

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО •
• ВЕДЕНИЕ



1996



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения и балканистики

Славяноведение

5
1996
СЕНТЯБРЬ •
ОКТАБРЬ •

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Содержание

СТАТЬИ

<i>Сельверстова-Куль С.Е.</i> (Гродно). Историография политики царизма в Белоруссии и национальное возрождение белорусов	3
<i>Борисенок Е.Ю.</i> (Москва). Формирование политической программы русского казачества в условиях эмиграции в Чехословакии (1920-е – начало 1930-х годов)	18
<i>Козлитин В.Д.</i> (Харьков). Общественная жизнь русских и украинских эмигрантов в Югославии (1920–1930-е годы)	30
<i>Свирида И.И.</i> (Москва). "Польский день" в жизни Пушкина.....	42
<i>Ратобильская А.В.</i> (Москва). Летописный рассказ о "движении волхвов" и религиозные представления финно-угров.....	54
Из словаря "Славянские древности".....	65

СООБЩЕНИЯ

<i>Даскалов Д.</i> (София). Издательская деятельность русской эмиграции в Болгарии.....	84
---	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Топорков А.Л.</i> Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд; Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговоры; Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1	98
<i>Журавлев А.Ф.</i> Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах....	103
<i>Белова О.В., Петрухин В.Я.</i> Славянское язычество: Новые исследования	107
<i>Супрун А.Е.</i> K. Polański. Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich.....	114
<i>Белова О.В.</i> А. Стойкова. Физиологът в южнославянските литератури.....	116
<i>Сазонова Л.И.</i> E. Małek, J. Wawrzyńczyk. Mały słownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej.....	119
<i>Николаенко В.В.</i> История культуры и поэтика	121

Плотникова А.А., Усачева В.В. Этнолингвистическая конференция в Щецине.....	124
К юбилею С.Б. Бернштейна.....	126

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

А.И. РОГОВ (главный редактор), **М.А. ВАСИЛЬЕВ** (отв. секретарь),
Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, В.К. ВОЛКОВ, Р.П. ГРИШИНА, А.А. ГУГНИН, М.С. КАШУБА,
В.И. КОСИК, Г.Ф. МАТВЕЕВ, Г.П. МЕЛЬНИКОВ, В.В. МОЧАЛОВА,
С.В. НИКОЛЬСКИЙ, Ю.С. НОВОПАШИН, В.Я. ПЕТРУХИН, М.А. РОБИНСОН,
Л.А. СОФРОНОВА (зам. главного редактора), **Б.Н. ФЛОРЯ,**
Т.В. ЦИВЬЯН (зам. главного редактора)

Зав. редакцией *И.И. Бизяева*

Сотрудники редакции *Авакова Л.А., Васильев М.А., Веслова И.Ю.,*
Кошкина Е.А., Масленникова Е.Н., Стемковская Ю.Е.

Рукописи представляются в редакцию в двух экземплярах объемом: статьи – не более одного авторского листа (24 стр. машинописного текста через 2 интервала); сообщения – до 16 стр.; рецензии, заметки о научной жизни и т.п. – до 6–7 стр. машинописи. Рукописи, оформленные без учета принятых в журнале требований, к рассмотрению не принимаются; рукописи не рецензируются. В случае отклонения рукописи автору возвращается один экземпляр, другой остается в архиве редакции.



© 1996 г. СЕЛЬВЕРСТОВА-КУЛЬ С.Е.

ИСТОРИОГРАФИЯ ПОЛИТИКИ ЦАРИЗМА В БЕЛОРУССИИ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ БЕЛОРУСОВ

Изучение политики царизма в Белоруссии относится к числу наиболее болезненных проблем белорусской исторической науки. На протяжении всего XX в. отношение к этой тематике было ярким показателем степени демократизма белорусского общества, состояния белорусско-русских взаимоотношений, направления национально-культурной политики властей. В данной работе делается попытка выявить наиболее характерные черты белорусской историографии политики царизма в Белоруссии конца XVIII – начала XX в., проследить перемены в подходах к ее изучению и оценкам, вызванные сменой политической ситуации. Мы также попытаемся показать причины появления некоторых мифов, существовавших в белорусской историографии этого вопроса.

Изучение политики самодержавия стало одной из актуальных задач белорусской исторической науки с первых лет ее возникновения. Начало таким исследованиям положила вышедшая в 1910 г. работа В.Ю. Ластовского "Кароткая гісторыя Беларусі". Книга была первой популярной историей Белоруссии, написанной белорусом и для белорусов [1. С. 11]. Автор тогда работал секретарем редакции влиятельной белорусской газеты "Наша ніва" в Вильно, был активным деятелем Белорусской Социалистической Громады (БСГ). Небольшая по объему, работа Ластовского охватывала историю белорусов с древнейших времен до 1905 г. Политика царизма в Белоруссии рассматривалась в главе "Беларусь пад Расеей". Ластовский оценивал разделы Речи Посполитой как захват суверенного государства, характеризовал политику Екатерины II как русофикационную. Автор подчеркивал, что при Павле и Александре I "российские чиновники смотрели уже на Белоруссию, как на чисто польский край" [2. С. 94], а в политике Николая I особо выделял ликвидацию унии, видя в ней событие, наиболее сильно отразившееся на судьбах белорусов. Очень точно, на наш взгляд, оценивал Ластовский политику властей после подавления восстания 1863 г. "Они (царские чиновники. – С.С.-К.) ставили своей целью уничтожить в крае все польское, но охотно уничтожали и местное, белорусское" [2. С. 98].

Работа В.Ю. Ластовского должна была выполнить конкретную задачу, о которой, кстати, сам автор говорит в предисловии – способствовать формированию самосознания белорусов, прежде всего молодых. В то время белорусскому национальному движению предстояло решить следующие задачи: определить место своего народа среди других, проанализировать состояние белорусской культуры, выяснить причины ее упадка и найти пути преодоления последнего. Анализ политики царизма в Белоруссии, проведенный Ластовским, должен был в первую очередь дать ответ на вопрос – почему замедлился процесс формирования белорусской культуры и белорусской нации.

Падение Российской империи дало шанс восстановить утраченную белорусскую государственность. Одновременно по-другому зазвучал вопрос взаимоотношений с соседями, прежде всего с Россией и Польшей. Отстаивание прав белорусов на свою государственность делало необходимым обращение белорусских деятелей к истории. "Наука, опыт прошлого особенно нужны нам сейчас, когда мы восстанавливаем нашу государственность", – писал в 1918 г. один из лидеров белорусского национального возрождения А. Луцкевич. В 1917–1920 гг. увидели свет небольшие брошюры Я. Лесика, "Аўтаномія Беларусі", Ф. Шантыра "Патрэбнасць нацыянальнага жыцця для беларусаў і самаадзначэння народу", М. Довнар-Запольского "Асновы дзяржаўнасці Беларусі", статьи Я. Купалы, А. Луцкевича и других авторов, отстаивавших право белорусов на самоопределение. Указанные работы не могут рассматриваться как самостоятельные научные исследования, поскольку имели ярко выраженный публицистический характер. Однако для нас весьма существенно то, что авторы большинства из них так или иначе обращались к политике царизма в Белоруссии и оценивали ее результаты.

Оценки эти, в основном, схожи. Я. Лесик писал: "Ни один народ в России не имел автономии, а жил так, как приказывали ему из Петрограда царь и его слуги... Целые сотни лет нас ополячивали, более ста лет нас омоскаливали, но ни полонизм, ни русификация нисколько не затронули наш народ" [3. С. 20]. Ф. Шантыр называл политику России после восстания 1863 г. "полицейско-русификаторской", подчеркивая вместе с тем, что и до разделов Речи Посполитой положение белорусского народа не было удовлетворительным. «Поляки, – писал он, – называли наш язык "простым", россияне же называли его "искусственной смесью польской и русской речи", забывая о том, что наш язык при Иване Грозном дал им первую письменность и проблески просвещения» [4. С. 22]. Еще резче звучат оценки Я. Купалы, писавшего, что Россия подчинила "огнем и мечом слабейшие соседние народы, начиная от монголов, кавказцев, финнов, литвинов и заканчивая славянами – поляками, украинцами, белорусами и другими" [5]. "Деспотичная Россия, руководимая царизмом, – писал он, – отрывала наших парней от родных очагов, от родных матерей и гнала в далекий свет, на чужбину, на издевательство и унижение, для увеличения могущества московского самодержавного царя" [6. С. 16]. «Зависимость от Польши сменилась зависимостью от Москвы, а к лучшему ничего не изменилось. Московский чиновник, так же как польский пан, смотрел на белоруса как на "скот" (тот – как на "быдло"). И никто из этих опекунов даже и пальцем не шевельнул в ту сторону, чтобы улучшить жизнь белоруса, чтобы позаботиться о его родном крае» [7].

Тон выступления А. Луцкевича более спокойный, а оценки глубже. Хотелось бы остановиться на двух его статьях: "Будаванне дзяржаўнага жыцця" и "Беларусь і Расея". Обе работы были опубликованы в виленской белорусской газете "Гоман" соответственно в апреле и августе 1918 г., в период, когда действовал Брестский мир, а в Минске еще находилось правительство БНР, одним из инициаторов создания которого был Луцкевич. В первой из этих работ автор говорит о земствах, созданных в восточных губерниях Белоруссии в 1911 г. Луцкевич называет земства "первой школой общественного хозяйствования" [8. С. 13] и в целом одобряет их деятельность. Однако национальная политика, проводимая самодержавием в отношении органов местного самоуправления, снижает в его глазах значение земств. "Правда, что при введении их Столыпин заботился прежде всего о том, чтобы не дать в них хода полякам... И хотя российский правительство старалось проводить через земства омоскаливание белорусов, но все же, заводя земское самоуправление, оно дало белорусам возможность научиться самим удовлетворять свои потребности" [8. С. 13]. В статье "Беларусь і Расея" Луцкевич делает попытку показать причины колониальной политики России: «Только очень наивные люди могут верить, что Россия, забирая под себя славянские земли, на самом деле думала когда-либо о создании свободной и сильной "славянской семьи"... Народы в своей политике руководствуются не симпатиями, не близостью по крови, не историческими традициями, а исключительно своей выгодой» [9. С. 14–15].

Вышеназванные брошюры и статьи были адресованы широкому кругу читателей, прежде всего белорусских. Другую цель выполняла работа М.В. Довнар-Запольского "Асновы дзяржаўнасці Беларусі", подготовленная в 1918 г., а в 1919 г. напечатанная в Гродно. Довнар-Запольский дал в сжатом виде историю белорусского народа, обосновывая его право на национальную государственность. Руководство БНР разослало работу Довнар-Запольского правительствам европейских стран с целью добиться дипломатического признания молодого Белорусского государства. В этой небольшой брошюре историк несколько страниц уделяет политике царизма в Белоруссии. Учитывая цель написания работы и ее судьбу, можно расценивать взгляды Довнар-Запольского как официальную точку зрения правительства БНР. Основные выводы, сделанные Довнар-Запольским можно сформулировать следующим образом: включение Белоруссии в состав Российской империи имело характер захвата, а разделы Речи Посполитой проводились по инициативе Екатерины II; главная политическая задача, ставившаяся царизмом, состояла в борьбе с господствующим положением полонизированной шляхты и католицизма; борьбу с польской шляхтой российское правительство вело "неудачно, грубо, без всякой системы", что вызвало усиление полонизации Белоруссии в первые десятилетия XIX в.; антидемократический курс правительства оттолкнул от него всех, кто был проникнут белорусским национальным духом, что привело к поддержке польских восстаний 1830 и 1863 гг. белорусами [10. С. 10–12].

Анализируя названные работы, можно сделать ряд существенных, на наш взгляд, наблюдений. Их авторы были тесно связаны с Белорусской Социалистической Громадой и Белорусской Народной республикой. Ф. Шантыр – член Белорусского Национального комитета, Центральной Рады, руководитель Смоленского отделения Белнацкома, а в конце 1918 г. – нарком национальных дел в правительстве БССР. В 1920 г. он был обвинен большевиками в национальной контрреволюции и расстрелян. Я. Лесик в период написания своей работы был редактором органа Белорусского Национального комитета "Вольная Беларусь", одним из руководителей БСГ, членом Рады БНР. В 1922 г. его книга была запрещена, а сам автор, выдающийся языковед, к тому времени академик, погиб в период репрессий 30-х годов. Я. Купала формально не принадлежал к определенной партии, но по взглядам, высказанным в публицистических статьях 1919–1920 гг. был близок к правому крылу БСГ. А. Луцкевич являлся одним из руководителей БСГ с момента ее возникновения. 18 марта 1918 г., в канун провозглашения БНР, он был кооптирован в состав Рады Всебелорусского Съезда. В ноябре 1918 г. Луцкевич стал министром иностранных дел БНР и возглавил правительство. Профессор Довнар-Запольский в период написания своей брошюры являлся членом дипломатической миссии БНР в Киеве, вел переговоры с представителями РСФСР, Украины, Германии, Австро-Венгрии и США о признании Белоруссии.

К анализу политики царизма в Белоруссии, и прежде всего ее национально-культурных аспектов, в этот период обращаются не большевики, ратовавшие за самоопределение народов, а представители белорусского национального движения, тесно связанные с БНР. Большая часть большевистского руководства не считала белорусов отдельной нацией. Те же из них, кто признавал самобытность белорусского народа – З. Жилунович, А. Червяков, Я. Дыла и другие – представляли себе будущее Белоруссии только в единстве с Россией. В 1918 г. Я. Дыла писал в статье, напечатанной в органе Белнацкома газете "Дзянніца": "Перед нами, белорусы-коммунисты, теперь ответственная работа. Скоро будут стерты и демаркационные границы и вообще не будет рубежей оккупации. Родина Белоруссия вернется в семью народов Советской России" [11. С. 261].

Обращение деятелей БСГ и БНР к изучению политики самодержавия в этот период, в отличие от начала столетия, было вызвано не столько потребностями культурного развития белорусов, сколько необходимостью обоснования их права на суверенитет. Политика царизма в Белоруссии затрагивалась зачастую в связи с атри-

бугами гасударстве́ннэсцн. М. Довнар-Запольскы́й в свосей небольшой по абъеме работэ почти целую стараницу отводит истори́и разделов Речи Посполитой, утвержда́я, в абщем-то не совсем абъектывно, что Белоруссия тогда была полностью автономной. Ф. Шантыр отстаивал право белорусского языка, которому царское правительство отказывало в праве быть гасударственным. Я. Купала вспоминал о царской рекрутчине в связи с вопросом о белорусской национальной армии. Показательно, что многие авторы часто употребляли слова "царизм" и "Россия" как синонимы.

В работах деятелей белорусского национального движения очень отчетливо звучала "польская" тема. Они искали свой, отличный как от Польши, так и от России путь в будущее. Поэтому неудивительно, что в названных работах почти не встречается сочувствие к преследуемым тем же царизмом полякам. Полонизация расценивалась так же отрицательно, как и русификация: авторов занимало главным образом то, как борьба между этими двумя влияниями отразилась на белорусах.

После создания БССР перед лидерами белорусского национального возрождения встала задача наполнения национальным содержанием гасударственнэсцн Советской Белоруссии. Возвращаются проблемы, которые стояли в начале XX ст. Вновь в центре внимания историков оказывается политика царизма. Ее анализ занимали прежде всего историки, связанные в прошлом с БСГ и БНР. Это А. Цвикевич, В. Игнатовский, М. Довнар-Запольскы́й и др.

Наибольший интерес историков вызывала политика русификации, осуществлявшаяся после восстания 1863 г., а также отношение царизма к белорусскому крестьянину как хранителю национальных традиций. В 1924–1930-х годах появляется целая серия статей, монографий, разделов в обобщающих работах, где затрагивается эта проблематика [12]. Хотелось бы особо остановиться на двух монографиях, которые имели для рассмотрения политики царизма в Белоруссии в то время наиболее важное значение. Можно сказать, что в них синтезировались взгляды и подходы, которые разрабатывались белорусскими историками на протяжении периода белорусизации.

Монография А. Цвикевича «"Западнорусизм". Нарысы з гісторыі грамадскай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.» увидела свет в 1929 г. в Минске. Ее трехтысячный тираж сразу же после выхода был уничтожен по приказу властей, а сохранившиеся экземпляры долгое время тайно хранились в частных библиотеках. Цвикевич был одним из руководителей БНР. В 1918 г. он возглавлял правительственную делегацию БНР на Украину, а после переезда правительства БНР в Ковно стал министром иностранных дел. После отставки В. Ластовского он занял пост премьера, когда же на Берлинской конференции 1925 г. было принято решение прекратить деятельность правительства БНР, Цвикевич вместе с семьей перебрался в Советскую Белоруссию. Белорусский ученый и видный деятель национального возрождения погиб в 1937 г.

Работа А. Цвикевича была посвящена одному из течений общественно-политической мысли Белоруссии, окончательно оформившемуся во второй половине XIX ст., хотя корни его, по мнению автора, уходили в XVII в. «Под "западнорусизмом" мы понимаем то течение в истории общественной мысли в Белоруссии, – пишет Цвикевич, – которое считало, что Белоруссия не является страной с особой национальной культурой и не имеет поэтому права на самостоятельное культурное и политическое развитие, но что она является в культурном и гасударственном отношении частью России и поэтому должна рассматриваться как один из ее составных элементов» [13. С. 7]. В XIX в. это течение шло в русле уваровской формулы "православие, самодержавие, народность", обосновывая справедливость русификаторской политики самодержавия. Глубокая аналитическая работа Цвикевича имела в то время – время белорусизации – значительную актуальность не только потому, что раскрывала одну из причин замедленного процесса формирования белорусской нации. "Западнорусизм" не исчез вместе с империей, продолжая формировать самосознание части белорусов и в 20-е годы XX ст. Противостоявшие белорусскому национальному движению "Западнорусы" после октябрьского переворота становились базой для проведения

русификации большевиками. Книга Цвикевича, одного из самых глубоких историков Белоруссии своего времени, заслуживает отдельного подробного анализа. Мы же ограничимся лишь наиболее общими замечаниями, относящимися к рассматриваемой теме.

Белорусский историк не ставил своей целью специально изучить политику царизма в Белоруссии. Его задача состояла в том, чтобы проследить, как отражалась на белорусском обществе русификаторская идеология. Цвикевича интересовали «только те явления, которые выходили и рождались в самой Белоруссии, а также только те их представители, которые были этнографически или, так сказать, "территориально" белорусами» [13. С. 16]. Однако без анализа политики царизма в таком исследовании обойтись было невозможно. Цвикевич отмечает, что начало русификаторской политике было положено после первого раздела Речи Посполитой. Екатерина II обосновывала свое право на Белоруссию вхождением этой территории в состав Киевской Руси. Политика "располячивания" отличалась осторожностью и не успела окончательно оформиться из-за смерти императрицы [13. С. 12]. Павел I перечеркнул "успехи" русификации, а в период правления Александра I "начался обратный процесс – возрастающей полонизации Белоруссии" [13. С. 12]. Рассматривая политику Николая I, автор отмечает, что при всех репрессиях в отношении польской культуры и шляхты "классовая солидарность" не позволяла в этот период "пойти далеко в деле уничтожения польского помещика в Белоруссии" [13. С. 15].

Более подробно Цвикевич останавливается на политике самодержавия во второй половине XIX в. Одной из сильных сторон его исследования является точная периодизация политики царизма и анализ вызывавших смену курса причин. В пореформенное время он выделяет "муравьевский период", который начинается в 1863 г. и заканчивается 13 мая 1866 г. в связи с изданием высочайшего рескрипта о "примирении сословий". В русле этой политики, отмеченной репрессиями в отношении польского дворянства и интенсивной русификацией, действовали также генерал-губернаторы Кауфман и Баранов. Следующий, "послемуравьевский период", когда происходит "ослабление темпов русификации" [13. С. 114], продолжается до начала 1880-х годов. Белорусский историк отмечает, что в это время самодержавие не проводило сколь-нибудь значительных мероприятий в сфере национальной политики, ограничиваясь охранительными мерами. Весьма интересной представляется характеристика, данная Цвикевичем курсу Александра III в Белоруссии. Главной задачей правительства «было расчищать здесь дорогу российскому капиталу. В этом был смысл националистической политики Александра III и того "культур-кампа", той борьбы за "единую русскую культуру", которая усиленными темпами начала проводиться на окраинах именно в конце XIX столетия» [13. С. 240]. Весьма отчетливо прослеживается марксистский подход Цвикевича к анализу сущности исторических явлений. Основная причина русификации видится ему в стремлении русского капитала захватить белорусский рынок. Белоруссия, в его представлении, – арена борьбы между русским и польским капиталом. Именно эта борьба порождала многие политические, идеологические и культурные коллизии, в 80–90-е годы XIX в. привела к возвращению "муравьевщины" [13. С. 217]. Однако и в это время правительство не поступает принципами "классовой солидарности" в отношении местных помещиков. Русификация затрагивала теперь те сферы жизни, в которых главными действующими лицами являлись податные сословия и разночинцы – школу, прежде всего начальную, административный аппарат, церковь и т.д.

Монография М. Довнар-Запольского "Гісторыя Беларусі", подготовленная в середине 20-х годов, не успела выйти из печати. Свертывание белорусизации отразилось как на судьбе книги, так и на судьбе ее автора. В 1926 г. после рецензирования членом литературной комиссии ЦК КП(б)Б В.Сербентой, комиссия ЦК КП(б)Б по интеллигенции приняла решение отстранить Довнар-Запольского от преподавания в БГУ. Рукопись долгое время хранилась в специальных фондах архива Института истории партии при ЦК КПБ.

В контексте нашего исследования представляют интерес XII–XV разделы работы. Главные положения и выводы автора в общих чертах повторяют мысли, высказанные им в брошюре "Асновы дзяржаўнасці на Беларусі". Однако теперь он стремится подкрепить их фактическим материалом, выдержками из документов, расширить и конкретизировать. Появляются, кроме того, и новые оценочные суждения. Довнар-Запольский анализирует все сферы политики царизма – в области экономики, культуры, национальных отношений, – охватывая территориально этническую Белоруссию – от Белостока до Смоленска и Вильно. Периодизация, приводимая им, в основном схожа с периодизацией, данной Цвикевичем. Нельзя не согласиться с белорусским историком, что лояльное отношение царского правительства к шляхте в первой трети XIX в. способствовало нарастанию полонизации Белоруссии [14. С. 250–267]. Справедливо и то, что М.Н. Муравьев после восстания 1863 г. делал ставку на белорусское крестьянство [14. С. 279]. Однако в работе имеются уже вполне обоснованные, на наш взгляд, выводы. Таким, в частности, можно считать выдвигаемый Довнар-Запольский тезис о том, что до 1831 г. продолжалась "эпоха равнодушного отношения к Белоруссии со стороны властей" [14. С. 250], что "русское правительство не разбиралось в состоянии дел" [14. С. 261] и "не отличало национальных особенностей в крае" [14. С. 267]. "Равнодушие" в данном случае не совсем точное определение для политики сословной солидарности, которой придерживалось царское правительство. Учитывая национальную ситуацию в Белоруссии, о чем, в частности, свидетельствует история конфессиональной политики, самодержавие сознательно шло на умиротворение шляхты путем уступок. Однако отход от этого курса наметился не в 1831 г., как пишет Довнар-Запольский, а в середине 1820-х годов в связи с делами о тайных организациях в Виленском учебном округе. Нельзя согласиться и с тем, что "после восстания поворот в политике самодержавия был не очень заметен, правительство не выработало определенного курса" [14. С. 269]. Наступление на права шляхты, прежде всего безземельной и малоземельной, началось еще до восстания и выразилось в указах от 11 июля 1828 г. и 14 мая 1830 г.

Характерным показателем позиции М.В. Довнар-Запольского является его отношение к М.Н. Муравьеву: «Хотя у поляков Михаил Николаевич Муравьев и оставил тяжелые воспоминания, которые оставляет в памяти каждого восставшего народа его усмиритель, однако это был один из выдающихся деятелей эпохи... Поляки прозвали Муравьева "вешателем". Этот эпитет обычно повторяют и русские. Муравьев, безусловно, был очень суров. Но выделялся ли он излишней жестокостью, каждый может считать согласно своим взглядам на то, каких жертв стоит обычно вооруженное восстание, если мы сообщим, что количество осужденных к разным видам наказаний составило 4,5 тыс. человек, из которых около 170 заплатились жизнью» [14. С. 277, 279].

Защита Муравьева и даже явное занижение числа репрессированных объясняется тем, что он, по мнению ученого, значительно облегчил положение белорусского крестьянства и поколебал позиции "польского элемента" в крае. Поляки не пользовались расположением историка, поэтому, как и в работах периода Гражданской войны, мы не находим в монографии выражения сочувствия им. Более того, Довнар-Запольский в ряде случаев даже упрекает царизм в нерешительности по отношению к польской шляхте. Такая тенденция ученого покажется более закономерной, если принять во внимание традиции той научной школы, в которой он воспитывался (Киевский университет, В.Б. Антонович), а также его оценки отношения шляхты к белорусскому крестьянству [14. С. 299–306].

Современный белорусский исследователь Д.В. Карев замечает, что М.В. Довнар-Запольский в опубликованных в 20-е годы работах, стремился к осмыслению исторического процесса с марксистских позиций [15. С. 14]. Однако, в отличие от А. Цвикевича, оценить политику самодержавия в Белоруссии в этом методологическом ключе ему удавалось с трудом. Национальные интересы Довнар-Запольский ставил выше классовых и именно за это в конечном счете заплатил своим положением,

работой, здоровьем. Стремление историка оценить деятельность "Царского сатрапа" не с позиций "революционной солидарности", а с точки зрения судеб своего народа, привело к обвинению его в "национал-демократизме" и "превознесении царизма" [16. С. 500]. И подход Довнар-Запольского с его акцентированием национальных интересов белорусского народа, и позиция А. Цвикевича, в которой с этим критерием соседствует классовый подход, одинаково не могли удовлетворить большевистское руководство.

XVI съезд ВКП(б) провозгласил курс на борьбу с "уклоном к местному национализму", который "ослабляет единство трудящихся народов СССР и играет на руку интервенционистам" [17. С. 371]. В ходе развернутой травли историков и исторической науки Белоруссии все исследования, оценивающие политику царизма с точки зрения национальных интересов, были изъяты из научного оборота. «Термины "бацькаўёшчына" (отечество, родина), "патриотизм" были показателем иногда простой глупости говорившего, а чаще неблагонадежности, какого-то контакта или же влияния белогвардейцев (термин "национализм" в то время почти не употреблялся)», – писал о начале 30-х годов известный белорусский историк Н.Н. Улащик [18. С. 118].

Более чем десятилетие – в связи с арестом большинства белорусских историков, закрытием исторических факультетов и отменой преподавания истории в школах – работы, посвященные исследуемой нами тематике вообще не выходили. Целое поколение историков было утрачено, а уцелевшие находились либо в ссылке, либо в лагере, либо, как М.В. Довнар-Запольский, сменили сферу научных интересов.

Новое обращение к изучению политики царизма датируется уже 40-ми годами. В этот период наблюдается явление, довольно необычное для нормально развивающейся исторической науки и вполне закономерное для науки Советской Белоруссии, прошедшей через горнило сталинского "интернационализма". В то время как ведется серьезная разработка проблем аграрной политики самодержавия, в области изучения национальной и культурной политики идет активное создание мифов и прямое искажение исторических фактов. В 1944–1956 гг. из пятнадцати кандидатских диссертаций, защищенных по проблемам истории Белоруссии конца XVIII – начала XX в., одиннадцать исследовали аграрную историю региона [19], две были посвящены восстаниям 1830–1831 гг. и 1863–1864 гг. и оценивали их как польские [20], одна – войне 1812 г. [21], одна – революции 1905–1907 гг. [22] и одна – социально-экономическому развитию Минска [23]. Выходит также ряд статей по аграрной тематике [24].

Аграрная история в то время была самой "безопасной". К тому же избирались более нейтральные проблемы и периоды: не 1832 г. и 1864 г., когда аграрная политика имела национальную окраску, а 1850-е годы и 1861 г. Добросовестные историки, такие как Н.Н. Улащик либо В.В. Чепко, стремятся, по возможности, обойти национальный курс самодержавия. Оценка аграрной политики дается не с национальной точки зрения (белорусы), а с классовой (крестьянство), так что часто становится непонятно, о какой деревне ведется речь – белорусской, великорусской или какой-либо еще. В то же время эти работы отличала широкая источниковая база, обилие статистических выкладок.

40–50-е годы – время рождения большинства мифов о политике царизма в Белоруссии. Помещение реальных фактов и сложных исторических процессов в прокрустово ложе предложенных "отцом народов" схем сыграло свою роль и здесь. Основываясь, судя по индексу цитирования, было высказывание Сталина из статьи "Политика Советской власти по национальному вопросу в России", опубликованной 10 октября 1920 г. в "Правде". "Чтобы упрочить этот союз (союз народов советских республик. – С.С.-К.), нужно, – писал Сталин, – прежде всего, ликвидировать ту отчужденность и некультурность, то недоверие центру, которые остались на окраинах, как наследие зверской политики царизма. Царизм намеренно культивировал на окраинах патриархально-феодальный гнет для того, чтобы держать массы в рабстве и невежестве. Царизм намеренно заселил лучшие уголки окраин колонизаторскими

элементами для того, чтобы оттеснить местные национальные массы в худшие районы и усилить национальную рознь. Царизм стеснял, а иногда и просто упразднял местную школу, театр, просветительные учреждения для того, чтобы держать массы в темноте. Царизм пресекал всякую инициативу лучших людей местного населения. Наконец, царизм убивал всякую активность народных масс окраин. Всем этим царизм породил среди местных национальных масс глубочайшее недоверие, переходящее иногда во враждебные отношения, ко всему русскому" [25. С. 356]. Как видим, Сталин требовал показа "ужасов" царского времени. Там, где этих "ужасов" не было, их надлежало придумать. Высказывание Сталина предполагало также, что Россия – это центр, а союзные республики – окраины, жители которых пребывали и пребывают в "темноте", независимо от того, о каких народах идет речь – алеутах, татарах, белорусах или эстонцах.

Какие мифы были созданы белорусскими историками в этот период и каким образом они рождались прекрасно иллюстрирует итоговая работа, завершившая начальный этап исторической мифологии, – двухтомная "История Белорусской ССР" под редакцией В.Н. Перцева, К.И. Шабуни и Л.С. Абецдарского. Интересующий нас первый том увидел свет в 1954 г., а затем был переиздан в 1962 г.

Разделы, посвященные истории Белоруссии периода Российской империи, были написаны коллективом авторов: М.П. Барановой, Е.И. Корнейчиком, М.Б. Фридман, М.Д. Мельцером, Д.А. Дудковым, К.И. Шабуней. Один из главных мифов белорусской истории – "воссоединение" Белоруссии с Россией во второй половине XVIII в. – представлен в этом издании в изложении Барановой. "Россия не захватывала польских земель, – пишет автор. – Она воссоединила белорусские и украинские земли, входившие раньше в состав Древнерусского государства и захваченные затем польскими и литовскими феодалами" [26. С. 205]. Как известно, тезис о принадлежности белорусских земель России появился еще во времена Ивана III и Ивана IV, одновременно с завершением складывания централизованного Российского государства, формированием его претензий на роль "третьего Рима" в славянском мире и развитием экспансионистских устремлений российской внешней политики. Позднее этот миф был четко сформулирован в манифестах Екатерины II, объяснявший причины разделов Речи Посполитой: "Земли и грады, к российской империи прилеглые, некогда сущим ее достоянием бывшие и единоплеменниками ее населенные" – говорится о белорусских землях в манифесте от 27 марта 1793 г. [27. С. 65].

Фальсификация истории разделов Речи Посполитой была необходима для доказательства векового единства белорусского и русского народов. Кстати, последний в "Истории Белорусской ССР" 1954 г. именуется, в отличие от всех других, "великим". Представление аннексии земель конфедеративной, суверенной Речи Посполитой в виде "воссоединения" и осуществления "вековых чаяний" белорусов, делало логичным осуждение как антинародной и реакционной борьбы за суверенную белорусскую республику, создавало повод для обвинения деятелей БСГ и БНР, зарубежной белорусской диаспоры в предательстве интересов своего народа. "Буржуазно-националистическим фальсификаторам истории" инкриминировалось стремление "пошатнуть нерушимую дружбу братских советских народов" [28. С. 70].

Следует отметить, что в "Истории Белорусской ССР" нет еще развернутого обоснования "выгод", полученных белорусским народом от "воссоединения". Это было сделано в других работах, прежде всего в комментариях к документам, издание которых началось еще в 1940 г. [27]. В третьем томе сборника документов "Белоруссия в эпоху феодализма", вышедшем в 1961 г. под редакцией В.В. Чепко, публикатор занял достаточно осторожную позицию. Во введении Чепко чаще употребляет термины "присоединение", "включение", а не "воссоединение" [28. С. 7], показывая же "выгоды", полученные Белоруссией от этого акта, она делает оговорки. В обобщенном виде последствия присоединения белорусских земель выглядят следующим образом: "воссоединение" предотвратило захват Белоруссии агрессивными иностранными государствами; включение Белоруссии в состав более развитой в эко-

номическом отношении России способствовало преодолению хозяйственной отсталости; ликвидация шляхетской анархии и установление прочной централизованной власти создало благоприятные условия для развития экономики; "воссоединение" способствовало ускорению процесса разложения феодализма [28. С. 6–8]. В то же время Чепко неоднократно подчеркивает, что царизм неизменно принимал сторону местного дворянства, попирая интересы белорусских крестьян: "Политика царизма в Белоруссии преследовала в первую очередь сохранение в неприкосновенности крепостнических отношений и защиту классовых интересов помещиков" [28. С. 8].

Как не трудно заметить, в представленных положениях речь идет только об экономике и социальных отношениях, не затрагивается ни национальная, ни культурная, ни конфессиональная политика царизма, хотя именно в этих сферах "воссоединение" сыграло весьма существенную роль. Чепко просто обходит эти вопросы, что, кстати, сказалось и на подборе документов.

Не все приводимые В.В. Чепко аргументы выдерживают критику. Утверждение прочной власти означало прежде всего установление деспотического режима и ликвидацию прогрессивных начал, привнесенных в политическую систему Речи Посполитой в эпоху Станислава Августа (реформы Четырехлетнего сейма, Конституция 3 мая и др.). Проблематичным представляется и ускорение процесса разложения феодализма. В некоторых случаях Чепко даже допускает фактические неточности. Это касается, в частности, отмены внутренних таможен на территории Белоруссии, проведенной еще польским королем, а также уменьшения налогов.

Оценка участия царского правительства в разделах Речи Посполитой как справедливого, прогрессивного акта приобрела завершённый вид в известной брошюре Л.С. Абецдарского "В свете неопровержимых фактов" (1966). Эта работа – своеобразный идеологический и политический манифест сложившейся к тому времени целой исторической школы. Л.С. Абецдарский, долгое время занимавший должности заведующего кафедрой истории СССР, а затем истории БССР в БГУ, в конце 50-х – 60-е годы был выдвинут на роль научного лидера и идейного вдохновителя историков Белоруссии. Историческая концепция школы Абецдарского в последние годы уже подверглась критике белорусскими историками [29], поэтому мы сосредоточим внимание лишь на вопросах в пределах темы данной статьи.

Если В.В. Чепко старалась достаточно осторожно оценивать результаты "воссоединения" и касалась в основном экономической области, Абецдарский оперирует безапелляционными формулировками и обращает внимание также на другие сферы жизни. "В отличие от Речи Посполитой, где консервировались наиболее застойные, наиболее губительные формы феодальных отношений, – утверждал он, – Россия шла тогда по пути прогрессивного развития" [30. С. 69]. После воссоединения с Россией в Белоруссии был уничтожен религиозный и ослаблен национальный гнет. "Воссоединение", по мнению Абецдарского, объединило усилия двух братских народов в борьбе против общих угнетателей – царя и помещиков [30. С. 69–70].

Разумеется, Абецдарский, как профессиональный историк, не мог не знать, что именно Речь Посполитая, а не Россия вступила в конце XVIII в. на путь прогрессивного развития, что в первые десятилетия после "воссоединения" колонизация в Белоруссии, при попустительстве царских властей, усилилась, что религиозный гнет не был ослаблен, а принудительный перевод белорусских униатов в православие нанес значительный вред процессу формирования белорусской нации. Имело место не просто заблуждение, а прямая фальсификация истории. Последний же из приведенных тезисов Абецдарского вообще абсурден, поскольку без "воссоединения" у белорусского народа одним врагом – царизмом – было бы меньше.

Миф о "воссоединении" Белоруссии с Россией присутствовал в исторической литературе вплоть до конца 80-х годов, перейдя также в школьные и вузовские учебники. Авторами учебника истории БССР для средних школ были Абецдарский и Баранова. Неудивительно поэтому, что его характеристика разделов Речи Посполитой почти дословно повторяет формулировки из брошюры "В свете неопровержимых фактов"

[31. С. 67]. Если миф о "воссоединении" был довольно легко развенчан в период новой волны белорусского национального возрождения, то фальсификация культурной и национальной политики царизма, предпринятая в конце 40-х – 60-е годы, до сих пор еще не получила должной оценки. В этой области, пожалуй, накопилось наибольшее количество мифов, развеять которые тем более тяжело, что их создатели очень тонко играли на чувстве национальной гордости белорусов, используя, в частности, "комплекс жертвы", присущий каждому угнетенному народу.

В уже цитированной нами "Истории Белорусской ССР" мы находим весьма яркие образчики такого рода искажений и натяжек. Вот только некоторые из них. «Царизм проводил в Белоруссии политику национального угнетения. Правительство и руководящие круги царской империи считали, что белорусский народ должен как можно быстрее утратить свои национальные особенности. Николай I указом от 18 июля 1840 г. запретил употреблять термин "Белоруссия"» [26. С. 245]. «Белорусский язык в условиях царской России не был свободным: на нем ничего не разрешалось печатать, его не изучали в школах, не допускали в государственные учреждения. Царские чиновники, польские помещики, польская и русская буржуазия презирали и третировали его, как язык "мужицкий"» [26. С. 322]. "Чтобы подорвать польско-католическое влияние на белорусское население, царское правительство стало на путь ликвидации униатской церкви, являвшейся орудием католической реакции" [26. С. 244]. "Виленская академия была в руках иезуитов, поэтому царские власти сделали ее светским университетом" [26. С. 253]. "После подавления восстания 1863 г. виленский генерал-губернатор Муравьев особым распоряжением запретил постановку пьес на белорусском языке" [26. С. 331]. И так далее.

Одна из особенностей освещения политики царизма, характерная для сталинского периода белорусской историографии в целом, – стремление обойти термин "русификация". Основной лейтмотив исторических трудов того времени – доказательство благотворного воздействия русской культуры и русских вообще на белорусов. Естественно, в этом контексте термин "русификация" был неприемлем. Речь поэтому шла не о стремлении царизма русифицировать белорусов, а абстрактно – об утрате ими национальных особенностей. Другая характерная черта – замалчивание роли польской культуры и польского национально-освободительного движения в Белоруссии. В представлении авторов "Истории Белорусской ССР" царизм вел борьбу против пагубного католического влияния и реакционных польских помещиков. "Ведя борьбу против польско-католического влияния и происков Ватикана в Белоруссии, – читаем в книге, – царское правительство стало закрывать польские и открывать русские школы" [26. С. 253]. Понятно, что в эту схему никоим образом не вписывалась, скажем, передача Павлом I в 1800 г. Главной Литовской школы (будущего университета), ставшей светской еще в период Речи Посполитой, в руки иезуитов [32]. Нельзя было писать и о проводившейся при Александре I колонизации Белоруссии, поскольку в связи с этим неизбежно возникала тема польского национально-освободительного движения. Стремление изобразить историю белорусского народа как вековую мечту о слиянии со "старшим братом" и привязать ее к истории России не оставляло места для показа реального влияния и значения польской культуры и польского национально-освободительного движения в Белоруссии. Именно поэтому в ряду тех, кто "презирал и третировал" белорусский язык, помещены все без исключения "польские помещики и буржуазия", несмотря на то, что "польские", а исторически корректнее – полонизированные, помещики Белоруссии, в отличие от приезжавших туда русских, в подавляющем большинстве хорошо владели белорусским языком. Из их среды вышли В. Дунин-Марцинкевич, В. Сырокомля, А. Вериги-Даревский и другие деятели белорусского национального возрождения. Игнорирование польской культуры и национально-освободительного движения, кроме выше приведенных причин, было обусловлено также и тем, что с 1939 г. в составе БССР находилась Западная Белоруссия, где изначально сильные позиции имел костел, треть населения причисляла себя к полякам, а русификация делала первые шаги.

Как нетрудно заметить, в освещении политики царизма по отношению к белорусам авторы "Истории Белорусской ССР" точно следовали предложенной Сталиным обличительной схеме. Если верить им, царизм проводил курс на искоренение белорусской культуры, запрещая белорусский язык, белорусские школы, белорусские издания, театр и т.д. Между тем, как и советские русификаторы, самодержавие никогда открыто не провозглашало антибелорусскую политику: для него белорусы как отдельная нация не существовали, являясь лишь одним из ответвлений "русского племени". Русификация проводилась под лозунгом превращения "испорченных польским влиянием" белорусов в "настоящих русских". В СССР та же по сути политика проводилась под лозунгом образования новой этнической общности – "советского народа". Подобно сталинским русификаторам, царизм не запрещал белорусский язык. Однако и в XX в., и в XIX в. его пытались максимально слить, сблизить с русским, свести до "наречия". Именно поэтому в прошлом столетии зеленая улица давалась публикациям этнографического характера, тогда как издание оригинальных литературных произведений на белорусском языке тормозилось цензурой.

Несколько слов необходимо сказать и о запрещении названия "Белоруссия" Николаем I, которое очень часто используется как доказательство антибелорусской политики властей. Уже А. Цвикевич заметил, что несмотря на высочайшее распоряжение 1840 г., термин "белорусские губернии" продолжал употребляться в делопроизводстве Сената. Не изменилось и название Белорусского учебного округа. Уже в 1850-е годы слова "белорусский", "белорусы", "Белоруссия" активно употребляются как в официальной переписке, так и официозной печати. А во второй половине XIX в. топоним "Белоруссия" вытесняет стародавнее название западной части ареала распространения белорусского этноса – "Литва". Это было связано не только с объективным процессом формирования белорусской нации, но и с деятельностью "западнорусов". Топоним "Белоруссия" и этноним "белорусы", имея корень "рус", подчеркивали общность "русского племени" и потому вполне удовлетворяли русификаторов. Таким образом, запрещение названия "белорусские губернии" можно считать чисто бюрократической мерой, не оказавшей значительного влияния на судьбы белорусов.

Во второй половине 60-х – первой половине 80-х годов в белорусской историографии политики царизма происходят довольно любопытные явления. Выходит ряд фундаментальных исследований, в той или иной степени затрагивающих социально-экономическую политику царизма. Достаточно назвать монографии Н.Н. Улащика "Предпосылки крестьянской реформы 1861 г. в Литве и Западной Белоруссии", С.М. Самбук "Политика царизма в Белоруссии во второй половине XIX века", Г.П. Козловского "Землевладение и землепользование в Белоруссии в XVIII – первой половине XIX века", написанные В.В. Чепко разделы в академическом пятитомном издании "Гісторыя Беларускай ССР". Материалы, касающиеся политики царизма по отношению к отдельным отраслям культуры, появляются в обобщающих работах по истории театра, изобразительного искусства, просвещения.

Этот период в историографии трудно оценить однозначно. Отдельные проблемы рассматриваются глубоко, всесторонне, другие – в полном соответствии с ранее принятыми схемами. Во многих работах в отношении наиболее опасных, с политической точки зрения, вопросов – разделы Речи Посполитой, политика Муравьева после восстания 1863 г., антипольское законодательство второй половины XIX в. – применяется довольно распространенный в то время прием замалчивания. Часто добросовестное изложение исторического материала соседствует с неадекватными выводами. В качестве красноречивого примера можно сослаться на популярный учебник "История БССР" под редакцией В.В. Чепко и А.П. Игнатенко, где достаточно объективный показ причин и хода разделов Речи Посполитой завершался позаимствованными почти дословно выводами из книги А.П. Игнатенко "Борьба белорусского народа за воссоединение с Россией", повторяющими идеологизированные штампы Абецедарского [33. С. 158–168; 34. С. 168].

Показательно, что лишь монография С.М. Самбук была посвящена специально политике царизма в Белоруссии. Необходимо отдать должное мужеству исследовательницы, взявшейся за разработку темы, которая считалась "неактуальной" и "нежелательной". Самбук рассматривает политику царизма по отношению к шляхте и крестьянству Белоруссии, анализируя главным образом экономические и социальные меры правительства, направленные на уменьшение влияния шляхты в крае и подавление крестьянских выступлений. Вопросам политики в области культуры в книге отведено всего несколько страниц – это в основном языковые проблемы, цензура, просвещение [35. С. 87–89, 146–152]. Хотя автор в целом придерживается классового подхода, когда речь заходит о белорусском крестьянстве, мероприятия царизма оцениваются с точки зрения национальных интересов белорусов. Самбук показывает причины и цели русификации, роль в проведении этого курса православной церкви. Достаточно точно передает она отношение царского правительства к белорусам и белорусскому языку, цитируя красноречивые высказывания царских чиновников ("учить на белорусском жаргоне – нелепость", "литературы белорусской нет и не было" [35. С. 147]).

В 60–80-е годы, хотя еще и очень осторожно, белорусские историки начинают обращаться к работам периода белорусизации, находившимся ранее под прямым или негласным запретом. Так, Ю.А. Пашкин в книге "Русский драматический театр в Белоруссии XIX века" позволил себе привести оценку политики царизма, данную в 1928 г. М. Довнар-Запольским [36. С. 8; 37. С. 6], Б.С. Смольский сослался на работу А. Шлюбского "Отношение царского правительства к белорусскому языку в XIX ст.", написанную также в 1928 г. [38. С. 61]. И все же большинство работ периода белорусизации оставались мало известны белорусским историкам 70–80-х годов. Исключение их из научного обихода значительно обеднило белорусскую историческую мысль, многое приходилось открывать заново.

Новая волна национального возрождения, поднявшаяся во второй половине 80-х годов, уже на новом витке возвращает историков к вопросам, занимавшим белорусскую интеллигенцию в первой четверти XX ст. Вновь, как и тогда, в повестку дня выдвигается необходимость переосмысления исторического пути белорусского народа, в очередной раз в центре внимания исследователей оказывается политика царизма. Сегодня еще трудно судить о приобретениях и заблуждениях белорусской историографии последнего десятилетия. Почти каждый год смена политической ситуации влечет за собой и определенное смещение акцентов, приоритетов. Не претендуя на полноту, попытаемся назвать хотя бы наиболее показательные, на наш взгляд, тенденции.

Пожалуй, одним из самых ярких явлений в жизни современной исторической науки Белоруссии стало возвращение в научный оборот значительного числа работ белорусских историков 20-х годов. Многие из них так или иначе затрагивают политику царизма в Белоруссии. Кроме упоминавшихся трудов М. Довнар-Запольского и А. Цвикевича, переизданы брошюра белорусского историка из Вильно М. Ильяшевича "Расейская палітыка на землях былага беларуска-літоўскага гаспадарства за панавання Кацярыны II і Паўлы I", работа А. Шлюбского "Матэрыялы да крыўскае гісторыі", статьи Я. Лесика, Я. Купалы. Эти публикации частично заполнили "белые пятна", образовавшиеся в историографии политики царизма в связи со сталинскими репрессиями и научным мифотворчеством, расширили спектр мнений и оценок.

Одновременно появляется значительное количество новых исследований, расширяется круг авторов, растет разнообразие тематики. Особенно активно работа по изучению политики царизма развернулась после 1991 г. Это объясняется несколькими причинами. Во-первых, к этому времени у историков уже был задел, позволявший выступать с публикациями. Во-вторых, с принятием 25 августа 1991 г. Декларации о суверенитете Республики Беларусь изменилась политическая ситуация, значительно возрос интерес к истории государственности Белоруссии, уменьшилось давление русификации. Только "Весці АН Беларусі" с 1991 по 1994 гг. опубликовали девять

статей, затрагивающих нашу тематику, четыре статьи напечатал "Веснік Беларускага дзяржаўнага універсітэта", ряд статей появился в "Спадчыне", "Беларускай мінуўшчыне", "Беларускім гістарычным часопісы", альманахах "Беларусіка", "Наш радавод".

Наибольшей популярностью, как и в период белорусизации, пользуются проблемы, связанные с политикой царизма в период разделов Речи Посполитой, непосредственно после восстания 1830–1831 гг., "муравьевская" тема [39]. Появился ряд статей, освещающих национально-культурную и религиозную политику царизма [40]. Содержащиеся в них оценки схожи со взглядами деятелей белорусского возрождения 20-х годов, однако новые работы отличаются, как правило, солидной источниковой базой. В подавляющем большинстве случаев оценки даются не с классовых позиций, а с точки зрения интересов белорусов, независимо от социального положения последних. В этом смысле весьма показательны статьи одного из наиболее компетентных исследователей разделов Речи Посполитой Е. Анищенко. Оценивая взаимоотношения царского правительства и белорусской шляхты в конце XVIII в., он явно сочувствует "панам", несмотря на угнетение ими местного белорусского крестьянства [41].

За последнее пятилетие пересмотру подверглись школьные и вузовские учебники. Разделы Речи Посполитой рассматриваются в них как акт агрессии со стороны трех государств; когда речь идет о захвате Россией белорусских земель, используются термины "включение" или "присоединение" [42. С. 51; 43. С. 242; 44. С. 140]. Подробно и основательно освещается политика русификации [42. С. 58–59; 43. С. 333–337].

Данная статья представляет собой лишь краткий обзор белорусской историографии политики царизма в регионе. Эта проблема требует дальнейшего, более глубокого изучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грыцкевіч А. Пасляслоўе // *Ластоўскі В.* Кароткая гісторыя Беларусі. Мінск, 1992.
2. *Ластоўскі В.* Кароткая гісторыя Беларусі. Мінск, 1992.
3. *Лесік Я.* Аўтаномія Беларусі // *Спадчына*, 1990, № 3.
4. *Мяснікоў А.* Наццэмы. Мінск, 1993.
5. *Купала Я.* Незалежная дзяржава і яе народы // *Беларусь*. 1919. 29 XI.
6. *Купала Я.* Беларускае войска // *Беларусь*. 1919. 26 X.
7. *Купала Я.* Незалежнасць // *Беларусь*. 1919. 28 XI.
8. *Мялешка І., Луцкевіч А.* Будаванне дзяржаўнага жыцця // *Спадчына*. 1993. № 3.
9. *Мялешка І.* Беларусь і Расея // *Спадчына*. 1993. № 3. С. 15.
10. *Доўнар-Запольскі М.В.* Асновы дзяржаўнасці Беларусі. Гродна, 1919.
11. *Дыла Я.* Праз мукі – да шчасця камунізма // *Дыла Я.* Творы. Мінск, 1981.
12. *Ігнатоўскі У.М.* Да пастаноўкі пытання аб паўстанні 1863 года // *Большавік Беларусі*. 1928. № 6/7. С. 7–17; *Ігнатоўскі У.М.* 1863 год на Беларусі. Мінск, 1930; *Мялешка М.* Сялянскае пытанне ў часе паўстання 1863 г. ў Беларусі // *Польмя*. 1926. № 8. С. 179–186; *Васілеўскі Д.* Сялянства Віцебскай і Магілёўскай губерняў ў паўстанні 1863 г. // *Польмя*. 1928. № 6. С. 148–161; *Цьвікевіч А.* Кастусь Каліноўскі: Біягр.-гіст. нарыс // *Польмя*. 1924. № 2. С. 3–18; *Шлюбскі А.* Паны і сяляне ў першай палове XIX стагоддзя. Мінск, 1924.
13. *Цьвікевіч А.* "Западно-русизм": Нарысы з гісторыі грамадскай думкі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Мінск, 1993.
14. *Доўнар-Запольскі М.В.* Гісторыя Беларусі. Мінск, 1994.
15. *Караў Дэм.Ул.* Прадмова // *Доўнар-Запольскі М.В.* Гісторыя Беларусі. Мінск, 1994. С. 5–15.
16. *Сербента В.* О рукописи книги Довнар-Запольского "История Белоруссии" // *Доўнар-Запольскі М.В.* Гісторыя Беларусі. Мінск, 1994. С. 497–506.
17. *Сталин И.В.* Политический отчет Центрального Комитета XVI съезду ВКП(б) // *Соч.* Т. 12. С. 371.
18. *Улашчык М.М.* Хроніка // *Скарыніч*. Мінск, 1991. Вып. 1. С. 96–140.

19. *Баранова М.П.* Крестьянское движение в Белоруссии в конце XVIII – начале XIX веков (1796–1810 гг.). Минск, 1953; *Лысенко М.Г.* Кризис крепостного хозяйства и реформа 1861 года в Могилевской губернии. Минск, 1955; *Мельцер Д.М.* Положение крестьян и крестьянское движение на территории Белоруссии во второй четверти XIX в. Минск, 1946; *Полонский А.В.* Крестьянская реформа 1861 года в Гродненской губернии. Минск, 1949; *Преображенская Л.Н.* Чиншевая реформа 1886 г. в Белоруссии. М., 1951; *Улащик Н.Н.* Подготовка крестьянской реформы 1861 г. в Виленской, Гродненской и Ковенской губерниях. М., 1947; *Фридман М.В.* Крестьянская реформа в Минской губернии. Минск, 1947; *Хромова Э.Ф.* Крестьянское движение в Витебской губернии в 1907–1909 гг. Минск, 1954; *Чернушевич П.И.* Крестьянское движение в Белоруссии во второй половине XIX века (1864–1880 гг.). Минск, 1956; *Шабуня К.И.* Аграрный вопрос и борьба крестьян за землю в Белоруссии накануне буржуазно-демократической революции (1901–1907 гг.). Минск, 1953.
20. *Воронков И.А.* Польское восстание 1830–1831 гг. в Литве и Белоруссии. М., 1951; *Миско М.В.* Польское восстание 1863 г. М., 1944.
21. *Корнейчик Е.И.* Белоруссия в Отечественной войне 1812 г. Минск, 1944.
22. *Рудая О.Ф.* Революционное движение в Гродненской губернии в 1905–1907 гг. Минск, 1953.
23. *Нетьлькин А.Т.* Минск во второй половине XIX столетия. Минск, 1953.
24. *Улащик Н.Н.* Подготовка крестьянской реформы в Литве и Западной Белоруссии // Исторические записки. 1950. Т. 33; *Фридман М.Б.* Подготовка отмены крепостного права в Белоруссии // Ученые записки Белорусского университета. 1957. Вып. 36.
25. *Сталин И.В.* Политика Советской власти по национальному вопросу в России // Соч. Т. 4. С. 351–363.
26. История Белорусской ССР / Под ред. В.Н. Перцева, К.И. Шабуня, Л.С. Абецдарского. Минск, 1954. Т. 1.
27. Дакументы і матэрыялы па гісторыі Беларусі. Мінск, 1940. Т. II.
28. Белоруссия в эпоху феодализма. Сборник документов и материалов. Минск, 1961. Т. 3.
29. Гістарычная энцыклапедыя Беларусі. Мінск, 1994. С. 24–25.
30. *Абецдарский Л.С.* В свете неопровержимых фактов // Дары данайцев. Минск, 1987. С. 24–89.
31. *Абецдарский Л.С., Баранова М.П., Павлова Н.Г.* История БССР // Учебник для учащихся средней школы. Минск, 1975–1988.
32. РГИА. Ф. 1374. Оп. 3. 1800. Д. 2428. Л. 10–30.
33. История БССР / Под ред. В.В. Чепко и А.П. Игнатенко. Минск, 1981. Ч. 1. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции.
34. *Игнатенко А.П.* Борьба белорусского народа за воссоединение с Россией. Минск, 1974.
35. *Самбук С.М.* Политика царизма в Белоруссии во второй половине XIX века. Минск, 1980.
36. *Пашкин Ю.А.* Русский драматический театр в Белоруссии XIX века. Минск, 1980.
37. СССР по районам. Западный район. М.; Л., 1928.
38. *Смольский Б.С.* Белорусский музыкальный театр. Минск, 1963.
39. *Анішчанка Я.К.* Дваранскія выбары ў Полацкім намесніцтве ў 1789 г. // Весці АН Беларусі. Сер. грам. навук. 1992. № 3–4. С. 49–56; *Анішчанка Я.К.* Першыя мерапрыямысты царскага урада ў адносінах да дзяржаўнага сялянства // Тамсама. 1991. № 3. С. 58–66; *Анішчанка Я.К.* Прававы статус беларускіх земляў у палітыцы адміністрацыі Кацярыны II // Тамсама. 1994. № 2. С. 61–70; *Анішчанка Я.К.* Сеймавы праект 1788 года і яго рэалізацыя царызмам // Тамсама. 1991. № 5. С. 56–65; *Анішчанка Я.К.* Сакрэты Смаленскага следства // Беларускі гістарычны часопіс. 1994. № 1; *Токць С.В., Карев Д.В.* Граф М.Н. Муравьев – проводник политики и идеологии царизма в Белоруссии в 30–60-е годы XIX века // Наш радавод. Гродна, 1991. С. 586–590; *Томсинов В.А.* Законодательная политика в западных губерниях Российской империи в конце XVIII – первой половине XIX в. // Наш радавод. Гродна. 1991. С. 571–575.

40. *Караў Д.* Беларуская гістарыяграфія канца XVIII – пач. XX ст. (Палітыка царызму і фарміраванне гістарычнай навукі Беларусі) // Наш радавод. Гродна, 1993. С. 234–394; *Таляролак С.В.* Палітыка царызму у адносінах да каталіцкай і уніяцкай царквы на Беларусі // Весці АН Беларусі. Сер. грам. навук. 1992. № 2. С. 60–66; *Філатава А.* Да пытання аб паланізацыі і русіфікацыі Беларусі // Беларусіка. Мінск, 1993. Кн. 2. С. 131–134; *Сяльверстава С.* Віленскія генерал-губернатары і культура. М.І. Кутузаў і Ф.Я. Міркавіч // Наш радавод. Гродна, 1991. С. 581–585; *Сяльверстава С.* Фармаванне сістэмы нагляду за культурай Беларусі у першай палове XIX ст. // Беларусіка. Мінск, 1993. Кн. 3. С. 23–31.
41. *Анішчанка Я.* "Усынаўленне" // Спадчына. 1993. № 2. С. 75–77; *Анішчанка Я.* Казырная карта Пецябургскага двара // Спадчына. 1992. № 6. С. 59–61.
42. Гісторыя Беларусі: Вучэбны дапаможнік. Мінск, 1994.
43. Нарысы гісторыі Беларусі. У 2-х частках. Мінск, 1994. Ч. 1.
44. *Лойка П.А.* Гісторыя Беларусі. Вучэбны дапаможнік для 7 класа сярэдняй школы. Мінск, 1993.

© 1996 г. *БОРИСЕНОК Е.Ю.*

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ РУССКОГО КАЗАЧЕСТВА В УСЛОВИЯХ ЭМИГРАЦИИ В ЧЕХОСЛОВАКИИ (1920-е – начало 1930-х годов)

В последнее время история русской эмиграции после 1917 г. стала одной из самых актуальных исследовательских проблем. Обширность и доступность источниковой базы, в первую очередь так называемого Пражского архива, в сочетании с политической конъюнктурой привели к тому, что число работ по данной тематике неуклонно возрастает¹. Однако в разработке проблем эмиграции по-прежнему остается немало сюжетов, которые до сих пор практически не привлекали внимание исследователей. К их числу относится и вопрос о формировании политической программы русского казачества в условиях эмиграции в Чехословакии. Вплоть до последнего времени деятельность казачьих обществ в ЧСР практически не упоминалась в исторической литературе. Лишь в 1991 г. в журнале "Slovanský přehled" была опубликована статья С. Тейхмановой "Политическая деятельность русской эмиграции в Чехословакии в 1920–1939 гг.", в которой казачьи организации отнесены к республиканско-демократическому направлению в среде русской эмиграции. Впрочем, источниковая база, находившаяся в распоряжении автора, обусловила весьма неопределенные, часто неточные характеристики, применяемые к русским казачьим организациям.

Для более полного исследования проблемы необходимо ввести в научный оборот материалы некоторых фондов Русского заграничного исторического архива, позволяющие проследить зарождение и эволюцию русских казачьих организаций в ЧСР [2; 3]. Кроме того, большой источниковый массив представляют собой материалы эмигрантской периодической печати, среди которых нас прежде всего интересуют Бюллетень Союза "Единство – Казачества", "Вольное казачество", "Казачья лава", "Казачий путь", "Казачий сполох". Выявление особенностей политической программы русского казачества, обусловленных как сильными этносоциальными традициями, так и влиянием чешской аграрной идеологии на основные политические постулаты движения, помогает полнее понять казачье направление в русском земледельческом движении [4].

"Кадровую базу" этого движения составила та группа крестьян и казаков с Дона, Кубани и Терека, которые, покинув пределы России в процессе вооруженной борьбы на юге страны, оказались сначала в Галлиполи и на Лемносе, а затем были перевезены в Чехословацкую Республику. Пребывание в Турции проходило для казаков под

Борисенок Елена Юрьевна – канд. ист. наук, сотрудница кафедры истории южных и западных славян МГУ.

¹ Среди последних работ следует отметить [1].

лозунгом осмысления произошедших событий и своей роли в них. Вот как описывает очевидец настроения русской армии в середине 1921 г.: "Рядовое офицерство старалось понять причины крушения героической борьбы". Офицеров угнетало "бесцельное сидение на о. Лемносе", они с иронией встречали всякие слухи о новых десантах и походах на Россию и считали такие планы очередной авантюрой. Признавая необходимость сохранения армии, офицеры были уверены, что события в России будут развиваться независимо от их влияния, и потому требовалось "не думать о походах, а стараться поставить людей на собственные ноги" [2. Ед.хр. 172. Л. 4об.–5]. Именно в этой обстановке впервые зародились идеи земледельческих организаций.

Наиболее интенсивно процесс оформления различных обществ шел в казачьей среде, что в немалой степени было обусловлено давними и прочными традициями казачьего движения, которое было представлено несколькими организациями. В январе–марте 1921 г. были созданы Общеказачий сельскохозяйственный союз (ОСХС) и Союз возрождения казачества (СВК) [3. Ед.хр. 24. Л. 1–7]. Особенность данных формирований заключалась в том, что лидерами и рядовыми членами СВК и ОСХС были одни и те же лица. Вероятно, лидеры казачества учли нежелание правительственных организаций различных стран иметь дело с организациями политического толка и пришли к выводу о необходимости параллельного существования двух союзов – одного "легального", с культурно-экономической направленностью (ОСХС), а другого – "подпольного", политического (СВК). Союз возрождения казачества, будучи более замкнутой, по сравнению с ОСХС, организацией, представлял собой своеобразный политический центр и осуществлял негласное руководство над ОСХС, разрабатывая многие практические вопросы его деятельности. Очевидно, что "аполитичный" характер ОСХС давал возможность казачьим лидерам действовать более открыто и просить о поддержке правительственные организации различных стран, независимо от меняющейся политической ситуации в мире. Хотя ОСХС официально представлял казаков-земледельцев сначала в Турции, а затем в Чехословакии, он был полностью зависим в своей политике от решений СВК. ОСХС вел обширную культурную программу по обучению казаков-эмигрантов, их просвещению, популяризируя идеи СВК в доступном для простых казаков виде. Поэтому целесообразно сосредоточить основное внимание именно на политических программных документах СВК.

Следует заметить, что в СВК входили лидеры, известные в "верхах казачьей общечешности еще на Родине". Так, генерал В.И. Сидорин был командующим Донской Армией, В.А. Харламов – председателем Донской законодательной палаты, В.Т. Васильев, В.В. Шапкин, Б.Н. Уланов занимали посты министров в правительствах, образованных во время революции и гражданской войны на Дону, Кубани и Тереке. Поэтому неудивительно, что деятели СВК провозглашали себя "демократическим органом русской зарубежной общечешности" [3. Ед.хр. 129. Л. 37] и представляли собой оппозицию официальному представителю казачества – Объединенному совету Дона, Кубани и Терека², поддерживавшему генерала П.Н. Врангеля.

Именно инициаторы создания СВК начали "самую энергичную борьбу против усилившейся среди казачьих масс работы монархистов" [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. Что касается партийно-политической направленности СВК, то здесь следует отметить определенные сложности в ее характеристике. Хотя Союз возрождения казачества в прессе и публицистике иногда называли сугубо эсеровской организацией [6. С. 52], в СВК это отрицали. Кроме того, в Союзе состояли и представители других партий. Так, одним из его лидеров был уже упоминавшийся казачий общественный деятель В.А. Харламов, бывший членом кадетской партии [5. С. 219]. Между тем СВК избегал причислять себя к приверженцам какой-либо российской политической партии, всячески подчеркивая свою "казачью направленность".

² Объединенный совет создан в 1921 г., в его состав вошли казацкие атаманы ген.-лейт. Богаевский, ген.-майор Науменко, ген.-лейт. Вдовенко и председатели Донского, Кубанского и Терского правительств [5. С. 28].

В константинопольский период деятельности СВК шло становление его идеологии. Окончательно она сложилась позже, уже после переезда членов этой организации в ЧСР. Большое воздействие на русскую эмиграцию оказывала предпринятая правительствами разных стран кампания помощи беженцам из Советской России, получившая в историографии название "русской акции" (подробнее см.: [7]). В ЧСР она приняла особый размах. Для этой страны наиболее характерна была ее культурно-просветительская сторона. Чехословакия оказалась одной из немногих стран мира, где русским эмигрантам была предоставлена широкая возможность продолжать или закончить свое образование.

В то же время "русская акция" в Чехословакии носила ярко выраженный регулируемый характер. Так, многие русские общества были вынуждены выдвинуть принцип аполитичности, что было необходимо для получения официальной материальной поддержки, которой политические организации, как например СВК, не пользовались.

Кроме того, в ЧСР русские казаки-эмигранты с самого начала были окружены вниманием чешских аграрных организаций, и, в первую очередь, Земледельческого союза [8]. Именно Земледельческий союз стал тем центром, который взял на себя непосредственную подготовку и осуществление решения чехословацкого правительства о перевозке части казаков и крестьян из Турции в ЧСР. Впоследствии Земледельческий союз стал заниматься вопросами трудоустройства, обучения, бытового обеспечения эмигрантов из числа крестьян и казаков. С этой целью была создана Административная комиссия русских земледельцев при Земледельческом союзе ЧСР. Тесно сотрудничал Земледельческий союз и с Общеказачьим сельскохозяйственным союзом. Руководители ОСХС, будучи одновременно и лидерами СВК, были крайне заинтересованы в материальной и моральной поддержке со стороны чешских аграриев и испытывали на себе несомненное воздействие со стороны чешских аграрных кругов, их экономической и социальной политики. Все эти факторы не могли не сказаться на активизации деятельности казачества по созданию собственных организаций.

В условиях относительной стабильности в Чехословакии стали возникать организации по войсковому признаку: Союз кубанцев в ЧСР (сентябрь 1921 г.), Донское общество взаимопомощи и Общество терцев (октябрь 1921 г.) [9. № 26. С. 4]. Имея перед собой одинаковые цели – оказание материальной, правовой и культурной помощи казакам в ЧСР – эти формирования ощущали настоятельную необходимость создания единой структуры. Казаки пытались объединить войсковые общества в единое целое – в конце 1921 г. был образован Объединенный комитет обществ Дона, Кубани и Терека, реорганизованный в августе 1923 г. в Объединенный казачий комитет. Однако формирование действенной общей организации наталкивалось на препятствия в виде местнических, войсковых устремлений основной массы казачества и их лидеров, что привело эти организации практически к состоянию хронического кризиса. В итоге в конце 1923 г. они передали свои полномочия Общеказачьему сельскохозяйственному союзу.

Следует сразу оговориться, что и Объединенный комитет обществ Дона, Кубани и Терека, и Объединенный казачий комитет, как и ОСХС, занимались исключительно экономическими и культурными вопросами; интересующие же нас политические взгляды казаков вплоть до второй половины 20-х годов были характерны почти исключительно для Союза возрождения казачества.

Имеет смысл подробно рассмотреть содержание программных документов СВК. 5 июня 1921 г. в Константинополе I съезд Союза принял лишь специальную резолюцию об отношении к русским общественно-политическим организациям. Тем не менее указанный документ дает некоторое представление об идеологических и политических установках Союза в начале его существования. Основным постулатом резолюции явилось утверждение о неправильном представлении многих русских общественно-политических организаций о роли казачества в последней русской революции. При этом утверждалось, что казачество, являясь "в массе своей трудовой земледельческой демократией с особым от русского крестьянина бытовым укладом жизни и

историческим прошлым, с особым общественным навыком, воспитавшим в нем ясное стремление к установлению истинного народоправства и социальной справедливости", с энтузиазмом встретило Февральскую революцию [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. В противовес этому октябрь 1917 г. казачество, по мнению СВК, расценило как явление, "враждебное природе истинного народоправства" и приняло "вызов со стороны новых работодателей". Между тем "в процессе дальнейшей борьбы" казачество столкнулось с другой антибольшевистской силой, прикрывавшейся "идеями восстановления свободной России" и стремившейся "приблизить свой черный фронт к казачьему демократическому фронту и увеличить свои силы за счет последнего" [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. Таким образом, лидеры СВК к своим противникам причисляли не только монархистов, но и представителей либеральной буржуазии и интеллигенции, главным образом кадетов, "отшатнувшихся от собственных заветов в период мартовской революции" [3. Ед.хр. 2. Л. 6-7].

Лидеры СВК признавали, что, вступая в революцию, казачество не было еще "политически достаточно организовано", не имело готовых кадров "испытанных революционных вождей", что и привело к тому, что оно не сразу разгадало "истинную природу" своих соратников. В то же время перед лицом угрозы физического разгрома казачество вынуждено было принять этот «противоестественный союз с "едино-неделицами"» [3. Ед.хр. 24. Л. 2] (имеются в виду сторонники лозунга "единая и неделимая Россия"), хотя и понимали, что все "сгрудившиеся вокруг Главного командования деятели, вплоть до крымской катастрофы мечтавшие о восстановлении безвозвратно прошедшего, были слишком чужды подлинным чаяниям русского народа" [3. Ед.хр. 2. Л. 6].

Союз возрождения казачества являлся не просто антибольшевистской организацией, но пытался отмежеваться и от другой крайности – монархистов, провозглашая себя при этом "выразителем демократического и республиканского течения казачьей эмиграции" [3. Ед.хр. 22. Л. 28]. Мало того, СВК открыто призывал начать "самую энергичную борьбу против усилившейся среди казачьих масс работы монархистов" [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. Уже на данном этапе очевидно стремление деятелей СВК подчеркнуть значение казачества в гражданской войне и обосновать необходимость создания собственной политической организации. Между тем первоначальная задача СВК сводилась к отмежеванию от бывших своих союзников – монархистов. Какая-либо положительная программа деятельности Союза еще разработана не была.

Таким образом, 1921 – начало 1922 г. стали для СВК периодом организационного оформления и становления политических взглядов. Однако его программа только начала вырабатываться и не приняла сколько-нибудь завершенного характера. Для казаков в первые годы эмиграции наиболее актуальным представлялось осознание своей роли в произошедших в России грозных событиях, а о планах создания новой России пока не было и речи.

Только после переезда в Чехословакию и решения наиболее злободневных проблем труда и быта, наблюдая важные социально-политические и экономические перемены в ЧСР, казачество оказалось подготовленным к разработке своей политической программы, важное место в которой занял вопрос о будущем государственном устройстве России и казачьих краев.

Немалое значение в этом плане лидеры СВК отводили союзу казачества и крестьянства. Можно проследить взаимосвязь идей казаков и чешских аграриев о значении сельского населения в жизни государства. Следует напомнить в данной связи общий вывод чешских аграриев о доминирующей роли земли и землевладельцев в жизни общества. Лидеры казачества также рассматривали сельское население в качестве основы всякого государства. При этом указывалось на существование таких особых земледельческих групп, как казачество и крестьянство [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. Именно казачество характеризовалось ими как "трудовая земледельческая демократия" [3. Ед.хр. 24. Л. 2]. Казачество и крестьянство объединили, по мнению казачьих лидеров, общность интересов, условий жизни, работы, психологии [2. Ед.хр. 183.

Л. 4об.]. Поэтому союз крестьянства и казачества являлся необходимым условием успешных преобразований в казачьих краях [2. Ед.хр. 183. Л. 8–8об.]. Более того, казачье течение в русском земледельческом движении стремилось к уравниванию в правах крестьян и казаков [3. Ед.хр. 1. Л. 14], что было необходимо для обеспечения единства их действий. Именно такой союз крестьян и казаков был необходим для эффективной защиты интересов России [2. Ед.хр. 183. Л. 4об.]. Таким образом, казачьи лидеры хорошо понимали необходимость отстаивания прав всех земледельцев в России.

Разработка теоретических проблем не являлась для лидеров СВК первоочередной задачей. Главным для казаков, как мы уже видели, были государственно-правовые вопросы. Именно эти аспекты и получили свое дальнейшее развитие на II съезде СВК, собравшемся в Праге 24–25 сентября 1922 г. В ходе его работы были подняты вопросы об отношении к общему положению в России, к советской власти, о монархических эмигрантских группировках и др. В принятых резолюциях указывалось, что процесс разрушения народно-хозяйственной и культурной жизни в России продолжается, что политический гнет царствует над всей страной и причиной этих явлений по-прежнему нужно считать "факт существования советской власти" [3. Ед.хр. 25. Л. 2]. СВК заявлял, что всю свою мощь отдаст "неизбежной мучительной борьбе за освобождение народов России от существующего гнета" и свою задачу видит в подготовке к длительному сопротивлению, признает необходимость создания коалиции сил, выступающих против навязанного России строя. Целью этой борьбы провозглашалось "установление федеративно-демократической республики на основах принципа самоопределения народов и народностей России" [3. Ед.хр. 25. Л. 2]. При этом одновременно должна вестись борьба с монархическим движением за границей [3. Ед.хр. 25. Л. 4].

На съезде СВК была сформулирована основная цель Союза – свержение советской власти и установление в России "федеративно-демократической республики".

Между тем работа над созданием программы СВК была завершена только после III съезда (6 апреля 1924 г.). В принятом документе указывалось, что основными целями Союза являются "объединение казачьей демократии для борьбы с существующим большевистским режимом и попытками восстановления монархии", "политическое, культурное и экономическое возрождение казачьих краев" при условии "сохранения единства России". Формой государственного устройства будущей России должна была стать "федеративная демократическая республика с ответственной перед народным представительством исполнительной властью", в которой будет признаваться принцип самоопределения национальностей. При этом казаки края Дона, Кубани и Терека должны войти в Российскую Федеративную Республику как федеративные штаты, со своими законодательными и прочими государственными и административными органами [3. Ед.хр. 1. Л. 14].

Особо указывалось, что в распоряжение краевой власти должны перейти недра, леса и другие богатства, однако допускалось сохранение контроля над их эксплуатацией со стороны общероссийской власти. В компетенцию краевых законодательных органов должно было перейти и решение земельного вопроса. В частности, предусматривалось "расширение казачьей войсковой земельной общины путем образования единой краевой земельной общины на принципах бесплатной передачи в краевой земельный фонд всей частновладельческой, бывшей казенной, монастырской, войсковой и не войсковой земли". При этом правом пользования землей наделялся каждый гражданин края, владение же ею как собственностью допускалось "в особъ исключительных случаях" [3. Ед.хр. 1. Л. 14].

Однако, видимо, этот вариант решения земельного вопроса, хотя и формально закрепленный в программе СВК, не был единственным. Сохранился проект записки ЦК СВК (к сожалению, время создания документа неизвестно), где говорилось о том, что разработка земельного законодательства должна вестись в направлении "полного перехода земли в руки ведущих на ней собственное хозяйство, с созданием условий

пользования земель, обеспечивающих прогресс в сельском хозяйстве и в достаточной степени пресекающих возможность спекуляции землей и накопления в одних руках площадей земли свыше установленной нормы, как точно и чрезвычайно дробление ее" [3. Ед.хр. 29. Л. 43об.]. Таким образом, идеологи СВК предусматривали постепенный переход к ведению хозяйства на началах частной собственности. Но их также беспокоила возможность спекуляции землей и накопления в одних руках больших земельных участков. Именно поэтому функция контроля передавалась государству, ограничивавшему размер землевладения.

Программа СВК настаивала на введении всеобщего обязательного бесплатного обучения "не ниже высшей начальной школы", развитии широкой сети сельскохозяйственных и технических учебных заведений, расширении кооперативного движения, установлении "тесной солидарности казачества и крестьянства". Предусматривалось также и решение рабочего вопроса путем введения широкого социального законодательства, 8-часового рабочего дня, признания за рабочими права устраивать стачки, образовывать профессиональные союзы [3. Ед.хр. 1. Л. 15]. СВК исходил не только из необходимости установления союза казачества и крестьянства, но и привлечения на свою сторону рабочего класса. Хотя последнему в программе СВК уделено мало места, Союз стремился учесть основные требования рабочих.

Итак, перед нами конкретная программа будущего переустройства России, отличающаяся четкой демократической направленностью. Как и чешские аграрии, лидеры СВК настаивали на введении государственного регулирования экономики, развитии кооперации и т.д. Вместе с тем русское земледельческое движение придавало большое значение вопросам государственного устройства, по которым чешская аграрная партия определилась еще в период своего становления. Принципы республиканизма и федерализма в государственном устройстве будущей России для русских земледельцев имели особый смысл, обусловленный неприемлемым характером властных структур в Советской России. Для казаков актуальной задачей оставалась борьба за общедемократические принципы.

В то же время для программы СВК характерен сильный акцент на местные условия и "казачью специфику", что наиболее ярко проявилось в решении лидерами Союза земельного вопроса в пользу "казачьей войсковой земельной общины" и отрицания необходимости немедленного введения частной собственности на землю. Между тем последнее отличало не только чешских аграриев, но и лидеров русского земледельческого движения общероссийской ориентации, представленного Административной комиссией русских земледельцев при Земледельческом союзе ЧСР и др.

Безусловно, главным в программе СВК был вопрос о будущем государственном устройстве России. Именно эта проблема многократно обсуждалась в печати и была разработана наиболее полно. Хотя СВК неоднократно указывал, что казачество "никогда не перестанет думать об общей Родине, со всем русским народом, о воссоздании общего Российского государства", однако путь его строительства должен был идти только "от свободных государственно и экономически окрепших периферий к центру". В таком контексте наиболее логичным, естественным шагом, пока центр России будет терпеть "иго большевистско-коммунистического режима" и служить «предметом "коммунистического" опыта советских деятелей», представлялось провозглашение независимых свободных казачьих демократических республик как единственного гарант прав казачества [3. Ед.хр. 2. Л. 8].

Каким же путем предполагалось достичь указанной цели? Сама программа старательно обходит молчанием этот вопрос. В объяснительной записке к ней деятели СВК упоминают, что "метод завоевания Советской России извне силою оружия, попытки эпизодических восстаний, авантюры, не найдут себе места на пути казачества в его борьбе с советской властью". Способы борьбы с большевиками обуславливались "политической природой казачества" [3. Ед.хр. 2. Л. 9]. В другом документе (одной из резолюций II съезда СВК) указывалось, что свержение существующего строя в России должно быть произведено "внутренними народными силами" [3. Ед.хр. 25. Л. 2об.].

При этом, учитывая опыт гражданской войны, СВК признавал, что свержение советской власти может быть произведено только "организованною волею всего народа", разрозненные протесты (восстания, месть, грабежи и т.п.) должны быть "строго исключены" [3. Ед.хр. 25. Л. 2об.]. Следовательно, можно сделать выводы: с одной стороны, СВК исключал новую интервенцию, однако он не признавал эффективными и такие методы борьбы с существующей в России властью, как отдельные вооруженные восстания. И хотя трудно сказать точно, что следует понимать под "организованной волей всего народа", очевидно, что расчет делался исключительно на внутренние силы, главным образом на их политическое объединение и организацию, на завоевание власти мирным путем.

Вообще следует признать, что вопросу о свержении советской власти Союз возрождения казачества уделял меньше внимания по сравнению с вопросами о будущем устройстве России. В этой связи важно заметить, что Союз отвергал борьбу с советской властью как главную цель эмиграции, если об этом и говорилось, то как о второстепенной, весьма ограниченной задаче [10. 1924. № 4. С. 18]. Основным же назначением эмиграции было использование своего вынужденного пребывания за границей для подготовки кадров для переустройства большевистской России [10. 1924. № 4. С. 18]. Таким образом, СВК преследовал те же цели, что и легальные русские земледельческие организации. В связи с этим вся работа эмиграции должна была, по мнению СВК, протекать в нескольких направлениях: накопление знаний путем изучения опыта государственного и общественного строительства "старых и новых республик и демократических монархий"; знакомство с современным хозяйственным положением России; защита прав и интересов эмигрантских масс; установление связи "с национальными группами бывшей России".

Данные программные положения СВК, как мы видим, прямо перекликаются с основными лозунгами как "русской акции" в целом, так и различных эмигрантских организаций в ЧСР. Можно сказать, что разработка политической тактики СВК шла в общем русле развития русской эмигрантской мысли. Между тем, СВК столкнулся с проблемой пропаганды своих взглядов и создания собственного периодического печатного органа. Как уже говорилось, СВК не пользовался материальной поддержкой со стороны правительственных или иных организаций в Чехословакии. В его распоряжении была относительно постоянная, но крайне незначительная сумма членских взносов. Так, в период с 1 мая 1924 г. по 20 мая 1925 г. в распоряжении СВК было всего около 2800 крон (при этом остаток наличными за период с 1 ноября 1922 г. по 1 мая 1924 г. составил немногим более 1000 крон) [3. Ед.хр. 17. Л. 1об.].

Отсутствие субсидий не позволяло СВК регулярно издавать ни газету, ни журнал. Союзу на протяжении 1922–1924 гг. удалось выпустить только четыре номера небольшого бюллетеня, получившего название "Казачья лава" [10], с указанием: орган ЦК СВК, издание неперидическое. В небольшом по формату листке публиковались статьи программного характера о задачах СВК и казачьей эмиграции в целом, и, главным образом, отклики на события в СССР. Содержание бюллетеня этим практически исчерпывалось.

Возможно, именно недостаток денежных средств, как и борьба за лидерство, были причиной многих конфликтов, возникавших между членами СВК. Так, в 1923 г. ЦК СВК создал специальную комиссию для рассмотрения дела о конфликте между членами ЦК П. Орлушиным и В.Т. Васильевым, в январе 1925 г. третейский товарищеский суд рассматривал конфликт между В. Шапкиным и Ф. Аспидовым. Причинами этих конфликтов были неосторожные слова, воспринятые как личное оскорбление [3. Ед.хр. 13. Л. 1–11; Ед.хр. 21. Л. 1–63]. На протяжении 1924–1926 гг. одному из лидеров СВК В.И. Сидорину приходилось опровергать обвинения в пособничестве советской власти [2. Ед.хр. 175. Л. 214–215об.].

Многочисленные конфликты в СВК привели к его разделению на две фракции: донскую и терско-кубанскую. Руководители терско-кубанской группы доказывали, будто донская группа покушалась на права и интересы терцев и кубанцев. В резуль-

тате личные и межвойсковые конфликты, впрочем, характерные для эмигрантской жизни вообще, стали причиной тяжелого кризиса в Союзе возрождения казачества.

Терско-кубанская фракция потребовала формировать ЦК на основах паритета: пять членов от донцов и пять – от терцев и кубанцев, без права отвода предложенных кандидатур с обеих сторон. При этом председатель ЦК должен был избираться из фракции донцов [11. № 1. С. 3]. Донцы приняли этот вариант. Таким образом, весна 1925 г. стала первой вехой на пути разрушения единства организации.

Борьба продолжилась в октябре 1925 г. на съезде СВК. Терско-кубанская фракция отказалась открыть съезд в назначенный день, настаивая на созыве предварительного совещания. Донская фракция, воспользовавшись отказом их противников начать работу, открыла съезд "в своем составе". Таким образом очередной съезд СВК превратился в Учредительный съезд новой организации – Союза "Единство – Казачества". Здесь же были приняты программа и устав новой организации, ничем принципиально не отличающиеся от соответствующих документов СВК [11. № 1. С. 2–6].

Внутрифракционная борьба в Союзе возрождения казачества и его раскол рассматривались казачьей общественностью как непоправимый вред "казачьему делу". Раздоры между руководителями Союза, деление их на враждующие группы по войсковым признакам нередко рассматривались как "залог раздора Войск и шанс разрушения Союза Казачьих Войск" [12. 1927. № 11. С. 7–11].

Касаясь проблемы становления самостоятельных казачьих политических партий, в том числе земледельческих, следует отметить, что призывы к образованию таких партий раздавались неоднократно. Столь же часто указывалось на необходимость отхода казачьих деятелей от российских политических течений. Однако, как уже говорилось, в эмиграции в 20-е годы речь о создании мощной самостоятельной политической казачьей партии не шла. Образовавшиеся в казачьей среде Союз возрождения казачества, а затем Союз "Единство – Казачества" мечтали лишь в будущем, в России, стать основой таких политических формирований. Между тем нельзя и преуменьшать значение имевшегося в казачьем движении в эмиграции стремления к партийно-политическому обособлению.

Учитывая общее для всех политических движений в эмиграции определенное внутреннее напряжение, обостренное восприятие всякой критики, суженное поле активности, направленное лишь на казачество в эмиграции, отсутствие возможности обратиться к другим социальным слоям, в том числе и в России, можно сделать вывод о том, что такие кризисы были обусловлены самой спецификой движения.

Обострению конфликтов в эмигрантской среде в немалой степени способствовали внешние обстоятельства. Чехословацкие правительственные круги, уделявшие ранее большое внимание вопросам экономической и моральной поддержки различных русских организаций, постепенно изменили свой курс и пришли к выводу о необходимости сокращения "русской акции". Одновременно ослабло и стремление к "регулированию" русского земледельческого движения и приданию ему аполитичной окраски. Это обстоятельство поставило русскую эмиграцию в новые условия, в которых значительно ускорилось внутреннее развитие земледельческого движения, что и повлекло за собой заметное изменение его характера – оно становилось все более политизированным. Образовательная и культурная программа русской эмиграции отошли на второй план. С другой стороны, нарастание радикальных настроений в эмиграции в целом приводило русское земледельческое движение к мысли о необходимости решительной борьбы с советской властью в России. Поэтому 1926 год – время свертывания "русской акции" в ЧСР – можно считать началом нового периода в русском земледельческом движении, казачье направление которого тоже претерпело большие изменения. С 1926 г. в казачьих организациях усиливаются сепаратистские настроения, примером которых может служить программа "молодого казачьего движения", опубликованная в марте 1926 г. журналом "Казачий сполох".

Основным лозунгом этого движения было воссоздание стародавних вольностей казаков; при этом о казаках говорилось как о самостоятельном народе – "истори-

ческим и фактически вполне завершенном в результате многовекового исторического процесса", имеющем "историческое и нравственное право самому подумать о своих судьбах" [12. 1926. № 8. С. 22]. Общую судьбу с Россией молодое казачество признавало лишь в той мере, в какой речь шла об "общегосударственных интересах". Внутренний же уклад и распорядок жизни должен был "исключительно зависеть от самих казаков" [12. 1926. № 8. С. 15]. Основными политическими врагами "казачьего народа" это течение пыталось представить наряду с коммунистами весь русский народ, ибо обе эти силы якобы стремились уничтожить казачество. Не говоря прямо о создании самостоятельного государства, "молодые казаки" были убеждены в необходимости ведения самостоятельной казачьей политики. Так как старые вожди казачества оказались "распылившимися по различным российским партиям", "молодое казачье движение" в этих условиях считало себя призванным проводить идею единой самостоятельной казачьей политической организации. "Ни один казак не должен состоять в российских партиях, а все должны соединиться под знаменем казачества". "Прежде всего казачество, а потом уже Россия" – вот главные лозунги, пропагандируемые лидерами движения И. Колесовым и В. Вазаговым на страницах "Казачьего сполоха". При этом "молодые казаки" настаивали на создании единой организации, ибо существование нескольких политических партий (здесь имелся прежде всего в виду раскол СВК) наносило непоправимый ущерб интересам казаков. Предлагаемая "молодыми казаками" тактика не была разработана и сводилась к общему лозунгу о "казачьей сущности" и "казачьей политике". "Надо пробудить в себе... исторический героизм, свойственный казаку... заинтересоваться казачьей политикой... осознать свою казачью сущность и так определить себя психологически на подлинно казачьей платформе и... стремиться содействовать твердой и верной казачьей политике" [12. 1926. № 8. С. 22].

Можно сказать, что кризис казачьих организаций, отсутствие единства побудили молодое поколение поставить на повестку дня вопрос о необходимости преодоления раскола и сохранения специфики казачьего движения в условиях затянувшегося "возвращения домой". "Молодые казаки" настаивали на необходимости сохранения традиций даже ценой противопоставления казаков России.

Сепаратизм был присущ не только молодому поколению. В конце 20-х годов группа казаков-сепаратистов объединилась вокруг журнала "Вольное казачество", ставшего рупором крайних националистических настроений³. Так, один из главных постулатов гласил о необходимости освобождения казачества из-под "идеологической зависимости от бывших вождей и разных российских политических партий". Отсюда можно сделать заключение, что и "вольные казаки", и "молодое казачье движение" были едины в своем отрицательном отношении к российским политическим партиям. "Союзников в том лагере у нас нет – там каждый хотел бы только править и владеть нами", – пишет "Вольное казачество" [13. 1927. № 1. С. 1–2].

Что касается политической программы "Вольного казачества", то освобождение Дона и Кубани из-под власти РСФСР и СССР и созыв на Кубани Кубанской Рады, на Дону – Донского Круга как суверенных Учредительных собраний, "над волею которых нет никакой иной высшей воли" [13. 1927. № 1. С. 2], выдвигались на первый план.

Однако вслед за провозглашением независимости Дона и Кубани неизбежно вставал вопрос о том, как быть с неказачьим населением этих районов. "Вольные казаки" предлагали в качестве единственно правильного решения "оказывать" указанные слои населения, т.е. "дать все права гражданства наших республик, равно как и обязанности, всем тем, кто жил и родился в пределах наших областей до войны" [13. 1927. № 1. С. 2]. Далее "Вольное казачество" провозглашало установление принципа равенства основных национальностей Дона и Кубани в области национального и

³ По некоторым данным, журнал "Вольное казачество" издавался при материальной и моральной поддержке какого-то иностранного государства. Однако история создания журнала туманна и ответить более конкретно на данный вопрос пока невозможно.

культурного развития. В основу народно-хозяйственной жизни "вместо всяких комунизаций" должно быть положено "право частной собственности" [13. 1927. № 1. С. 2].

Обосновывая право казаков на создание независимого государства, "Вольное казачество" прибегает к уже испытанному приему: казачество составляет самостоятельную нацию, в праве на самостоятельное существование которой никто не может сомневаться [13. 1928. № 23. С. 7]. В качестве исторических доводов приводится факт об утрате казачеством своей независимости в XVIII в. и обретении ее вновь в 1917 г. При этом в своих "самостийных" устремлениях "Вольное казачество" указывало на опыт чешского народа [13. 1927. № 1. С. 17].

Казаки, будучи самостоятельной нацией, резко отличаются, по мнению "вольных казаков", от великороссов, так как "с самых отдаленных времен... [они. – Е.Б.] жили в совершенно различных географических и политических условиях". На севере образовался тип покорных, терпеливых, легко мирящихся с самой суровой действительностью людей; на юге, наоборот, "выковались воинственные, активные, свободолюбивые, не переносящие никакого насилия над собою, никакого гнета, закаленные в опасностях, в бранной жизни люди". У северян, в силу их характера и "душевных свойств", привилось рабство. При этом, подчиняясь деспотии, русский народ сам приобрел деспотические навыки. Русские, таким образом, могут снести любую тиранию, но, освободившись от нее, становятся сами тиранами [13. 1928. № 25. С. 24–25]. Вывод, который делают лидеры "Вольного казачества", прост: казачество должно стать четвертым равноправным членом среди восточного славянского народа вместе с великоруссами, украинцами и белорусами [13. 1928. № 23. С. 7].

Подведя, таким образом, историческое обоснование под довольно шаткую идею о казачьем народе, "Вольное казачество" идет дальше, не ограничиваясь созданием государственного образования Дона и Кубани. Казачество должно было стать базой нового, более мощного государственно-политического организма. Касаясь более далекой перспективы, представители этого течения подчеркивали, что после того, как будут положены "первые камни восстанавливаемой и созидаемой государственности на Дону, на Кубани, на Тереке, на Яике и в Оренбурге, у калмыков и астраханцев, тогда наступит момент для создания общего: Союза Вольных Казачьих Земель – Республика – Казакии" [13. 1929. № 49. С. 6].

После знакомства с основными положениями программы "вольных казаков" встает вопрос о том, каким путем предполагалось достичь независимости указанных государств. "Вольное казачество" указывает на единственный, с его точки зрения, путь – войну с "северным большевистским государством", причем квалифицирует ее как войну внешнюю, оборонительную. При этом "вольными казаками" ставился знак равенства между русским народом и советской властью, всячески пропагандировалась мысль о том, что русский народ принял советскую власть добровольно [13. 1928. № 4. С. 18; № 11. С. 11]. Следует подчеркнуть, что эти идеи не были характерны для других течений русской эмиграции.

Освобождать же "свой родной край" "вольные казаки" готовы были "при помощи чужих сил", так как считали, что "чужая помощь дороже не обойдется, чем безраздельное владычество большевиков над имуществом, жизнью и душою братьев" [13. 1928. № 11. С. 24]. Друзьями и союзниками в будущей войне с Россией должны были стать "все народы бывшей Российской империи, стремящиеся к своему национальному освобождению, к осуществлению своего самостоятельного бытия" [13. 1928. № 26. С. 11]. Для достижения указанных целей "вольными казаками" планировалось создание политической организации казачьей эмиграции в форме Союза вольного казачества [13. 1928. № 12. С. 6].

Очевидно, насколько идеи "Вольного казачества" отличались от основных программных принципов Союза возрождения казачества. У казачьих сепаратистов прозвучало требование введения принципа частной собственности, не характерное для СВК. Кроме того, "Вольное казачество" настаивало на отделении казачьих краев от России, о чем лидеры СВК даже не помышляли. И, наконец, расхождение во взглядах

"Вольного казачества" и СВК касалось и методов достижения целей. СВК, как уже упоминалось, отвергал необходимость новой интервенции и стремился построить новую жизнь мирным путем. "Вольные казаки" же готовы были прибегнуть к иностранному военному вмешательству.

Самостоятельные устремления радикалов не разделялись всем казачеством. По-видимому, появление сепаратистской казачьей программы можно объяснить изменившейся к концу 20-х годов политической ситуацией, прежде всего в Чехословакии и в Советской России. Признание советской власти многими странами мира означало утрату надежд на возвращение "естественным", мирным путем. В то же время сокращение расходов чехословацкого правительства на "русскую акцию" лишало часть русской эмиграции определенной устойчивости. Все это порождало у наиболее радикально настроенных представителей казачества отчаяние, усиливало их стремление к крайним мерам в виде идей свержения большевистского режима на окраинах России при участии внешних сил. Конечно, эти мысли были не новы для русской эмиграции, равным образом не было случайным и то, что они особенно яркое выражение приобрели в 1927–1928 гг.

Таким образом, во второй половине 20-х годов казачье движение постепенно начинает утрачивать свою аграрную направленность. На первом плане уже стоит не проблема обустройства будущей России, а осуществление надежд на возвращение на Родину. Так, Союз возрождения казачества, нацеленный на воспитание кадров для будущей России, оказался не у дел. Раскол СВК и выделение из него Союза "Единство – Казачество" фактически привело его к краху. Деятельность Союза практически прекратилась.

В то же время появление сепаратистских программ знаменует собой смену ориентиров казачества, более не желающего чему-либо учиться у чешских аграриев. Изменение политической ситуации в мире, неустойчивость социальной базы послужили главными причинами эволюции казачьего движения и привели к замене аграрной его направленности на сепаратистскую.

Расчеты конца 20-х – начала 30-х годов на скорое изменение политической ситуации в России не оправдались. Казачье движение, не сумев получить в лице крестьянства внутри России надежную социальную базу, вынуждено было продолжать действовать в условиях эмиграции, что и обусловило постепенное его свертывание уже к концу 20-х – началу 30-х годов. Потеря такого мощного стимула, как необходимость накопления знаний для возвращения в Россию и утрата надежд на возможное применение на практике выработанных ранее программных положений, значительное сокращение внимания со стороны чехословацких правительственных и аграрных кругов привели казачье земледельческое движение в Чехословакии в состояние упадка.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ипполитов С.С., Карпенко С.В., Пивовар Е.И.* Российская эмиграция в Константинополе в начале 20-х годов. (Численность, материальное положение, репатриация) // Отечественная история. 1993. № 5; *Ершов В.Ф., Пивовар Е.И.* Военно-учебные заведения и военно-научная мысль белой эмиграции в 1920–1930 гг. // Роль русского зарубежья в сохранении и развитии отечественной культуры. М., 1993; Российская эмиграция в Турции, Юго-Восточной и Центральной Европе 20-х годов (гражданские беженцы, армия, учебные заведения). М., 1994; Славяноведение. 1992. № 4; 1993. № 4; 1994. № 4.
2. ГАРФ. Ф. 5768. Общеказачий сельскохозяйственный союз в Чехословакии 1921–1940 гг. Оп. 1.
3. ГАРФ. Ф. 6079. Союз возрождения казачества. Константинополь, Прага. 1921–1926 гг. Оп. 1.
4. *Борисенко Е.Ю.* Русское земледельческое движение в Чехословакии в 1920-е годы // Славяноведение. 1992. № 4. С. 45–55.
5. *Даватиц В.* Годы. Очерки пятилетней борьбы. Белград, 1921.

6. *Лунченков И.* За чужие грехи (Казачи в емиграции). М.; Л., 1925.
7. *Chinyeva E.* Ruská emigrace v Československu: Vývoj ruské pomocné akce // Slovanský přehled. 1993. № 1. S. 14–24.
8. *Матвеев Г.Ф.* "Третий путь?" Идеология аграризма в Чехословакии и Польше в межвоенный период. М., 1992.
9. Информация Объединенного казачьего комитета. Июль 1923 г.
10. Казачья лава. 1922–1924.
11. Бюллетень Союза "Единство – Казачества". 1925.
12. Казачий сполох. 1926–1930.
13. Вольное казачество. 1927–1931.



© 1996 г. КОЗЛИТИН В.Д.

ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ РУССКИХ И УКРАИНСКИХ ЭМИГРАНТОВ В ЮГОСЛАВИИ (1920–1930-е годы)

Королевство сербов, хорватов и словенцев (СХС)¹, возникшее 1 декабря 1918 г., стало одним из центров сосредоточения российских беженцев и эмигрантов. Первыми после революционных событий 1917 г. российскими эмигрантами в Королевстве были солдаты и офицеры Русского экспедиционного корпуса, воевавшего в 1916–1918 гг. на Салоникском фронте, и военнопленные российской армии, не пожелавшие возвращаться на объятую пламенем гражданской войны родину.

Первые несколько сот беженцев с юга Украины прибыли в королевство летом 1919 г. Среди них преобладали представители интеллигенции, крупные и средние чиновники, видные общественные деятели разной политической ориентации, включая сторонников свергнутого украинского гетмана П.П. Скоропадского. Королевское правительство и общественность страны доброжелательно встретили беженцев из России. Правящие круги югославянского государства, официально заявив о своем нейтралитете по отношению к гражданской войне в России, на практике поддерживали антибольшевистские силы.

В первое время общественная жизнь большинства российских беженцев сводилась к собраниям и заседаниям с обсуждением новостей с родины. Возникали первые, как правило, совместные русско-югославянские культурно-просветительные и благотворительные организации – Русско-югославянский комитет, Общество славянской взаимности и др. Основным в их деятельности было оказание помощи беженцам и распространение информации о событиях в России.

Поражение Белой армии генерала А.И. Деникина зимой 1919/1920 гг. вызвало массовый исход населения с юга России и Украины. В феврале – мае 1920 г. в Королевство СХС с согласия его правительства прибыли свыше 8 тыс. беженцев из Новороссийска. Позже их стали называть беженцами "сербской эвакуации". Кроме этого, около 3 тыс. беженцев из Новороссийска были первоначально эвакуированы англичанами на острова Эгейского моря, а весной – осенью 1920 г. – перевезены в Королевство СХС [1. Ф. 5942. Оп. 1. Д. 2. Л. 7]. Они получили название "английской эвакуации". Одновременно тысячи беженцев покидали юг России и Украины вне эвакуаций. Многие из них через Константинополь, Болгарию, Грецию или Румынию самостоятельно добирались до Королевства. По некоторым данным, к лету 1920 г. там сосредоточилось около 30 тыс. выходцев из России и с Украины [2].

К тому времени среди беженцев возросло количество военных (раненые, инвалиды), крупных государственных чиновников, предпринимателей, землевладельцев, профес-

Козлитин Владимир Дмитриевич – канд. ист. наук, доцент Харьковского государственного педагогического университета.

¹ С 1929 г. – Королевство Югославия.

сиональных общественных деятелей. Все они были очевидцами, а многие и непосредственными участниками, военно-политической борьбы на Родине, поэтому выбрали эмиграцию сознательно. Их взгляды представляли весь спектр политических воззрений России 1917–1918 гг. – от правых монархистов до левых эсеров.

В февралю 1920 г. в Белграде начало деятельность Общество попечения о духовных нуждах православных русских, взявшее на себя заботу об удовлетворении духовных потребностей беженцев. Под эгидой общества во многих местах беженского расселения организовывались богослужения, создавались церковные хоры. Весной – летом 1920 г. стали возникать десятки профессиональных объединений и землячеств (Общество русских офицеров, Общество русских юристов и т.п.), занимавшиеся в основном организацией взаимопомощи. Особым накалом страстей отличалась борьба группировок в рамках самоуправляющихся беженских колоний, в ходе которой ускорило организационное оформление этих политических сил. Первыми объединились и легализовали свою деятельность республиканцы, либеральные демократы. В июне 1920 г. члены российской Конституционно-демократической партии, оказавшиеся в Королевстве СХС, провозгласили образование Южнославянской группы конституционно-демократической партии в Королевстве СХС. Монархисты объединились вокруг правления белградской колонии. В Белграде начал работать Украинский комитет, придерживавшийся пророссийской ориентации. В Загребе заявило о себе Украинское общество сторонников просвещения, ориентировавшееся на Украинскую Народную Республику. Большинство же общественно активных выходцев с Украины не выделяло себя из общероссийской беженской массы и участвовало в работе "русских" общественных объединений.

Все перечисленные организации так или иначе боролись за "возглавление беженского дела" в Королевстве, за право представлять беженцев перед властями и общественностью. Для этого в условиях чрезвычайной политизации общественного сознания беженцев их лидеры определяли свои политические позиции, формулировали политические идеи, пропагандировали их среди беженцев. Несмотря на то, что в Королевстве существовал сравнительно либеральный политический режим, правительство весьма сдержанно относилось к политической деятельности беженцев. Поэтому программы и уставы всех эмигрантских организаций декларировали только экономические, культурно-просветительные и благотворительные цели. В целом, деятельность российских беженских организаций способствовала мобилизации беженских масс и их самоорганизации на основе материальной, профессиональной, правовой и духовной взаимоподдержки.

В конце 1920 – начале 1921 г., после эвакуации Крыма, тысячи "крымских" беженцев стали прибывать в Королевство СХС. Всего к 1923 г. там сосредоточилось около 70 тыс. российских беженцев, из которых примерно 30 тыс. являлись гражданскими лицами и около 40 тыс. – бывшими военнослужащими Русской армии генерала П.Н. Врангеля [3]. Свыше 50% "крымских" беженцев по своему происхождению или месту жительства были выходцами с Украины². Одновременно, в связи с поражением УНР и ЗУНР, на территорию Королевства прибыло и определенное количество жителей центральной и западной Украины, среди которых были и активные участники национально-освободительной борьбы.

Большинство "крымских" беженцев испытали на себе и "военный коммунизм", и политику Деникина с его балансированием между монархистами и кадетами, и политику Врангеля в Крыму. К моменту эвакуации многие из них разочаровались в либерально-демократических и социалистических идеалах. В их сознании путь к демократии, свободе и равенству в России привел к разрушению великой страны, кровавой гражданской войне и большевистской диктатуре. Они полагали, что именно кадеты и социалисты погубили "Великую Россию" и привели Ленина к власти. Поэтому их идеалом была дореволюционная императорская, православная, единая и неделимая Россия.

² Предположение именно о таком количестве украинцев можно сделать на основе [4].

Первые годы пребывания в Королевстве СХС оказались для большинства российских беженцев самыми трудными. Значительная их часть находилась в тяжелом материальном и моральном положении. Многие из них пережили окончательный крах надежд на скорое возвращение и осознали необходимость приспособления к новым условиям. Для тысяч российских беженцев это было время резкой смены привычного образа жизни, время поисков места постоянного жительства, жилища, работы, с заботами о детях, больных и престарелых. Значительную помощь им оказывало правительство Королевства СХС, различные благотворительные организации.

Важное значение для адаптации беженцев к новым условиям имела деятельность православной церкви. В 1921 г. из Константинополя в Королевство переехало Всеаграничное высшее русское церковное управление (ВВРЦУ)³. 8 апреля 1921 г. в Сремских Карловцах состоялось его первое заседание, на котором митрополит Антоний (Храповицкий) был избран управляющим русскими православными общинами в Королевстве СХС (в декабре 1921 г. в Сремских Карловцах состоялся первый всеаграничный русский церковный собор). В стране организовывались новые приходы, имевшие статус отделений Общества попечения о духовных нуждах православных русских в Королевстве СХС. В 1925 г. в одиннадцати колониях действовали "русские" православные храмы, ставшие не только сосредоточием религиозно-нравственной жизни российских беженцев, но и центром всей их общественной жизни [5. 1925. 3 XI]. Особенно интенсивно развивалась церковная жизнь в Белграде и Земуне. Религиозно-церковная жизнь западноукраинских беженцев-униатов проходила в рамках греко-католической церкви и ее общин в Воеводине и Хорватии.

В первой половине 20-х годов продолжался рост профессиональных, культурно-просветительных беженских объединений и землячеств. В своей деятельности они все больше деполитизировались, превращаясь в общества взаимопомощи и взаимоподдержки.

Общественно-политические объединения российских беженцев не имели условий для широкой легальной чисто политической деятельности. Официально беженцы, не имевшие местного гражданства, были лишены избирательных прав, однако правительство не акцентировало внимание на этом вопросе, и поэтому многие беженцы вне рамок беженских организаций участвовали в парламентских выборах.

Среди политически активных беженцев продолжалась поляризация. В 1921 г. в Королевстве СХС оформились два основных направления общественно-политической мысли: "левые", республиканцы, и "правые", монархисты. Республиканский лагерь в 1921–1924 гг. был представлен прежде всего правыми кадетами. В основе их взглядов лежала убежденность в том, что вооруженная борьба и в дальнейшем должна оставаться главной формой противоборства с большевиками, а для этого необходимо любой ценой сохранить боеспособную армию и не доверять социалистам. На этих позициях стояли большинство членов Югославянской группы конституционно-демократической партии (всего более 20 человек), руководство представительств Всероссийского земского союза и Всероссийского союза городов (ВСГ) в Королевстве СХС и другие группировки (М.П. Чубинского, В.Д. Плетнева и др.). За пределами Королевства они ориентировались на созданный в июле 1921 г. на съезде "русского национального объединения" в Париже Русский национальный союз (РНС). В октябре 1921 г. в Белграде было провозглашено создание югославянского отдела РНС, который к началу 1922 г. насчитывал около 100 членов. Большинство из них проживали в Белграде. На одном из первых собраний членов югославянского отдела РНС были определены его ближайшие задачи: "1) объединение находящихся в пределах Королевства СХС русских, разделяющих общие цели и задачи РНС... и 2) ...участие в выработке и приведении в исполнение всех мер, необходимых для осуществления общих целей Союза...; 3) ... ознакомление живущих в Королевстве

³ Всеаграничное высшее русское церковное управление создано в Константинополе по решению Временного высшего церковного управления епархий юго-востока России в 1920 г. В июне 1921 г. переименовано в Высшее церковное управление за границей.

СХС русских с положением русского дела в России и за границей; 4) освещать русские события и явления международной жизни, имеющие непосредственное значение к русскому делу; 5) разрабатывать вопросы подготовки русских общественных сил к работе на родине, после свержения коммунистического ига; 6) устанавливать возможно тесное общение с сербскими политическими и общественными деятелями, а равно и с общественными организациями и органами общественного мнения Королевства СХС в целях укрепления связи между Россией и Королевством СХС" [6].

В конце 1921 – начале 1922 г. белградский отдел РНС был очень деятелен и собирался еженедельно. Его члены организовывали собрания представителей российских общественных организаций по различным вопросам – отношение к политике правительства Советской России, помощь голодающим в Советской России и т.п. Слушали доклады, обсуждали и принимали резолюции. Летом 1922 г. юго-славянский отдел РНС пытался объединить российские беженские общественно-политические организации в Королевстве на республиканско-демократической платформе. К осени того же года деятельность правых кадетов в Королевстве СХС стала затихать.

В начале 1921 г. наблюдался всплеск консервативных, монархических настроений в среде российских беженцев. Более чем в 20-ти самых крупных колониях возникли организации монархистов. К осени 1921 г. в основном завершилась работа по созданию монархических ячеек и местных комитетов в большинстве колоний. По некоторым данным, в это время около 80% общественно активных беженцев в той или иной мере поддерживали монархическое движение. Возглавляло его правление белградской колонии, ставшее фактически центральным органом Объединенной организации партии монархистов. В министерстве внутренних дел был зарегистрирован ее устав, создававший впечатление о ней как об организации с культурно-просветительными и экономическими задачами. Однако значительная часть деятельности, включая общие собрания, проходила полулегально [1. Ф. 5893. Оп. 1. Д. 42. Л. 35]. В своей политической деятельности российские монархические организации в Королевстве СХС ориентировались на решения Рейхенгальского съезда представителей российских монархических организаций за рубежом, который состоялся в Баварии 29 мая – 6 июня 1921 г.

Правые монархисты, возглавлявшие монархическое движение в среде российских беженцев в Королевстве СХС, были убеждены в том, что "единственный путь к возрождению великой, сильной и свободной России есть восстановление в ней монархии, возглавляемой законным государем из Дома Романовых, согласно основных законов Российской империи" [1. Ф. 5893. Оп. 1. Д. 42. Л. 35]. Один из идеологов русского монархизма в Королевстве СХС, профессор Г.В. Локоть, в 1921 г. писал: "Только Монархия, возглавляющая и символизирующая крепкую национально-русскую государственную власть, может вывести Россию из хаоса и анархии, созданных революцией, и направить Россию на путь нормального эволюционного развития. Только Монархия будет символизировать для русского народа возвращение его на путь гражданского, социального и государственного порядка и права. Только Монархия будет являться в глазах народа прочной гарантией развития на истинно народных, национально-русских началах, единственно обеспечивающих национальные интересы, национальное достоинство и национальную мощь русского народа" [8].

В резолюции, принятой в марте 1921 г. на общем собрании членов белградской колонии, где в то время преобладали воинствующие монархические настроения, утверждалось, что "первейшей задачей текущего момента является вооруженная борьба с большевизмом", для этого "должен быть во что бы то ни стало восстановлен единый фронт борьбы с большевиками. Борьба эта должна вестись Русской армией совместно с армиями других государств" [1. Ф. 5942. Оп. 1. Д. 46. Л. 7].

Весной 1921 г. российское монархическое движение вступило в период острых внутренних разногласий. Уже на Рейхенгальском съезде обозначились противоречия между правыми и конституционными монархистами. В 1922 г. монархическое движение из-за разногласий по вопросу о кандидате на российский престол раскололось на

сторонников великого князя Николая Николаевича (старшего сына великого князя Николая Николаевича, брата императора Александра II) и приверженцев великого князя Кирилла Владимировича (двоюродного брата императора Николая II). К середине 20-х годов противостояние и поляризация в монархическом движении усилились. В Королевстве СХС среди монархистов примерно две трети составляли "николаевцы" и одну треть "кирилловцы" [1. Ф. 5942. Оп. 1. Д. 3. Л. 788]. Время от времени представляли то одной, то другой группировки собирались на съезды, собрания, принимали резолюции, вербовали в свои ряды новых сторонников, издавали газеты, пропагандистские брошюры и листовки. Однако в середине 20-х годов позиции монархического движения заметно ослабли.

Особую роль в среде российских беженцев в Королевстве СХС в первой половине 20-х годов играли военные. Они находились в центре внимания и республиканских, и монархических деятелей, которые вели борьбу за привлечение их на свою сторону.

После эвакуации из Крыма, по прибытию в Константинополь, Русская армия была разоружена. Французское правительство, принявшее под свое покровительство "крымских" беженцев, и командование союзнического экспедиционного корпуса в Константинополе рассматривали всех военнослужащих Русской армии, включая и генерала П.Н. Врангеля, как обычных гражданских беженцев, требовали скорейшего расформирования воинских контингентов и их полной деполитизации. Руководство армии, различные российские беженские организации стремились сохранить армию хотя бы в измененном виде. Сама жизнь подсказывала направление этих изменений. Еще весной 1920 г. в Королевстве СХС и некоторых других местах расселения российских беженцев возникли союзы русских офицеров. Эта инициатива была в начале 1921 г. поддержана Врангелем. В 1921–1923 гг. в ходе переселения бывших военнослужащих Русской армии в славянские страны одновременно шла реорганизация армии в добровольные военно-трудовые объединения, офицерские союзы и общества. Армия переходила на "трудовое положение", основные ее кадры должны были собственными силами зарабатывать средства к существованию.

В августе 1921 г. в Белграде был создан Совет объединенных офицерских обществ в Королевстве СХС. Официально декларируемые цели его деятельности сводились к поддержанию дисциплины среди своих членов, представительству перед властями Королевства и организации взаимопомощи. Совет заявил о своей аполитичности, но на закрытых общих собраниях часто обсуждался вопрос о будущем государственном устройстве России. Большинство высказывалось за восстановление парламентарной монархии [1. Ф. 5826. Оп. 1. Д. 4/1, 12–14, 18, 20, 28; Д. 4. Л. 328]. В начале 1924 г. в Совет объединенных офицерских обществ входили 16 организаций офицеров с общей численностью около 5–6 тыс. человек. Просуществовал совет до 1927 г., значительно дольше, чем в других странах.

Летом 1922 г., в ходе реорганизации Русской армии в добровольное объединение различных союзов и обществ, П.Н. Врангель отказался от политической роли и передал ее великому князю Николаю Николаевичу. Основные усилия Врангеля и его штаба были направлены на трудоустройство бывших военнослужащих.

Осенью 1923 г., в условиях обострившейся борьбы в монархическом движении, усилились попытки втянуть бывших солдат и офицеров в активную политическую деятельность. 3 сентября 1923 г. П.Н. Врангель, которого многие продолжали признавать Главнокомандующим, издал распоряжение № 82, в котором содержался запрет любой политической деятельности для солдат и офицеров бывшей Русской армии. Монархисты выступили против этого. Их сторонники вышли из Совета объединенных офицерских обществ и создали Союз офицеров и участников Великой войны.

С целью сохранения Русской армии даже в виде добровольного общественного объединения, П.Н. Врангель 1 сентября 1924 г. издал приказ о создании Российского общевоинского союза (РОВС). Первый параграф временного положения о РОВС гласил: "Р.О.В.С. образуется с целью объединить русских воинов, рассредоточенных в разных странах, укрепить их как носителей лучших традиций и заветов старой

Императорской Армии". Во втором параграфе указывалось, что "задача Р.О.В.С. заключается в поддержании среди членов его воинского рыцарского духа, укреплении начал воинской дисциплины и воинской этики и в общем руководстве и согласовании в этом направлении обществ и союзов, вошедших в его состав воинских частей и отдельных групп, а также в содействии по оказанию материальной и моральной помощи своим членам" [1. Ф. 5946. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–2]. Неофициально конечной целью деятельности РОВС считалось свержение большевистского режима. Большинство его членов видело будущую Россию конституционной монархией. Они надеялись, что благодаря стечению обстоятельств как внутренних (народное восстание, военный путч, экономический и политический кризис), так и внешних (международный военный конфликт) в России может возникнуть благоприятная ситуация для вмешательства Белой армии. В ожидании "дня х" нужно было любой ценой сохранить армию, чтобы в необходимую минуту она оказалась реальной военной силой, дисциплинированной и организованной.

В середине 20-х годов, в условиях стабилизации положения в СССР и развитых капиталистических странах, нормализации отношений между ними становилась очевидной нереальность, по крайней мере в ближайшее время, планов свержения большевистского режима и возвращения на родину. Тысячи российских эмигрантов выезжали из Королевства СХС на заработки во Францию и другие западноевропейские страны. К тем, кто оставался, приходило понимание бесперспективности борьбы различных политических группировок, необходимости адаптации к окружающей жизни. В связи с этим возрастало влияние более умеренных общественно-политических организаций, увеличивалась тяга к культурной, культурно-просветительной и научной деятельности. Закономерна поэтому активизация центристских и левых республиканско-демократических организаций, особенно левых кадетов и левых эсеров.

Лидер левых кадетов в эмиграции П.Н. Милюков призывал своих единомышленников отказаться от надежд на быстрое свержение большевистского режима в ходе вооруженной интервенции и призывал сосредоточить усилия на организации планомерной систематической работы по разложению большевистского режима изнутри с целью подготовки народного восстания в Советской России. Подобных взглядов придерживались и левоэсеровские организации "Крестьянская Россия" и Объединение российских земских и городских деятелей (Земгор), политические центры которых находились в Праге. Группа "Крестьянская Россия" в Белграде начала действовать осенью 1923 г. В середине 20-х годов она оставалась сравнительно малочисленной и маловлиятельной. Представители этой группы участвовали в работе 1-го съезда организаций "Крестьянская Россия", состоявшегося в Праге в декабре 1927 г. На нем была утверждена программа, в политической части которой характеризовалось общественное устройство будущей России: "Единство страны должно быть сохранено: Россия представлена в виде федерации, правительство будет избираться посредством свободного и тайного голосования. Стремление правосудия будет независимым и общедоступным. Все национальности будут равны. Экономика должна быть развернута с упором на сельское хозяйство и сельскую промышленность. Образование будет всесторонне поощряться и будет свободным от политического вмешательства. Программа также гласит, что Крестьянская Россия предоставит населению религиозную свободу, будет оказывать поддержку семье, введет социальные льготы для неимущих членов общества и улучшит здравоохранение" (Цит. по: [9]).

В апреле 1924 г. в Белграде открылось представительство пражского "Земгора" во главе с Ф.Е. Махиным. Вскоре оно развернуло широкую культурно-просветительную деятельность и работу по трудоустройству беженцев.

В середине 20-х годов левые республиканско-демократические и центристские организации предпринимали неоднократные попытки объединиться на внепартийной основе. В 1924 г. в Белграде возникло отделение Республиканско-демократического объединения (РДО), созданного в июне того же года в Париже левыми кадетами и эсерами. Принятая политическая и идеологическая платформа РДО провозглашала,

что "члены Объединения исходят из факта совершившейся в России народной революции и не допускают мысли о возврате к социально-политическому строю, предшествовавшему революции.

Основы и черты республиканско-демократического мирозерцания:

1. Демократическая федеративная республика с сильной подзаконной и ответственной перед народным представительством исполнительной властью.

2. Гарантия политических и гражданских свобод, гражданское равноправие, независимый суд и защита прав национальных меньшинств.

3. Всеобщее активное и пассивное избирательное право в органах центрального и местного представительства.

4. Решительный отказ от коммунистической системы хозяйства и восстановление производительных сил страны на основе свободы экономической деятельности.

5. Признание происшедшего во время революции перехода земли к крестьянам и решительная борьба со всеми попытками отчуждить землю из рук ее теперешних держателей или иными способами восстановить дореволюционные земельные отношения.

6. Государственная охрана наемного труда" [10].

Новая попытка объединения республиканских левых и центристских сил на более широкой основе была предпринята в октябре 1924 г. Тогда в Белграде образовалось Объединение русских организаций в Королевстве СХС в составе югославянского отделения Русского национального союза, представительств Всероссийского земского союза и Всероссийского союза городов и Российского общества Красного Креста, Совета объединенных офицерских обществ, организаций донских и кубанских казаков и др. Устав объединения провозглашал в качестве основных задач организацию взаимопомощи и культурно-просветительную деятельность [1. Ф. 5942. Оп. 1. Д. 3. Л. 89].

Осенью 1925 г. в Белграде был создан Союз русских писателей и журналистов, руководство которого заявило о своем стремлении объединить всех российских эмигрантов в Королевстве СХС на внепартийной основе во имя "идейной борьбы за освобождение России" [11]. В конце марта 1926 г. по инициативе руководства союза было основано Объединение национально-прогрессивной и демократической эмиграции в Королевстве СХС, в состав которого вошли левые и частично правые кадеты, а также организации казачества. В программных документах указывалось, что целями объединения являются: "1) всемирная борьба с коммунизмом, 2) борьба с реставрационными и соглашательскими течениями в русской эмиграции, 3) ...восстановление, по уничтожении большевистской олигархии, русской государственности на демократических основах, обеспечивающих всеобщее гражданское равноправие (и равноправие национальностей), политическую свободу и народоправство" [12]. Однако все попытки объединить российскую эмиграцию оказывались не эффективными. Все эмигрантские общественно-политические организации отличались аморфностью и практически были не работоспособны. Цели декларировались, а условия для их реализации отсутствовали.

В первой половине 20-х годов в Сербии, особенно в Белграде, среди "русских беженцев" преобладали великороссийские настроения. Многие беженцы одну из причин поражения белого движения видели в "украинском сепаратизме". Поэтому слова "украинский националист", "петлюровец" были ругательными в их среде. В таких условиях "малороссы" всячески стремились доказать свою верность "великой и неделимой" России, а сознательные, национально мыслящие украинцы не афишировали свои взгляды, свое "украинство".

Более благоприятные условия для "украинского дела" существовали в Хорватии, где шла борьба хорватов за самоуправление и федерализацию Королевства СХС, против сербского централизма. В Загребе характер общественной жизни украинской беженской колонии определяли выходцы из западноукраинских земель. В июне 1922 г. они основали общество "Просвіта", цель которого состояла в объединении украинцев

на основе культурно-просветительной деятельности. В том же году в Загребском и Люблянском университетах возникли объединения украинских студентов, насчитывавшие примерно по 25 членов [13].

К началу 30-х годов общая численность российских эмигрантов, по разным данным, составляла от 33 до 50 тыс. человек. Государственная перепись населения, проведенная в марте 1931 г., зафиксировала около 33 тыс. российских эмигрантов, из которых более 5,5 тыс. приняли югославское подданство [1. Ф. 5771. Оп. 1. Д. 27. Л. 112; 14]. Многие выходцы из России и Украины хорошо владели сербско-хорватским языком, имели постоянные контакты с местными жителями, осваивали их обычаи. Однако тысячи российских беженцев с большим трудом приспосабливались к жизни в эмиграции. Многие из них самоизолировались в рамках небольших беженских колоний или вели замкнутую жизнь в полном одиночестве. В этих условиях общественная жизнь российских колоний все более сосредоточивалась в рамках религиозной и культурно-просветительной деятельности. Именно таким образом обеспечивалось сохранение духовного единства, национальных особенностей в быту и культуре.

На рубеже 20–30-х годов в Югославии существовало более 100 организаций российских эмигрантов. Однако большинство из них проявляли свое существование только участием в панихидах, молебнах и полковых праздниках. Текущая деятельность этих общественных объединений постепенно сводилась к заседаниям, докладам, резолюциям, которые становились обычным явлением. Poleмика, политическая борьба теряли свою остроту. Значительная часть эмигрантов переживала период напряженной, часто болезненной, работы по переоценке моральных и жизненных ценностей, ломки старых и привычных взглядов, выработке нового мировоззрения. Это было время постепенного, но неуклонного избавления от иллюзий первых лет эмиграции. Надежды на скорое падение большевистской власти иногда еще вспыхивали, однако не так ярко и ориентироваться на них для серьезных, трезво мыслящих людей становилось далее невозможно. "Белое воинство" укоренялось в окружающую действительность, старело. Если в первые годы эмиграции оно жило настроениями временного "отпуска" с военной службы и готово было по первому зову вождей снова стать на борьбу, то с течением времени жизнеспособность этих принципов и надежд становилась все более иллюзорной. Известный русский философ С.Л. Франк, характеризуя изменения, происшедшие в конце 20-х годов в настроениях и жизненном укладе российской эмиграции, писал: «...Вся эмигрантская "общественность" все более утрачивала свою напряженно-политическую установку и направлялась на внутренние интересы эмигрантской обывательской жизни с ее неизбежными будничными раздорами и дрызгами» [15].

Республиканско-демократический лагерь, как и монархический, пребывал в постоянных организационных видоизменениях: одни группировки теряли свое значение и распадались, а из их осколков создавались новые. Во второй половине 20-х годов в Белграде действовали Русское демократическое объединение и Республиканско-демократический клуб. В апреле 1928 г. окрепнувшее представительство пражского Земгора в Королевстве СХС объявило о своем преобразовании в самостоятельное Объединение земских и городских деятелей в Королевстве СХС. Новая организация заявила о полной аполитичности и сосредоточила активность на оказании материальной и культурной помощи российским эмигрантам.

Продолжались острые внутренние разногласия в монархическом движении. "Кирилловцы" отстаивали необходимость восстановления "монархического правового строя в России". "Николаевцы" вели борьбу под флагом "непредрешения будущего образа правления в России" и сближались с правыми кадетами, различными центристскими группами. В апреле 1926 г. в Париже состоялся Российский зарубежный съезд, в котором участвовали правые кадеты и "николаевцы". Шестьдесят депутатов из 400 представляли российских эмигрантов из Королевства СХС. В документах съезда было заявлено о признании необходимости восстановления в России монархического строя, в качестве "вождя" признавался великий князь Николай Николаевич [5. 1926. 18 III,

8 IV; 16]. Левые кадеты выступили с резкой критикой компромиссного соглашения, достигнутого между правыми кадетами и "николаевцами".

Белая армия, символически продолжавшая существовать в виде РОВС, постепенно сливалась с общеэмигрантской обывательской массой. Однако и в 30-е годы РОВС по-прежнему считался наиболее сильной и влиятельной организацией российских эмигрантов. Оставаясь в своей легальной деятельности неполитической организацией, он все заметнее приобретал черты профессионального и благотворительного объединения.

Во второй половине 20-х годов в Королевстве СХС активизировалась культурная и культурно-просветительная деятельность российских эмигрантских обществ и организаций. К тому времени все больше беженцев обращались к культуре, которая становилась объединяющим фактором, мостиком, связывающим их с Россией прошлого и Россией будущего. В Белграде, Загребе, Нови Саде и других крупных колониях российских эмигрантов действовали различные культурные и культурно-просветительные учреждения, организации и общества. С 1925 г. в Белграде начал работать Русский народный университет, где читались научные и научно-популярные лекции, организовывались общедоступные концерты, литературно-художественные вечера. Роль общественно-культурных центров стали выполнять и Русские офицерские дома. Активную культурно-просветительную деятельность развернули Объединение земских и городских деятелей, Союз русских писателей и журналистов, общество "Русская матица" и др. Они регулярно организовывали публичные лекции, выставки работ российских художников, концерты, конкурсы, литературно-художественные вечера и т.п.

В мае 1928 г. правительство Королевства СХС создало Русский культурный комитет, цель которого состояла в "собираании и развитии в Белграде русских научных, литературных и художественных сил". При нем начали работать Русский научный институт, Русская публичная библиотека, театральная школа, Русское музыкальное общество, Русское художественное общество, художественная студия и литературный кружок. В апреле того же года в Белграде при правительственной поддержке был основан Русско-сербский клуб, главной задачей которого было "знакомство и сближение представителей культур обоих народов, а отсюда и общественная деятельность клуба с целью приобщить все слои русского и сербского общества к этой совместной и дружной работе познания друг друга, познания России и Сербии" [5. 1929. 23 IV].

В апреле 1933 г. в Белграде состоялось торжественное открытие Русского дома имени императора Николая II, который вскоре стал центром общественной и культурной жизни российских эмигрантов в Королевстве Югославия. В нем разместились Державная комиссия по делам русских беженцев, Комитет русской культуры, Русский научный институт, Русская издательская комиссия, Русская публичная библиотека, Русское музыкальное общество, Русское художественное общество, правление Союза русских писателей и журналистов в Югославии, общество "Русский сокол" [17].

К началу 30-х годов в Югославии выходило около сотни периодических изданий на русском языке [18], отражавших весь политический спектр эмиграции. Большой популярностью пользовались, например, газета "Новое время" (Белград, 1921–1930) и журнал "Русский архив" (Белград, 1928–1937), издаваемый Объединением земских и городских деятелей.

Во второй половине 20-х годов активизировалась общественная жизнь украинских эмигрантов в Сербии, особенно в Белграде. Этому способствовали благоприятные изменения в положении беженцев из России и с Украины, происшедшие в 1923–1924 гг. Предоставленная им свобода передвижения по стране и право выбора места жительства привели к росту численности выходцев с Украины среди жителей Белграда.

Организованная общественная жизнь украинцев в Белграде началась с 1926 г., когда там стало действовать украинское культурно-просветительное общество "Просвіта". Активизация деятельности украинских организаций вызвала среди русской

эмигрантской и югославянской общественности дискуссии по "украинскому вопросу". С увеличением количества украинских организаций и ростом их численности стали заметны противоречия среди участников украинского национального движения в Королевстве СХС. Отличия проявились прежде всего по территориальному признаку: между "галичанами", "западниками", "петрушевцами", с одной стороны, "приднепровцами", "самостийниками", "уэнеровцами" и "гетманцами" – с другой, "схидняками", "малороссами" – с третьей. Первые составляли основной костяк загребского отделения общества "Просвіта", они же основали белградское отделение и руководили им в 1926–1927 гг. В своем большинстве "галичане" выступали за деполитизацию деятельности общества, развитие культурно-просветительской работы, активное сотрудничество с местными культурными силами. "Приднепровцы" требовали политизации деятельности общества, более активной пропаганды украинской самобытности. Среди них шла борьба между представителями двух политических группировок – последователями гетмана П.П. Скоропадского и сторонниками правительства УНР в изгнании. "Малороссы" придерживались прорусской политической ориентации, однако большинство из них не желали заниматься политической деятельностью.

В июне 1928 г. в Белграде при Украинском обществе "Просвіта" были основаны драматический кружок и любительская драматическая труппа. С точки зрения "приднепровцев", это свидетельствовало об отказе от активной борьбы за "украинское национальное дело". В сентябре того же года группа "приднепровцев" вышла из состава "Просвіты" и основала новую украинскую организацию – Украинская громада. Ее члены – "уэнеровцы" и "гетманцы" – стремились к превращению своей организации в общественно-политический центр, который объединил бы вокруг себя всех "национально мыслящих украинцев" в борьбе за независимую Украину. В 1928–1929 гг. они развернули особенно активную деятельность. В ответ великороссы выступили с нападениями на Украинскую громаду, обвиняя ее в сепаратизме, прислужничестве Германии и т.п. Обострение политической борьбы в среде российских эмигрантов вызвало озабоченность Министерства внутренних дел. В конце 1928 г. деятельность громады была приостановлена на несколько месяцев.

В 1929–1932 гг. украинские организации в Королевстве Югославия сосредоточили свое внимание на культурно-просветительской деятельности. В Белграде, Загребе, Нови Саде, Смедерево и других городах действовали украинские библиотечки-читальни, литературно-драматические кружки, театральные коллективы и т.п.

В 20-е годы, особенно во второй их половине, в разных местах проживания российских эмигрантов возникали разнообразные группы молодежи, кружки, землячества, братства, "ордена", участники которых стремились переосмыслить причины поражения "белой борьбы", ситуацию в Советской России и на этой основе определить для себя перспективы возвращения на родину. В 1924 г. в Королевстве СХС образовался Союз русской национальной молодежи (СРНМ). Сначала его участники ориентировались на Высший монархический совет (Берлин), однако вскоре сблизились с РОВС [1. Ф. 5826. Оп. 1. Д. 109. Л. 163; 5. 1928. 19 I, 10 III; 19, 20. С. 117]. Во второй половине 20-х годов СРНМ установил контакты с подобными группами русской молодежи в других странах Европы и стал инициатором их объединения.

Первый съезд организаций русской национальной молодежи состоялся в Белграде в июне 1930 г. Главным итогом его работы явилось создание Национального союза русской молодежи (НСРМ). Его стратегические цели и тактические задачи были изложены в "идеологических положениях", авторы которых провозглашали: "...Мы считаем необходимым: 1) установление твердой центральной власти, стоящей над партиями и классами, черпающей свою силу в идее служения России и проникнутой сознанием своей ответственности перед Родиной; 2) установление личных свобод, равенства всех перед законом и отсутствия классовых и сословных привилегий, как основных условий личного и общественного прогресса и создания духовных и материальных ценностей; 3) проведение во внешней политике здорового национального эгоизма, в отношении славянства продолжение традиционной политики России,

направленной к возможно более тесному культурно-политическому единству славян; 4) представление народностям, входящим в состав России, возможности широкой национально-культурной самодеятельности; 5) разрешение земельного вопроса путем создания крепкого мелкого земледельца-собственника, как основного общественно-хозяйственного фактора, с соблюдением общегосударственных интересов...; 6) установление свободы экономических отношений, могущей быть ограниченной лишь в интересах государства; в частности, в области взаимоотношений труда и капитала – ведение государства активной политики, направленной к регламентации этих отношений и к охране экономически слабых слоев населения" [21].

В программных документах союза в 1931–1934 гг. целью его деятельности провозглашалось свержение большевистского режима в СССР путем "национальной революции" и создание нового "национально-трудового" государства, ориентированного на первоочередное решение социальных проблем на основе "принципов социальной справедливости". Первоочередными задачами союза декларировались: борьба против денационализации русской эмигрантской молодежи и "национально-политическая подготовка" его членов [20. С. 118; 22]. Идеологи Союза разрабатывали новое мировоззрение – "национально-трудовой солидаризм", в основу которого были положены три составные элемента: идеализм, национализм и активизм (подробнее см.: [23]). С декабря 1931 г. организация стала называться Национальный союз нового поколения, с 1936 г. – Национально-трудовой союз нового поколения (НТСНП), а с осени 1941 г. – Национально-трудовой союз. В середине 30-х годов члены НТСНП развернули активную организационно-пропагандистскую деятельность.

В начале 1935 г. в Белграде было открыто представительство руководящего центра Союза младороссов, действовавшее до февраля 1940 г. Там же выходили печатные органы Союза: "Молодая Россия" (1930), "Младорусский восход" (без исходных данных), "Наше время" (1934), "Русское дело" (1936–1938). Младороссы считали себя монархистами и всегда поддерживали великого князя Кирилла Владимировича. Они полагали, что российская монархия – это "...та власть, которая способна вернуть и сохранить историческое направление национальной жизни". В то же время младороссы решительно отвергали восстановление старого режима в России, подчеркивая, что "в пореволюционных условиях русская монархия должна быть передовой силой, преодолевшей реставрационные тенденции", и должна считаться с "современной русской действительностью". По их мнению, российская монархия должна установить "свободное избрание в советы представителей всех хозяйственных слоев населения". Отсюда и младорусский лозунг – "Царь и Советы!". Теоретическим воззрением младороссов был присущ культ государства и четко выраженный национализм.

Наряду с общественными организациями политической ориентации в 30-е годы в Королевстве Югославия продолжали действовать объединения российских эмигрантов, ставившие своей целью оказание им материальной, профессиональной, культурной и иной помощи. Заметную роль среди них играли казачьи организации. В Нови Саде находились президиум Кубанской краевой рады, Кубанская канцелярия, Кубанское правительственное войсковое атаманство. Продолжало действовать созданное в 1924 г. Общеказачье объединение, входившее в состав зарубежного Казачьего союза.

Во второй половине 30-х годов в Королевстве разворачивало свою деятельность Русское христианское трудовое движение (РХТД). В середине 30-х годов оно объединяло около 40 местных союзов с общей численностью их участников в 2,3 тыс. человек. Основными направлениями их деятельности были: трудоустройство, поддержка безработных и временно потерявших трудоспособность, помощь семьям при потере главы семьи, организация снабженческо-бытовых и иных кооперативов, касс взаимопомощи, устройство столовых и общежитий [24].

Активно действовали русские сокольские организации. В состав Краевого союза русского соколовства в Королевстве Югославия входило около 20 сокольских "гнезд", по численности составлявших более 50% всего русского соколовства за рубежом.

С 1924 г. Белград стал центром русского сокольства. Там же находилась и центральная квартира Национальной организации русских скаутов. Обе организации боролись с денационализацией российской эмигрантской молодежи.

Во второй половине 30-х годов по мере роста международной напряженности и ускорения процессов адаптации общественная активность российских эмигрантов снижалась. Особенно заметным это стало в условиях начавшейся второй мировой войны.

В целом, самоорганизация беженцев с юга России и Украины, проявленная в начале 20-х годов, их активная общественная деятельность на протяжении 20–30-х годов способствовали сохранению русской и украинской этничности в инонациональной среде и одновременно облегчили хозяйственную и социально-культурную адаптацию русских и украинских эмигрантов в новых условиях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Государственный архив Российской Федерации.
2. Последние новости. Париж. 1920. 27 IV, 28 V, 12 VI.
3. *Козлитин В.Д.* Российская эмиграция в Королевстве СХС (1919–1923 гг.) // Славяноведение. 1992. № 4. С. 12.
4. *Турченко Ф.Г.* Новітня історія України. 1917–1945 рр. Підручник для 10-го класу середньої школи. Київ, 1994. Ч. 1. С. 145; Руль. Берлин. 1921. 1 I; Знамя России. Прага. 1933. № 7. С. 9–10.
5. Новое время. Белград.
6. Архив внешней политики России. Ф. "Российская дипломатическая миссия в Белграде". Оп. 508/3. Д. 82. Л. 128; Д. 205. Л. 11, 59.
7. Возрождение. Париж. 1921. 31 X.
8. *Локоть Г.В.* Завоевания революции и идеология русского монархизма. Берлин. 1921. С. 20.
9. *Андреева Е.* Генерал Власов и русское освободительное движение. Лондон, 1990. С. 236–237.
10. Три платформы Республиканско-Демократического объединения (1922–1924). Париж, 1925. С. 57, 59–60.
11. На страже России. Десять лет Союза русских писателей и журналистов в Югославии. 1925–1936. Белград, 1936. С. 7–8.
12. Призыв. Белград, 1926. № 1. С. 58.
13. Український прапор (Відень–Берлін). 1922. 5 VIII; 1923. 17 III; *Наріжний С.* Українська еміграція. Прага, 1942. С. 99–100.
14. Статистички Годишњак. 1931. Београд, 1934. С. 52.
15. *Франк С.Л.* Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 150.
16. Российский зарубежный съезд в Париже 4–11 апреля 1926 г. Париж, 1926.
17. Русский Дом имени Императора Николая II в Белграде. Белград, 1933. С. 3–4.
18. *цурит О.* Руска литерарна Србија. 1920–1941. Београд, 1990. С. 224.
19. Последние новости. 1937. 9 X.
20. М.А. Георгиевский – идеолог "национально-трудового солидаризма" // Кентавр. 1994. № 4.
21. *Н.Р.* Как создавался НТС // Посев. 1983. № 3. С. 86; *Столыпин А.П.* На службе России: Очерки истории НТС. Франкфурт-на-Майне, 1986. С. 32–33.
22. Россия и славянство. Париж. 1932. 30 I.
23. *Сорокин П.* Живая связь имен // Родина. 1992. № 10. С. 12.
24. *Каширский Я.* Русское Трудовое Христианское Движение. Београд, 1934; Русское Трудовое Христианское Движение. Женева, 1933.
25. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины. Ф. 4465. Оп. 1. Д. 196. Л. 4; Гуртуймося. Прага. 1935. № 14–15. С. 36–37; 1937. № 20–21. С. 35; 1938. № 24. С. 17; № 3. С. 16.



© 1996 г. СВИРИДА И.И.

"ПОЛЬСКИЙ ДЕНЬ" В ЖИЗНИ ПУШКИНА

Хелена Шимановская – дочь "первой пианистки их величеств императриц", Марии Шимановской, только что обосновавшейся в Петербурге, так описывала в своем Дневнике день 19 марта 1828 г.: "Перед полуднем г. Малевский, кн. Вяземский и г. Пушкин пришли к нам¹. Г. Пушкин возвратил альбом, в котором он сделал запись. С этими господами... мы поехали к художнику Орловскому. У него есть собрание редкостей разного рода. Среди них – письмо, которое ему написал собственноручно Костюшко" [1. С. 104].

Назавтра, под датой 7 марта 1828 г. (в отличие от Х. Шимановской в соответствии со старым стилем), более подробно об этом визите сообщал в письме своей жене П.А. Вяземский – приятель Шимановской еще со времен службы в Варшаве: "Его (Орловского) покой² – любопытнейший музей всяких редкостей, оружий всех веков и всех народов: есть древний римский щит, изображающий содержание одной песни Енеиды, щит крестовых походов, много драгоценностей азиатских, стенные часы, стоявшие в кабинете Марии-Антуанетты. Он сам музейное лицо: рост и выражение суровое в чертах рыцаря средних веков. Показывал он нам два свои новейшие произведения" [2. С. 72–73]³.

Александр Орловский (1799–1832) был самым крупным из польских художников, осевших в Петербурге. Он провел здесь три десятка лет и оставил значительный след в русском искусстве и русской художественной жизни [3–5], не утратив принадлежности к польской культуре, оказав влияние на польских художников [6].

В петербургской среде Орловский был колоритной фигурой и постоянно привлекал к себе внимание как ни один до того художник в России. Он владел несколькими языками, в том числе персидским. В его доме по средам и субботам к обеду регулярно собирались до тридцати человек. В своих контактах он реально осуществлял исповедуемые им масонские принципы равенства, общаясь с людьми самых различных социальных и национальных кругов, и плохо вписывался в круг членов Академии художеств, одним из которых он стал в 1809 г.

Свирида Инесса Ильинична – д-р историч. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН.

¹ Квартира Шимановской находилась в сохранившемся до наших дней доме № 15 по Итальянской улице и окнами выходила на Михайловскую площадь.

² Они были отведены ему Вел. кн. Константином и находились в Мраморном дворце (1768–1785, архитектор А. Ринальди).

³ Это были известная только по описанию Вяземского картина, изображающая схватку отца и сына с волком, а также полотно "Мать, защищающая дитя от нападения альпийского орла", выполненное на соревнование с английским художником Д. Дау. ("Вообще, Орловский не отличается отделкою: его мастерство видно в работе на скорую и на смелую руку", – заметил Вяземский [2. С. 74].)

Среди многосторонних интересов Орловского было коллекционерство. "Северная пчела" в трех номерах опубликовала заметки "Кабинет редкостей знаменитого Орловского". В новом каталоге этого кабинета, писал их автор В.П. Бурнашев, значится "более 300 различных оружий, не говоря уже о множестве сосудов, медалей, барельефов, сокровищ по части Естественной Истории, и по части Истории Искусств, ремесел и промышленности" [7], и он отдавал ему предпочтение под "Русским кабинетом редкостей" П.П. Свиньиной – первым русским частным музеем, открытым в 1826 г. Среди современных мастеров там был представлен и Орловский.

Однако уже в начале 1830-х годов собрание "Европейского кабинета" распалось. Со смертью Вел. кн. Константина (1831) Орловский лишился жилья и поддержки. В августе 1831 г. он обратился к Николаю I: "Sire, я никогда ничего не просил. Будучи больным уже год и владея арсеналом, который составляет мой единственный капитал ("unique fortune"), я ходатайствую о милости.

В свое время Вы мне предлагали за него восемьдесят тысяч рублей, когда мое здоровье не требовало жертв.

Сегодня, по мнению всех медиков, я должен отправиться в путешествие, чтобы попытаться восстановить силы. Я был 29 лет на службе у Вашего августейшего брата... я испытываю боль, сокрушая сердце Вашего Величества скорбным напоминанием, вместе с тем я надеюсь, что это единственный резон, который определит успех моего прошения" [8].

На сей раз Николай не оказался столь щедрым: после долгой переписки он приобрел русскую и польскую часть арсенала за 65000 руб. асс. (в настоящее время хранится в Эрмитаже [9]). Восточное оружие купил специально им интересовавшийся Вел. кн. Михаил. Картины, среди которых, по характеристике владельца, не было "вещей ничтожных", как и коллекция итальянской майолики XV в. (220 предметов), были проданы после смерти Орловского, последовавшей 2 марта 1832 г. [4. С. 194]. Ответ на свое прошение в Академию художеств о пенсии и отпуске за границу он уже не успел получить.

Заметки Бурнашева, неоднократно лишь упоминавшиеся в литературе, интересны для истории музейного дела, хотя автор уделил мало внимания собранию живописи и гравюр. Вместе с тем, они позволяют ощутить атмосферу, в которой провел свой "польский день" Пушкин. Поэтому приведем их, сделав лишь некоторые сокращения.

"Угодно ли вам, – обращался к читателю Бурнашев, – в воображении последовать за мною в один флигель Мраморного дворца, в третий этаж, где в трех, не весьма обширных залах, наполненных, до невозможности, от потолка до полу разными драгоценными вещами, вы встретите такие предметы, которые... при каждом взгляде... (рождают) воспоминания... вы входите в первую залу: вам в глаза бросается огромная кровать орехового дерева с таким же балдахином резной работы... (на ней) 1547 год, довольно грубо выжженный... Вот две шифоньерки Г-жи де Ментенон... высотой аршина в два, имеют вид налоев, сделаны из орехового дерева, обложенного черепаховыми дощечками, из коих каждая обделана в бронзовую оправу с странными вычурами (как видно, барочный вкус был для автора неприемлем). Здесь же вы найдете несколько кресел и диванов времен Людовика XIV: вышитая шелком травля оленя сохранилась прекрасно... множество золотых, серебряных, хрустальных, деревянных и пр., кубков, сосудов, и даже потиров и дисков самых старинных; великое и богатое количество фарфора, собственно Японского, старинного, чудных, непонятных для нас форм. Вас завлечет своей занимательностью коллекция фарфоровых вещей... Не буду говорить о богатой коллекции кальянов, трубок с огромными янтарными мунштуками, тростей и разного рода... плеток, равно как и о собрании драгоценных картин, некогда украшавших дворцы Монархов (среди них были ранее принадлежавшие Станиславу Августу) и Вельмож, и возбуждающих и собою и своими Готическими (sic!) рамами тьму различных размышлений. Мимо всего этого подведу вас к шкафу, в котором висит великолепный меч в золотой оправе: ножны его выложены пластинками

перламутра, также обделанного золотом, а вдоль по синеватому клинку жаркая золотая насечка истинно великолепная: это дар Венециан Сигизмунду I, Королю Польскому. Тут есть и преогромное серебряное блюдо с барельефными изображениями, представляющими торжественный въезд Иоанна Собесского в спасенный им город Хотин, поднесенное жителями онога сему славному герою. Теперь ввожу вас в длинную узкую комнату, с потолка до пола покрытую, как паутиною, всякими доспехами... В углублении какой-то древний шкаф... а с потолка висит медная люстра, в виде оленьего рога, с множеством шандалов. Это люстра, освещавшая таинства Еврейские в древности... Тут же выточенная из камня конская голова... к морде подвешена цепь, а к цепи глиняная простая плошка: вот лампа рыцарских кабинетов".

Среди подробно описанных доспехов и оружия, в числе которых древнегреческие, татарские, польские, западноевропейские предметы, Бурнашев выделяет русские, он видел, в частности, "медную лядунку, с двуглавым орлом и по бокам с вензелем И.П. I [Император Петр I]. Древний русский шлем... древний Русский серебряный кубок". Подобные предметы, заключал Бурнашев, могут "обратить на себя воображение Поэта или историка! В кабинеты столь занимательные должны ходить почаще Актеры, играющие в исторических пьесах, юные поэты и романисты, желающие очертить какой-либо век в своих творениях, костюмеры, Художники, даже Журналисты, чтобы не делать промаху против истины". Он не мог удержаться от дальнейшего перечисления: "в сем кабинете... бронзовые маленькие столовые часы, работы Женевского Философа-часовщика (Ж.Ж. Руссо)... собрание чучел разных животных (прекрасное и небольшое), коллекция медалей и разных моделей, костюмы диких народов" – в них он позволял себе появляться на улицах Петербурга. В черкесском наряде с богатым восточным оружием (наверняка из его арсенала) он предстает на живописном портрете, выполненном в 1815 г. Я. Рейхелем, в него же он облачен на автопортрете (оба в Гос. Русском музее); а в рисунке, на котором художник не без юмора изобразил свой переезд из Мраморного дворца на далекие Пески, он одет в гусарскую куртку, кивер с высокой тульей и султаном и со шпагой у бедра гарцует на своем известном всему Петербургу черкесском коне, который нагружен остатками коллекции – картинами и оружием.

"Черкесские" автопортреты Орловского (они были многочисленны), Пушкин также мог видеть у художника; возможно эти портреты, оружие напомнили ему о кавказских впечатлениях:

В косматой шапке, в бурке черной,

.....

Черкес оружием обвешан;

.....

На нем броня, пицаль, колчан,

Кубанский лук, кинжал, аркан

И шашка, вечная подруга

.....

Все тот же он; все тот же вид

Непобедимый, непреклонный.

[10. Т. 4. С. 88–89].

Для поэта, как и художника, восточный всадник – символ независимости. Арсенал Орловского не был лишь этнографической достопримечательностью, а его восточный костюм – лишь экзотическим маскарадом.

В дальнейшем Бурнашев намеревался писать "о прекрасных картинах самого Орловского, занимающего... живописью с великим успехом", в заключении заметок отметив с сожалением, что "музей его до сих пор еще мало известен, а если и известен, то более в чужих краях". Однако Пушкину удалось с ним познакомиться. Он хорошо знал и творчество самого художника. В 1820 г. поэт, например, писал

Н.И. Гнедичу: Орловский "кисти в руки не берет и рисует только почтовые тройки и киргизских лошадей" [10. Т. 10. С. 20]⁴.

Поводом для этой фразы явилась рецензия А.Ф. Воейкова на поэму "Руслан и Людмила" [12]. Ее автор, приводя многочисленные сравнения, отмечал, в частности, что "характер Рогдая изображен смелою кистью Орловского, мрачными красками Корреджия" [12. № 36. С. 97]. Поэта эти сравнения раздражали прежде всего своей неточностью. Он писал Н.И. Гнедичу, что Корреджо "нежный" и "чувствительный", Орловский же был для него прежде всего рисовальщиком, а не живописцем.

В своих произведениях, как известно, Пушкин дважды назвал имя Орловского, и речь шла при этом именно об его рисунках. Эти упоминания, которые разделяют почти десять лет, свидетельствуют, работы мастера постоянно присутствовали среди наполнявших поэта художественных впечатлений.

Рецензия Воейкова, в целом положительная, но длинно и нудно препарирующая пушкинский текст, вызвала эпиграммы. Эпиграммист же, И.А. Крылов, процитировав строки: "Они схватились на конях... / Их члены злобой съединены, Объяты молча, костенеют", иронически восклицал: "Не знаю, как Орловский нарисовал бы это" [13]. По существу же сравнение с Орловским возражений не вызывало⁵. Созвучность его рисунков некоторым образам поэмы была очевидна как для современников, так и для самого Пушкина. Не случайно, описывая "смертну сечу" Руслана с Рогдаем, он обращался к художнику:

Бери свой быстрый карандаш,
Рисуи, Орловский, ночь и сечу!

[10. Т. 4. С. 33].

Быстрота штрихов Орловского, легко ложившихся на бумагу, отвечала энергичному темпу стиха Пушкина, в котором он передавал эмоциональное напряжение схватки. Рисунками Орловского можно было бы проиллюстрировать и описания самих сражавшихся⁶:

Под ними борзы кони бьются;
.....
Подняв копьё, летит со свистом
Свирепый всадник, и грозой
Помчался князь ему навстречу.

[10. Т. 4. С. 33; С. 26].

Близка произведениям Орловского намеченная несколькими словами, в целом конвенционально романтическая, характеристика пейзажа, на фоне которого

При свете трепетном луны
Сразились витязи жестоко.

[10. Т. 4. С. 33].

⁴ Современники упрекали Орловского, что он изображает всех своих персонажей на одинаковых лошадях. "Теперь все хвалят лошадей Верие, – возражал им художник... они через-чур элегантны, выдрессированы и похожи на девушку, затянутую в корсет; у меня главное – природа, я рисую ту лошадь, которую вижу, и сажаю на нее, кого придется – Наполеона... калмыка" (цит. по: [11]).

⁵ Крылов хорошо знал творчество Орловского: тот был его иллюстратором.

⁶ В действительности первое издание "Руслана и Людмилы" по-ампирному оформил А.Н. Оленин; выполненные им "виньета и переплет детски утешают меня", – писал поэт [10. Т. 10. С. 24].

В баталистике Орловского не было той возвышенной серьезности, которой характеризовалась ее барочно-академическая традиция и от которой был далек также варшавский учитель Орловского Ж.П. Норблен. К батальной теме Орловский пришел от "репортерских" зарисовок реальных сцен восстания Т. Костюшко. Однако в целом он не стал баталистом-документалистом, что по традиции было свойственно батальной графике, но чудно его артистичной натуре (во многом протокольно натуралистичны были лишь выполнявшиеся им за жалование по заказам Вел. кн. Константина различные проекты обмундирования армии).

В дальнейшем его картины и рисунки оказались наполнены окутанными дымом и огнем сценами битв, сражающимися всадниками на вздыбленных конях, воинами в старинных латах, расположившимися под нависшими замшелыми скалами. Орловского, романтика, интересовала сама эмоциональная атмосфера сражения и военной жизни. Воины, разбойники, бродяги, частые в его полотнах и рисунках, были для художника носителями идеи свободы. В их изображении был элемент некоей остранинности, романтической ирреальности, а порой и иронии, которых не чужда была и сказочная поэма Пушкина.

В произведениях польского художника поэту могли быть близки и другие моменты. "Бесить попов не наше ремесло", – иронизировал Пушкин в юношеском стихотворении "Монах". Меньше он лукавил, когда там же признавался, что " – Далеко занесло / Уж меня противу рясок рвенья". Оно было присуще и Орловскому, среди рисунков которого десятки содержали сатиру на монахов. Он продолжал восходящую к Вольтеру линию эпохи Просвещения. В Польше она была блестяще начата "князем поэтов" Игнацием Красицким с его героико-комической поэмой "Монахомахия". Орловский выступил его прямым преемником [14].

Для молодого Пушкина либертинская насмешка над монахом – прежде всего повод развернуть фривольный сюжет, который не был чужд также Орловскому – его открытые рисунки имели тайное хождение в обществе [15], знал их наверняка и молодой Пушкин (тому и другому современники были склонны приписывать и не принадлежавшие им, выходявшие за границы художественности опусы подобного рода). Изображения, в которых показаны пьянство, чревоугодие, интеллектуальная темнота монахов, могли бы как единое целое быть воспроизведены рядом со строками поэта:

Монах на все взирал смятенным оком.
То на стакан он взоры обращал,
То на девиц глядел чернец со вздохом,
Плешивый лоб с досадою чесал,
Стоя, как пень, и рот в сажень разинув.

[10. Т. 1. С. 17–18].

Поэт, однако, знал не только романтические и сатирические аспекты творчества Орловского. Ему были знакомы также его реалистические бытовые зарисовки. В "Путешествии в Арзрум во время похода 1829 года", желая дать представление о жизни калмыков, Пушкин упоминает, что у "кибиток их пасутся их уродливые, косматые кони, знакомые вам по прекрасным рисункам Орловского" [10. Т. 6. С. 435]. Эта фраза не только подтверждает широкую известность работ Орловского у русского читателя, она показывает также, что Пушкин предназначил свой очерк тому же кругу лиц, в котором функционировали работы этого художника – они оба имели общего адресата.

Подкреплять описания сравнениями с произведениями изобразительного искусства было постоянным приемом Пушкина⁷. Это позволяло не только более выпукло пере-

⁷ Эти произведения могли иметь и совершенно иную функцию в творчестве поэта, как блестяще показал Р. Якобсон [16]. В целом, взаимоотношения Пушкина с пластическими искусствами еще ждут систематического освещения.

дать визуальные впечатления, активизировать восприятие читателя. Контакт с натурой он постоянно поверял культурой. В "Путешествии" Пушкин называет картину "Ганимед" Рембрандта, композицию которой и эффекты освещения ему напомнил вид Дариальского ущелья. В другом месте он пишет о ночной сцене после битвы: "Мы нашли графа на кровле подземной сакли перед огнем. К нему подводили пленных... Тут находились и почти все начальники. Казаки держали в поводьях их лошадей. Огонь освещал картину, достойную Сальватора-Розы, речка шумела во мраке" [10. Т. 6. С. 461]. Здесь Пушкин имел бы повод еще раз упомянуть Орловского, который часто изображал бивуаки в освещении ночного костра. Возможно, Пушкин видел такого рода картины в мастерской польского художника. Однако он вспомнил не его работы, а произведения итальянского мастера XVII в., к ночным сценам которого, в частности, восходили световые эффекты, применявшиеся Орловским. У Пушкина ассоциации возникли с первоисточником.

В описанный Вяземским и Х. Шимановской день Пушкин с друзьями побывал не только у Орловского. Прежде чем направиться к нему, они "поехали на Васильевский остров, где живет живописец Ванькович. Там мы видели портреты Мицкевича и Пушкина, которые он сделал для выставки в Варшаве. Оба очень похожие"⁸, – писала Шимановская [1. С. 104]. Вяземский сообщал иначе: "Вчера утром ездили с Шимановскими, Пушкиным и Малевским к польскому живописцу, написавшему портреты Жуковского и Пушкина"⁹ [2. С. 72].

Валентий Ванькович (1779–1876), воспитанник Виленского университета, за свои успехи был направлен для продолжения учебы в Петербург. С января 1825 г. он занимался в Академии Художеств у профессоров А. Иванова, В. Шебуева и А. Егорова, в 1827 г. был удостоен малой Золотой медали, получив право на заграничную поездку. Однако воспользоваться им он не смог (денег Университет не выделил) и, пробыв в Петербурге до середины 1829 г., вернулся в родное поместье Слепянку под Минском [18].

Зарекомендовавший себя еще в годы учебы в Вильне как способный портретист, он и в Петербурге пользовался признанием. По свидетельству В. Смоковского – его коллеги по Виленскому университету и Петербургской Академии¹⁰, Ванькович в российской столице имел множество заказов на портреты, которые писал для удовольствия, а не для заработка, так как в деньгах не нуждался (он происходил из состоятельной шляхетской семьи) [19. С. 134].

В Вильне Ванькович писал портреты людей из своего окружения, духовно близких ему. Это наложило отпечаток на трактовку образов. Они обычно имеют камерный, даже интимный характер, их отличает состояние раздумья, легкой печали, некоей романтической меланхолии, в чем можно видеть отражение состояния не только, а может быть и не столько портретируемых, сколько самого автора – таким он предстает на ранних автопортретах (холст, масло. Частн. собр. в Кракове; гуашь. Нац. музей в Варшаве) [20].

В ранних портретах Ваньковича обычно нет резких ракурсов; погрудные изображения, с головой, повернутой в $\frac{3}{4}$, и взглядом, обращенным на зрителя, имеют замкнутый силуэт; моделировку формы отличают плавные светотеневые переходы. В портретах чувствуется внутренняя связь, даже симпатия, которая объединяла художника с портретируемыми.

Среди них был Мицкевич, с которым его до смерти связывали близкие отношения.

⁸ Как свидетельствуют каталоги выставок, проходивших в Варшаве с 1819 г., эти портреты там не были показаны [17].

⁹ Эта единственная информация о портрете Жуковского дополняет список работ Ваньковича (если только это не описка Вяземского).

¹⁰ Викентий Смоковский (1797–1876) – первый иллюстратор А. Мицкевича ("Конрад Валленрод", СПб., 1828), автор 218 оставшихся неизданными рисунков к "Пану Тадеушу" (сгорели в 1944 г. в Варшаве), иллюстрировал в Петербурге сочинения Ф. Булгарина и "Лирический альбом" М.И. Глинки (СПб., 1829). Бывал в обществе Пушкина.



Рис. 1. В. Ванькович. Портрет А. Мицкевича. Литография.

В мае 1828 г. художник представил новый портрет поэта на выставке в петербургской Академии, в 1829 г. – на выставке Общества поощрения художников [21]. Принято считать, что работу над ним он начал в декабре 1827 г., сразу по возвращении Мицкевича в Петербург после пребывания в Одессе и Москве [22]. Однако очень точный в записях К.С. Сербинович сообщил, что еще 14 марта 1826 г. при посещении мастерской Ваньковича видел там "портрет государя и портреты Витковского и Мицкевича... выслушал нечто из Мицкевича и взял с собой 2 тома его сочинений – вспоминали старое" [23]. Предметом воспоминаний могла быть их совместная учеба в Полоцке, "2 тома сочинений" – это изданные в 1822–1823 гг. в Вильно стихотворения. Что из Мицкевича читал Сербиновичу художник, неизвестно, как нельзя точно установить, что за портрет Мицкевича видел тот в мастерской (нет иных сведений и о двух других названных им портретах). Вряд ли это были привезенные из Вильно изображения поэта, скорее что-то новое.

Нельзя исключить, что уже тогда художник начал работу над своим наиболее известным произведением, а "нечто из Мицкевича" – это возможно какие-то из написанных в 1825–1826 гг. "Крымских сонетов". Один из них – "Мне любо, Аюдаг, следи с твоих камней" дал Ваньковичу импульс для композиции портрета.

Из печати "Сонеты" вышли в декабре 1826 г. в Москве. Они вызвали дискуссию, "журнальную войну" в русской и польской прессе, означавшую четкое отмежевание романтиков от традиционалистов [24]. Ванькович своим портретом продемонстрировал, что принял позицию первых.

Модель была художнику хорошо знакома, однако теперь он совершенно иначе подошел к своей натуре. Петербургская работа выросла в масштабный портрет-

картину, показывала не просто конкретного человека, а признанного главу польской романтической школы, поэта-пророка. Художник отошел от камерной интимности виленских рисунков и создал программное полотно, в котором портретность сочеталась с персонификацией вдохновения и романтической возвышенности. Вместе с тем здесь прозвучала романтическая идея синтеза искусств, их внутреннего единства. Ее искали и с удовлетворением находили современники: "Ванькович сделал портрет Адама... изумительно! Поэт вдохновил живописца, живописец понял и изобразил поэта", – писал один из них (цит. по: [25]).

Мицкевич предстал на скале, на фоне клубящегося неба; его фигура дана с низкой точки зрения – тем самым она получила значительность, монументальность. Полотно Ваньковича, обычно рассматриваемое как сугубо романтическое произведение (что не в последнюю очередь определяется представлением о самой модели), имеет и классицизирующие моменты, как уравновешенная центричная композиция, но при этом портретируемому придана свободная поза задумавшего человека. В числе романтизированных элементов – одежда, накинутая на плечи бурка, но при этом – тщательно повязанный высокий галстук и модные полосатые брюки (Мицкевич всегда отличался элегантностью). Не проигнорирован традиционный атрибут – лира (в целом, эпоха романтизма чаще прибегала к различным атрибутам, почерпнутым из мифологии, чем это обычно представляется)¹¹.

В данном случае атрибут был полезен (как и в целом сочетание романтических и классицистических элементов), чтобы раскрыть заданную в сонете программу. В нем соединяются два начала, дионисийское и аполлоново, – представления о романтическом поэте как вместилище страстей и как создателе умиротворяющих, вечных произведений (в прозаическом переводе П.А. Вяземского: "...юный поэт! Страсть часто вздымает грозные непогоды, но только примешься за лютню, страсть... убегает. Погружается в бездны забвенья и роняет за собой бессмертные песни").

Легко узнаваемы красивые черты лица, четко выписанные и несколько стилизованные под античную камею. Сходство с ней особенно очевидно в литографии, сделанной по этому портрету, где дан только его фрагмент – голова с обнаженной шеей; все одежды убраны, изображение абстрагировано от реальности, в нем подчеркнуто вне-временное вечное начало (в 1829 г. литография была напечатана в "Московском вестнике", позднее многократно воспроизводилась).

Возвышенное представление о поэте и легко узнаваемая характеристика любимого современниками человека определили успех портрета Ваньковича. Остался доволен и сам поэт, заказавший с него три копии работавшему в России французскому художнику Берже. Рисунок под влиянием этого портрета сделал Орловский [26].

Портрет распространился также во множестве живописных копий, сделанных часто неумелой рукой, что не способствовало славе Ваньковича у потомков. Характерно негативное отношение к его портрету, высказанное в 1856 г. Опасаясь, что скульптор Х. Штаттлер, работавший над памятником Мицкевичу, будет следовать композиции Ваньковича, один из авторов писал: "В таком случае на фигуру пророка следует накинуть разбойничий плащ или какую-нибудь бурку, как это сделал св. памяти Ванькович в своем портрете, который мне напоминает итальянского разбойника, подстерегающего за скалой проезжающих..., а не мужа, который мощь слова поднял до высших сфер понятий и чувств" (цит. по: [27]). Человеку середины XIX в. был чужд романтический пафос 1820-х годов; вместе с тем оказался забыть символический смысл бурки, которая вошла в Польшу в употребление во времена Яна Собеского и служила знаком победы.

Иначе сложилась судьба портрета Пушкина. Смоковский сообщал о работе над ним следующее: "У Ваньковича было близкое знакомство с выдающимся поэтом Пушки-

¹¹ Пушкин иронизировал над приемами современного ему мифологизированного портрета: "Я не хочу из муз наделать дам...". В "Монахе" он писал: "Ах, отчего мне дивная природа / Корреджию искусства не дала? / ... Я кисти б взял беспрепятной рукою / ... Представил бы все прелести Натальи / ... Вкруг милых ног одежду резвой Тальи / Стан обхватил Киприды б пояс злат" [10. Т. 1. С. 12, 19–20].



Рис. 2. В. Ванькович. Набросок мужского портрета (А.С. Пушкин?). Бум. ит. кар.

ным, и упрощенный его почитателями, он начал писать портрет: но из-за недостаточности времени закончить его не мог, и я видел его оставленный только в подмалевке; если не знающим искусства он не мог нравиться, то художники, напротив, с восторгом заглядывались на него и всегда больше ценили первые мазки, где наиболее очевидно проявляется вдохновение и воодушевление художника" [19. С. 148–149].

Работа над портретом продвинулась довольно далеко. С. Моравский, видевший портрет Мицкевича в мастерской художника, пишет, что "тех же размеров¹² стоял рядом другой портрет. Он представлял мужчину, задрапированного в широкий с клетчатой подкладкой плащ, альмавива, стоящего в состоянии созерцания и раздумья под тенистым деревом" [28. С. 9–10]¹³.

До наших дней портрет не сохранился. Вероятно, с работой над портретом связан рисунок из Всероссийского Музея А.С. Пушкина (С.-Пб.). Первоначально он был подарен библиотеке Румянцевского музея старшим сыном поэта А.А. Пушкиным. Долгое время он значился как автопортрет поэта, выполненный в Крыму [30. С. 15–16]. Известный пушкинист М. Беляев в 1928 г. при вскрытии окантовки на оборотной стороне портрета обнаружил набросок другого, женского портрета, а также надпись

¹² Одна из авторских реплик, принадлежащая Национальному музею в Варшаве, имеет размеры 148 × 125 (подробнее см.: [18. С. 196–197].

¹³ Согласно М.И. Пыляеву, "модный плащ а la Quiroga... был необъятной ширины, им можно было обернуться три раза; видоизменение такого плаща под названием "альмавивы" долго было любимым одеянием наших художников и актеров" [29].

"Ванькович". Зная описание С. Моравским портрета Пушкина работы Ваньковича, он определил рисунок как набросок к этому портрету [31].

Е. В. Павлова, автор наиболее полной иконографии Пушкина, в отличие от других исследователей [32] не присоединилась к этой атрибуции, отмечая, что в портрете нет "пушкинского артистизма и изящества", не приемля также физиономические особенности изображения [33. С. 47]. Однако "артистизма и изящества" нет и в принятой исследовательницей как портрет Пушкина миниатюре Вивьена¹⁴ (1826. Музей А.С. Пушкина. М.), в которой она отмечает "своеобразную некрасивость, большой приплюснутый нос, толстые губы" [33. С. 35], в чем можно усмотреть известную близость с трактовкой лица в рисунке Ваньковича.

Рисунок, выполненный итальянским карандашом, хорошо проработан и по своей манере никак не может считаться автопортретом Пушкина. Он обнаруживает и сходство, и существенные различия с описанием Моравского, в принципе объяснимые разными стадиями работы над портретом. Композиция в рисунке скорее жанровая, камерная: изображенный человек сидит, свободно облокотившись на каменную стенку небольшого фонтанчика на фоне южного пейзажа; в живописном же полотне, по аналогии с портретом Мицкевича, художник хотел подчеркнуть значительность и вдохновенность образа Пушкина, поэт (если следовать описанию Моравского) стоит "в состоянии созерцания и раздумья". Изменяется и одежда: нарисован он в будничном платье, куртке, а на картине написан задрапированным в широкий плащ, что могло придать фигуре монументальность и соответствовать романтической бурке Мицкевича (в подобном плаще изображен Пушкин на портрете Кипренского, который Ванькович конечно видел на выставке 1827 г. в Академии Художеств). Фигура поэта обращена на рисунке влево, что также может свидетельствовать в пользу признания его как наброска к парному портрету Мицкевича, который обращен вправо.

Непривлекательность изображенных Ваньковичем черт лица в портрете Пушкина отмечали уже современники. Моравский писал: "Лицо очень несимпатичное, какой-то странный колорит; физиономия тем менее интересная, что портрет был сделан en face, лезущим в глаза; световые пятна от дерева как будто мигающие на лице (отметим, они есть и в рисунке. – И.С.); все это привело к тому, что я смотрел на эту картину с неприязнью" [28. С. 9–10]. Эта отрицательная характеристика тем более показательна, что Моравский без симпатии относился к Пушкину, небрежную внешность которого в своих воспоминаниях он нарочито противопоставлял элегантному облику Мицкевича. Однако и ему лицо, изображенное художником, показалось чрезмерно несимпатичным. Сам мемуарист объяснял это так: "Не знаю, как было потом, но тогда Ванькович имел порочный талант портретиста, так как улавливал сходство в ущерб красоте лица" [28. С. 10]. Вяземский также отрицательно отзывался о портрете: "...глаза так вытарашены, что ни на что не похоже" [2. С. 72].

В принципе писание портретов Пушкина не было легким делом. Н.А. Полевой в связи с пушкинским портретом Тропинина отмечал: "Художник не мог совершенно схватить быстроты взгляда и живого выражения лица поэта. Впрочем, физиономия Пушкина, столь определенная, выразительная... и так изменчива, зыбка, что трудно предположить, чтобы один портрет Пушкина мог дать о ней истинное понятие" [34], а И.Н. Крамской в целом полагал, что портреты Пушкина никуда не годятся.

Тем не менее рисунок Ваньковича несомненно связан с личностью Пушкина, хотя бы по своему происхождению. Не исключено, что это первоначальный набросок композиционного замысла, сделанный до сеансов с натурой. В дальнейшем Ванькович мог изменить позу портретируемого, чтобы представить его, как и Мицкевича, стоя. В результате изображение, которое видели Х. Шимановская и Вяземский, посетив с Пушкиным мастерскую художника, получило иную, чем в рисунке, композицию, приобретая вид, соответствующий описанию Моравского. Работу над портретом Пушкина

¹⁴ Иосиф (Юзеф) Евстафий Вивьен де Шагобрен. Е.В. Павлова установила его польское происхождение.

художник скорее всего не завершил, возможно, по причине неудовлетворенности ее ходом – обычно он легко добивался передачи сходства, все его известные портреты отличаются точно объективным воспроизведением физиономических черт.

Портрет не дошел до наших дней. Его следы затерялись уже в XIX в. Согласно семейной традиции, он хранился у одного из сыновей художника; тот был сослан в Тобольск после подавления восстания 1863 г., а его имущество конфисковано российскими властями [35].

В польских контактах Пушкина, которые были весьма разнообразны, важнейшей фигурой безусловно является Мицкевич. Его пребывание в Петербурге благоприятствовало сближению с русским поэтом также польских художников. Их имена – к Орловскому, Ваньковичу, Смоковскому следует добавить также Юзефа Олешкевича – должны быть приобщены к биографии Пушкина, как показывает в особенности его "польский день" 19 марта 1828 г.

В качестве приложения приведу забытые сведения о работах поляков, связанных с Пушкиным.

В статье "Несколько слов о живописных работах в Петербургской Академии художеств, а также о работающих там польских художниках", опубликованной в вышедшей в Петербурге польскоязычной газете "Tygodnik Petersburski", литератор Ромуальд Подбереский сообщал, что некто Коруцкий¹⁵, "оригинальный художник", увлекающийся писанием обманок, изготовил "заслуживающий внимания портрет поэта Пушкина, как бы вырезанный и приклеенный на доску; часть прикрыта китайской бумагой совершенно обманывает глаз. Об этой картине писала Гамбургская газета, любительница всяческих необычностей и немецких штучек" [37].

У С.Ф. Либровича можно почерпнуть еще два любопытных факта. С посмертной маски Пушкина, находившейся на выставке в Петербурге (1880), "по поручению покойного М.О. Вольфа снят был молодым польским художником, воспитанником Академии художеств А.В. Малиновским точный рисунок карандашом, как один из материалов для предполагавшегося Вольфом иллюстрированного издания сочинений Пушкина" [30. С. 87]; репродуцирован: [38].

Тот же Либрович сообщает, что во время его работы над книгой "Поляки в Сибири" во Львове ему показали "бюст Пушкина, сделанный из хлеба, в Нерчинске, одним из ссыльных поляков. Таких бюстов, а также резанных из дерева, в Сибири будто бы разошлось много. Упомянутый бюст Пушкина из хлеба предполагалось поместить в музей Оссолинских во Львове (в настоящее время – во Вроцлаве. – И.С.), где хранится много польских сибирских воспоминаний... но, насколько мне известно, этот оригинальный бюст до сих пор в собрании музея не значится" [30. С. 257].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бэлза И.* Мария Шимановская. М., 1956. С. 104.
2. Пушкин в неизданной переписке современников (1815–1837) // Литературное наследство. М., 1952. Т. 58.
3. *Верещагин В.А.* Русская карикатура. Т. 3. А.О. Орловский. СПб., 1915.
4. *Ацаркина Э.Б.* Александр Орловский. М., 1971.
5. Aleksander Orłowski (1777–1832). Wystawa dzieł ze zbiorów radzieckich i polskich (Katalog). Warszawa – Kraków, 1957; *Michałowski J.* Orłowski Aleksander. Polski słownik biograficzny. Kraków, 1979. Т. 24; *Поспелов Г.Г.* Русский портретный рисунок начала XIX в. М., 1957.
6. *Свирида И.И.* Александр Орловский и русско-польские связи в художественной жизни его времени // *Studia Polonica.* М., 1992.
7. *Бурнашев В.П.* Петербургские записки. Кабинет редкостей знаменитого Орловского // Северная пчела. 1831. № 7–9 с.р.
8. ЦГИАЛ. Ф. 789. Оп. 1. Ч. 1. Ед.хр. 1490 (фр. яз.).

¹⁵ Томаш Коруцкий, род. в 1802 г., учился в 1822–1823 гг. в Виленском университете [36].

9. Императорский Эрмитаж. Указатель отдела средних веков, эпохи Возрождения. Ч. 1. Собрание оружия. Составил Э. Ленц. СПб., 1908. С. 7.
10. Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Л., 1977–1979.
11. Smokowski W. Niezapominajki. Wyd. Kornell Warszawa, 1847 (Zyciorys Orłowskiego).
12. В[оейков А.Ф.]. Разбор поэмы: Руслан и Людмила, сочинение Александра Пушкина // Сын Отечества. 1820. № 34–37.
13. Письмо к сочинителю критики на поэму "Руслан и Людмила" // Сын Отечества. 1820. № 38. С. 227.
14. Mikulski T. Ojciec Gaudenty w Petersburgu // Przegląd kulturalny. 1953. № 20. S. 6.
15. Эттингер П.Д. Альбом эротических рисунков Александра Орловского // Среди коллекционеров. 1921. № 1.
16. Якобсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Работы по поэтике. М., 1987.
17. Kozakiewicz S. Warszawskie wystawy sztuk pięknych w latach 1819–1845. Wrocław ets., 1952.
18. Свирида И.И. Валентий Ванькович в Петербурге // Межславянские культурные связи. М., 1971.
19. Smokowski W. Walenty Wańkowicz // Athenaeum. 1845. T. VI. S. 134.
20. Свирида И.И. Раннее творчество Валентия Ваньковича // Советское славяноведение. 1972. № 2.
21. Северная пчела. 1829. № 18. Смесь.
22. Mickiewicz Wł. Żywot A. Mickiewicza. Poznań, 1929. T. 1. S. 229.
23. Пушкин в Дневнике К.С. Сербиновича. Публикация В. Нечаевой // Литературное наследство. М., 1952. Т. 58. С. 254.
24. Ланда С.С. "Сонеты" Адама Мицкевича // Мицкевич А. Сонеты. Л., 1976.
25. Мицкевич А. Собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 618.
26. Дядьковская Т.А. А.О. Орловский. Каталог выставки. ГРМ. Л., 1938; Зильберштейн И.С. Неизвестный портрет Мицкевича // Огонек. 1948. № 51.
27. Pigoń S. Z dawnego Wilna. Wilno, 1929. S. 161.
28. Morawski S. W Peterburku. 1827–1838. Poznań, 1927 (перевод фрагментов: Эттингер П. Станислав Моравский о Пушкине // Московский пушкинист. М., 1930. № 11.
29. Пыляев М.И. Замечательные чудачки и оригиналы. М., 1990. С. 169.
30. Либрович С.Ф. Пушкин в портретах. СПб., 1890.
31. Красная панорама. 1928. № 22.
32. Февчук Л.П. О некоторых прижизненных графических портретах Пушкина // Временник Пушкинской комиссии. Л., 1986. Вып. 20. С. 126–128.
33. Павлова Е.В. Пушкин в портретах. М., 1989. Т. 1.
34. Московский телеграф. 1827. № 9. С. 34.
35. Ciechanowska Z. Malarz Sprawy Walenty Wańkowicz // Pamiętnik Literacki. 1948. S. 458.
36. Słownik artystów polskich. Wrocław, 1987. T. 4. S. 120.
37. Tygodnik Petersburski. 1842. № 59. S. 324.
38. Задушевное слово. 1887. № 13. С. 87.



© 1996 г. РАТОБЫЛЬСКАЯ А.В.

ЛЕТОПИСНЫЙ РАССКАЗ О "ДВИЖЕНИИ ВОЛХВОВ" И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ФИННО-УГРОВ

Рассказ "Повести временных лет" (ПВЛ) о событиях в Верхнем Поволжье, помещенный под 1071 г. [1. С. 116–120], давно привлек внимание отечественных историков. Литература о так называемом движении волхвов весьма обширна, анализ исследований, специально посвященных этой теме или в какой-либо связи ее затрагивающих, могли бы дать материал для отдельной статьи. Вместе с тем в историографии до сих пор нет окончательных ответов на самые существенные вопросы: неясно, когда это происходило, так как 1071 г. – дата условная, под ним в ПВЛ помещена сводка различных известий о волхвах [2. С. 145–146]. Высказывались весьма различные суждения о социальном характере "движения волхвов". Одни авторы, и их большинство, видели в нем антифеодальное восстание смердов [3; 4; 5. С. 149–161; 6. С. 232–233; 7. С. 123 и далее;], другие – исполнение архаических обрядов (ритуальных убийств), призванных спасти от голода в неурожайный год [2; 8–10].

Наконец, остается невыясненным вопрос о том, в какой этнической среде происходили изображенные в летописи события. За славянский характер "движения волхвов" высказывались в послереволюционной литературе исследователи, кардинально расхоdivшиеся во всех прочих вопросах – с одной стороны, приверженцы классовой трактовки событий на Верхней Волге и Белоозере, с другой – И.Я. Фроянов, доказывающий на различных примерах, в том числе и на этом, сугубо архаический характер древнерусского общества. Первые стремились показать, что уже во второй половине XI в. вотчина была широко распространена во всех, даже в столь отдаленных от основного ядра, частях Руси, и повсеместно сформировалось зависимое крестьянство, развернувшее борьбу с феодальным гнетом. Поскольку столь стремительная социально-экономическая динамика не соответствовала пусть скудным, но вполне достоверным данным об общественном развитии финно-угров Поволжья, приходилось настаивать на далеко зашедшей славянизации этих земель. Некоторые авторы признавали лишь ограниченное присутствие финно-угорского элемента в событиях на Верхней Волге и Шексне [2. С. 145; 5. С. 149–161; 11]. Даже Н.Н. Воронин, выявивший и приведший много финно-угорских и сибирских аналогий описанным летописцем обрядам, тем не менее настаивал на том, что события разворачивались среди славян [12]. Преобладание подобных параллелей ему пришлось объяснять с позиций Н.Я. Марра близким родством всех яфетидов [12. С. 178–179]. И.Я. Фроянову же, очевидно, столь колоритный эпизод был необходим как дополнительный аргумент в пользу его "патриархальной" теории.

За финно-угорский или смешанный характер среды, в которой происходили интересующие нас события, высказывались наименее "заинтересованные" авторы, прежде всего археологи Ю.В. Готье и П.Н. Третьяков [13. С. 151–154; 14. С. 114 и далее]. Финно-угорская гипотеза имела сторонников и в дореволюционный период. Так, Е.В. Аничков усматривал в событиях в Поволжье и Пошехонье "инородческие" влияния [15. С. 272–274], а автор остающейся по сей день наиболее объемной работы по истории финно-угров в Северо-Восточной Руси Д.А. Корсаков не сомневался в том, что все описанное происходило в еще практически не затронутой восточнославянским влиянием местной автохтонной среде [16].

Свои основные аргументы сторонники последней точки зрения черпали из появившихся в 1867 г. "Очерков мордвы" П.И. Мельникова [17. С. 439–440, 449–452]. Мельников описал сбор пожертвований на отправление языческого культа в мордовской деревне. Специальные сборщики обходили дома. На пороге их встречали обнаженные по пояс женщины, которые, повернувшись к ним спиной, перекидывали себе за плечи мешочки с различной снедью, сборщики же обрезали эти мешочки ножами и пять раз кололи женщин в спины. Описанная П.И. Мельниковым процедура, как давно замечено, удивительно напоминает пассаж из ПВЛ: два волхва, объявившиеся в Ярославле в неурожайный год и заявившие, что знают, "кто обилье держит", "поидоста по Волзе, где приидуча в погост, ту же нарекаста лучшие жены, глаголюща, яко си жито держит, а си мед, а си рыбы, а си скору. И провожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечте прорезавша за плечем, вынимаста любо жито, любо рыбу..." Кроме того, Мельников записал легенду о происхождении человека из пота верховного небесного бога, мывшегося в бане и бросившего на землю ветошку (полотенце), пропитанную своим потом. Ту же версию излагают волхвы во время так называемого "диспута" с пленившим их Яном Вышатичем: "Бог мывся в мовницы и вспотився, отерся вехтем, и верже с небес на землю".

Сторонники "славянской" версии, разумеется, не могли пройти мимо данных Мельникова, однако стремились уравновесить их иными примерами, показывающими "интернациональный" характер других описанных в ПВЛ обрядов. При этом справедливо отмечалось, что почитание деревьев или, например, медвежий культ были типичны для религиозных представлений очень многих народов. В то же время поиск нефинно-угорских аргументов подчас заводил исследователей, как представляется, слишком далеко: в частности, И.Я. Фроянов щедро ссылался на "Золотую ветвь" Фрэзера, черпая оттуда аналогии с культовой практикой зулусов или австралийских аборигенов [18. С. 318–322]. Столь далеких аналогий не боялся и Ю.В. Кривошеев [19]. Н.Н. Велецкая, признавая, что, хотя сами волхвы могли происходить из "веси, чуди или корелы", это не имеет принципиального значения, поскольку "речь идет о проявлениях ритуала у славян, вопрос же об эпизодических исполнителях его в данном случае не существен" [11. С. 65]. Если следовать ее логике, то получается, что ритуальные убийства, которые она признает сугубо "внутриродовым" делом, совершаемые с целью установить связи со "своими" же божествами для спасения от последствий неурожая, выполняли чужаки, никакого отношения к данному славянскому роду не имеющие. Наиболее радикальную точку зрения высказал М.Ю. Брайчевский, который утверждал, что волхвы даже не были язычниками, и усматривал в их речах следы влияния богомильства и павликианства [8. С. 56].

Несмотря на обилие высказанных в литературе суждений, в довольно кратком летописном рассказе остается еще несколько "темных" мест, которые практически не толковались в историографии. Это касается прежде всего "пыток" волхвов Яном Вышатичем. Кроме того, ряд обстоятельств, связанных с казнью волхвов, которые широко обсуждались в литературе, требуют дополнительного рассмотрения с привлечением ранее не использовавшихся или недостаточно полно осмысленных данных. Нужно отметить, что авторы, писавшие о "движении волхвов", ссылаясь на исторические и этнографические свидетельства о религии финно-угорских и близких им в культурном отношении народов, в силу разных причин не использовали ни одной из

крупных обобщающих работ по этой теме. Все приводимые в литературе аналогии с финно-уграми (если не считать материалов Мельникова) заимствованы, как правило, из статей в отечественной научной периодике конца прошлого – первой половины нашего столетия. Поэтому, зачастую, в работы о событиях в Верхнем Поволжье попадали вырванные из контекста единичные факты. Предлагая собственные трактовки некоторых пассажей текста, противоречащие "славянской" версии событий, автор данной статьи опирался прежде всего на обширную исследовательскую литературу обобщающего характера, посвященную религиозным представлениям финно-угров и шаманским культам вообще. Следует сразу оговориться, что большая часть данных по этой теме была собрана во второй половине прошлого и в нынешнем столетии у обских угров – хантов (остяков) и манси (вогулов). Несмотря на огромное расстояние, отделяющее эти народы от основного "массива" европейских финно-угров, обильный сибирский материал признается не только годным, но и незаменимым для реконструкции различных аспектов язычества у сородичей хантов и манси [20, 9–10.1.; 21. С. 71]. В то же время, религиозные представления и культовая практика обских угров, безусловно, с течением времени и под воздействием разного рода факторов менялись. В этой связи автор пытается проявлять максимальную осторожность, используя материалы этнографических экспедиций XIX–XX вв. для объяснения событий, происходивших в XI ст.

Напомним вкратце содержание летописного рассказа о "движении волхвов". После того, как появившиеся в Ярославле волхвы начали убивать "лучших жен", чтобы побороть голод, к ним стали стекаться сторонники. Образовался довольно значительный отряд, насчитывавший, по сведениям летописца, 300 человек, который двинулся вверх по Волге и дошел в конце концов до Белоозера. Там находился боярин Ян Вышатич, собиравший дань для Святослава Черниговского. Пригрозив местным жителям остаться у них на год, он вынудил их выдать ему двух волхвов – инициаторов убийств. Между ними состоялся "диспут", во время которого волхвы, как уже упоминалось, изложили свою точку зрения на бога и происхождение человека и уверяли, что знают наперед все, что может случиться, в частности с ними.

Именно это посягательство на высшее знание, доступное лишь Создателю, как следует из контекста, заставило Яна прибегнуть к "пыткам", о которых в литературе писалось очень мало: «Онема же рекоста: "Нама стати пред Святославом, а ты не можешти створити ничтоже". Янь же повеле бити я и поторгати браде ею. Сима же тепенома и браде ею поторгане проскелом рече имя Янь: "Что вама божи молвять?" Онема же рекшема: "Стати нам пред Святославом» [1. С. 116–120].

Побой и выдергивание волос на лице трактовались исследователями исключительно как форма пытки и издевательства над беззащитными пленниками. Между тем выбор пытки, скорее всего, не случаен. Волосам, в частности волосам, растущим на лице, придавалось большое значение в архаических религиозных представлениях различных народов, в том числе и финно-угорских. Венгерский монах Юлиан, отправившийся в 40-е годы XIII в. на поиски "Великой Венгрии" и обнаруживший своих соплеменников где-то в среднем течении Волги (на каком именно берегу, ученые до сих пор спорят), писал, что кожу с волосами, снятую с головы мертвого человека, они считают своим богом, "а кожу, содранную с лица, они держат в домах своих и чтят, как домашнего бога" [22. С.93].

Григорий Новицкий, сосланный в начале XVIII в. в Западную Сибирь и оставивший первое описание быта и верований обских угров, записал со слов шамана-манси: "Блюдитесь, друзи, сего егда будут вам стрищи власы, то вырезывати мут из вас души" [23. С. 106]. Как следует из записи Новицкого, волосам отводилась заметная роль прежде всего в анимистических представлениях финно-угров. К ним, по всей видимости, и нужно в первую очередь обратиться в поиске объяснений этого эпизода летописного рассказа.

Правда, вопрос о том, сколькими душами обладает человек, согласно религиозным воззрениям финно-угорских народов, сложен. Отечественный исследователь В.Н. Чер-

нецов считал, что у мужчины их пять, у женщины – четыре [24. С. 117]. Венгерский этнолог В. Диосеги, поддерживая выводы своего соотечественника и предшественника Б. Мункачи, настаивал на том, что анимистические представления финно-угорских народов были целиком проникнуты дуализмом и поэтому человек должен был обладать двумя душами: физической, которая ассоциировалась со способностью двигаться, и "свободной", связанной со способностью мыслить, видеть сны, впадать в транс (у шаманов) и т.д. [20. 21–28.1.; 25]. В финно-угроведческих исследованиях последних лет можно встретить обе точки зрения. Следует отметить, что набор функций, выполняемых душами, вне зависимости от их количества, остается неизменным. Автор настоящей статьи не ставит перед собой задачи сформулировать собственную позицию в этом спорном вопросе, но считает возможным использовать данные и некоторые выводы разных исследователей, изучавших анимистические представления и в целом языческие верования финно-угров.

Как полагал В.Н. Чернецов, сопоставивший довольно немногочисленные исторические свидетельства с более обширными данными этнографии, волосы, растущие на голове, в том числе и на лице, были в представлениях финно-угров местом обитания одной из душ. Эта душа, помимо всего прочего, наделяла человека волей и силой духа [24. С. 137–139]. По всей видимости, именно с этим связан обычай наголо остригать человека, обращаемого в рабство, зафиксированный венгерскими источниками XI в. [26]. Эта же традиция и сходная мотивация обрезания волос отмечена гораздо позднее у селкупов [27. С. 99].

Кроме того, лишение или отсутствие волос (как на голове, так и на лице) – традиционный для многих народов знак бесчестья. В остяцком фольклоре, например, встречается всеми презираемый божок-раб, "паршивый лысый мужик". Положительные же герои, богатыри, непременно с "роскошными косами" [28]. В законах Иштвана I Святого обрезание волос может выступать как унижительное наказание, род общественного порицания для тех, кто совершил поступки, порочащие честь [26].

Оба мотива лишения волос – утрата воли и бесчестье всегда тесно связаны между собой. Таким образом, самое простое объяснение действию, произведенному над пленными волхвами – желание не только унижить их, но и лишить их собственной воли, заставить отказаться от твердой уверенности в том, что им известна их дальнейшая судьба. Таким образом, эта "пытка" явно имела мистический подтекст.

Кроме того, если вернуться к наблюдениям В.Н. Чернецова, у души, обитавшей в волосах, были и иные функции. Именно она после смерти человека переселялась в недавно появившегося на свет ребенка. С этим связан обычай давать имя ребенку лишь после того, как у него отрастут волосы и обнаружит себя вселившаяся в него душа одного из умерших членов рода [24. С. 140–142]. Василий Зуев, оставивший в начале 70-х годов XVIII в. описание быта и поверий остяков (ханты) писал, что "новорожденному младенцу не дают никакого имени до пяти лет его возраста" [29. С. 65]. Правда, подобные представления нельзя считать характерными исключительно для финно-угров. Весьма любопытный пассаж можно встретить, например, в легендарной части "Хроники князей или правителей польских" Галла Анонима: Пяст должен был устроить угощение в честь острижения своего сына ("pro suo tonendo parvulo"), у которого на тот момент еще, насколько можно понять, не было имени. Когда пир состоялся, мальчика остригли и нарекли его Земовитом [30]. Можно предположить, что выдергивание волос могло означать и лишение возможности впоследствии возродиться в ком-либо из сородичей.

Поскольку после этого испытания волхвы продолжали настаивать на своем ("стати нам пред Святославом"), Ян "повеле вложить рубль в уста има и привязати я к упругу, и пусти пред собою въ лодье..." И.И. Срезневский предлагал понимать здесь слово "рубль" как "обрубок", "кляп" [31. Т. 3. С. 182–184]. Есть данные о том, что сибирские народы использовали древесный материал (пучки стружек), чтобы заткнуть те отверстия в человеческом теле, через которые внутрь могли проникнуть злые духи. Стружки при этом изготавливались из березы, считавшейся чистым деревом [29].

С. 47]. Эвенкийский шаман, поймав духа болезни в специальный сосуд, плотно закрывал его деревянной щепкой [32. С. 219]. Можно предположить, что Ян Вышатич хотел лишить волхвов возможности высказывать их "злые", нечестивые мысли, обращаться к их соплеменникам-"повозникам", сопровождавшим боярина и его пленников до места казни волхвов. Однако ни до, ни после этого испытания волхвам не возбранялось говорить, более того, боярин велел им высказываться, всякий раз задавая вопрос: "Что вама бози молвят?" Все поступки Яна, начиная с так называемого "диспута" под Белоозером, направлены на то, чтобы заставить волхвов прилюдно, в присутствии тех людей, которые им верили и добровольно приводили к ним женщин-виновниц недорода, признать его правоту. Затыкать им рот (в прямом и переносном смысле) ему, кажется, не было смысла.

У щепки в религиозных представлениях финно-угорских народов есть еще одна функция: финский исследователь Каннисто утверждал, что в ряде случаев она обозначает рыбу. Например, речной бог, в представлении вогулов, сидя на дне, стругает палки, мелкая стружка – это маленькие рыбки, большие стружки – крупная рыба [33. S. 176–177. 202–203]. Гораздо чаще, впрочем, в этом качестве выступают кусочки металла (меди, цинка, серебра) или монеты [33., S. 175, 176, 201]. Еще в конце прошлого века исследователь обских угров К.-Ф. Карьялайнен отмечал, что остяки и вогулы кладут монету (кусочек металла) в рот всякий раз, когда приходится пускаться вплавь. Духи, живущие в реке, по их мнению, настроены к людям враждебно. Монета во рту показывает, что человек готов отблагодарить духов, если те позволят ему в целостности и сохранности вернуться на твердую землю [34. Bd. II. S. 136–139]. В качестве жертвоприношений речным духам, с которыми связывались надежды на обильные уловы, остяки и вогулы чаще всего использовали кусочки меди или полученные от русских монеты [34. Bd. II. S. 139].

На несомненную связь монеты с культом духов, обитающих в воде, указывает русский источник позднего происхождения (XVII в.), "Повесть о водворении христианства в Муроме", рассказывающая о событиях XIII в. В тексте "Повести" есть несколько чрезвычайно интересных деталей, относящихся, по всей вероятности, к культовой практике финно-угорского населения Муромского края. Например, после утверждения христианства местные жители "кладезем и потоком поклоняющейся очные ради немощи умывающихся и сребренники в ня поверзающи все престаша" [35]. Обычай бросать в реку деньги для духов воды долго сохранялся и у коми [36. С. 320].

В этой связи представляется уместным еще раз внимательно прочитать статью "рубль" у И.И. Срезневского. Единственный приводимый им пример употребления слова "рубль" в значении "кляп" взят именно из записи ПВЛ о волхвах под 1071 годом. Ниже он приводит многочисленные случаи употребления этого слова в значении денежной единицы, части гривны. Среди подобных примеров есть и ранние, например Устав князя Ярослава о церковных судах 1054 г. (по сборнику Кирилло-Белозерского монастыря). Известно, что датировка древнерусских княжеских уставов чрезвычайно сложна. Вполне возможно, что слово "рубль" попало в текст этого устава гораздо позднее XI в. В данном случае нас, однако, интересует исключительно позиция И.И. Срезневского: он не подвергает сомнению датировку Устава Ярослава 1054 годом, а следовательно его не смущает возможность употребления слова "рубль" в значении части гривны уже в XI в. Значит, не соображения, связанные со временем возникновения рубля как денежной единицы, а исключительно контекст побудили его толковать "рубль" в рассказе о волхвах как "кляп": в ином понимании этого слова он, очевидно, просто не видел смысла. Кстати, так же Срезневский поступил и со словом "упруг" из текста о волхвах. Иных примеров у него не было и на основании контекста он предложил понимать "упруг" как мачту. Д.С. Лихачев, кстати, перевел это слово как "ребро лодки" [1. С. 319].

Если допустить, что рубль здесь – кусок металла, то можно предположить, что он предназначался речным духам и призван был уберечь волхвов от их враждебности,

поскольку пленники должны были выйти на сушу живыми и невредимыми. Может быть, таким образом рассчитывали справиться с недостатком рыбы в реках, который, судя по начальным фразам рассказа ПВЛ, был одним из проявлений "скудости" в Верхнем Поволжье. Разгадку "испытания водой" можно искать и в анимистических представлениях финно-угров. Одна из душ в верованиях обских угров могла называться "уходящей вниз (по реке)". По данным В.Н. Чернецова, она иногда выступает в антропоморфном облике, плывущей на лодке [34. С. 127]. Душа, отправляясь в страну мертвых (в представлениях обских угров души умерших часто находят пристанище на речных островах), плывет на лодке. Вода, в частности, реки, у многих народов, в том числе у финно-угрских, ассоциировалась с дорогой умерших на "тот свет". Выходя на берег, душа дает монету стражу этой страны (чаще всего в этой роли выступает медведь) [37. Р. 123]. Похожим образом ведут себя мужчины-манси, отправляясь к святилищу Халев-Ойки (Старика-Чайки), где обитает его дух. Они плывут на лодках, а выходя на берег, бросают на песок монеты [38. С. 87]. Таким образом, у монеты, которую берут с собой в плавание, есть и другая функция – ее можно рассматривать как плату за вход в страну, где обитают души умерших.

С представлениями об "уходящей вниз по реке" душе связан обычай хоронить покойника в лодке или изготавливать гроб из челнока. Эта душа выполняет несколько функций, но, что в данном случае особенно важно, предсказывает близкую смерть человеку, в котором обитает, или его близким [34. С. 127–133]. Наконец, слово *urt(ort)*, употребляемое для обозначения души, сохранилось у финнов волжской и пермской группы, что подтверждает широкое и длительное бытование подобных представлений у различных финно-угорских народов [34. С.129]. Нельзя ли предположить, что смысл пускания волхвов вплавь состоял в том, чтобы заставить их войти в контакт с этой душой? Это представляется тем более вероятным, что именно после испытания водой волхвы отказались от своей прежней уверенности в том, что Ян ничего сделать им не может, и что они увидят князя Святослава. Выйдя на берег и услышав очередной вопрос "Что вама божи молвят?", волхвы отвечают: "Сице нама брати молвят, не быти нама живым от тебе". Видимо, во время плавания "уходящая вниз по реке душа" сообщила им о скорой гибели. Кстати, быть может не случайно ладьи с привязанными к "упругу" пленниками направлялись именно вниз по течению Шексны.

У места впадения Шексны в Волгу разыгрались последние события, описанные в рассказе ПВЛ. Ян Вышатич, обратившись к "повозникам", потерявшим из-за волхвов матерей, сестер или дочерей, призывает их "мстить своих". "Повозники" "...поимше, убиша я и повесиша я на дубе". Об этом эпизоде в литературе писалось много. Н.Н. Воронину он представлялся наиболее загадочным. Он высказал три возможных объяснения повешения мертвых тел на дубе, который, к тому же, находился на скрещении двух водных дорог и явно был выбран неслучайно. Первое: это было сделано во устрашение прочих участников восстания и в качестве предостережения будущим бунтовщикам. Второе: тела повесили на распутье, чтобы души убитых заплутались и не стали мстить живым. Третье: мы имеем дело с особой формой надпочвенного погребения. Последняя версия представлялась ему наиболее правдоподобной. Рецидив столь архаичного явления Н.Н. Воронин считал вполне вероятным в "смутный" период острого социального конфликта [12. С. 159].

Другие авторы пришли к сходным выводам о том, что выбор места казни не был случайным. В этой связи приводились данные о роли деревьев в религиозных представлениях и культовой практике различных народов, прежде всего славян. Н.Н. Велецкая поддержала точку зрения Н.Н. Воронина, что повешение уже убитых волхвов на дубе являлось архаичной формой погребения, используемой в чрезвычайных случаях по отношению к "заложным" покойникам [11. С. 71]. В этой связи разные авторы цитировали "Слово о маловерии" Серапиона Владимирского (XIII в.), где говорится об упорном нежелании жителей Владимирского края хоронить в землю "заложных" покойников, которых неизменно "выгребали" из могил [39].

"Заложными" покойниками, по мнению ряда исследователей, были и убитые волхвы, так как только не предав их земле можно было остановить голод. По мнению Н.Н. Воронина, они представлялись землякам посредниками между людьми и языческими божествами [12. С. 159].

О возможном распространении надземных погребений у населения Поволжья (правда, Среднего) еще в 1940 г. написал небольшую статью археолог В.В. Гольмстен. Он соотнес известие арабского автора Ибн Фадлана (X в.), сообщившего, что у некоего народа, обитающего предположительно в Поволжье, есть обычай не хоронить в землю преступников, а оставлять их "между небом и землей", с мотивом, встречающимся (правда, в одном лишь случае) в мордовском фольклоре, когда умирающая девушка просит родителей похоронить ее на дубе (березе). Эти данные, а также относительная малочисленность могильников в среднем течении Волги позволили ему сделать предположение о довольно широком и длительном распространении надземных погребений у финно-угорского населения этих краев [40].

Эти сведения В.В. Гольмстена использовал Н.Н. Воронин, ссылавшийся также на этнографические данные о надземных погребениях у некоторых народов Сибири, прежде всего у эвенков, которые долго придерживались этого обычая при похоронах детей [41. С. 76]. Эти факты после Н.Н. Воронина использовали также Н.Н. Велецкая и И.Я. Фроянов.

Все эти данные, как будто, свидетельствуют о том, что надпочвенное погребение волхвов мыслилось как постоянное и что с нахождением "заложных" покойников вне земли их соплеменники связывали надежды впредь избегать недорода и т.д. Если обратиться к материалу, собранному финно-угроведами, ситуация с надземными погребениями будет выглядеть несколько более сложной. В упоминавшейся работе В.В. Гольмстена приводится факт, позволяющий несколько по-иному взглянуть на смысл повешения мертвых тел на деревьях: в XIX в. в Хвалынском уезде Саратовской губернии мордва вешала покойников на березе, растущей на так называемой горе плача, "чтобы душа очищалась" [40. С. 58]. Учитывая, что и по данным Ибн Фадлана незахороненное в землю мертвое тело преступника соплеменники хотят подвергнуть воздействию дождя и солнца – "может быть, Аллах смилостивится над ним" – этот автор справедливо отметил, что в этом обычае прослеживается мотив очищения души под воздействием природных стихий. При этом важно подчеркнуть, что покойники, повешенные на "горе плача", по истечении некоторого времени перезахоранивались в землю. Это обстоятельство вряд ли можно связать с деградацией обряда надземного погребения у мордвы, поскольку очень близкий похоронный обычай, предполагающий последовательное сочетание наземного и могильного погребений, судя по всему, был характерен и для обско-угорских народов [24. С. 154].

Речь, таким образом, идет не о постоянном погребении, но о временной мере. Связана она опять-таки с представлениями о множественности человеческих душ: смерть в этой связи становится растянутым во времени процессом, когда души постепенно покидают свое пристанище. По мнению Каннисто, этот процесс в представлении вогулов мог растягиваться на семь лет [33. S. 29]. Как считал В.Н. Чернецов, последней уходит душа-тень, которая обитает в мертвом теле до тех пор, пока оно окончательно не истлеет. Пока душа остается видимой, ее нельзя оставлять без внимания, поскольку души умерших, как правило, настроены к живым враждебно. Для этого, скорее всего, и следует производить временное надпочвенное погребение. Когда тело начинает рассыпаться в прах, душа становится невидимой. Тогда останки и перезахоранивают в землю [24. С. 117–119, 122, 125–126.]. "Выветривать", по мнению этого исследователя, необходимо также "душу сна", отвечающую за способность думать и видеть сны. Эту цель преследовал долго сохранявшийся у обских угров обычай развешивать на деревьях одежду покойника [24. С. 136; 34. Vd. II. S. 232.]. Скорее всего, следы именно этих представлений сохранились и в "Повести о водворении христианства в Муроме", где говорится об "обвешивании убрисом" ветвей деревьев [35]. Нельзя ли предположить, что вывешивание одежды

покойного выступает как пережиток более древнего обычая временного повешения на деревьях мертвых тел?

Сходным образом объясняют погребальный обряд и те исследователи, которые считают, что в представлении финно-угров человек наделен только двумя душами. Задача погребального обряда, по их мнению, состоит в том, чтобы позволить "свободной душе" как можно быстрее подняться в небеса, а "физической" душе, которая может представлять опасность для живых, благополучно уйти в землю. Поэтому погребение должно производиться после того, как "свободная душа" выветрится и расстанется с "физической" душой [42. С. 7–8].

Некоторые души, например, души детей, которые при жизни еще недостаточно тесно были связаны с родом, особенно опасны. Не случайно поэтому надпочвенные погребения могли сохраняться (в частности, у эвенков) дольше всего именно для детей. Тот же мотив может служить объяснением более длительного бытования этого обычая для шаманов [24. С. 154].

В этом смысле весьма примечательна мордовская песня об умирающей девушке, на которую ссылались В.В. Гольмстен и вслед за ним Н.Н. Воронин. Они не обратили внимания на то, что девушка эта необычно появилась на свет, проведя в утробе матери три года. Она была враждебно настроена к людям: не оказывала уважения родителям и собиралась "высушить текущую воду", навести порчу на луга и хлебное поле, погубить деревья в лесу. Раскаиваясь перед смертью, она просит похоронить ее не на кладбище, а "около большой дороги на старом дубе" (в другом варианте – на березе) [43. С. 434–436]. Таким образом, речь идет о девушке, которую люди могли бояться и после ее смерти. Характерно, что мотив надпочвенного погребения не встречается в опубликованных А.А. Шахматовым вместе с использованной В.В. Гольмстеном песней "О Луше, которая три года сидела в утробе матери" мордовских плачей по "обычным" покойникам. Стоит вспомнить, что и в сообщении Ибн Фадлана, над землей хоронят не всех, а только людей, совершивших преступления [44].

У "повозников", осуществивших казнь волхвов, разумеется, были все основания бояться мести со стороны душ убитых. Поэтому, видимо, принимались все меры предосторожности, в том числе повешение мертвых тел для "выветривания" душ. Правда, о том, насколько широко этот обычай был распространен среди населения Верхнего Поволжья в XI в., выглядел ли он уже тогда архаичным и применялся ли только в исключительных случаях, судить крайне трудно, а потому несколько рискованно делать, вслед за Н.Н. Ворониным и И.Я. Фрояновым, вывод об особом отношении к казненным волхвам их соплеменников.

Вместе с тем приведенные объяснения надземного погребения волхвов нельзя считать исчерпывающими. Выбор места казни, как неоднократно указывалось в литературе, не был случайным. В работах Н.Н. Воронина, И.Я. Фроянова, Н.Н. Велецкой приводились многочисленные данные о религиозных представлениях, прежде всего славянских, связанных с деревьями. Все они пришли к выводу, что дуб, на котором были повешены тела волхвов, особо почитался местными жителями [11. С. 137; 12. С. 159]. В финно-угорском язычестве, как показал в своих работах В. Диосеги, священные деревья также занимали весьма значительное место. Культ деревьев был связан с представлениями о "мировом древе", связывающем воедино три мира – подземный, земной и небесный. В кроне мирового древа могли обитать души умерших, окончательно освободившиеся от телесной оболочки [20. 21–22 old.]. Это находит подтверждение и в "Повести о водворении христианства в Муроме": местные жители клали в могилы умерших "ременные плетения древолазные", видимо, чтобы душа, имевшая антропоморфный облик, могла взобраться на дерево к месту своего нового обитания [35]. По стволу этого дерева путешествует душа шамана, когда он впадает в транс [45. 322 old.].

Иногда считалось, что шаманы рождаются в гнездах на деревьях. В этой связи есть еще одно объяснение надпочвенного погребения, прежде всего для шамана, –

возвращение его в ту среду, где он родился. При этом, правда, чаще всего в ветвях дерева сооружалось "жилище" для умершего – подобие навеса. Однако и в этом случае надпочвенное погребение носило временный характер: по истечении некоторого времени останки перезахоранивались в почву, а "выветрившаяся" душа (души) могла поселиться в ветвях [46. С. 31].

Священные места финно-угров непременно связаны с деревьями. Они могли находиться в лесу, в роще или вокруг одиночно стоящего дерева. Священное дерево обычно выделялось размерами, расположением (на холме, пригорке и т.п.) и особенностями внешнего вида, например, наличием дупла. В этой связи нельзя не вспомнить уже цитированную "Повесть о водворении христианства в Муроме", где среди обычаев муромских язычников названо поклонение "дуплинамъ древянымъ" [35]. Порода деревьев, по наблюдениям финского исследователя Й. Крона, роли почти не играла [47. 34–35 old.]. Могли почитаться березы, ели, дубы, сосны. По его данным, существовала определенная иерархия священных мест. Они имелись вблизи каждого поселения, но были и такие, которые почитались всей округой. Можно предположить, что дуб, на котором были повешены тела волхвов, занимал весьма высокое место в иерархии священных деревьев, так как их специально вели к этому месту, столь далеко расположенному от Белозера.

Последняя фраза летописного рассказа о волхвах – "Яневи же идущю домови, в другую ночь медведь взлез, угрыз ею и снестъ" – всегда представлялась наиболее загадочной. В связи с ней много написано о культуре медведя у разных народов, о возможной роли этого зверя в истории с волхвами. Н.Н. Воронин, сославшись на широко распространенную (прежде всего у сибирских народов, в том числе и у обских угров) практику приносить клятвы над шкурой или лапой медведя, полагал, что волхвов как клятвopеступников (т.е. смердов, восставших против своего господина) медведь съел в наказание за этот их грех [12. С. 177]. Вместе с тем, скорее всего, правильнее понимать слова "угрыз ею и снестъ" как "отгрыз и унес". Поэтому, вероятно, ближе к истине в данном случае И.Я. Фроянов, который полагал, что медведь унес покойных волхвов в иной мир, что, напротив, свидетельствует о его положительном отношении к убитым [10. С. 48–49].

В религии финно-угров и народов Сибири у медведя было несколько функций. Одна из них, действительно, тесно связана с представлениями о загробном мире. В медвежью шкуру одевался шаман, намереваясь посетить мир умерших [48. S. 403]. Часто считали, как уже упоминалось, что медведь охраняет страну мертвых.

Таким образом, все, что случилось с волхвами после их пленения, можно попробовать объяснить как долгий путь в страну мертвых. Это цепь продуманных действий, исполненных мистического смысла: сначала лишение волос, а вместе с ними воли и мужества, а возможно, также способности возродиться в других людях. Затем имитация плавания в страну мертвых и контакт с духами, сообщившими им о скорой гибели. Наконец, убийство и погребение (очевидно, временное) в ветвях священного дуба для "выветривания" "свободной" (по Б. Мункачи – В. Диосеги) души. Появившийся медведь уносит тела волхвов с "физической" душой (в трактовке В.Н. Чернецова это "могильная душа") в подземный мир.

Приведенный выше материал, как нам представляется, позволяет приблизиться к пониманию наиболее "темных" мест летописного рассказа о "движении волхвов". Следует еще раз отметить, что, сколь бы универсальными ни были отдельные элементы религиозных представлений различных народов (культ деревьев, медведя, значение, придававшееся волосам, и т.д.), финно-угорские аналогии, новые и известные ранее, оказываются наиболее адекватными при истолковании текста о "движении волхвов". "Финно-угорская" версия, как уже отмечалось, практически не оставляет места для трактовки этих событий как широкого антифеодального восстания смердов. Кроме того, вряд ли можно вслед за И.Я. Фрояновым утверждать, что летописец смешал два совершенно различных мотива: подготовку к языческому молению у финно-угров (подобную той, о которой писал в "Очерках мордвы"

Мельников) и восточнославянские ритуальные убийства стариков. Текст ПВЛ в этом месте, как представляется, совершенно цельный, события изложены в их логической последовательности и в "финно-угорской" системе координат прочитываются даже мелкие детали. Вместе с тем, как представляется, еще рано ставить точку в изучении событий на Верхней Волге и Белоозере, описанных летописью под 1071 г., которые не могут быть до конца поняты без дальнейшего основательного исследования роли финно-угорского субстрата в истории Северо-Восточной Руси.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Повесть временных лет. М.-Л., 1950. Ч. 1.
2. Шапов Я.Н. Характер крестьянских движений на Руси XI в. // Исследования по истории и историографии феодализма. М., 1982.
3. Арциховский А.В., Киселев С.В. К истории восстания смердов в 1071 г. // Проблемы истории материальной культуры. 1933. № 7/8.
4. Мавродин В.В. К вопросу о восстаниях смердов // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934. № 6.
5. Мавродин В.В. Очерки по истории феодальной Руси. Л., 1949.
6. Греков Б.Д. Крестьяне на Руси. М., 1954. Т. 1.
7. Тихомиров М.Н. Крестьяне и городские восстания на Руси в XI–XII вв. М., 1955.
8. Брайчевский Ю.В. Движение волхов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985. Вып. 9.
9. Фроянов И.Я. Характер социальных конфликтов на Руси в X – на початку XII ст. // Украинский историчний журнал. 1977. № 5.
10. Фроянов И.Я. О языческих "переживаниях" в Верхнем Поволжье второй половины XI в. // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории. Л., 1985.
11. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
12. Воронин Н.Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // Материалы и исследования по археологии СССР. М.-Л., 1941. Вып. 6.
13. Готье Ю.В. Железный век в Восточной Европе. М., 1930.
14. Третьяков П.Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970.
15. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
16. Корсаков Д.А. Меря и Ростовское княжество. Очерки по истории Ростовско-Суздальской земли. Казань, 1872.
17. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Полн. собр. соч. 2-е изд. СПб, 1909. Т. 7.
18. Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. Л., 1988.
19. Кривошеев Ю.В. Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. // Историческая этнография. Л., 1985. Вып. 5.
20. Dioszegi V. A pogány magyarok hitvilága. Budapest, 1983.
21. Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982.
22. Исторический архив. 1940. Т. III.
23. Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. СПб, 1884.
24. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды института этнографии, 1959.
25. Munkacsi B. Seelenglaube und totenkult der Wogulen // Keleti Szemle. Budapest, 1905. VI. köt.
26. Szent Istvan törvényei. A kísérőtanulmányt Györfly György, a bevezetést, a magyar fordítást és a jegyzeteket Bartoniék Emma készítette. S.d., s.1. (Budapest, 1988).
27. Соловьев А.И. О жертвоприношениях людей у древнего населения Прииртышья // Мироззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
28. Петканов С.Н. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб, 1891.

29. Зуев В.Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцев // Труды Института Этнографии. М.-Л., 1947. Т. 5.
30. Galli Anonymi Cronica et gesta ducum sive principorum polonorum // Monumenta Poloniae Historica. Kraków, 1952. Т. II.
31. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958.
32. Анисимов А.Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // Сибирский этнографический сборник. М.-Л., 1952. Вып. 1.
33. Kannisto A.K. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helsinki, 1958.
34. Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki, 1992. Bd. I–III.
35. Памятники старинной русской литературы. / Под ред. Н. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1.
36. Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов Коми XIX – н. XX вв. // Труды Института Этнографии. М.-Л., 1958. Т. 45.
37. Lot-Falc E. Les rites de chasse chez les peuples siberiens. Paris, 1953.
38. Гемуев И.Н. Святилище Халев-Ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
39. Петухов Е.В. Серапион Владимирский, русский проповедник XII в. СПб, 1889. Приложения.
40. Гольмстен В.В. Надземные погребения в Среднем Поволжье // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.-Л., 1940. Т. 5.
41. Левин М.Г. Эвенки Северного Прибайкалья // Советская этнография. 1936. № 2.
42. Косарев М.Ф. К методике реконструкции древних верований // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985.
43. Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. СПб, 1910.
44. Крачковский И.Ю. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1956.
45. Dioszegi V. A honfoglaló magyarság hitvilágának történeti retegei. A világfa // Népi kultúra – népi társadalom. (1978). II–III.
46. Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
47. Krohn J. A finnugor népek pogány istentisztelete. Budapest, 1928.
48. Kiersnowski R. Niedwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach. Warszawa, 1990.



ИЗ СЛОВАРЯ "СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ"*

ДОМ В ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ СЛАВЯН

В марте 1995 г. в Щецине (Польша) прошла конференция "ДОМ в языке и культуре", на которой выступили с докладами сотрудники Сектора этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН¹. Предлагаемые статьи являются переработанными вариантами этих докладов и представляют собой материалы для словаря "Славянские древности", работа над которым продолжается в Секторе.

ФУНКЦИИ ДОМА И ЕГО ЧАСТЕЙ В ЛЕЧЕБНОЙ МАГИИ

Область знаний и практического опыта, которую принято называть народной медициной, складывается из существующих у данного народа представлений о причинах, характере и происхождении болезней, а также применяемых для борьбы с ними различных способов и средств. Этот раздел народной культуры, являющийся очень сложной системой, постоянно изменяющейся во времени, включает в себя как рациональные процедуры, так и магические. Цель народного врачевания – обеспечение здоровья людей и облегчение их страданий в случае заболевания.

Лечебная магия, о которой речь пойдет в данной статье, применялась, без сомнения, в терапии древних славян параллельно с эмпирическими способами врачевания. Она составляла достаточно обширный отдел народной медицины. Многие элементы магического лечения с течением времени были утрачены. Однако значительная часть языческого опыта и верований продолжала жить в народном сознании. Лечебная магия в известной мере базируется на этих реликтах древних языческих верований и сопровождает большинство народных терапевтических процедур, ибо "проблема человеческого здоровья относится видимо к таким, которые наиболее восприимчивы к магическому мышлению" [1].

Элементы суеверия и магии присутствуют и в процедурах профилактических, и в способах лечения, и в способах распознавания некоторых болезней (чаще всего таких, которые по народным представлениям являются результатом вредного для здоровья людей воздействия нечистой силы).

В лечебных процедурах, направленных на избавление от недуга, очень важную роль играет время и место их свершения. Таким местом достаточно часто выступает дом в целом и его отдельные части – труба, крыша, стены, окна, двери, порог, потолок, главная балка потолка, пол. Главные функции дома и элементов его составляющих – охранительная (профилактика) и собственно целительная (очищающая), направленная на борьбу с недугом и на возвращение человеку здоровья.

* Продолжение. Начало см. 1993. № 6; 1994. № 2, № 3, № 5; 1995. № 3.

¹ См. хронику об этой конференции в журнале "Славяноведение" № 5. 1996 г.

Чтобы предупредить приход болезни, существовала целая система профилактических мер. Для отпугивания духов на дверях чертили кресты (мелом, дегтем, освященной водой, тестом), ставили возле входной двери метлу прутьями вверх, омывали притолоки водой, в которую опускали четверговую соль, золу из семи печей, земляной уголь, выкапываемый на Иванов день из-под чернобыльника [2. С. 230].

Символика главной балки дома, отраженная в русском ее названии *матица*, объясняет защитные меры, принимаемые в целях обезопасить дом и его обитателей от прихода злых сил, в том числе и болезней. В Польше для этого вешали веточку омелы под потолком в хате – верили, что в такой дом болезнь не войдет. В Шенкурском уезде Архангельской губернии полагали, что все болезни побаиваются *чертополоха*, поэтому его можно было увидеть под потолком почти во всякой избе [3]. В селах Полесья подвешивали к матице старый веник, чтобы бессонница не напала на детей.

Прибежали к помощи матицы и в лечебных целях. У русских лечили бессонницу у ребенка, взяв его на руки и трижды ногами его коснувшись матицы. При этом следовало три раза плюнуть и произносить: "Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Полуношница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы Божьей (имярек) не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью матицей. Во веки веков. Аминь" [4]. В Пудожском районе Карелии в наши дни записан ритуал, в котором за исцелением обращаются к матице. В случае тяжелой болезни ребенка говорили: «Сходи на вышку (чердак), ударься, попросись к матице: "Уж если жить – пусть ребенок живет, дай ему здоровья, а если умереть – пусть умрет, не дай Бог, ему мучиться"». Иногда вместо матицы стучали топором в князек или в "коня" (коновой столб): "Конь отец, дай рабу Божию (имярек)... какой ни конец: здоровья или смерти" [5]. В Польше считали, что исцелиться от боли в пояснице можно, вырубив во время восхода солнца три креста на трех балках, поддерживающих потолок [6. С. 108].

Против чумы в Пиринском округе (Болгария) окружали дома веревкой, сплетенной в течение одной ночи семью женщинами из семи домов [7]. В Сербии утром в день Рождества после завтрака следовало выйти из дома и перебросить через крышу головню, чтобы обезопасить себя от лихорадки [8].

Дом является убежищем, защищающим человека в опасную минуту. Случается, что лечение заключается в том, что больной должен переночевать двенадцать ночей в двенадцати чужих домах поочередно. Так лечили коклюш у детей в белорусских селах Витебской губернии [9. С. 148]. В Болгарии же детей, страдающих этой тяжелой болезнью, матери ведут в старый дом, в котором давно никто не живет. Там детей помещают в хлебную печь, а перед дверцами разжигают огонь из соломы. При этом одна из женщин, стоя на пороге, спрашивает: "Огня ли щіш или зайкница?", а та, которая находится около печи, отвечает: "Огня щь, зайкница ни щь!" ("Хочешь огня или коклюш?" – "Хочу огонь, не хочу коклюш!"). Диалог повторялся трижды, после чего дети вылезали из печи [10]. Несомненно, что здесь в акте лечения важную роль играет не только дом, но и огонь, и ритуальный диалог между исполнителями обряда. Иногда магия сводится к запрету выходить из дома в течение трех дней. Это касается тех, кого поразила так называемая "самовилска болест", болезнь, возникающая в результате того, что человек наступил на место, где самовилы ужинали.

Больного ребенка ставили посреди избы и мели к нему мусор, после чего сор и метлу, а с ними и болезнь, выбрасывали прочь из дома [11]. Подобным образом лечили в северной Моравии (Забржер) болезнь *souchoty*, которая возникала, как полагали, от того, что ребенок проглотил кошачий волос: имитировали, будто с сором, выметают и дитя. В Валахии мусор вместе с ребенком собирали в плахту и выбрасывали на мусорную кучу [12. С. 213].

Очень помогало троекатное обегание дома или хождение вокруг него. Часто подобные действия сочетались с ритуальным диалогом. Именно так словинцы Балтийского Поморья лечили болезненного слабого ребенка: отец обходил дом три раза и через окно девять раз спрашивал мать: "Что ты варишь?". Она в это время "варила" в горшке с водой рубашку ребенка и отвечала: "Рост нашего ребенка" [13].

Иногда прибегали к обходам нескольких домов в селе, выпрашивая муку. Из нее пекли хлеб. Так лечили сухотку. В Черниговской губернии мука должна была быть из трех домов, в Моравии – из девяти. Через испеченный огромный калач (хлеб с дыркой по середине) протаскивали больного ребенка, а калач относили на перекресток и, если его съедали собаки, болезнь проходила [12. S. 215]. В Олькушском повете (около Славкова) собирали по три ложки разной еды в девяти домах, опускали в воду и купали в ней больного дитя [14]. В Македонии и Сербии просили в сорока или в сорока девяти домах по куску хлеба (иногда и соль) и давали заболевшему бешенством по куску ежедневно в течение сорока дней [15].

Печь, являясь одним из наиболее значимых и почитаемых частей дома, занимает одно из ведущих мест в народном целительстве. Очень часто знахарь обращается к ней с просьбой помочь прогнать болезнь, снять сглаз (уроки). В русском заклинании человек разговаривает с печью как с избавителем от всевозможных недугов, с надеждой, что огонь, горящий в печи, очистит его и он выздоровеет: "Ахти мати-белая печь! не знаешь ты себе ни скорби, ни болезни, ни щипоты, ни ломоты; так и раб божий (имярек) не знал бы ни хитки, ни притки, ни уроков, ни призороков" – говорит знахарь, стоя перед печным челом и смотря на огонь. Главная мысль этого текста в том, что печь здоровая, ей не докучает никакая болезнь, поэтому она может исцелить и человека. На Украине от лихорадки лечили больного перед печью, окуривая его дымом и говоря: "з хати димом, з двора витром!" или "нехай ще (все недобре) з' чадом таз' димом з' нашої хати!" [16. С. 30].

Снятие порчи, поиски виновника болезни от дурного глаза и его наказание чаще всего происходит около очага. Из печи берут угли и, бросая их в воду, определяют, является ли болезнь результатом воздействия чьих-то чар, или причина в другом. Болгарские знахарки обычно берут золу для снятия сглаза с четырех сторон очага (с. Черна Гора, Чирпенско).

В Силезии знахарка снимала сглаз у ребенка, стоя у печи. Она держала его на руках и качала, производя крестообразные движения руками. Затем, положив ребенка на постель, шептала формулу: "Na psa urok, niech idzie na góry, na lasy / Na dęby, na wszystko, tylko nie na dzieci" ("Пусть идет урок на собаку, на горы, на леса, на дубы, на всё, только не на детей") [17. S. 61]. Формула отсылает болезнь как можно дальше от дома, от места, где живут люди, весьма характерна для лечебных обрядов.

В Курской губ. в случае легкой боли в горле терлись им о край печи [16. С. 31].

"Перепекание" ребенка, больного сухотами, было распространенным способом на территории почти всей Славии. В Седлецкой губернии больного помещали в печь на несколько минут, обернув предварительно одеялом [18]. На востоке Словакии в русинских селах (Ливовска Гута) больного дитя в печь сажали на хлебной лопате. Обряд сочетался с трехкратным обеганием дома и ритуальным диалогом через окно: "Što tam pečete?" – "Suche, žeby bylo tluste" ("Что вы там печете?" – "Сухое, чтобы было жирное") [19].

В Нижегородской губернии ребенка перед тем, как всунуть в печь, облепляли тестом. Совершали обряд две женщины. Одна из них сажала ребенка на лопату и подносила к устью печи, а другая, бегая от печи к порогу, приговаривала: "Пеки собачью старость, пеки гораздо". Иногда ребенка "перепекали" вместе с собакой, которую по окончании обряда топили, полагая, что на нее в печи перешла болезнь (*собачья старость*) и с ней вместе погибнет [2. С. 114].

Самым верным способом избавления от чесотки было помещение больного в истопленную печь, где его держали так долго, как только он мог выдержать. Процедура повторялась несколько раз (Карпаты, Тарнобжег, Радзынь) [20]. Также лечили чесотку и лихорадку в Люблинском воеводстве [21. S. 330].

Под Ополем с помощью огня наказывали болезнь так: в детскую ванну с водой клали святые предметы (крест, четки), лили святую воду, а затем капали воск с горящей свечи. Получившаяся в воде фигура должна была указать, кто был причиной испуга ребенка. Ее сжигали в печи, вместе с ней уничтожалась болезнь [17. S. 62].

Вместо воска топили олово на печном шестке и по форме угадывали, что было причиной испуга. Больной во время обряда стоял против печи [16. С. 31].

В Вологодской губернии ребенка, который часто просыпался по ночам и плакал, мыли в печи. Обряд сопровождался ритуальным диалогом. Тот, кто стоял у печи, спрашивал: "Чего паришь?", а который мыл, отвечал: "Ночник да полуночник". "Парь его хорошенько, чтобы век не пришел!" – говорил первый [22].

Способ избавления от ячменя на глазу с помощью огня в печи известен почти повсеместно. Коснувшись три раза тремя (или одним) ячменными зернами больного глаза, бросали их в топящуюся печь. Следовало тут же быстро убежать, чтобы не услышать треска сгорающих зерен – только при выполнении этого условия болезнь проходила. Подобным образом лечили и бородавки, касаясь каждой из них поочередно горошиной, а затем бросая ее в огонь или в колодец [21. С. 331].

В Лунице при кровотечении советовали собрать несколько капель крови в скорлупу от яйца и бросить на горячие угли. Верили, что кровь тут же остановится [23].

Ср. очищающую и охранительную функцию печи в родинных обрядах, например, обычай выливания воды в подпечье после купания ребенка до тех пор, пока он неокрещен. В противном случае он будет плакать [24. С. 25; 6. С. 87–90]. В избе под порогом закапывали плаценту – "там, где более всего ходят, топчут – чтобы ребенок был здоров" [25]. Когда после крещения приносили младенца из церкви, отец брал его на руки и на несколько минут клал его на порог избы, что называлось "освятить ребенка через порог", т.е. ввести нового члена семьи под охрану домашних богов [16. С. 114].

Итак, печь выступала в роли целителя. К ней обращались с просьбой о помощи, перед печью совершались магические действия, использовали огонь, который горел в ней.

Порог дома и двери являются символами перехода. Они ограждают пространство дома как от людской злобы, так и от действий демонических сил, несущих зло и болезни. Это сакральная граница между своим и чужим миром. На пороге производят магические обряды с целью предотвращения болезни или исцеления человека. На словацко-моравском пограничье ребенка, больного сухоткой, клали около порога и заставляли собаку трижды перескочить через него. Делали это три дня подряд [26]. В случае конвульсий ребенка клали в избе около порога (или под перекрещивающимися балками потолка), накрывали дежой и разбивали на ней глиняный горшок (Подбуж) [27].

На пороге лечили крестцовые боли: больной ложился на порог, а знахарь постукивал топором по больному месту; приглашали ребенка, чтобы он потоптался на пояснице больного; ждали, когда кто-нибудь переступит через него [24. С. 271; 28].

У белорусов на пороге мать лечила ребенка, больного эпилепсией. Положив его на пороге хаты, она выстригала с головы немного волос, затем ставила ребенка на ножки и, сделав дыру в косяке двери на высоте его головки, вкладывала в отверстие волосы и забивала осиновым кольшком [24. С. 42].

Снятие порчи и сглаза также могло происходить на пороге избы. В сосуд с непочатой водой ножом бросали горящие угольки от сгоревшего боярышника или терновника. Нож затыкали под порог в землю, а сглаженный пил эту воду и обмывал ею тело. Остатки воды выливали на дверные петли (Покутье) [29]. Ребенка, заболевшего от дурного глаза, клали на порог и три раза переступали через него (Черниговская губ.) [30]. Для профилактики на пороге обливались водой через решето [2. С. 310].

Кроме описанных элементов дома в лечебной магии могли участвовать труба (дымоход, печной столб), крыша (стреха), окно, стены, пол (земля). Использовались также щепки пола, двери, стены, порога, стола; земля, мусор из-под порога избы, костела; печина (печная глина); побелка; мох с крыши, из стены; сор, паутина из четырех углов комнаты. Эти средства применяли для окуливания больных; прикла-

дывали к ранам, клали в воду и купали недужного или обрызгивали его [7. С. 431; 9. S. 210; 12. S. 205; 21. S. 353; 24. С. 35, 45].

Сакральный характер дома подтверждается магическими действиями, которые используются в народной медицине. Вера человека в защитную силу дома, его стен, порога, дверей, служащих преградой на пути злых сил и демонов болезней, является в этих актах самым главным моментом. Именно дом и его части в лечебной магии были гарантом получения желаемых результатов.

Предпринятая здесь попытка описать роль дома в традиционной медицине не может вместить огромного количества фактов, касающихся всех частей жилища, так или иначе связанных с магией, цель которой – не допустить заболевания или исцелить человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Buchowski M.* Magia. Poznań, 1986. S. 108.
2. *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. М., 1989.
3. *Ефименко П.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. С. 202.
4. *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1994. С. 34.
5. *Стишева А.Ю.* К народным представлениям о душе в погребально-поминальной обрядности Русского Севера (локальный вариант) // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. 1. С. 172.
6. *Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z.* Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992.
7. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 475.
8. *Миличевич М.* Живот Срба серака. Београд, 1984. С. 172.
9. *Wereńko F.* Przyczynek do leczenia ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. Т. 1.
10. *Толстой Н.И.* Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 95.
11. *иориевич Т.Р.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958. С. 579.
12. *Bartoš F.* Moravský lid. Telč 1892.
13. *Гильфердинг А.Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. СПб., 1862. Вып. 5. С. 7.
14. *Ciszewski St.* Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławwa w pow. Olkuskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. XI. Cz. 2. S. 55.
15. *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Zagreb 1964. Knj. 42. S. 420.
16. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 2.
17. *Simonides D.* Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczajy i obrzędy rodzinne w XIX wieku. Opole, 1988.
18. *Балов А.* Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1890. Кн. VI. № 3. С. 45.
19. *Mušinka M.* Zdravotné povery v niektorých severozapadných obciach Bardejovského okresu. In: Nové obzory. № 4. Košice 1962. S. 328.
20. *Tylkowa D.* Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Tradycja i współczesność. Ossolineum, 1989. S. 73.
21. *Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. Lwów, 1929.
22. *Толстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал–диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 97.
23. *Schulenburg W. von.* Wendische Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882. S. 102.
24. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
25. *Dworakowski S.* Zwyczajy rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim. Warszawa, 1935. S. 29.
26. *Húsek J.* Hranice mezi zemi Moravsko-slezskou a Slovenskem. Studie etnografická. Praha, 1932. S. 314.

27. Lud. Lw6w, 1905. T. 11. S. 395.

28. Познанский Н.Ф. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917. С. 142.

29. Kolberg O. Dziela wszystkie. Wroclaw-Poznań, 1963. T. 31. Pokucie Cz. 3. S. 132–133.

30. Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Ч. 1. С. 28.

© 1996 г. УСАЧЕВА В.В., канд. филол. наук

ОЧАГ В СЛАВЯНСКИХ СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

Очаг или печь являлись одним из наиболее значимых элементов жилища. Они служили одновременно и источником тепла, и местом приготовления пищи. Очаг, в представлениях славян, был вместилищем домашних духов, защищавших дом и его обитателей. Он был неразрывно связан и с культом огня, особо почитаемым у южных славян.

Об особой роли печи в ритуально-мифологической и социальной сферах жизни коллектива свидетельствует наличие специального ритуала постройки печи у русских. Подтверждением тому служат также и некоторые названия дома в славянских языках: серб. *огѣиште*; болг. *огнище*; чеш. и луж. *ohnisko*; рус. *огнищанин* – ‘владелец очага, глава рода, дома’; *дымничать* – ‘жить, вести хозяйство’. Сравни также пол. *dym* ‘дом, хозяйство’.

Жилое пространство дома у славян делилось по диагонали на две части: угол с печью (очагом) и красный угол. Очаг, как пространство родового культа и огня, был отведен женщинам. Доказательством тому служат соответствующие названия угла с печью: рус. *бабий кут*, словац. *ženský kút*, *babin kút*, *kút gazdiny*. Все женские посылки в Словакии проходили около печи [1. S. 234].

В иерархии частей дома печной угол имел меньшую ценность, чем красный угол, но вопреки этому, он знаменовал собой некоторый (языческий) центр дома, *gesp.* всего хозяйства [2. С. 130]. В этом смысле показателен термин *obzeranie ohniska*, обозначающий обряд осмотра хозяйства невесты или жениха в словацкой свадьбе [1. S. 85]. Ср. также псковское *дымничать* – ‘осматривать дом, хозяйство жениха, невесты’, ‘жениться, выходить замуж без согласия родителей’ [3].

В других традициях существовали также представления о печи и огне как женщине и мужчине, причем возжигание огня трактовалось как брачный союз [4].

Особенно отчетливо подобные представления видны на примере свадебного обряда славян. На Руси сваха, приходя с брачным предложением к родителям невесты, подступала к печи, и, независимо от времени года, грела руки, чтобы задуманное дело пошло на лад, и лишь затем начинала сватовство (ср. рус. поговорку: “Вошла в избу, да руки погрела, так сваха”) [5].

В Курской губернии сват брался рукою за печной столб. В Малороссии, когда шли переговоры о сватовстве, невеста садилась у печи и колупала глину, выражая тем самым желание выйти замуж. В Черниговской губернии она влезала на печь, а сваты упрасивали ее сойти вниз; если она спускалась с печи, то тем самым выражала свое согласие на брак, т.е. заявляла свою готовность покинуть семейный очаг и перейти в дом жениха [6. С. 36].

У южных славян сват, войдя в дом, ворошил угли в очаге, что свидетельствовало о цели его посещения. В Болгарии особым знаком свата могло служить прикосновение к щипцам у камина или бросание зеленых веток в огонь [7]. Часто сват сопровождал свои действия магическими формулами типа: “Както се запалва огъня, така да се запали момата по момъка” (“Как загорается огонь, так пусть загорится девушка по

парню") [8]. Именно у южных славян очагу отводится особое место во всем обрядовом комплексе свадьбы. Ритуалы, связанные с ним, встречаются в ходе всего свадебного обряда.

В южных районах Болгарии (Родопях) известен обряд зажигания огня для выпечки свадебного хлеба, во время которого вокруг очага танцуют хоро и поют песни [9]. Сродни ему и ритуал принесения полена молодыми после свадьбы для разжигания очага, также зафиксированный в Родопях [10]. В некоторых областях Болгарии, когда невесте заплетали косы перед свадьбой, ее сажали лицом к очагу на вывернутую наизнанку шубу. А на западе Болгарии ритуал покрывания невесты вуалью также совершался у очага [11].

Роль очага как сакрального центра дома отчетливо прослеживается в обряде народного венчания у южных славян, во время которого жених и невеста стояли перед очагом, где на бочонке вина лежало решето с пшеницей и свадебные калачи [12. С. 104].

Особое место в обычаях, сопровождающих приход молодой в новый дом, в новую семью, также отводилось очагу, вокруг которого сосредоточивались различные магические действия. Так, в Сербии, Хорватии и Македонии молодая одаривала очаг деньгами или яблоком с воткнутой в него монетой, целовала его, ворошила угли, разжигала в нем огонь, прикасалась к разным предметам, имеющим к нему отношение, например к цепям, кухонной утвари; мешала или солила еду и т.д. Иногда она садилась на мешок с зерном, лежащий около очага, чтобы быть богатой и плодovitой, и трижды ворошила угли (Мостар; Босния и Герцеговина) [13].

Введение невесты в семью мужа также начиналось с очага, вокруг которого ее трижды обводили, иногда в сопровождении деверя. Часто молодуха подходила к огню с щипцами, которыми она ворошила угли в очаге, что имело и катарктическое значение [14].

В Македонии в с. Брезно (в районе Тетово) невеста трижды танцевала хоро вокруг очага вместе со свекровью, свекром, кумом, старым сватом и деверем, которые приносили благопожелания невесте: "Да си вековита!", "Догодина повесели да бидемо!", "Друга свадба да дочеќамо, внуци руыци, се убаво да бъде!" ("Живи долго!", "Чтоб мы в будущем году были еще веселее!", "Чтоб другой свадьбы дождались, внуков, чтобы все было хорошо!") [15].

Как правило, первой молодую в новом доме встречала свекровь. У южных славян она вводила невестку в дом, подводила к очагу, притрагивалась к ее лбу щипцами для углей и опоясывала ее своим поясом или тканью [16].

Нередко у сербов свекровь ожидала молодуху в доме, сидя у-очага и разбрасывая головни, которые невеста должна была потом собрать. Затем женщины обменивались дарами [17].

У македонцев в районе Охрида кум трижды ударял молодую головой о камин или заслонку, чтобы невеста всегда была привязана к дому и была хорошей женой [18].

Молодожены в болгарских селах входили в дом жениха по красной нити, протянутой от очага до ворот. Свекровь шла за ними и сматывала эту нитку в клубок, говоря: "Събирам дом и къща за младите" ("Собираю дом и хозяйство для молодых") [12. С. 404].

У словаков невеста при входе в новый дом дотрагивалась до печи, опиралась о нее, открывала заслонку и прикасалась к пеплу, переставляла горшки, мешала кашу. Часто она также бросала в печь деньги, кусочек свадебного калача или обменивалась у печи дарами со свекровью [19. S. 36].

В Западной Словакии (в округе Зволен) молодая, войдя в дом мужа, садилась на лавку у печи, а в районе Гурша ее сажали под камин [20]. Русские во Владимирской губернии по приезде из церкви клали молодых на печь с разными прибаутками и песнями [21].

О значении печи как культового пространства – местонахождения родовых предков – свидетельствует словацкий обычай, известный в районе Прешова, в соот-

ветствии с которым невеста приносила с собой пепел из отцовского очага и тайно высыпала его в печь в доме своего мужа. Подобный мотив встречается и в песне у украинцев-русинцев:

Ej, dajťe mĕe maniĉko,
ej, d'aleko ěe blisko,
ej, bo byť vom zabrala,
ej, s pieca popielisko.

Ej, s pieca popielisko.
ej, s komina gadisko.
ej, dajťe ze mĕe matko,
ej, d'aleko ěe blisko [22].

В Нижней Лужице перед входом молодой в дом мужа, ее мать накрывала огонь в очаге тигелем. Когда невеста, перешагивая через порог, на котором лежал топор, входила в дом, тигль снимали, и огонь в очаге вспыхивал, как бы приветствуя новую хозяйку [23].

Объяснение этих обрядовых действий, по-видимому, нужно искать в пережитках культа предков, хранителей домашнего очага, под покровительство которых стремилась попасть и невестка [24].

Часто печь в народных представлениях славян связывалась и с домовым змеем, жившим в одном из углов избы (или под столом, или под порогом). Например, у словаков это был уж, который, согласно верованиям, появлялся где-то на печи. Змея эта считалась воплощением души одного из предков, стража дома и его обитателей [25]. С приобщением невестки к новой родне, охраняемой своим домовым духом, был связан ряд запретов, в которых печь играла важную роль. Так, например, в северо-восточной Словакии молодой при входе в новый дом запрещалось смотреть в дымоход, а в течение девяти дней после свадьбы убирать около печи или разжигать в ней огонь. Нарушение этого запрета могло повлечь за собой смерть родственников жениха [26. S. 134].

Среди других обрядов, направленных на сближение невестки с родней жениха и новым хозяйством, можно назвать обычай, известный лужичанам: в Шлайфе молодожены должны были в течение четырех недель после свадьбы спать на земле у дымохода [27].

В некоторых обрядах значимые *элементы печи* могли метонимически обозначать печь или даже весь дом. Например, русское выражение *смотреть загнетку* означало осмотр хозяйства жениха. *Сидеть на загнетке* в подблюдных песнях предвещало вечное девичество [28].

В контексте свадебного обряда заслонка связывалась с невинностью невесты. В Тверской губернии на следующий день после свадьбы ряженные ездили с помелом и печной заслонкой, "объявляя" тем самым о совершившемся браке [2. С. 166]. В русском свадебном фольклоре печной угол – *бабий кут* – символизировал родной дом невесты. Выход из бабьего кута означал отрыв молодой от семьи, смену ее статуса.

С печью у славян были связаны глубинные представления о судьбе, доле. У белорусов молодая, оставляя отцовский дом, прочитала:

Добрая доля, да идзи за мной
С печи пламенем, з хаты камнем! [29].

В словацких селах Речница и Гарвелка на Кисуцах молодая на пороге нового дома произносила приговор-заклинание, желая, чтобы в нем все подчинялось ее воле: "Štyri

kuty, piatu pec, aby bola po mojem každá vec!" В свадебной песне, известной там же, печи приписывалась магическая сила:

Pozri sa, Haňička, do kut'ika na pec,
aby sa ti choval ten najprfši chlapec.

("Посмотри, Ганичка, на печь, чтобы тебя любил самый лучший парень") [26. S. 94–184].

В Болгарии невеста должна была трижды поклониться очагу и разворошить угли в нем, чтобы иметь здоровых и румяных детей, и чтобы ей всю жизнь удавались лепешки. Потом молодуха смотрела через дымоход наверх, чтоб не быть сонливой и иметь чернооких детей [30]. Этот обычай был известен также белорусам [31].

И в Средней Словакии (в Бошацкой долине), войдя в новый дом, невестка непременно должна была посмотреть в дымовую трубу. А в северо-восточной части страны существовал запрет на это действие, в противном случае свекровь могла умереть в течение года [19. S. 36].

Основной смысл различных суеверий, связанных с печной трубой, заключается, видимо, в том, что труба – это еще один канал связи с внешним миром, причем нерегламентированный человеком. Поэтому, например, незадолго до приезда жениха в Вятской губернии забивали отверстие печной трубы, чтобы "еретники" не могли "оборотить" гостей в волков [32].

В Средней Словакии и Моравии на свадьбе часто исполнялся танец около печи. Молодежь, танцевавшая его на третий день свадьбы, непременно должна была свалить печную трубу, "чтобы невеста забеременела" [33. S. 62]. Ср. в этой связи рождественское благопожелание у словаков, произносимое хозяевам дома: "Желаю вам счастливого Нового года, чтобы у вас от печи отвалился угол и труба, и чтоб хозяйка забеременела" [33. S. 74].

В Архангельской губернии в заключение свадебного пира бросали пустой горшок в печь, приговаривая: "Сколько черепа, столько молодых ребят" [6. С. 42]. Здесь становится очевидной связь печи с женским плодоносящим началом.

Таким образом, из приведенного выше материала видно, что в свадебной обрядности славян печь (очаг) имела важное значение благодаря ее особому статусу в контексте пространства жилища. Будучи местом обитания домашних духов, очаг становился сакральным центром дома, приобщение к которому обеспечивало молодой дальнейшую благополучную жизнь.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976.
2. *Байбурич А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
3. Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 8. С. 294.
4. *Топоров В.Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 39–40.
5. *Даль В.* Пословицы русского народа. СПб.; М., 1904. Т. 2. С. 10.
6. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. II.
7. *Иванова Р.* Символика на обредната реч в предсватбените обреди // Български фолклор. София, 1980. Год. VI. Кн. 3. С. 39–40.
8. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1895. Кн. 10. С. 50.
9. *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазиатските българи. София, 1935. Ч. 1. С. 346.
10. *Апостолов П.* Родопска сватба // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1906. Кн. 21. С. 28.
11. Архив на института за фолклор. София. № 88. С. 27, 32.

12. *Георгиева Ив.* Обычаи при сватба // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
13. *Hangi A.* Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1906. S. 115–160.
14. *Џорђевић Т.Р.* Наш народни живот. Београд, 1931. Кн. 3. С. 5.
15. *Џимревски Б.* Свадебни обреди и песни од с. Брезно (Тетовско) // Македонски фолклор. Скопје, 1972. V. Број 9–10. С. 189–200.
16. *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник на Етнолошки Институт. Београд, 1961. IX/X. С. 124.
17. *Васиљевић Ј.Х.* Куманово // Српски етнографски зборник. Београд, 1909. II од. 24. С. 378, 438.
18. *Либман Р.* Свадебные обряды в с. Пештани в районе Охрида // Македонски фолклор. Скопје, 1972. Год. V. № 9–10. С. 137; *Поповски А.* Свадебните обичаи и песни на македонските муслимани во Река // Македонски фолклор. Скопје, 1972. Год. V. бр. 9–10. С. 105.
19. *Feglová V.* Funkcija priestoru pri obradnom prijati nevesty do domu muža // Slovenský národopis. Bratislava, 1989. 37. 1–2.
20. *Bednárik R.* Slovenská vlastiveda. II Diel. Duchovná kultúra slovenského ľudu. Bratislava, 1943. S. 42.
21. *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 96.
22. *Sulitka A.* Turične májové hry na severnom Spiši. Národop. Akt. IX, 1972.
23. *Schneeweiss E.* Feste und Volksbräuche der Sorben. B., 1953. S. 52–53.
24. *Níderle L.* Život starých Slovanů. Praha, 1911. D. 1. Sv. 1 S. 78.
25. *Cibulová T.* L'udové demonologické a kozmogonické predstavy na Kysuciach // Národopisné informácie. Bratislava, 1984. Číslo 1, S. 45.
26. *Chorváthová L.* Rodinné zvykoslovie // Národopisné informácie. Bratislava, 1984. Číslo 1.
27. *Schulenburg W. von.* Wendisches Volkstum in Sage, Brauch und Sitte. Leipzig, 1934. S. 185.
28. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. № 254.
29. *Потебня А.А.* О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914. С. 207.
30. *Байрактаров Г.* Сватбарски обичаи и песни от Софийско // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1890. Кн. 5. С. 60.
31. *Аксамитаў А., Малаш Л.* Беларускае вяселле ў яго адносінах да заходнеславянскіх вяселляў – польскага і славацкага // XI Міжнародны з'езд славістаў. Даклады. Мінск, 1993. С. 11.
32. *З.Р.* Свадебный обряд Кайгородской волости Слободского уезда Вятской губернии // Сборник Слободского родинovedческого музея. Слободской, 1921. № 1. С. 24.
33. *Václavík A.* Vútoční obyčejé a lidové umění. Praha, 1959.

© 1996 г. *УЗЕНЕВА Е.С., мл. научн. сотр.*

КРЫША И СТРЕХА В СЛАВЯНСКИХ МАГИЧЕСКИХ ОБРЯДАХ

В статье мы опирались в основном на словацкий, чешский и моравский материалы, хотя использовали и описания обрядов из других славянских зон (восточнославянские, польские, болгарские). Некоторые теоретические положения были почерпнуты из монографии А.К. Байбурина [1], а основной материал собирался по этнографическим источникам: например, работам А. Вацлавика [2], Д.К. Зеленина [3], Ч. Зибрта [4], Б. Перницы [5], Д. Маринова [6], интересным статьям в журнале "Český lid" [7], записям из Полесского архива Института славяноведения и балканистики РАН [8], и некоторым другим источникам.

Крыша, стреха, потолок, т.е. "верх" дома занимает важное место в магических обрядах славян, хотя контексты, в которых он выступает, не столь многочисленны, как те, в которых задействованы, например, печь, красный угол, порог и др.

В монографии о восточнославянском жилище А.К. Байбурина исследуется строительная обрядность славян и семиотические аспекты внутреннего пространства дома. Безусловно то, что архаический дом, без потолка и пола, представлял собой выделенное, "среднее" пространство для жизни людей, в противоположность небу и подземелью – местам обитания различных богов и духов. Пол и потолок – две позднейшие границы, которые делили дом на три части: чердак, жилое пространство и подпол, превращая его тем самым в некую модель микрокосмоса: "верхнее" пространство, соотносимое с небом, "среднее" – с землей, и "нижнее" – с подземельем, которые в обрядности и магии, как оказалось, несут подобную смысловую нагрузку и выполняют аналогичные функции, что и космические пространства.

Бесспорно также положение А.К. Байбурина о том, что "крыша осмыслялась не только как граница между верхом (небом) и низом (миром людей), но и между внешним и внутренним применительно к вертикальной плоскости" [1. С. 177]. С этой точки зрения все то, что находилось в доме, считалось "своим", освоенным, окультуренным; все то, что было вне дома, хотя бы и на крыше, относилось к области "чужого", природного или сверхъестественного.

Эти положения вскрывают глубинную семантику крыши как части дома; наш материал подтверждает их и дает возможность выделить более частные значения, составляющие семантическое поле понятия *крыша* (*стреха*).

1. В обрядовых действиях, которые мы отнесли к первой группе, крыша представляет собой локус со значением "чужой", т.е. другой, лежащий за этим, средним, человеческим миром, т.е. "тот" свет. Это место, куда "отсылают", "изгоняют" ритуальные предметы. Это наиболее характерный тип, включающий различные магические действия с общим смыслом "выбрасывание на крышу". Так, в Моравии уничтожали вербовые прутья (*pomlázky*), которыми на Пасху стегали ради здоровья друг друга, а также скот при первом выгоне на пастбище, так как верили, что прутья берут на себя все болезни. После стегания мужчина собирал их и, стоя спиной к дому, перекидывал через голову на крышу; их оставляли там до тех пор, пока они не сгниют. В других местах их сжигали в печи (Залесье и Западная Словакия), пускали по воде (р-н Валашске Клобоуки в южной Моравии), бросали в колодец, но чаще всего относили в погреб – от жаб и гадов (ок. Угерского Градиште, Велькего Оржехова в Моравии) [2. S. 245]. В этой связи характерна словесная формула изгнания насекомых при пасхальном стегании: парни рано утром стегали девушек, пока те еще не оделись, чтобы блохи их не кусали, и приговаривали: "Šuk blechy do sřechy!" ("Кыш блохи на крышу!") [4, S. 260].

Во многих областях Болгарии таким же способом устранили из культурного пространства свадебные реквизиты: забрасывали на крышу или перебрасывали через крышу свадебное знамя, свадебное деревце, иногда также покрывало невесты, палку, которой снимали это покрывало с невесты.

Аналогичным образом поступали и для избавления от змей и вредных насекомых: для этого в Белую субботу (перед Пасхой) подметали мусор от стола к дверям и выносили его на крышу (ок. Сушице, Зап.-чеш. обл.) [7. R. 2, 1893, č. 5. S. 601], бросали через голову на крышу (ок. Хотеборжа, Вост.-чеш. обл.), либо через забор (Высоке на Йизероу) [7. R. 4, 1895, č. 4. S. 330]; в других местах его сжигали в саду под деревьями, пускали по воде [2. S. 133].

Можно добавить, что болгары не выбрасывали волосы, сбритые с бороды жениха перед свадьбой. Их либо сохраняли в сундуке, либо закапывали под плодовым деревом, либо относили в хлев, в амбар, или же закрывали под плетнем, клали под камень. Среди прочих способов их устраниения упоминается бросание волосков на черепичную крышу или в реку [9].

2. В обрядах второй группы крыша является границей, местом помещения предметов с целью *установления контактов с "верхним" миром* ради получения благоприятного результата. Этот второй акцент выступает в обрядах, исполняемых с целью защиты от грома, молнии, града. Подробное описание подобных ритуалов с

остатками освященной на Пасху еды – костями поросенка (мяса) и скорлупой яиц – сделала С.М. Толстая [10]. Приводим результаты ее исследования. Наиболее распространенными действиями у восточных славян являются закапывание их в землю, пускание по воде, сжигание в огне, а также подвешивание на чердаке, под крышей дома или в хлеву в качестве оберега от грома, бури, нечистой силы. В Полесье и некоторых других зонах кости и скорлупу обычно завязывали в тряпичный узелок и подвешивали "на горнице", т.е. на чердаке, считая, что это защищает дом от удара молнии. Оставленные в доме для магических целей кости могли также затыкать за стропила, балки, втыкать в солому крыши или просто забрасывать на чердак или на крышу (последнее встречается в Карпатах). Этот обычай широко распространен, он известен также в Восточной Польше, Западной Белоруссии, в Полесье, отчасти в России, а также в северо-западных областях Словении. Повсюду это действие воспринимается как надежная защита дома от удара молнии [10. С. 37, 33, 35–36]. В этой ритуальной ситуации, как видим, выступают также чердак и потолок как пограничные локусы.

С тем же мотивом мы встречаемся и в Моравии: на св. Агату (5 февраля) освящали в костеле воду и хлеб, который каждый из членов семьи должен был откусить, чтобы его не кусали змеи. Горбушку же хлеба оставляли за матицей или под кровлей для защиты от молнии (ок. Ждяра и Вельких Мезиржичей) [5. S. 36]. В р-не Бзенца в Моравии за крышу затыкали кусочек хлеба, освященного на св. Блажея (3 февраля), а 1 мая – ветку черемухи – для защиты от молнии [7. R. 14, 1905, č. 7. S. 342].

По-видимому, речь здесь может идти о жертвоприношении (в случае с остатками еды) или об отгоне злых сил (в случае с ветками), которые, по народным поверьям, являются причиной природных катаклизмов: засухи, проливных дождей, града, бури и т.п. В качестве охранного средства использовалась свежая зелень, освященные предметы, угли и под. Так, в западной Чехии (Кленчи, р-н Ходова), чтобы молния не ударила в дом, в Белую субботу закладывали за карниз на крыше угли из освященного костра, называемого "Иудой" (*Jidáš*). Когда после службы начинали звонить колокола, крышу поливали водой, чтобы *nechytla*, т.е. чтобы в нее не ударила молния, а водой, которая стекала с крыши, умывались, чтобы свести веснушки с лица [7. R. 2, 1893, č. 5. S. 609]. В ок. Тынца под Краковом в Великую пятницу затыкали под крышу крестик, сделанный из освященной в Вербное воскресенье "пальмы" (вербовых веток).

Вероятно, этот же мотив защиты от молнии, а также града присутствует в обычае затыкать за стреху, окна, двери домов зелень в летний период. В Западной и Средней Словакии хозяева делали это перед 1 мая. В Моравии за крышей оставляли травы и цветы, освященные на Божье Тело (десять день по Троице), "чтобы молния в дом не ударила" [5. S. 71]. В Польше травы и венки, сплетенные на праздник Божьего Тела, не только затыкали за стреху, но и относили на поле.

У западных славян, кроме того, распространен обычай устанавливать в селе в ночь на 1 мая или в день Святого Духа зеленые деревца (березки или пихты). В Моравии это деревце, «май», украшали куклой, которую потом помещали на трубу, на крышу около трубы, в Валахии – на забор или на дерево возле дома [2. S. 146], т.е. на какой-либо "верх". В некоторых источниках прямо сказано, что дерево "май" защищало село от града: в старину в р-не г. Писки отгоняли градовые тучи звоном колоколов, а когда очень боялись града, хозяева побуждали нарней ставить "май" и сами им в этом помогали [4. S. 280]. Вообще в Моравии и Чехии распространено мнение, что "май" отгоняют градовые тучи [2. S. 148]. Аналогично на Русском Севере во время грозы под крышу втыкают освященные в троицын день березки для предотвращения удара молнии [11].

3. С другой стороны эти обрядовые действия – втыкание зеленых веток в крыши домов – входят в более широкую группу ритуалов, в которой используются не только зелень, но и обрядовые деревца, знамена, чучела и т.п. Ритуалы этого типа призваны *оповестить, дать знак* о каком-либо важном событии – празднике, свадьбе, окончании постройки дома и др. Так, уже с первой половины XVI в. в Словакии "май",

поставленный парнем к дому девушки, означал, по сути дела, брачное предложение. В моравийских областях Горацко и Подгорацко парни ставили это майское деревце – *tájku* – своим любимым девушкам на крыши домов (ок. Яромержиц), в трубы (ок. Нового Места) [5. С. 60].

В некоторых местах Моравии в пятое воскресенье Поста (*Smrtná neděle*) девушки-пряжи выносили чучело Марены (символ зимы и смерти), потом наряжали срубленное парнями зеленое деревце (символ лета) и вставляли его в специально сделанную дырку в крыше того дома, где девушки всю зиму собирались на супрядки; там оно оставалось до пасхального понедельника. Хозяин дома должен был строго следить за ним, чтобы его не украли [12]. В такого рода примерах "постное" и "майское" деревца олицетворяли наступающее лето, и поэтому оповещали на символическом языке о наступлении лета всех сельчан, а также, очевидно, и представителей иного мира – предков, духов, т.е. тех, кто, по народным представлениям, мог повлиять на благосостояние живущих на земле. Этот мотив "оповещения" присутствует и в болгарском обычае на *Летник*, 1 марта, украшать дом чем-нибудь красным или затыкать под крышу красную материю, укрепленную на пруте: чтобы рассмеялась Баба Марта и чтобы пригрело солнце (Тодьовцы, Ресен, Топлеш, Шипка, Марашки-Тръстеник – [6. С. 383] – Баба Марта – персонификация месяца марта, самого опасного месяца года с точки зрения болезней). В качестве еще одного доказательства такого понимания приведем следующий пример: в Тверской губ. в Чистый четверг (четверг на Страстной неделе, когда особенно значимы поминальные и очистительные мотивы) известен был обычай, когда некоторые хозяева садились верхом на конек крыши и хлестали себя банным веником [3. С. 391]. Это действие соотносится с северно-русским (Пермская губ.) обычаем топить баню накануне Радуницы, чтобы попарились предки [3. С. 357].

Всем славянам известен также обычай по завершении строительства дома ставить на крышу деревце или ветку, как у восточных и западных славян, или крест из плодового дерева (болгары в р-не Хасково) [13].

Вероятно, смысл *оповещения*, сообщения имели обрядовые действия во время свадьбы. Восточные славяне укрепляли на крыше свадебное деревце, а украинцы в Полесье после первой брачной ночи выставляли на шесте над домом рубаху молодой, доказывающую честность невесты. Болгары и македонцы укрепляли на высоком месте – на крыше или на растущем (не сухом) дереве свадебное знамя; на крыше его наклоняли на восток [14]. За стреху дружка затыкает и венец невесты, снятый у нее с головы мечом, ножом или вилкой перед первой брачной ночью (ок. Угровца) [15]. В случае нечестности невесты об этом также оповещают разными способами. Интересен болгарский пример из с. Дъбене, в котором задействована крыша: если невеста оказалась нечестной, свекровь берет черную курицу, кладет ее вместе с ножом и теслом в суму и перебрасывает через крышу дома: если курица погибнет, зло пройдет мимо (т.е. как бы жертва, выкуп за нарушение обычая принят), если же останется жива (т.е. жертва не принята), несчастье падет на свекра [16].

В этой связи любопытно замечание А.К. Байбурина, что "крыша осмыслялась в числе "женских" элементов жилища <...>. Вероятно именно в этом контексте следует понимать обычай, в соответствии с которым обрывали крышу дома нецеломудренной невесты или выставляли на крышу разъяезженное колесо (Подольская губ.)" [1. С. 178].

Несомненный смысл общения с предками имеет, на наш взгляд, пасхальная игра с крашенками у чехов, известная также и у поляков. В р-не Ходова она называется *rodičovati* (от *rodíč* 'предок, родственник') и заключалась в том, что парни бросали яйца, полученные в подарок от девушек, через крышу, или просто подбрасывали вверх, так, чтобы они упали на землю и не разбились. Девушку, подарившую яйцо, которое разбилось, высмеивали [17]. По другим сведениям, на Пасху освящали яйцо, снесенное в Зеленый (т.е. Страстной) четверг, а потом перебрасывали его через крышу и зарывали в землю на том месте, где оно упало. Вероятно, смысл этих действий в совершении жертвоприношения, чтобы в целостности и сохранности передать

освященные яйца на "тот" свет "родителям". Интересно сравнение этого обряда с белорусским: в Витебской губ. после окончания строительства дома (когда *виращаць хоромину*), хозяин перебрасывает через крышу освященное яйцо, которое сразу же закапывает на том месте, где оно упало: тогда ветер не будет срывать крышу [18], а словаки на Кисуцах перебрасывали через крышу пасхальное яйцо для защиты от молнии [19].

4. К четвертой группе мы отнесли обряды, в которых крыша выступает как место общения с духами, *место принятия знаков* от них. К этому типу относятся, прежде всего, гадания. Так, в Полесье, впрочем, как и на всей восточнославянской территории, широко известно гадание с обувью. Один из способов заключается в перебрасывании башмака через крышу (или через ворота): если он перелетел, то девушка выйдет замуж. Так же гадают девушки под Новый год и в Херсонской обл. [20]. В полесских свадебных гаданиях перебрасывали через крышу миску, в которой "коровайницы" мыли руки после вымешивания теста: если миска ляжет дном вверх, то у молодых родится мальчик, если дном вниз – девочка (Ровенская обл.) [8]. Моравские девушки забрасывали 12 поленьев на крышу и смотрели, останется ли там четное или нечетное их количество [21] и т.п. Общеизвестно, что гадающие обращаются к "тому" свету, к духам, в связи с чем и используются "пограничные" пространства.

5. Особый тип ритуалов – так называемые "бесчинства", в которых крыша понимается как небо, *перевернутая земля*, или *противопоставление земле*. "Бесчинства" творились в большие праздники – на Рождество, Пасху, Троицу, масленицу и др. Тогда было позволено как бы "обратное", "перевернутое" поведение, недопустимое в обычное время. В этих обрядах часто крали и затаскивали на крыши (в том числе чужие крыши) возы, плуги и другой хозяйственный инвентарь, закрывали дымоходы, запирали снаружи двери (большой украинско-словацко-моравско-польский ареал), соединяли веревкой крыши всех домов села во время Троицы (называли это *kšiovat stavení* "запрягать дома" – Комаров, Властибор, ср.-чеш. обл.) [7. R. 3, 1894, č. 6. S. 533].

Как видно из вышеизложенного (количество примеров может быть увеличено), крыша входит в различные ряды локусов в зависимости от типа ритуала, в котором она выступает. Эти ряды составляют: 1) "чужие" пространства (выбрасывание на крышу равносильно бросанию в воду, сжиганию, выбрасыванию в воду, выбрасыванию за границы двора или села, закапыванию в землю, и т.п.); 2) границы дома в вертикальной плоскости – крыша, стреха, балка, чердак, потолок – и в горизонтальной плоскости – окно, дверь, порог, забор и под.; 3) высокие места – конек крыши, труба, высокое дерево; ту же семантику имеет и подбрасывание высоко вверх, перебрасывание предметов через крышу. Таким образом крыша в обрядах представляет собой и локус со значением "чужой", и границу, через которую происходит взаимный контакт между "своим" и "чужим" миром.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Václavík A. Vúroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
3. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
4. Zíbrt Č. Veselé chuňle v životě lidu českého. Praha, 1950.
5. Pernica V. Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
6. Маринов Д. Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. XXVIII. Народна вяра и религиозни народни обичаи (кн. VII от жива-старина). София, 1914.
7. Český lid. Praha, 1891-. R. 1-.
8. Полесский архив Института славяноведения и балканистики РАН.
9. Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1984. С. 359.
10. Толстая С.М. "Welkanosne schaby": этнографический комментарий к четверостишию В. Потоцкого // Studia Polonica. К 60-летию В.А. Хорева. М., 1992. С. 30–42.

11. Бурцев А.Е. Обзор народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2. С. 167.
12. Этнолингвистический словарь "Славянские древности". Т. 2 (в рукописи).
13. Vykoukal F.V. Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901. S. 117–118.
14. Добруджа: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 278.
15. Horváth P. Zvuky a obyčaje z okolia Uhrovcu // Slovenský národopis, 1968, № 1–2. S. 108.
16. Пловдивски край: Етнографски и езикови проучвания. София, 1986. С. 230.
17. Žalud A. Česká vesnice. Život našich předků. Praha, 1919. S. 106.
18. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897. С. 137.
19. Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. [D.] 1. S. 52.
20. Материалы для этнографии Херсонской губернии. / Собрал И.В. Бессараба. Пг., 1916 (Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук), 1916. Т. 94, № 4. С. 355.
21. Bartoš F. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892. S. 17–18.

© 1996 г. ВАЛЕНЦОВА М.М., мл. науч. сотр.

ДВОР В ОБРЯДАХ И МАГИИ СЛАВЯН

Крестьянский двор, где находятся основные хозяйственные постройки, в верованиях и обрядности славян выступает как часть дома, жилища, "освоенное" пространство. В то же время двор, лежащий за пределами самого дома, окружающий его снаружи, относится к "чужому", внешнему миру. Это "чужое пространство" принадлежит многим, другим, а потому одновременно означает "не-дом" и становится местом, опасным для домочадцев.

Двор как часть дома, "свое" пространство служит местом исполнения обрядов, которые, во-первых, охраняют дом от злых сил, а во-вторых, обеспечивают благосостояние дома и его обитателей. Двор как часть улицы, "чужое" пространство, является местом опасным, особенно в определенное время суток и некоторые календарные праздники, когда во дворе можно столкнуться с приносящими вред демонами, попасть в поле зрения людей "с дурным глазом". В ряде случаев двор осознается как некое "среднее" пространство, в котором осуществляется встреча между человеком и противостоящими ему внешними силами.

Двор как часть дома – это, прежде всего, огороженное, отделенное от внешнего мира пространство. В мировосприятии южных славян *двор* или *огран* (ср. болг. *grànica* 'граница') возникает только тогда, когда он огорожен. Неогороженное пространство не может быть названо словом *двор* [1]. Если для дома "границами" служат стены, то для двора – изгородь, забор, плетень, – любое, пусть даже условное, обозначение границы. В славянских языках лексема **dvor* (рус., болг. *двор*, чеш. *dvůr* и т.д.) обозначает не только собственно "двор", "место для хозяйственных строений и работ", но и, например, "царский дом", а в сельской культуре – "дом", "изба", "семья вместе со своим домом". С.-х. *двор* употребляется в значении 'дворец', 'дворец вместе с придворными', а *двѣриште* – в значении 'двор'. Языковые данные указывают на сближение понятий "дом" и "двор", что особенно заметно при анализе лексики в историческом аспекте.

Как и при закладке дома, для строительства дворовых хозяйственных построек выбирается "хорошее", "счастливое" место. Чтобы защитить двор от злых сил, болгары, например, обязательно сажают там вяз, поскольку считается, что в этом случае во двор "не входит никакое зло, никакая болезнь, а сам дом – никогда не опустеет" [2]. Запрещалось, однако, сажать во дворе лавровое дерево; если же оно выросло там самостоятельно, это считалось благоприятным знаком. В Черниговском Полесье со двора выкидывали попавший туда *голый кол* (палку, сук без коры), чтобы хозяйство

не осталось "голым", "пустым", а на праздник Ивана Купалы забивали во дворе "кол с корою" и насаживали на него коровий череп, "шоб уражай, дуор богатый буу" ("чтобы двор был богатым"). По болгарским поверьям, если во двор (как и внутрь дома) вползает змея, это плохой знак: умрет человек или домашнее животное [3. С. 202].

Для защиты двора (как и дома) от злых сил, сглаза, порчи и т.п. предпринимались различные магические приемы. У всех славян распространен обычай в дни различных календарных праздников окроплять святой водой дом, все хозяйственные постройки и углы двора; совершались и более специфические ритуальные действия. Например, чтобы защитить двор и хозяйственные постройки от "гадов" и насекомых, в определенные календарные праздники следовало обежать двор со звонком в руке, подмести его до захода солнца новой, не использовавшейся ранее метлой, окадить дымом и посыпать пеплом от костра, в котором собран мусор со всего двора. Охраняя амбар и гумно от ведьмы, стремящейся "переманить" к себе урожай, болгары посыпали во дворе просо [4. С. 248]. С целью защиты скота от сглаза русские крестьяне вывешивали на скотном дворе целую связку старых лаптей, отвлекая таким образом внимание опасного человека от животных [5. С. 220–223].

Целый ряд поверий и магических действий связан с представлением о том, что все предметы, находящиеся во дворе или случайно туда попавшие, принадлежат "дому", "хозяйству", поэтому вынос их со двора ведет к нанесению вреда, ущерба благополучию дома и всего хозяйства. С этими поверьями связаны многочисленные запреты отдавать, выносить, передавать что-либо со двора во время важных для хозяйственной деятельности событий, например, при отеле коровы, перед первым выгоном скота в поле, и особенно – во время продажи скота. В русских селах, передавая скот покупателю, внимательно следили за тем, чтобы к копытам животного не прилипла грязь, навоз, солома, щепки со двора, а также и за тем, чтобы покупатель не прихватил чего-либо подобного с собой. Считалось, что таким образом успех в разведении скота переносится с одного двора на другой. Возможно, этим объясняется и магическое предписание собрать щепки (солону или другие предметы) "с девяти дворов", чтобы, используя их, вылечить свой скот.

С аналогичными представлениями связаны некоторые погребальные славянские ритуалы. Так, вещи умершего хозяина дома закапывают во дворе, тут же выливают воду после омовения покойника, гроб с усопшим оставляют на некоторое время во дворе, мотивируя эти и подобные им действия тем, что иначе покойник "унесет с собой" достаток и благополучие дома [6].

При переселении в новый дом хозяева брали лукошко навоза и переносили на новый двор, что должно было обеспечить "перенос" успеха в хозяйстве на новое место [7].

В пределах двора совершаются многие традиционные обряды и обычаи, способствующие благополучию дома и хозяйства. Например, в польском Поморье дожинки праздновались во дворе пана, причем последний сжатый сноп девять раз возили вокруг газона во дворе, а за это время возницу и жнецов, сидящих в телеге, поливали водой [8. С. 235].

Во дворе исполняются и магические действия, благоприятствующие разведению скота и домашней птицы. Например, чехи из окрестностей Писецка на Великую пятницу водят по двору кобылу, которая подбирает там все крошки, что должно способствовать ее плодовитости [9]. Во многих западнославянских регионах известен святочный обычай сметать к стене мусор со двора, чтобы не разбегались куры, а у южных славян с той же целью на Рождество кормят домашнюю птицу во дворе в кругу веревки, цепи; рассыпают зерно в доме или во дворе, заставляя детей собирать его с квохтаньем и кудахтаньем, чтобы было много цыплят.

В хорошо известных обрядах колядования участники обходов исполняют во дворе перед домом различные ритуалы, направленные на обеспечение благосостояния дома и хозяйства. Например, в южной Сербии колядующие танцуют вокруг коровая, кудели и куска сухого мяса, положенных в середине двора, изображают борьбу с невидимыми злыми силами, выгоняя их из всех строений и углов дома [10].

Многие обряды должны исполняться непременно в центре, в середине двора. Украинцы при встрече молодых во время свадьбы ставили посреди двора квашню и обводили вокруг нее молодых [11]. Было принято также разжигать на свадьбе посреди двора костер. Болгары в центр двора выкидывали утром на Рождество угли из очага, чтобы обеспечить прибыль в хозяйстве на весь следующий год [4, С. 248]. Жители Владимира в день первого выгона скота в поле вбивали посреди двора осиновый кол, чтобы защитить скот от несчастий и болезней во время выпаса [12].

У русских крестьян двор считался местом обитания домового. В Вологодской губернии, например, верили, что домовый живет у тех хозяев, которые держат скот, причем обитает он не в доме, а во дворе (откуда его другое название – *дворовой*): он сидит в хлеве над яслями и только на зиму перебирается в погреб [13]. На Русском Севере при покупке скота к домовому обращаются с просьбой принять скот: "Вот тебе, хозяинушко, мохнатый зверь на богатый двор; пой, корми, рукавичкой гладь" [14]. В Костромском крае, чтобы предохранить купленную скотину от домового, берут хлеб с солью и идут на двор, где, кланяясь, приговаривают: "Батюшка, домовый, настоящая дорогая, люби нашу скотину" [15. С. 153]. С подобными верованиями связаны русские диалектные фразеологизмы, относящиеся к разведению скота: *ко двору, по двору*, что значит – скот хорошо ведется в хозяйстве: и *не ко двору, не по двору*, т.е. 'скот не ведется, болеет, дохнет' [15. С. 82–84]. При желании узнать заранее, будет ли скот *ко двору* пытались с помощью магических приемов определить цвет шерсти домового, а затем покупали корову соответствующей масти. Кроме того, чтобы велась скотина, в хлеву держат петуха, вешают во дворе талисман в виде камня с дыркой, прибавляют к воротам олений рог и т.д.

Как было показано в работах А.Ф. Журавлева, выражение *прийтись ко двору* свертывается в глагол *дворить*, что значит 'быть к месту, оказываться подходящим к каким-либо условиям', а также: 'удаваться, приносить счастье, пользу; спорить, идти впрок' ("*Не дворит* тебе у нас в дому, хворает", "*Не дворит* тебе лошадка, не ко двору пришла") [15. С. 87–88].

Восприятие двора как "не своего", чужого пространства также четко прослеживается в мировоззрении славян на окружающий мир и место в нем своего жилища. Вне стен дома, в том числе и во дворе, человеку угрожают опасные духи-демоны, души умерших, проходящие мимо люди с "дурным" глазом и т.д. Двор бывает особенно опасным местом в определенное время суток, а также в дни многих календарных праздников. По верованиям из польского Поморья, души умерших начинают бродить после захода солнца, поэтому вечером нельзя, например, выливать на двор воду, особенно в поминальные дни, иначе можно задеть кружащих там духов. Нежелательно также брать воду из колодца вечером, так как дух может как-либо навредить [8. S. 191, 193, 240]. По тем же причинам кашубы после захода солнца не выливают во двор грязной воды, не выбрасывают мусор, не спускают псов, не становятся во время дождя под крышу [16]. По украинско-карпатским поверьям, нельзя спать во дворе *на Розегре*, т.е. в понедельник после Русальной недели, потому что в это время живущие в лесу духи кружат около хат и могут утащить в лес спящего во дворе человека. Широко распространённый у южных славян запрет выходить из дому после захода солнца относится к роженице, которая в течение первых сорока дней подвержена опасности нападения со стороны демонов. Если выход во двор неизбежен, то в качестве оберега она должна взять с собой железный вертел с нанизанными на него головками чеснока [17]. Пеленки, случайно оставленные во дворе после захода солнца, уже не употребляются [3. С. 188].

Считается, что во дворе существует несколько особенно "плохих" мест: это место под стрехой; водосток; площадка, где находится посуда для сливания помоев. По болгарским поверьям, человек, прошедший по этим местам или наступивший туда ночью, заболит, подвергнется действию злых сил, порче. Лечение подобных болезней осуществляется в других важных частях двора: около свинарника и рядом с кладкой дров.

Людей, умерших не своей смертью, у славян не принято хоронить на кладбище; местом их погребения может быть двор: в Полесье висельников и утопленников иногда хоронили во дворе под сараем, под хлевом; болгары около плетня во дворе хоронили некрещеных детей [18]. В этих случаях старались выбирать места, где не ходят люди. Плотники, делающие гроб для покойника, также работали в местах, где "не топчут" [4. С. 235].

Таким образом, в понятии двора совмещаются представления о "своем" и "чужом" пространстве. В ряде ритуалов и обычаев двор выступает в роли медиатора, как некое "среднее" пространство, в котором стирается преграда между "своим" и "чужим" миром. Подобное восприятие рассматриваемого локуса находит отражение, например, в обычае приглашения диких зверей, мифических существ и персонифицированных природных явлений на рождественский ужин (обряд известен в восточной Польше, Полесье, на Карпатах, у южных славян [19]): стол с едой, коровой, молоко и другую пищу выносили во двор, где и призывали на встречу мороз, ветер, волка, некоторых демонов. В некоторых сербских и болгарских регионах "полазником" (который олицетворяет собой высшее существо, способное оделить богатством и благополучием весь дом) мог стать любой из домочадцев, вышедший утром на Рождество первым во двор и затем возвратившийся в дом. В южнорусских областях во дворе совершался обычай, называемый "греть покойников": на Рождество или под Крещение посреди двора жгли огромные костры, полагая, что таким образом согревают души родителей, скитающиеся по морозу вокруг своих домов на святки [5. С. 164–167].

Необходимо отметить, что, несмотря на двойственность восприятия данного локуса в представлениях славян, двор все же чаще служил местом, где совершались обрядовые и магические действия, направленные на обеспечение благополучия дома и успех в хозяйстве. Впрочем, локативная закрепленность подобных действий может быть как предельно узкой (вспомним, например, многочисленные обряды вокруг печи, очага – символов дома), так и предельно широкой, когда, например, осуществляются действия-обереги с целью обезопасить от злых сил – двор, улицу, село.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ, кн. 28). С. 112.
2. *Маринов Д.* Избрани произведения в два тома. Т. 1. София, 1981. С. 86, 90.
3. *Ангелова Р.* Село Радуил, Самоковско. // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. VIII–IX. София, 1948.
4. Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
5. *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
6. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 415.
7. *Соловьев К.А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930. С. 176.
8. *Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.
9. *Český lid.* R. II. № 5. Praha, 1892. S. 603.
10. *лорѢвић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. // Српски етнографски зборник. Књ. 70. Београд, 1958. С. 332–334.
11. *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков. 1881. С. 146.
12. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 89.
13. *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 181.
14. *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2. С. 158.

15. Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
16. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. I. Wrocław etc., 1967. S. 206.
17. Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1974. С. 472.
18. Парашкевов П. Погребални обичаи у българите // Известия на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. II. София, 1907. С. 398.
19. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 168.

© 1996 г. ПЛОТНИКОВА А.А., канд. филол. наук.



© 1996 г. ДАСКАЛОВ Д.

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В БОЛГАРИИ

Болгария – один из районов с наиболее массовой эмиграцией русских беженцев после революции 1917 г. Сюда прибывают части армии Врангеля и гражданские беженцы. Всего же русская эмиграция в Болгарии в начале 1922 г. достигает 34–36 тыс. человек. Часть этих беженцев позднее реэмигрирует в Западную Европу, так что в 30-е годы остается около 20 тыс. постоянных поселенцев.

В своем исследовании мы рассматриваем только одну из областей культурной и интеллектуальной жизни эмиграции – издательскую деятельность.

В 1920–1939 гг. в Болгарии издается 87 газет и журналов¹. Эту обширную публицистику условно можно было бы разделить на несколько групп. Газеты, связанные главным образом с жизнью армии: "Информационный листок штаба 1-го армейского корпуса" (Тырново, 1922), "Донской осведомительный листок" (Стара Загора, 1922–1923), "Вестник общества галлиполийцев" (София, 1933–1944) и др. Материалы этих газет подчинены определенной цели – борьбе за сохранение армии, а после ее разоружения в 1923 г. – за сохранение ее кадров.

Несколько газет защищали позиции желающих вернуться в Россию: "На родину" – орган Союза за возвращение на родину (София, 1922), "Новая Россия", редактором которой были А.М. Агеев, П.Н. Булацел, С.Г. Филин (София, 1922–1923), "Вестник земледельца" – газета, адресованная казакам и крестьянам (София, 1922). От всех других белогвардейских газет они отличались тем, что выступали за примирение с советской властью.

Другая группа газет отражала монархические настроения в кругах эмиграции: "Набат" (1921), "Знамя России" (1923), "Русская жизнь" (1926), "Верный путь" (1928–1929). Хотя идею монархизма и восстановления монархии в России поддерживала и вся эмигрантская пресса.

С вступлением нового поколения в общественно-политическую жизнь эмиграции и возникновением национализма как основной идеи возрождения России появляются и газеты, защищающие эту идею: "Русь", – орган русских эмигрантов-националистов, "За Россию" (1932–1940) – орган Национального союза нового поколения, "Наша газета" (1938–1940) – орган Русского национального фронта.

Подчеркнем здесь, что национальная идея еще в 20-е годы пронизывала всю русскую прессу. В 30-е годы, однако, она выкристаллизовалась как необходимость сильной национальной надпартийной власти (в фашистском понимании).

Часть белогвардейской прессы, хотя и выдержанная в антибольшевистском духе, склонялась больше к профессионально-трудовым темам и организации эмиграции:

Даскалов Дончо – профессор Софийского университета.

¹ См. приложение.

"Голос" (1928–1933), "Труд" (1932–1933), "Голос труда" (1933–1937), "Наша жизнь" (1931–1933), "Новый путь" – ежемесячник бюро русских трудящихся христиан (1932–1939). Эти газеты дают обильную информацию о трудовой жизни эмиграции, ее быте и культурной деятельности.

Особо следует выделить прессу казачества – "Казачье слово" (1921–1922), "Казачьи думы" (1922–1924), "Казачи" (1935–1937) и "Вольный Дон" (1937–1938), отражавшую главным образом жизнь и чаяния казачьих масс.

Я перечислил часть русской эмигрантской прессы, дающей самое общее представление о масштабах и характере русской публицистики.

Вокруг издания этих газет складывалась значительная группа редакторов и журналистов, поскольку газеты стали центром политической и общественной жизни, их редакции объединили вокруг себя наиболее активную часть эмиграции.

Русская эмигрантская печать в Болгарии публикует и много статей журналистов и политических деятелей из Парижа, Праги, Берлина и др.

Был создан Союз русских журналистов и писателей в Болгарии, главную роль в котором играли Г.Ф. Волошин, Н.И. Плавинский, Е.М. Астров, Н.И. Дубянский, А.М. Федоров, Н.В. Долинский, Н.П. Рутковский, И. Солоневич, Б. Солоневич и др.

Литературное творчество в кругах русской эмиграции непосредственно связано с журналистикой. Прежде всего в газетах писатели печатали свои рассказы, романы, стихи. Почти все газеты помещали литературные материалы, а некоторые отводили им целые литературные страницы. Были и газеты с подчеркнутой литературной направленностью: "Изгнанник" (1922), "Кнут" – юмористически-злободневная газета (1923), "Молодое слово" – орган русских молодых писателей и поэтов (1932–1937), "Казачья" – литературно-исторический и информационный журнал (1935–1937). Русские литературные силы группировались главным образом вокруг "Изгнанника". Здесь печатали рассказы и стихи граф Николай Зубов, Любовь Столица, Модест Саевский.

Особое место в литературной жизни занимает "Голос России", который издавали И. Солоневич и Н.И. Плавинский. В последний период 30-х годов (1936–1938) в эмигрантской литературной жизни эта газета играла ведущую роль. В ней печатались отрывки из книг "Россия в концлагере" И. Солоневича, "Новая пыль" Б. Солоневича, "Вредители" М. Карпова и др.

Членами Союза журналистов и писателей были известные писатели: М.М. Карпов, Ю.К. Раппопорт, Л.Н. Столица, И.Э. Дуван-Торцов, Е.А. Полевицкая, граф Николай Зубов и др.

Устанавливались и связи между Союзом болгарских писателей и русскими эмигрантскими писателями. В 1935 г. почетными членами Союза русских писателей и журналистов стали проф. М. Арнаудов, Н. Атанасов (председатель Союза болгарских писателей), проф. А. Балабанов, д-р Н.С. Бобчев, Т. Влайков, проф. Борис Йоцов, Н. Лилиев, проф. С. Младенов, Траян Траянов, Г. Подвырзачов и Стилян Чилингиров. На торжественном собрании с приветствием к ним обратился председатель Союза русских журналистов и писателей А.М. Федоров. В ответном слове Т. Влайков горячо поблагодарил русских коллег за прекрасную инициативу, являющуюся залогом развития единой русской культуры, сущность которой не меняют ни обстоятельства, ни время [1]. Выступили также А.М. Федоров, Ю.К. Раппопорт и др.

В Болгарии печаталось значительное число книг на русском языке. В 1921 г. создано русско-болгарское книгоиздательство. Тематика изданий была самой разнообразной. Согласно каталогу 1921–1922 гг. предлагалось 103 сборника поэзии, беллетристики – 83 книги; 140 томов классики (Гоголь – 10, Достоевский – 16, Лермонтов – 4, Пушкин – 4, Лев Толстой – 26, Тургенев – 9 томов); философия, религия, искусство – 121; социология, история, мемуары – 269. Точные науки: естествознание – 105; медицина – 93; математика, техника, электротехника – 38; сельское хозяйство – 47; учебники – 47, детские книги – 78; книги, полученные из России, – 56 [2]. Издательство поддерживало тесную связь с издательскими центрами в Париже, Берлине, Праге, Белграде и распространяло изданные ими книги.

В 20-е годы функцию издательства русских книг берет на себя редакция газеты "Русь", а в 30-е годы – "За Россию". Книги издавались и другими газетами и культурными центрами (Шумен, Варна, Пловдив).

Наряду с этим, особенно в первые годы эмиграции, издаются сотни номеров русской музыкальной библиотеки – песни, романсы, арии из опер [2].

Из приведенных данных видно, что в Болгарии издавалась значительная по объему литература, предназначенная для русской эмиграции: политические, богословские, философские и другие книги. В ряде брошюр отпечатаны программы, уставы, отчеты о деятельности общественных, профессиональных и трудовых организаций. Большое значение имела и "Техническая библиотека", которая издала десятки справочников и основных практических курсов видных русских инженеров, группировавшихся вокруг военно-инженерного училища и американских технических курсов. Эти учебники имели важное значение для переквалификации эмигрантов и усвоения технических знаний.

Оценки художественной ценности русской эмигрантской литературы, созданной в Болгарии, нет. Эта тема не была предметом внимания ни болгарских, ни русских литературоведов. Поэтому мне трудно сделать какие-либо обобщения о творчестве отдельных лиц или литературных направлениях. Ограничусь лишь общим заключением о том, что русская литература, выходящая в Болгарии, – это не только струя общерусской культурной традиции, но и часть болгарской культуры. Особый интерес вызывают те произведения литературы, которые посвящены русской истории, титанам русской прозы и поэзии – Гоголю, Чехову, Достоевскому, Тургеневу и др. Через эти произведения не только русская, но и болгарская общественность приобщалась к непреходящему величию их творчества. Ряд произведений русских эмигрантов посвящен диктаторской власти РКП(б) и террору в России. Тема России, борьбы против большевиков и "Совдепии" – самая обширная, ею охвачена большая часть творчества каждого автора.

Нужно отметить еще одну особенность. Ввиду культурной общности в жизни всей эмиграции (главным образом той, которая осела в Европе) в русской прессе в Болгарии печатаются произведения видных деятелей культуры, работавших в западных столицах, – Ивана Бунина, Немировича-Данченко, П. Милюкова, П. Струве и др. Кроме того, в Болгарию поступали газеты, выходявшие в Берлине, Париже, Праге: "Россия и славянство", издававшаяся П. Струве, "Последние новости", издававшаяся П. Милюковым в Париже, "На чужой стороне", которая выходила в Берлине под редакцией С. Мельгунова, "Время" (Берлин), "Вестник русского национального комитета" (Париж) и др.

Сказанное служит аргументом в поддержку вывода о русском зарубежье как национальной общности, тесно объединенной в единый культурный круг. В этом смысле все достижения русских творческих деятелей – писателей, поэтов, музыкантов, певцов, художников, журналистов, издателей – представляют собой часть общей русской зарубежной культуры [3]². Созданное ими в Болгарии – струя этой общей культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Голос труда. 1935. 23 III.
2. Российско-болгарское книгоиздательство. Каталог книг. София, 1923.
3. *Афанасьев А.Л.* Неутомленная любовь // Москва. 1990. № 7. С. 178.

² По некоторым сведениям, за рубежом в период с 1918 по 1932 г. выходили в свет 1005 русских эмигрантских изданий, а по другим данным, с 1919 г. по 1952 г. на русском языке печаталось 1971 периодическое издание. Только за один 1924 г. в различных странах вышло 665 русских книг, журналов и сборников: в Германии – 337, Чехословакии – 129, Франции – 63, Прибалтике – 61, на Балканах – 31, Дальнем Востоке – 20, в Америке – 5.

**Русские газеты и журналы, выходявшие
в Болгарии**

- Александровец – ежемесячная газета. Варна, 1928–1932.
- Балканский журнал – русско-болгарский литературно-художественный иллюстрированный журнал. София, 1921–1923.
- Варненское эхо – ежедневная русско-болгарская газета. Варна, 1920.
- Верный путь – литературно-политический, легитимно-монархический журнал. София, 1928–1929.
- Вестник галлиполийцев – газета. София, 1937.
- Вестник галлиполийцев в Болгарии – ежемесячник Общества галлиполийцев в Болгарии. София, 1927–1928.
- Вестник земледельца – информационная газета эмигрантского Общеказацкого земледельческого союза. София, 1928.
- Вестник общества галлиполийцев – газета. София, 1933–1942.
- Вольный Дон – литературно-исторический и информационный журнал. София, 1937–1938.
- Вопль – сатирическая газета. София, 1929.
- Газета кружка любителей сценического искусства "Баян". София, 1932.
- Галлиполийский бюллетень. София, 1932.
- Галлиполийский вестник. София, 1937–1942.
- Голос – информационная и политическая газета русской эмиграции. София, 1928–1933.
- Голос России – еженедельная общественно-политическая газета (до № 166 – "Голос труда"). София, 1923–1933.
- Голос русской молодежи – орган русского трудового христианского движения. София, 1938–1939.
- Голос труда – еженедельная газета Русского общетрудового союза в Болгарии. София, 1933–1937.
- День русской культуры – отдельный листок. Варна, 1926, 6 VI.
- День русской культуры – отдельный листок. Пловдив, 1928.
- Донской осведомительный листок. Стара Загора, 1922–1924.
- За новую Россию. София, 1935–1936.
- За родину. София, 1937–1940.
- За Россию – сборник Национального союза русской молодежи за границей. София, 1930.
- За Россию – ежемесячный орган Национального союза русской молодежи в Болгарии. София, 1932–1940.
- За рубежом – журнал русенского отделения галлиполийцев в Болгарии. Русе, 1929.
- Зарницы – ежемесячный общественно-политический журнал. София, 1921.
- Знамя России – ежедневная газета. София, 1923.
- Изгнанник – периодический литературно-художественный и общественный журнал. София, 1922.
- Информационный бюллетень (с № 22 – Информационный листок штаба 1-го армейского корпуса русской армии). Велико Тырново. София, 1922.

- Информационный бюллетень – орган Союза русских инвалидов в Болгарии. София, 1931–1933.
- Информационный бюллетень – орган Русского освободительного союза. София, 1934.
- Информационный бюллетень российского фашистского движения. София.
- Казакя – литературно-исторический и информационный журнал. София, 1935–1937.
- Казачье слово – информационная и общественно-политическая газета. София, 1921–1922.
- Казачьи думы – общеказачья надпартийная газета. София, 1922–1924.
- Корниловец – ежемесячный журнал штаба группы корниловцев в Болгарии. С. Горно Паничерево, Казанлышко, 1922.
- Корниловец – специальный юбилейный номер. Бургас, 1937.
- Кубанер-Алексеевец – издание Кубанского военного училища. Тырново Сеймен, 1924–1925.
- Листок студенческого академического кружка. София, 1935.
- Молодая Россия. София, 1943.
- Молодое слово – орган кружка русских молодых поэтов и писателей в Болгарии. София, 1932–1937.
- На родину – орган Союза за возвращение на родину. София, 1922.
- Набат – газета русских эмигрантов-монархистов. София.
- Настоящая наша жизнь. София, 1931.
- Наша газета – еженедельная общественно-национальная газета Русского национального фронта. София, 1938–1940.
- Наша жизнь – ежемесячная независимая газета. София, 1931–1933.
- Неделя – иллюстрированная газета. София, 1924.
- Новая Россия – газета Союза за репатриацию эмигрантов. София, 1922–1923.
- Новый путь – ежемесячник русского трудового христианского движения. София, 1932–1939.
- Общее дело – отчеты и информационные материалы Русского общетрудового союза. София, 1938. IX.
- Общественный голос – еженедельный орган национально мыслящих. София, 1933.
- Оккультизм и йога – теософский журнал. София, 1937–1938.
- Первопроходец – памятный листок. 1938. II.
- Пилюля – злободневный листок. Радомир, 1924.
- Потешный – орган национальной организации русских разведчиков (НОРР). София, 1942–1943.
- Родина – двухнедельный общественно-национальный журнал. София, 1940.
- Россия. София, 1920–1921.
- Русская газета. Варна, 1920.
- Русская жизнь – еженедельная политическая, общественная и литературная газета. София, 1924–1926.
- Русская мысль – ежемесячное литературное и политическое издание. София, 1921.
- Русская правда – политическая и литературная газета русских патриотов в Болгарии. София, 1920.
- Русская Софийская газета – независимый беспартийный орган русских эмигрантов в Болгарии. София, 1920.

- Русские сборники – общественно-политический и литературный журнал. София, 1921.
- Русская инвалид – орган Союза русских военных инвалидов. София, 1933–1941.
- Русский инвалид в Болгарии. София, 1933–1934.
- Русский сокол в Болгарии – издание Краевого союза русского сокольства в Болгарии. София, 1938–1941.
- Русский церковно-приходский листок. София, 1930.
- Русское дело. София, 1921–1922.
- Русское эхо – информационная общественно-политическая газета. София, 1923.
- Русское телеграфное агентство. София, 1920.
- Русь – информационная и политическая газета русских эмигрантов-националистов. София, 1922–1928, 1934–1936.
- С Богом – приложение к ежемесячнику "Новый путь". София, 1935. IV–VI.
- Свободная речь – газета. София, 1921–1922.
- Святая Русь – юбилейный листок, посвященный 950-й годовщине крещения Руси. София, 1938.
- Сергей Леонидович Марков (1873–1918) – отдельный листок о жизни и деятельности генерала С.Л. Маркова. София, 1938.
- Славянское эхо – орган национальной и славянской мысли. София, 1938–1941.
- Софийские новости – газета русских эмигрантов. София, 1932.
- Софийское болото – периодическая злободневная газета. София, 1933.
- Станица – общеказацкая газета. 1925–1927.
- Труд – двухнедельный орган Русского общетрудового союза в Болгарии. София, 1932–1933.
- Шопот – сатирический листок русских эмигрантов в Русе. Русе, 1929.
- Эос – двухнедельный орган молодой русской мысли. Самоков, 1924–1926.

Газеты на украинском языке

- Гуртуймося – военно-исторический журнал украинских сепаратистов. София, 1937.
- На сторожі – национальная общественная информационная газета. София, 1931.
- Незалежність – двухнедельная газета украинских сепаратистов. София, 1932.

Редакторы, журналисты, писатели³

- Агеев Д.М. – редактор газеты "Новая Россия"
- Адамович П.М. – журналист газеты "Новая Россия"
- Акатов В. – журналист
- Александров Н.А. – редактор газеты "Набат"
- Антонов С. – редактор газеты "Русское эхо"
- Ардатов И. – журналист
- Асеев А.М. – редактор журнала "Оккультизм и йога"
- Астров М.Е. – писатель
- Ахтаржиев З. – редактор газеты "Новый путь"

³ В эту группу включены лица, имена которых часто встречаются в русской прессе. Для большинства из них писательский труд и журналистика не были средством существования.

Баликов С.Б. – редактор газеты "Казакія"
Безпятав Н.М. – журналист
Булацел А.П. – редактор газеты "Новая Россия"
Бутов И.П. – редактор газеты "Наша жизнь", "Русь"
Василевич Д. – редактор газеты "Голос труда"
Вознесенский Н.И. – редактор газеты "Русская жизнь"
Вознесенский П. – редактор газеты "Кнут"
Войцеховский С.Л. – журналист
Волошин Г.В. – редактор газеты "Голос"
Генч-Оглуев Ф.С. – редактор газеты "Новый путь"
Грaбарь А. – журналист
Грим Э.Д. – редактор газеты "Новая Россия"
Гусев П. – редактор газеты "Станица"
Давидов Н. – журналист
Данилов Ф. – журналист
Добринов Г. – редактор газеты "Наша жизнь"
Доброхотов А.И. – журналист
Доков К.Д. – редактор газеты "Труд"
Долинский Н.В. – журналист
Дубянский Н.И. – журналист
Дукэ Л.В. – писатель
Еременко Г.Л. – редактор газеты "Казакія"
Есив М.М. – редактор газеты "Славянское эхо"
Завжалов Д.М. – редактор газеты "За Россию"
Зайцев К. – журналист
Зинкевич М. – редактор газеты "Вестник общества галлиполийцев"
Зубов Н. – писатель, редактор газеты "Русская правда"
Ивинский Б. – редактор газеты "Русское эхо", "Знамя России"
Игнатъев А.Н. – журналист газеты "Молодое слово"
Иловайский В.А. – редактор газеты "Россия"
Казмин Н.А. – редактор газеты "На родину"
Каллиников Б.М. – редактор газеты "Русь"
Каллиников И.М. – редактор газеты "Неделя", "Русь"
Карпов М. – писатель, редактор газеты "Молодое слово"
Касаткин И.И. – редактор газеты "Русский инвалид в Болгарии"
Киселев Н. – журналист
Козлов А.С. – журналист
Козлов Н.Н. – редактор газеты "Наша жизнь"
Крюков – редактор газеты "Вольный Дон"
Ксюнин А.И. – журналист
Кудинов П.Н. – редактор газеты "Вольный Дон"
Кузнецов И. – журналист
Куницын Н. – редактор газеты "Казачьи думы"
Лавровский П. – журналист
Ларинов В. – журналист
Левашев В. – редактор газеты "Наша газета"
Левитский В.М. – писатель
Лесков Н.С. – писатель
Лйтвин Н.К. – редактор газеты "Русское дело"
Лукаш И. – писатель, журналист

Мазуркевич Н.М. – писатель, редактор "Балканского журнала"
Мельников Ф.А. – редактор газет "За Россию" и "Молодое слово"
Начеев В. – журналист
Нечитайлов В. – журналист
Нилов И. – редактор "Русской газеты"
Оболенский Ф. – редактор газеты "Казакия"
Орлов И.М. – редактор газеты "На сторожі"
Павлов С. – редактор газеты "Русский инвалид"
Папарук П.И. – редактор газеты "Русь"
Парчевский К.К. – редактор газеты "Свободная речь"
Перекрестов В. – редактор газеты "Молодое слово"
Пинус С. – редактор газеты "Казацькі думи"
Плавинский Н.И. – редактор журнала "За рубежом", газет "Вестник общества галлиполийцев" и "Голос труда"
Полторацкий Н. – редактор газеты "Потешный"
Поспехов С. – редактор газеты "Софийские новости"
Принцев Н. – журналист
Полевицкая И.Э. – писательница
Прохоров В.А. – редактор "Русской газеты"
Разказов И.Ф. – редактор газеты "Вольный Дон"
Раппопорт Ю.К. – писатель, редактор газеты "Настоящая наша жизнь"
Растегаев В.В. – редактор газеты "Наша жизнь"
Ратков С. (Рожков) – поэт, редактор газеты "Молодое слово"
Романюк П. – редактор газеты "Гуртуймося"
Саевский М. – писатель, редактор журнала "Изгнанник"
Сажин П.М. – редактор газеты "Голос русской молодежи"
Слюнин И. – журналист
Скляров Л.Я. – редактор газеты "Русская софийская газета"
Соколов В. – журналист
Солоневич Б. – писатель
Солоневич И.Л. – писатель, редактор газеты "Голос России"
Солоневич Тамара – писательница
Соседов В. – писатель
Столица Л.Н. – поэтесса
Стоянов А. – поэт, редактор газет "Молодое слово" и "Русская софийская газета"
Стоянов И. – редактор газеты "Молодое слово"
Струве П.Б. – редактор журнала "Русская мысль"
Топалов А.В. – редактор газеты "Вопль"
Федоров А.М. – писатель
Филин С.Г. – редактор газеты "Новая Россия"
Филонович В. – редактор газеты "Гуртуймося"
Хацинский В.Ф. – редактор "Русской газеты"
Чазов С.С. – редактор газет "Неделя" и "Русь"
Чебышев Н.Н. – редактор газеты "Зарницы"
Чернов Б. – редактор газеты "Общественный голос"
Шаблинский В.Н. – редактор газеты "Славянское дело"
Шевляков С. – редактор газеты "Русь"
Шульгин В.В. – журналист
Шиглиц Ф.Н. – редактор "Русской газеты"
Ярцев П. – писатель

**Книги на русском языке, изданные в Болгарии
и поступившие в Народную библиотеку
в 1920–1939 гг.⁴**

- Абрамов С., Завьялов В.В.* Методика клинической лаборатории. София, 1924. Ч. I. 256 С.; София, 1925. Ч. II. 179 С.
- Аверченко А.* Чудаки на подмостках. София, 1924. 125 С.
- Адрианов М.И.* Спутник врача практика. София, 1922. 888 С.
- Акатов.* Продолжающаяся российская провокация. София, 1930. 16 С.
- Александрова Е.* Бойкот, последняя капля. Тырново, 1922. 16 С.
- Андреев Л.* В тумане. София, 1920. 64 С.
- Антоний,* митрополит Киевский и Галицкий. Словарь к творениям Достоевского. София, 1921. 186 С.
- Антонов А.* Первый кадетский корпус. София, 1921. 24 С.
- Архив русской революции.* София, 1921–1923. Т. 1–7.
- Бальмонт К.* Золотой сноп. София, 1930. 136 С.
- Бальмонт К.* Соучастие душ. Очерки. София, 1930. 125 С.
- Батюшкин.* Тайная военная разведка и борьба с ней. София, 1939. 142 С.
- Бебутова О.* Страсть и душа. София, 1924. 280 С.
- Бебутова О.* Лазурный берег. София, 1927. 184 С.
- Бицли П.* Хрестоматия по истории русской литературы. София, 1931. 203 С.
- Блок А.* Двенадцать. София, 1921.
- Брешко-Брешковский Н.* Мировой заговор. София, 1924. 231 С.
- Брешко-Брешковский Н.* Когда рушатся троны. София, 1925. 358 С.
- Брешко-Брешковский Н.* Мстители. София, 1926. 230 С.
- Брешко-Брешковский Н.* Женщина, кровь и бриллианты. София, 1926. 279 С.
- Булгаков С.Н.* Протоиерей как толкователь священного писателя. София, 1936. 42 С.
- Бучинский Ф.Ф.* Танненберская катастрофа. София, 1939. 50 С.
- В борьбе.* Издание Союза русских инвалидов. София, 1929. 107 С.
- Вязьмин Н.* Двигатели внутреннего сгорания. София, 1923. 23 С.
- Вязьмин Н.* Справочник шофера-механика. София, 1923. Ч. I. Автомобили: Ч. II. Тракторы. 148 С.
- Вязьмин Н.* Справочник электротехника и механика. София, 1923. 174 С.
- Гамоль.* На смерть Ленина. София, 1924. 16 С.
- Глубоковский Н.* "Война и мир" в финляндской православной церкви. София, 1929. 16 С.
- Глубоковский Н.* Святой апостол Лука. София, 1932. 200 С.
- Глубоковский Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-спасителе и его искупительном деле. София, 1939. 160 С.
- Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам. София, 1935. 216 С.
- Головин Г.* Лекции генерала Головина об устройстве пехоты. София, 1924. 36 С.
- Головин Н.* Мысли об устройстве будущей российской вооруженной силы. София, 1925. 64 С.
- Головин Н.* Труды кружков высшего военного самообразования. София, 1925. 96 С.

⁴ В список не включены издания библиотеки Мировая литература (только в 1920 г. их было 12), а также изданные русско-болгарские учебники и хрестоматии.

- Горский Д.* Популярный курс практической электротехники. София, 1923. Ч. I. 126 С.; Ч. II. 238 С.; София, 1924. Ч. III. 320. С.; Ч. IV. 311 С.; София, 1925. Ч. V. 399 С.
- Горский Д.* Радиотехника в военном деле. София, 1925. 68 С.
- Горский Д.* Неисправности электрических машин. София, 1926. 242 С.
- Горянский М.* В огне. Батальные новеллы. София, 1935. 114 С.
- Горянский М.* Красный меч. София, 1939. 206 С.
- Горянский М.* Голубая Россия. София, 1923. 24 С.
- Грим Э.Д.* Три стадии культурного развития народов. София, 1921.
- Давидович-Нацинский В.* Воспоминания старого моряка. София, 1936. 100 С.
- Дамиан, епископ.* Руководство по предмету пастырского богословия. София, 1928. 129 С.
- Дамиан, епископ.* День русской культуры. София, 1929. 16 С.
- Десятилетие Добровольческой армии. София, 1928. 16 С.
- Деникин А.И.* Очерки русской смуты. София, 1921.
- Дехтерев А.* Смерть игрушки. Рассказы. София, 1929. 64 С.
- Дехтерев А.* Моя маленькая Россия. Шумен, 1931. 12 С.
- Дехтерев А.* С детьми эмиграции. 1920–1930. Шумен, 1931. 128 С.
- Дехтерев А.* Во всеоружии сердца. Шумен, 1932. 12 С.
- Дехтерев А.* Розовый дом. Рассказы. 1921–1931. Шумен, 1932. 143 С.
- Дидакалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. София, 1935. 128 С.
- Донской атаман граф Михаил Николаевич Граббе в Болгарии. София, 1938. 48 С.
- Елец Ю.* На крестном пути. София, 1924. 278 С.
- Ермаков Б.* Историческая записка о пастырско-богословском училище в монастыре "Свети Кирика" в Болгарии 1922–1932. София, 1932. 4 С.
- Жуков С.* Дифтерия. София, 1937.
- Жуков С.* Итоги работы Софийской амбулатории и российского общества красного креста за период 1920–1933. София, 1934. 91 С.
- Жуков С.* Кожные заболевания среди детей русского приюта на почве эксудативного диатеза. София, 1937.
- Жуков С.* Краткий обзор и итоги работы Софийской амбулатории 1920–1933 гг. София, 1934.
- Завьялов В.* Инсулин. София, 1924. 75 С.
- Зеро (Чернявский М.Г.).* Альбом карикатур Галлиполи 1920–1921. София, 1932. 30 С.
- Зубатов О.* Страсть и душа. София, 1924. 280 С.
- Зубенко А.* Струны сердца. София, 1924. 63 С.
- Зубов Н.* Крум – хан болгар. София, 1921. 104 С.
- Зубов Н.* Адонис. София, 1921. 20 С.
- Зубов Н.* Избранные стихотворения. София, 1921. 68 С.
- Зызыкин М.* Царская власть и закон о престолонаследии в России. София, 1924. 190 С.
- Из архива советской миссии красного креста в Болгарии. София, 1923. 24 С.
- Ильин И.* Яд большевизма. София, 1931. 48 С.
- Ильин И.* О России. 1926–1933. София, 1934. 32 С.
- Ильинский Г.* Златоструй А.Ф. Бычкова XI века. София, 1929. 63 С.
- Ильинский Г.* Опыт систематической Кирилло-Методиевской библиографии. София, 1934. 303 С.

Исход к Востоку, предчувствия и свершения, утверждение Евразийцев. 1921. 125 С.

Казаки в Чатальджи и Лемносе 1920–1921. София, 1921.

Казаки за границей в 1921–1925 гг. София, 1926. 32 С.

Казаки за границей. Апрель – июнь 1928 г. София, 1928. 61 С.

Казаки за границей. Март 1930 г. – январь 1931 г. София, 1931. 127 С.

Казаки за границей. Февраль 1931 г. – февраль 1932 г. София, 1932. 160 С.

Казаки за границей. Март 1932 г. – март 1933 г. София, 1933. 104 С.

Казаки за границей. Март 1933 г. – март 1934 г. София, 1934. 112 С.

Казаки за границей. Март 1934 г. – март 1935 г. София, 1935. 97 С.

Казаки за границей. София, 1935. 16 С.

Казаки за границей. Апрель 1935 г. – октябрь 1937 г. София, 1937. 56 С.

Карпов М. Капли. София, 1934.

Карпов М. Разноцветные камешки. София, 1935. 96 С.

Карпов М. Мореплаватели. София, 1936.

Каталог книг российско-болгарского издательства. София, 1923. 80 С.

Каталог книг, нот, газет и журналов (март–апрель 1921). София, 1921. 20 С.

Каталог книг Пушкинской библиотеки. София, 1925. 40 С.

Каширская. Какой должна быть русская христианская государственность. София, 1936. 63 С.

Кирилл, иеромонах. Испытание веры святым князем Владимиром и крещение Руси. София, 1938. 12 С.

Кожемякина М. Земное томление. Стихи. София, 1926. 48 С.

Колосовский В. Стихи. Светлые минуты. София, 1922. 48 С.

Колосовский В. Моя лирика о Пушкине. София, 1928. 18 С.

Колосовский В. Русский эмигрант в стихах. София, 1929. 15 С.

Колосовский В. Новая книга. София, 1930. 32 С.

Краткий очерк деятельности ВЗС, апрель 1919 – октябрь 1920. София, 1920. 29 С.

Краткие сведения о русско-болгарском культурно-благотворительном комитете. София, 1921. 16 С.

Крылов Д. К 50-летию юбилею академика, профессора Г.Е. Рейна. София, 1925. 45 С.

Кэссон Г. 16 аксиом делового человека. София, 1921. 308 С.

Мазуркевич Н. Голубые нити. София, 1922. 48 С.

Мазуркевич Н. В полусне. София, 1923. 63 С.

Маккавеев Б. На чужбине. Книга стихов. Перник, 1925. 32 С.

Маклецов Н., Лебедев С.А. Практическое руководство по плотничному и столярному делу. София, 1925. 330 С.

Маракуюв С.В. Донской войсковой круг и основные законы Всевеликого Войска Донского. София, 1938. 24 С.

Международная антикоммунистическая лига. Русская секция. Крестьянство и голод. София, 1930. 31 С.

Международная антикоммунистическая лига. Советский демпинг. София, 1930. 37 С.

Милюков П.Н. История второй русской революции. София, 1921. Т. I. Вып. 1. 248 С.; Вып. 2. 291 С.; София, 1923. Вып. 3. 307 С.

Мицлов С. Гусарский монастырь. Исторический роман. София, 1925. 249 С.

Мицлов С. Прошлое. Очерки из жизни царской семьи. София, 1925. 138 С.

Мицлов С. То, что мы не знаем... Рассказы. София, 1925. 46 С.

- Мирский Н.* За кулисами ЧК. Из архивов советской миссии Красного Креста в Болгарии. София, 1923. 24 С.
- Монтуляк Ю.* Венок. Варна, 1926. 30 С.
- На память о гастролях Московского художественного театра. София, 1924. 16 С.
- Невейнов М.* Ручная обработка металлов. София, 1924. 233 С.
- Николаев П.* О страданиях личной жизни. София, 1924. 49 С.
- Никольский В.* Сарыкамьшская операция. София, 1933. 11 С.
- Никонов-Сморозин М.З.* Красная каторга. София, 1938. 371 С.
- Никонов-Сморозин М.* Поземельно-хозяйственное устройство крестьянской России. София, 1939. 172 С.
- Нилов И., Попруженко М.* Книга для чтения. 1925. 134 С.
- Нилов И.* Русский падеж. Пособие по изучению русского языка. София, 1930. 204 С.
- Никольский Ю.* Тургенев и Достоевский. София, 1921. 108 С.
- О здравом смысле и ответственности в политике. София, 1925. 24 С.
- Обзор русского учебного дела и сведения о русских учебных заведениях в Болгарии. София, 1923. 64 С.
- Очерк деятельности всероссийского земского союза за границей 1920–1922 гг. София, 1922. 146 С.
- Парамин Н.* Методический очерк. Шумен, 1932. 102 С.
- Патек В.* Исповедь сменовеховца. София, 1924. 151 С.
- Песни изгнанья. Книга первая. София, 1921. 35 С.
- Пильняков Б.* Повесть непогашенной луны. София, 1927. 32 С.
- Пляшкевич Я.* Видения Петра. Рассказ. Враца, 1925. 13 С.
- Положение о русских гимназиях. София, 1925. 20 С.
- Попов Н.* Основы частной психопатологии. София, 1925. 316 С.
- Попов П.* На рубеже двух эпох. Из пережитого. Варна, 1932. 100 С.
- Попруженко М.* Книга для чтения. Пособие по изучению русского языка. София, 1925. 134 С.
- Попруженко М.* Книга для чтения. София, 1931. 83 С.
- Поснов М.* Суждения профессора Михаила Поснова о Болгарии и некоторых болгарских учреждениях и деятелях. София, 1926. 15 С.
- Пряткин Б.В.* Церковь и государство. София, 1939. 33 С.
- Пушкин В.* Наука и современный человек. София, 1936. 28 С.
- Пишибышевский С.* Андрогина I. В час чуда II. Город смерти. София, 1920. 80 С.
- Работа там. Изд. Вестника общества галлиполийцев. София, 1934. 40 С.
- Ратьков-Рожков С., Начеев В.* Искания. Стихи. София, 1934. 32 С.
- Революция и гражданская война в России (Собрание исторических материалов). София, 1921. 80 С.
- Ренников А.* Бейенцы всех стран ("Индийский бог". Комедия). София, 1925. 21 С.
- Роговенко-Аксайский А.* Сумасшедший (монолог в стихах). София, 1929. 16 С.
- Родульф А.* 39 месяцев в СССР. София, 1935.
- Рождественский А.* Святейший Тихон, патриарх Московский и всея Руси. София, 1922. 24 С.
- Русские в Болгарии. София, 1920. 32 С.; 1921. 32 С.; 1923. 68 С.
- Русско-болгарский культурно-благотворительный комитет. София, 1925. 25 С.
- Саевский М.* Тринадцатые. Поэма. София, 1922. 32 С.
- Самморина-Самморипо.* Рассказы по истории, географии и этнографии России. София, 1931. 80 С.
- Сборник памяти профессора А.К. Медведева. София, 1922. 221 С.

- Сборник Высочайших актов и исторических материалов. София, 1926. 9 С.
- Сборник Сергеевского артиллерийского училища. 1923–1933. София, 1933. 72 С.
- Сборник лучших русских романсов и песен. София, 1925. 63 С.
- Селищев А.* Славянское население в Албании. София, 1931.
- Селищев А.* Македонские кодексы XVI–XVIII веков. София, 1933. 262 С.
- Серапин С.* Пушкин и музыка. София, 1924. 142 С.
- Серафим (Соболев)*, архиепископ Богучарский. Русская идеология. София. 180 С.
- Скачков П.* Среди казаков. Ответ на открытое письмо ген. П.Н. Краснова к казакам. София, 1922. 32 С.
- Смоленский С.* Крымская катастрофа (записки строевого офицера). София, 1921. 15 С.
- Соболев С.* Архиепископ Серафим о Софии премудрости Божией. София, 1935. 73 С.
- Совещание представителей русских беженских организаций в Болгарии в Софии, 1–12 августа 1921. 23 С.
- Соколов К.* Правление генерала Деникина (Из воспоминаний). София, 1921. 290 С.
- Солоневич И.* Четыре года. София, 1938. 15 С.
- Солоневич И.* Россия в концлагере. София, 1937.
- Солоневич И.* Нашим друзьям. София, 1938. 15 С.
- Солоневич И.* Россия и гитлеризм. София, 1938. 15 С.
- Солоневич И.* Памир. Советские зарисовки. София, 1937. 244 С.
- Солоневич Б.* Молодежь и ГПУ, жизнь и борьба советской молодежи. София, 1937. 464 С.
- Солоневич Т.* Записки советской переводчицы. София, 1937. 219 С.
- Союз возвращения на родину 1922–1923. София, 1923. 54 С.
- Союз младороссов. Софийский очаг. София, 1930. 13 С.
- Союз монархистов-лигитимистов. София, 1930.
- Союз казаков-националистов в Болгарии. Бюллетень. София, 1935. 32 С.
- Союз монархистов-лигитимистов в Софии. О политической преемственности. София, 1930.
- Союз взаимопомощи в Болгарии. Пловдив, 1934. 11 С.
- Срезневский В.И.* Переписка И.И. Срезневского с В.И. Григоровичем. София, 1937. 93 С.
- Столица (Елена Деева).* Роман в стихах. София, 1922.
- Столица Л.Н.* Голос незримого. Поэмы. София, 1934. 111 С.
- Столица М.* Справочник химика-практика. София, 1924. 318 С.
- Столица М.* Монтаж и ремонт паровых машин, котлов и двигателей внутреннего сгорания. София, 1926. 84 С.
- Стоянов А.* Стихи. София, 1928. 32 С.
- Стоянов А.* Потерянная земля. Стихи. София, 1935. 73 С.
- Струве П.* Размышления о Русской революции. София, 1921. 34 С.
- Струве П.* Статьи о Льве Толстом. София, 1921. 66 С.
- Сулин С.* Лемнос. Сборник стихотворений. Ямбол, 1927. 75 С.
- Сулин С.* Сборник боевых казачьих песен 1919–1920. София, 1937. 54 С.
- Съезд русских академических организаций за границей. София, 14–21 сентября 1930. София, 1932. 15 С.
- Трамбицкий Г.* Таблицы для расчета плоских железобетонных перекрытий. София, 1923. 28 С.
- Трамбицкий Г.* Справочник строителя-практика. София, 1923. 232 С.
- Трамбицкий Г.* Железобетон, практическое руководство. София, 1923. 288 С.

- Третьков Б.* Мысли о войне и революции. София, 1922. 48 С.
- Трубецкой Н.* Европа и человечество. София, 1920. 82 С.
- Трубецкой Н.* Воспоминания. София, 1923.
- Труды русских ученых за границей. София, 1923. Т. I.
- Устав национального союза русских "Долг родине". София, 1925. 15 С.
- Устав общества единения русских в Болгарии. София, 1920. 14 С.
- Устав русской академической группы в Болгарии. София, 1921. 4 С.
- Устав Союза русских инвалидов в Болгарии. София, 1921. 16 С.
- Устав Союза русских офицеров в Болгарии. София, 1922. 15 С.
- Уэлс Г.* Россия во мгле. София, 1921. 96 С.
- Федоров А.* Антология болгарской поэзии. София, 1924. 160 С.
- Цветы русской литературы. София, 1921. 25 С.
- Цитгер А.* Природоведение. София, 1922. 134 С.
- Чириков Е.* Сказка про Милду и Зойлу. София, 1922.
- Чириков Е.* Смердяков русской революции. Роль Горького в Русской революции. София, 1921. 56 С.
- Шаповаленков Н.* Основы современного русского легитимизма. София, 1927. 16 С.
- Шульгин В.* Нечто без окончания. Фантастический очерк. София, 1926. 26 С.
- Шульгин В.* Нечто фантастическое. София, 1922. 96 С.
- Шульгин В.* 1920 год. Очерки. София, 1922. 278 С.
- Щербаков, Корытин С.* Малярное дело, материалы и обработка. София, 1925. 90 С.
- Эренбург И.* Лик войны. София, 1920. 107 С.
- Яковлев А.* Историчні традиції української державности. София, 1937. 25 С.
- Яковец И.* В память годовщины пятидесятилетия освободительной войны. София, 1927. 15 С.
- Яровой К.* Справочник по ветеринарии для ветеринарных врачей, студентов и фельдшеров. София, 1926. 192 С.
- Ясевич.* Казаки за границей. София, 1928. 28 С.
- Ян Г.* Крестики по канве. София, 1926. 46 С.



Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов, Л.Г. Невская., М., 1990. 256 С.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговоры / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов, Т.Н. Свешникова. М., 1993. 240 С.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1 / Отв. ред. Т.М. Николаева. М., 1994. 270 С.

Появление трех коллективных монографий, посвященных соответственно погребальному обряду, заговору и загадке, стало незаурядным событием в отечественной науке. Программа исследований, реализованная в трех первых выпусках серии, была сформулирована еще в 1983 г.; в предисловии к сборнику "Текст: семантика и структура" сообщалось, что "будет проведено планомерное обследование структуры текстов строительных ритуалов, заговоров, погребального ритуала, загадок (и шире – космологических текстов) и т.д. Каждому из этих видов текстов в их соотношении с археологическими и этнографическими данными в дальнейшем будет посвящена особая коллективная монография" [1]. Нужно отдать должное коллективу, который в современных сложных условиях, не благоприятствующих планомерной научной деятельности, находит в себе силы для реализации столь сложных долгосрочных проектов.

Некоторые статьи, опубликованные в сборниках, ранее были в менее полном виде помещены в материалах конференций и симпозиумов, организованных Институтом славяноведения и балканистики РАН: "Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: погребальный обряд" (1985), "Этнолингвистика текста: Семiotика малых форм фольклора" (1988) и др. Ощутима и переключка между выпусками серии и другими изданиями, подготовленными ранее тем же коллективом авторов. Так, например, сборник, посвященный погребальному обряду, непосредственно примыкает к ежегоднику "Балто-славянские исследования. 1985" (см. статьи: "Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов

в балтийской традиции" Вяч.Вс. Иванова, "Заметки по похоронной обрядности" В.Н. Топорова и др.). Заговоры и загадки ранее рассматривались в различных аспектах в сборниках: "Исследования по структуре текста" (1987), "Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов" (1993) и др. В то же время сосредоточение на отдельных жанрах фольклора и конкретных сферах традиционной культуры, привлечение специалистов различного профиля (не только лингвистов, фольклористов, этнографов, но и археологов, историков искусства) приводит к возникновению некоего нового качества. Создается впечатление, что сборники не столько подводят итоги, сколько намечают новые пути исследования. В этом отношении некоторые разногласия в самой формулировке научных проблем между представителями разных дисциплин имеют скорее позитивное значение, поскольку позволяют более объемно представить сами проблемы и объект исследования.

Важно отметить и то, что серия вписывается в более широкий контекст развития гуманитарной мысли. Достаточно напомнить, что заговоры и вся сфера словесной и несловесной магии практически не изучались у нас почти 60 лет, и сборник "Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор" является первым в отечественной науке изданием, специально посвященным заговору. Аналогичным образом и сборник о погребальном обряде созвучен тому общему интересу к проблемам смерти и загробного существования, который ныне далеко вышел за рамки науки благодаря русским переводам книги

Р. Мууди "Жизнь после смерти" и последующим разысканиям в этой области.

Особо надо подчеркнуть, что в обращении к еще недавно полузапретной тематике участники рецензируемых изданий не следовали сиоминутной моде, но выступали как первопроходцы (напомним хотя бы статью В.Н. Топорова "К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров)", которая была опубликована еще в 1969 г.). Многочисленные работы, посвященные погребальному обряду и осмыслению смерти, заговорам и заговорно-заклинательным актам, вышли уже после появления первых выпусков серии. Назовем прежде всего сборники "Похоронно-поминальные обычаи и обряды" (М., 1993), "Смерть как феномен культуры" (Сыктывкар, 1994), материалы научной конференции "Жизнь. Смерть. Бессмертие" (СПб., 1993). В последние годы дважды переиздано основное собрание русских заговоров [2], опубликовано несколько новых сборников заговорных текстов [3], появились десятки статей, посвященных конкретным видам и сюжетам заговоров [4].

Более традиционный по тематике характер имеет сборник "Загадка как текст. 1.". Здесь авторы имели возможность опереться на предшествующий опыт структурного изучения загадки, в значительной мере суммированный в двух "Паремнологических сборниках" (1978 и 1984 гг.). Особое значение для теоретического осмысления загадки сыграла статья Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топорова "О ведийской загадке типа *brahmodya*" [5], к которой неоднократно апеллируют и авторы рецензируемых изданий.

Еще в предисловии к сборнику "Текст: семантика и структура" была выдвинута задача "соединить собственно лингвистическую методичку с приемами и выводами смежных дисциплин, выведя таким образом анализ структуры текста на стык наук" [1]. Комплексный подход, на наш взгляд, в наибольшей мере удалось реализовать в сборнике, посвященном погребальному обряду. Надо сказать, что погребальные обряды и заговоры – такие явления, в которых ритуальное поведение и мифологическое представление, действие и слово органически перетекают друг в друга, и это уже само по себе требует междисциплинарного и синтезирующего подхода. Глубоко справедливо замечание В.Н. Топорова о том, что "заговор представляет собой исключительно единую, целостную и самодовлеющую конструкцию, функционирующую именно как целое, из каких бы разнородных частей оно ни состояло" [6]. Однако реализовать такой подход к заговору, который учитывал бы, но не снимал антинормин слова и дела, фольклорного текста и ритуала, как и некоторые другие, пронизательно вскрытые в заметках В.Н. Топорова "О природе заговора и его статусе", на деле оказывается весьма сложно и перспективы такого синтеза пока не вполне ясны.

По-видимому, неслучайно, что в коллективной монографии о заговоре составители вольно или невольно отступили от той междисциплинарности, которая была выдержана в первом выпуске серии. Комплексный подход к заговору, вероятно, предполагал бы, с одной стороны, исследование не только его словесной составляющей, но и самого ритуала заговаривания с учетом его акционально-предметных, психо-терапевтических и иных аспектов, а с другой – рассмотрение заговора в кругу других фольклорных жанров (сказка, подблюдные песни, причитания и др.) с учетом того, что восточнославянские заговоры (наряду с духовными стихами) подверглись сильнейшему влиянию церковно-христианской и книжной традиции. В сборнике же выдвинулись на первый план логико-семантические и лингвистические аспекты.

Еще в большей мере сузилась проблематика в следующей коллективной монографии. Вообще на фоне предшествующих выпусков серии она выделялась некоторой элитарностью и эзотеричностью. Это проявляется и в отсутствии "внешних" авторов, и в сосредоточении на специфическом круге лингвистических и логико-семантических проблем. Трудно сказать, объясняется ли такая эволюция спецификой самих загадок или дел в каких-то иных причинах. По-видимому, многое станет яснее, когда выйдут в свет "Загадка как текст. 2" и последующие выпуски серии.

Обратившись к содержанию сборника "Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд", сразу отмечаешь, что составители предприняли попытку рассмотреть свой предмет с различных точек зрения, на различном этническом и историко-стадиальном материале. Сборник включает четыре раздела: "Реконструкция ритуала и словаря", «Погребальный обряд в ряду других "переходных ритуалов"», "Погребальный фольклор" и "Эволюция археологических форм обряда".

Сборник открывается статьей Вяч.Вс. Иванова "Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда" (С. 5–11). Основываясь на сопоставлении царского хеттского обряда с древнеиндийскими ритуалами, автор высказывает предположения об основных этапах восстанавливаемого обряда, а также о древних индоевропейских воззрениях на посмертное пребывание души. В исследовании В.Н. Топорова "Конные состязания на похоронах" (С. 12–47) рассматриваются три основные темы: "О тризне у древних пруссов (сообщение Вульфстана)", "Погребение Патрокла (Илиада, 23-я песня)" и "Др.-инд. *śāntikarma* и и.-е. формула *k'em-&*ek³⁴". В качестве одной из своих целей автор выдвигает исследование того, что можно было бы назвать "предспортом", из общей мифо-ритуальной сферы. В "Заметке о двух индоевропейских глаголах умирания" (С. 47–53) В.Н. Топоров реконструирует первичный смысл и.-е. корней *mer- и

*dheu-, связывая их со смыслом 'опустошение, исчерпание, истощение, изживание' в похоронном обряде. О.А. Седякова в статье «Тема "доли" в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал)» (С. 54–63) обратилась к проблеме, досконально изученной еще классиками отечественной фольклористики – А.А. Потебней и А.Н. Веселовским. Тем не менее ей удалось внести новизну в рассмотрение этой темы, выявив важнейшую роль концепта "доля" в славянском погребальном обряде. Попутно хотелось бы выразить сожаление о том, что до сих пор не опубликована в полном объеме кандидатская диссертация О.А. Седяковой "Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян)" (1983).

Во втором разделе монографии погребальный обряд рассматривается в сопоставлении с другими обрядами, имеющими "переходный" характер. В статье А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона "Похороны и свадьба" (С. 64–99) выявляется типологическое родство этих ритуалов и систематизируются их многочисленные сходные черты. Взаимное отражение похоронных и свадебных обрядов, по мнению авторов, объясняется их общей природой как rites de passage. Работа Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой «Мотив "уничтожения – проводов нечистой силы" в восточнославянском купальском обряде» (С. 99–118) основана главным образом на материалах, собранных в Полесье в ходе экспедиций начала 1980-х годов, которые рассматриваются сквозь призму общеславянских обрядов. Н.И. Толстой исследует "Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде" (С. 119–128), ставя своей целью выявить семантику этого ритуального действия и его разновидности в разных славянских зонах. Статья Т.Н. Свешниковой "Волк в контексте румынского погребального обряда" (С. 128–134) примыкает к серии ее работ, посвященных ритуально-мифологическим функциям волка в румынском фольклоре [7].

Раздел "Погребальный фольклор" включает статью Л.Г. Невской "Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры" (С. 135–146), представляющую собой резюме ее монографии под тем же названием (М., 1993).

В разделе "Эволюция археологических форм обряда" помещены статьи, в которых рассматриваются погребальные обряды славянских и балтийских народов эпохи средневековья (А. Бутримас и А. Гирвиникас, Я. Граудонис, Л.В. Дучиц, В.В. Седов, В.И. Кулаков, В. Урбанавичюс, Л. Вайткусене), а также памятники искусства, связанные с погребениями, у народов античного Средиземноморья (Л.И. Акимова, Е.А. Савостина, О.В. Тугушева). В статье В.Я. Петрухина данные древнерусского похоронного обряда связываются с происхождением и историей этнонима "русь".

В. Милос обобщает сведения о ритуальной пище литовцев на похоронах и поминках.

Несколько особняком стоит работа Ю.А. Смирнова "Морфология погребения. (Опыт создания базовой модели)" (С. 216–224), в которой все многообразие форм и способов обращения с умершим предлагается свести к единой системе сочетаний отдельных элементов.

Сборник "Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор" открывается обширным исследованием В.Н. Топорова "Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)" (С. 3–103). Работа включает главы "I. О природе заговора и его статусе", "II. Слово и знание в ведийском заговоре", "III. О человеческом составе. 1. Из ведийской антропологии (AB X, 2): опыт толкования. 2. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium): к реконструкции архаичного ритуального "анатомического" прототекста. 3. "Голубиная книга" и сродные ей заговорные тексты: состав тела и его распад (к реконструкции "анатомического" прототекста)", "IV. Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности)", "V. Имена личные в русских заговорах". В центре фундаментальной работы В.Н. Топорова проблемы мифопоэтических функций слова (и особенно имени собственного) и человеческого тела.

Особую ценность представляет публикация А.А. Зализняка "Древнейший восточнославянский заговорный текст" (С. 104–107), в которой помещены два заговора, записанных на берестяных грамотах и найденных во время раскопок в Новгороде в 1990–1991 гг. Один из них извлечен из слоев XIII в., другой – из слоев конца XII или рубежа XII–XIII вв. Для истории русских заговоров важно, что уже в этих текстах христианский элемент явно преобладает над языческим. Наблюдения А.А. Зализняка над языком заговора, несомненно, бросают свет на его происхождение (С. 106). В статье С.Г. Шиндина "Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира" (С. 108–127) содержатся интересные наблюдения о пространственной структуре заговоров и образах камня, дерева, печи в заговорной топике. К сожалению, работа В.В. Бровар, посвященная той же тематике, не опубликована и содержащиеся в ней наблюдения автором не могли быть учтены [8].

Отдельные формулы заговорно-заклинательных текстов рассмотрены в статьях "Формула уничтожения в латышских заговорах" Э. Олупе (С. 128–139) и "Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни)" Т.Н. Свешниковой (С. 139–149). Аналогичные словесные формулы были также рассмотрены В.В. Усачевой [9], а их содержательная интерпретация предложена А.Б. Страховым [10].

Л.Г. Невская в интересной заметке «О за-

говорной реализации одного эпизода "основного мифа"» (С. 149–152) рассмотрела мотив, который в различных модификациях встречается в русских, белорусских и литовских похоронных причитаниях: дочь призывает громовую стрелу расширить мать-сыру землю, чтобы могила раскрылась и выпустила матушку. Даже если признать соотнесенность мотива с так называемым основным мифом, все же вызывает сомнение утверждение о том, что образ матери-сырой земли представляет собой в данном случае трансформ противника Громовержца. Думается, что это вполне самостоятельный мифологический образ, причем его относительная древность может быть большей, чем самой схемы "основного мифа". Мотив же, рассматриваемый в заметке, традиционно интерпретировался как оплодотворение земли-женщины, и, как кажется, нет особых оснований для пересмотра этой точки зрения.

Интересный фрагмент традиционной духовной культуры славянских народов исследуется в статье Л.Н. Виноградской "Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа" (С. 153–164). Автор справедливо отмечает, что названия самой бессонницы и ее персонализированного образа часто не различались, а многие способы избавления от детской бессонницы сводятся к мотивам ее изгнания, отпугивания, защиты от нее и установления контактов с духами – виновниками бессонницы. Некоторые сомнения, впрочем, вызывает предположение, согласно которому обращения с просьбой забрать бессонницу к огню, заре и другим источникам света, а также к курам и петухам объясняются тем, что свет и петуший крик отпугивают нечистую силу. Как кажется, эти объекты сами могут насыщать бессонницу и смысл заговоров заключается в том, чтобы они забрали ее у ребенка себе обратно.

Т.В. Цивьян в заметке "Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции" (С. 164–169) проанализировала трехчастный обряд излечения младенца от глаза и сделала интересные наблюдения о символике глаза и его метафорическом уподоблении окну в потусторонний мир в мифопоэтической традиции. Призывая справедливость тезисов Т.В. Цивьян, хочется все же отметить, что символика глаза имеет более широкий и достаточно самостоятельный характер и не может быть сведена к символике окна или чего бы то ни было другого.

В.Н. Топоров в статье «Еще раз об "авсеневах" песнях: язык, стих, смысл» (С. 169–195) продолжил исследование специфической группы текстов русского фольклора, исполнение которых приурочено к началу годового цикла [11]. Своей целью автор ставит реконструкцию своеобразного "авсеневого" Ur-Text'a, причем особое значение в его сложении уделяет самому имени Авсения. Представляют интерес наблюдения автора о "конской" теме в "авсеневах" песнях.

В статье А.В. Головачевой "Картина мира и модель мира в прагматике заговора" (С. 196–211) рассматриваются главным образом различные виды повторов в текстах русских заговоров: анафорические цепи, тавтологии и др. Автор разграничивает картину мира, понимая ее как комплекс знаний о мире, и модель мира, осмысляемую как система концептов-символов (С. 196, 197). В принципе такое разграничение можно признать, однако не вполне ясно, как различать на практике реальные и идеальные свойства концептов: скажем, о реальных или идеальных свойствах говорят словосочетания "ясные очи" или "черные брови"? (С. 198, 199). Автор справедливо отмечает, что заговорный текст не содержит указаний "на свойства конкретных деотатов" (С. 198), однако эта констатация относится в целом к фольклору и не несет специфической информации о заговорах. Теоретически можно согласиться и с тем, что "в заговорах главным орудием словесного колдовства являются повторы" (С. 198), однако все же остается вопрос о том, почему повторы в заговоре выполняют именно такие функции, в то время как, например, в песнях – совсем иные.

Интересные наблюдения о заговорах каббалистической традиции сделаны в статье М.И. Лекомцевой "Семантический анализ одной инновации в латышских заговорах" (С. 212–226). Некоторые из них были рассмотрены также недавно в работе Ичино Ито "История одного заговора у славян" [12]. Во второй части статьи отношение к слову, которое, по мнению автора, может быть реконструировано для исследуемой заговорной традиции, сопоставляется со взглядами мыслителей немецкого романтизма (Новалис, Шеллинг, А. и Ф. Шлегели и др.). Несмотря на то, что и само исследование заговоров типа "абра-кадабра", и изложение романтических философско-филологических идей, несомненно, представляют самостоятельный интерес, все же концепция статьи в целом порождает некоторые вопросы. Принципиальным для автора является утверждение о том, что "практика заговоров каббалистической традиции может быть отнесена к видам деятельности в измененных состояниях сознания, как, например, камлание шамана" (С. 219), однако вводится оно таким образом, что остается неясным, основывается ли автор на реальных наблюдениях над исполнением подобных заговоров, либо это – просто гипотетическое умозаключение. Несколько противоречит этому утверждению сообщение о том, что каббалистические заговоры функционировали не в устной, а в письменной форме, т.е. их вообще не произносили, а записывали (ср., например, такую рекомендацию: "Возьми семь горбушек хлеба, напиши на каждой по одной из нижеследующих строчек и съешь горбушки в течение семи дней, каждый день по одной". – С. 216). Не вполне ясно

и то, как можно впасть в транс, произнес "абракадабру" 3, 7 или даже 27 раз. Нужно также отметить, что идея истаивания, уничтожения зла, на которой основаны заговоры типа "абракадабра", не так чужда индоевропейской традиции, как это представляется автору (ср. русские заговоры с обратным счетом).

В заключительном разделе сборника помещено описание рукописных материалов П.Г. Богатырева, хранящихся в Государственном литературном музее [13], а также две подборки заговорных текстов, записанных П.Г. Богатыревым в экспедициях разных лет.

В монографии "Исследования в области балтославянской культуры. Загадка как текст. 1" несколько особняком стоит обширная работа В.Н. Топорова "Из наблюдения над загадкой" (С. 10–117). В ней обсуждается проблема происхождения загадки, ее предыстория и функции. Автор предпринимает попытку реконструировать своеобразную "прото-загадку", рассматривает соотношение загадки и имени собственного, метафоры, игровой деятельности. Речь идет не столько о загадке как определенном фольклорном жанре, сколько о неких предпосылках или прообразах загадки в области речевой деятельности и игры. Особый интерес представляют наблюдения о внутренней форме обозначений загадки в разных языках (С. 89–90). К сожалению, фрагмент о загадках в древнерусской книжности дан только в обширном примечании в конце работы и имеет несколько конспективный характер (С. 110–114) [14]. Между тем здесь отмечаются корреляции загадки с "загадочной речью", с пословицами, т.е. проблемы, имеющие важное значение для ее генезиса. В то же время некоторые суждения автора представляются дискуссионными. Действительно ли загадка "никогда не переставала быть собой" (С. 63)? Не противоречит ли этому утверждению то, что загадка окружена целым рядом смежных явлений (загадочная речь, эвфемизмы, ритуальные диалоги вопросо-ответного характера) и легко трансформируется в пословицу? Сомнительно также, что "ни один фольклорный жанр не приближается к такому уровню самосознания", как загадка (С. 63). Значительно более высокая степень авторефлексии, на наш взгляд, характерна для заговоров, в тексте которых постоянно обсуждается проблема действительности самого заговора (ср. особенно в закрепах: "Будьте, мои слова, замком замкнуты, ключом заперты" [2.1994. С. 91] и т.п.). Не вполне также ясно, как наблюдения автора о "прото-сказке" соотносятся с, кажется общепризнанным, мнением об историко-типологической преемственности мифа и сказки.

Исследование Вяч. Вс. Иванова посвящено "Структуре индоевропейских загадок-кеннингов и их роли в мифопоэтической традиции" (С. 118–142). Эта проблема рассматривается на примере известной загадки Эдипа и некоторых фрагментов

Гомера и Гесиода. Особый интерес представляют наблюдения автора о числовой символике в индоевропейских мифопоэтических текстах.

Большая часть статьи Т.М. Николаевой "Загадка и пословица: социальные функции и грамматика" (С. 143–177) посвящена сравнительному анализу грамматической структуры пословицы и загадки. Представляют интерес выводы о том, что "обе паремии не только антропоцентричны по глубинной семантике, но и ориентированы социально", а также о том, что "по своему категориальному строю грамматика славянской загадки оказывается наиболее близкой к древнейшим реконструируемым типам индоевропейского предложения" (С. 177). Менее убедительна, на наш взгляд, вводная часть статьи, в которой загадка и пословица рассматриваются как своеобразные средства убеждения. Так, например, весьма сомнительна, на наш взгляд, гипотеза о том, "что коммуникативная значимость загадок и пословиц в эволюции общества средневропейского типа дает константную величину: чем больше места занимают загадки, тем меньше пословицы и наоборот" (С. 146). Такие положения должны, по-видимому, основываться на статистических выкладках. В заочной полемике автора с Г.Л. Пермяковым о функции загадок мы все же встанем на точку зрения Г.Л. Пермякова и признаем, что загадки в первую очередь учат человека "думать", а не "постигать" мир (С. 157).

Статья Т.В. Цивьян озаглавлена "Отгадка в загадке: разгадка загадки?" (С. 178–194). Автор предлагает осмыслить соотношение левой и правой частей загадки как своеобразную трансформацию, или превращение, вопросной части в ответную. Это позволяет ввести рассмотрение загадки в широкий круг мифопоэтических текстов, повествующих о разного рода метаморфозах.

А.В. Головачева в статье "К вопросу о прагматике загадки" (С. 195–213) непосредственно развивает наблюдения, высказанные ею ранее в сборнике "Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор" (см. выше). Особый акцент автор делает на логическом аспекте отгадывания концепта по его свойствам. Логико-семiotический подход к загадке развивает и М.И. Лекомцева в работе «Семiotические аспекты "индексальной" загадки» (С. 214–225).

В третьей части сборника помещены статьи, посвященные более частным вопросам: "Заметки по синтаксису простого предложения в загадках (сопоставительный русский-болгарский анализ)" Т.Н. Молошной, "Румынские загадки о волке" Т.Н. Свешниковой и "Номинативная мини-загадка: на стыке загадки, метафоры и лексического субституата" Е.А. Хелимского.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 3.
2. Великорусские заклинания: сборник Л.Н. Майкова / После­словие, примечания и подготовка текста А.К. Байбурина. СПб. – Париж, 1992; 2-е изд. – 1994.
3. Лечебные "наговоры" Приангарского края из собрания А.А. Савельева / Сост. В.Л. Кляус. М., 1990; Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подготовлено Ю.И. Смирновым и В.Н. Ильиной. М., 1992; Русские заговоры / Сост., предисл. и примеч. Н.И. Савушкиной. М., 1993; Обереги и заклинания русского народа / Тексты подготовили М.И. и А.М. Песковы. М., 1993; Традиционная русская магия в записях конца XX в. / Вступит. статья, составление и примеч. С.Б. Адоньевой и О.А. Овчинниковой. СПб., 1993; Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
4. Харитонова В.И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992; Туршлов А.А., Чернецов А.В. Ангел Пострелил и зверь Любимец // Живая старина. 1994. № 1. С. 26–28; Дмитриева С.И. Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 66–74.
5. Паремнологические исследования. М., 1984. С. 14–46.
6. Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3.
7. Свейникова Т.Н. Волки-оборотни у румын // *Balkanica. Лингвистические исследования*. М., 1979. С. 2–8–221; Свейникова Т.Н. К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. М., 1980. С. 211–227; Свейникова Т.Н. Об одном фрагменте иародного календаря: "волчьих дни" у румын // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 266–277.
8. Бровар В.В. Этио-лингвистическое исследование русских заговоров (о семантической структуре заговорных текстов). Дипломная работа. М., 1982. (МГУ, Филол. фак-т. Каф. рус. яз.) (Машинопись).
9. Усачева В.В. Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 163–17–).
10. Страхов А.Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварит. материалы к симп. М., 1988. С. 92–94.
11. Топоров В.Н. Три заметки о фольклорных текстах. 1. Авсень и "авсеневы" тексты в свете реконструкции // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 12–24.
12. Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992. С. 67–74.
13. Сорокина С.Л. О рукописных материалах П.Г. Богатырева // Живая старина. 1994. № 1. С. 14–15.
14. Демин А.С. Художественные мифы древнерусской литературы. М., 1993. С. 47–51 (глава "Женские загадки в древнерусской литературе").

Славяноведение, № 5

Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М., 1995. 584 С.

Об этом энциклопедическом словаре было известно задолго до появления в свет его первого тома. В 1984 г. Институт славяноведения и балканистики АН СССР издал ротاپринтом небольшую книгу "Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы", в которой была изложена концепция словаря (раздел написан Н.И. и С.М. Толстыми), опубликован его словник и продемонстрированы пробные его статьи. Проспект вызвал широкое обсуждение в научной печати России, Украины, Польши, Германии (последние две страны имеют значительный опыт в

подготовке и издании словарей и энциклопедий, в той или иной мере сближающихся с российским проектом) и поддержку обнародованного замысла. Отдельные статьи уже написанного первого тома словаря, а частью и следующих, находящихся в работе, в 1993–1996 гг. в виде тематических подборок публиковались академическим журналом "Славяноведение".

С имеющимися в славистической литературе аналогами словарь "Славянские древности" разнится в ряде существенных моментов. Он ориентирован главным образом на ту область современного филологического знания, которую

очерчивает термин "этнолингвистика", в то время как, например, польское издание *Słownik starożytności słowiańskiej* имеет преимущественно археологический уклон, а польские же *Słownik folkloru polskiego* под ред. Ю. Кшижановского и задуманный *Słownik ludowych stereotypów językowych* под ред. Е. Бартминьского обращены к данным, поставляемым устной словесностью. В отличие от двух последних лексиконов, как и от сравнительно небольшого по объему "Српског митолошког речника" Ш. Кулишича, П.Ж. Петровича и Н. Пантелича, он имеет дело не с моноэтнической традицией, а с обычаями и языками всех славянских народов. От упомянутого сербского словаря, помимо ошутимо более глубокой разработки этнографического и мифологического материала и прочих особенностей, "Славянские древности" отличаются серьезным вниманием к ареальному аспекту славянской этнографии и документированности источников, к языковому субстрату духовной культуры.

Задача данного словаря – сконцентрировать основные накопленные к нашему времени знания о традиционной духовной (главным образом) культуре славян, ориентируя их на реконструкцию в дальнейшем целостной системы архаичного славянского мировидения и представив их в подробном лексикографическом описании с опорой на языковые культурные коды. Последнее означает, что лингвистическим моментам в создании подобного инвентаря традиционной культуры приписывается чрезвычайно важная роль: сам язык (лексика и фразеология в первую очередь) рассматривается как один из наиболее полных и достоверных источников для упомянутой реконструкции, а концептуальный аппарат, разработанный в современной лингвистике, может быть с успехом использован при описании фактов культуры и ее устройства.

Следует, однако, сразу отметить, что цели реконструкции ("этимологии") древнейшего состояния славянской культуры в целом, расцениваясь в качестве задач, вероятно, не столь уж близкого будущего, в настоящем словаре не преследуются, а его жанр определяется как "словарь-указатель с элементами толково-функционального словаря" (С. 8). Проводя аналогии с дисциплинарным членением науки о языке, направленность рассматриваемого лексикона можно сформулировать как в основном описательно-диалектологическую (с "пересчетом" на область культуры). Нет необходимости доказывать, что эта идеология словаря, в силу ее актуальности для нынешнего этапа развития науки о славянских древностях, является наиболее оправданной.

Составители словаря стремятся к тому, чтобы в нем были отражены все значимые составляющие традиционной культуры славян, будь то жанры обрядового фольклора, формы ритуального поведения, семиотически нагруженные элементы

хозяйственного обихода, мифологические представления, связанные с растительностью и животным миром, древний славянский пантеон, космологические и метеорологические представления, календарь или бинарно сопрягаемые категории элементарных классификаций типа "правый:левый", "чет:нечет", "свой:чужой". Понятно при этом, что перед авторами стоит чрезвычайно сложная проблема отбора – отбора и реаллий и категорий для формирования словаря, и конкретностичных культурных фактов для иллюстрации описываемого общеславянского ритуала или семантического противопоставления в рамках древнеславянской "картины мира", и лингвистического материала, способного доказательно и экономно представить взаимосвязи языкового и внеязыкового выражения культурных оппозиций.

Словник "Славянских древностей" задан в упомянутом проспекте словаря и включает в себя приблизительно 1300 словарных позиций. В публикуемом варианте он, разумеется, несколько изменен по сравнению с запроектированным, главным образом в сторону расширения. В 1-м томе, увидевшем свет, помещено около 230 статей различного объема (средний объем статьи – четверть авторского листа; наибольшим объемом в томе – заметно более листа – характеризуется написанная В.Н. Топоровым статья "Боги", включающая в себя сведения обо всех персонажах славянских пантеонов, как они донесены до нас известными хрониками).

О составе словаря можно дать некоторое представление, перечислив подряд несколько статейных заголовков, например, с начала буквы "Б": "Баба", "Бабин день", "Бабочка", "Бабье лето", "Бадняк", "Базилик", "Баллады", "Банник", "Баня", "Барвинок", "Бартоломей", "Бег", "Безбрачие", "Белить (дом, печь)", "Белка", "Белун", "Белый бог", "Белый цвет", "Бердо", "Берегини", "Береза", "Беременность, беременная женщина", "Бес", "Бесплодие", "Бессонница", "Бесчинства", "Бешенство", "Бить, битье", "Битье посуды", "Благовещение", "Благопожелание"...

Можно предположить, что отсутствие в словаре тех или иных статей, первоначально в словник допущенных, в ряде случаев является значимым; с таковым можно отнестись, например, статью "Вий", не состоявшуюся, допустимо думать, ввиду некоторой сомнительности данного персонажа для народной демонологии. Принципиально мыслится возможным, однако, и иной концептуальный подход: освещать в особых статьях словаря и случаи очевидных или разоблаченных фальсификаций, укоренившиеся в этнографической литературе образы так называемой "кабинетной мифологии" и проч., давая им необходимую квалификацию; впрочем, по-видимому, это могло сильно перегрузить словарь, ср. многочисленные в поздней книжной культуре мистификации типа "Гузлы", "Краледворской

рукописи", "Велесовой книги", а по известному мнению и "Слова о полку Игореве" (специального анализа явлений книжной культуры авторы словаря, как нетрудно обнаружить, в его задачи не включают).

Оценка репрезентативности словника по отношению к данным конкретнотнечных славянских культур, как они описываются в имеющихся печатных и архивных источниках и полевых исследованиях, будет колебаться в зависимости от глубины и дифференцированности системы отсчета, сложности и густоты семиотической "сетки", которая может задаваться разными специалистами по-разному, однако мне представляется, что выбранная в рецензируемом лексиконе степень словарной детализованности ("лексализуемости") культурных фактов является оптимальной, особенно если иметь в виду, что работа должна укладываться в определенный объем и быть выполненной в достаточно разумные сроки.

На с. 9–10 обширного теоретического предисловия к словарю система общих понятийных категорий, выделяемых при построении словника, изложена в виде перечня рубрик (воспроизводящего классификацию, данную в проекте 1984 г.): "I. Субстантивы", "II. Растения", "III. Животные", "IV. Лица. Персонажи. Имена", "V. Время. Календарь", "VI. Локативы", "VII. Атрибутивы", "VIII. Действия", которые в свою очередь членятся на более конкретные. Эта рубрикация реального и мыслимого миров выступает, таким образом, как обобщенная идеографическая схема, с помощью которой производится упорядочение всего многообразия описываемых в словарных статьях фактов. Недвусмысленно просматривается лингвистическая "подкладка" этой схемы ("субстантив", "локатив"... вместо "реалии, предметы", "пространственные объекты" и т.п.). Однако, как мне кажется, и в самой идеографической конструкции, и в обозначении некоторых ее составляющих могла быть достигнута большая логичность и строгость. Вызывает сомнение четкость рубрики "Субстантивы": в нее включаются такие категории, как "Орудия труда", "Посуда и утварь", "Одежда", "Пища", "Атрибуты человека и животных (волосы, шерсть, ногти...)", "Культовые предметы", "Вещества", "Стихи"... За пределы этой рубрики выводятся "Растения" и "Животные", что, вообще говоря, для данного словаря понятно, но тогда применение к первой группе заголовочных обозначений лингвистически слишком "сильного" термина "субстантивы" оказывается дезориентирующим. "Надгробие" как "Культовый предмет" находит свое место в общей рубрике "Субстантивы", тогда как прагматически достаточно близкие ему "порог", "красный угол" или "колодец" (среди которых лишь последний – из подрубрики "Ритуально значимые места") помещаются в "Локативы". Если "Именованье" (имеется в виду

акт наречения имени человеку или месту) вполне благополучно чувствует себя в рубрике "Действия", то само "Имя" к явлениям, осмысляемым акционально, отнести довольно трудно, и место ему скорее там, где найдутся трактуемые в качестве статичных признаков категории "Свойства человека", "Число", "Цвет" и "Прочие признаки", т.е. в разделе "Атрибутивы", хотя и эта классификационная единица не представляется вполне безукоризненной, поскольку наполняющие ее обозначения в грамматическом отношении в значительнейшей своей части относятся именно к "субстантивам". Ограничившись в критических моментах своей рецензии лишь этими замечаниями (да еще одним, которое ниже), я должен отметить, что на качестве самих словарных статей упомянутая рубрикационная нечеткость никоим образом не сказывается.

Расчитанный на пять крупных томов (каждый не менее 60 авторских листов, с иллюстрациями; таким образом, запроектирован объем, сопоставимый с объемом, например, изданной к настоящему времени части "Этимологического словаря славянских языков"), лексикон "Славянские древности" отличается солидностью и фундаментальностью. Этому в немалой степени способствует и тщательно разработанный аппарат энциклопедического издания.

Для лучшей ориентации в географической информации, содержащейся в статьях словаря, собственно словарному материалу в 1-м томе предписано 19 карт различных славянских территорий (С. 65–85). Кроме административного членения всех славянских государств (особенно необходимого, когда дело касается этнографических описаний прошлого и начала нынешнего века, поэтому подборка карт открывается начертанием российских – в пределах Европейской части – губерний на 1914 г.), здесь даются карты диалектного членения различных современных славянских языков (за исключением македонского), а также карты, демонстрирующие историко-этнографическое и этнокультурное районирование Белоруссии, бывшей Югославии, Болгарии, Польши и Лужицы, Словакии. Полагаю, что этот своеобразный краткий атлас станет необходимым справочником для тех, кому приходится иметь дело с историческими и этнографическими описаниями разных славянских территорий.

Попутно отмечу, что внимание к ареальному аспекту славянской культуры, о котором было сказано выше как о важной особенности данного словаря, могло быть усилено помещением в его книгу карт, иллюстрирующих распространение тех или иных явлений традиционной культуры, ритуалов, их акциональных и предметных элементов, различных фольклорных жанров и мотивов (удачный опыт картографирования духовной культуры у коллектива составителей словаря есть, см.: "Славянский и балканский фольклор. Ду-

ховная культура Полесья на общеславянском фоне". М., 1986; еще не изданный выпуск "Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья"). Можно надеяться на появление таких карт в будущих томах словаря, что должно повысить его информативные достоинства.

Заметное место в нынешнем томе занимает подробная библиография основных источников словаря (С. 16–63). Она включает около 1350 наименований. Цифра лукава: на деле за одним наименованием может стоять не только монография или сборник, но и огромное многотомное издание (весь знаменитый Оскар Кольберг, заключенный в 60-ти томах, фигурирует в библиографии, разумеется, одной позицией). Этот весьма представительный список не исчерпывает всей использованной авторами литературы, поскольку отдельные статьи словаря, в обязательном порядке сопровождающиеся библиографическими примечаниями и рекомендациями с пометой "Лит.:", помимо отсылок к упомянутому списку основной литературы, содержат многочисленные указания на работы (обычно статьи или очерки), относящиеся только к данному конкретному сюжету и в библиографии к словарю в целом отсутствующие. Столь обширное и пунктуальное описание печатных источников по сла-

вянской этнографии, обрядовому фольклору и этнолингвистике имеет, без сомнения, самостоятельную научную ценность.

Следует отметить добротность самого издания – как книги. Хорошо оформленная издательством "Международные отношения" (оригинал-макет тома подготовлен в московском издательстве "Индрик", специализирующемся на серьезной филологической, исторической, этнографической и искусствоведческой литературе), книга выглядит привлекательно и достойно.

Сказанного, на мой взгляд, вполне достаточно, чтобы понять, что с выходом в свет рецензируемого тома началась публикация оригинального, в высшей степени компетентного, покоящегося на солидной научной основе, хорошо спроектированного и весьма актуального лексикографического труда, который обещает стать крупнейшим явлением в науке о славянах и их культуре. Ни одна сколько-нибудь значительная работа в этих областях не сможет обойтись без привлечения материалов этнолингвистического словаря "Славянские древности". Хочется надеяться, что подготовка и выход в свет следующих томов энциклопедии осуществляются в непродолжительные сроки.

© 1996 г. Журавлев А.Ф.

Славянское язычество: Новые исследования

MOSZYNSKI L. *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*. Köln; Weimar; Wien, 1992.

МОШИНЬСКИЙ Л. *Дохристианская религия славян в свете языкознания*

SLUPECKI L.P. *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw, 1994

СЛУПЕЦКИЙ Л.П. *Святыни языческих славян*

РУСАНОВА И.П., ТИМОШУК Б.А. *Языческие святыни древних славян*. М., 1994

OVSEC D.J. *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana, 1991

ОВСЕЦ Д.Й. *Славянская мифология и верования*

ЧАУСИДИС Н. *Митските слики на јужните словени*. Скопје, 1994

ЧАУСИДИС Н. *Мифологические образы южных славян*

1990-е годы ознаменовались ростом интереса к общим проблемам славянского язычества. Этому способствовало, с одной стороны, накопление сравнительного материала в области индоевропейских религий и мифологий, с другой – расширение источниковой базы для исследования собственно славянской традиции как в филологии, так и в археологии. Необходимость в критическом обзоре источников по языческой религии славян давно назрела. Поэтому новые и наиболее перспективные, на наш взгляд, исследования по предмету ориентированы не столько на составление компендиумов, включающих все, что может иметь отношение к славянскому язычеству, от палеолитической скульптуры и культовых камней до русских вышивок (ср. [1] и рецензию одного из авторов [2]), сколько на разработку новых подходов к анализу источников.

К такого рода исследованиям относится книга польского филолога Лешека Мошиньского "Дохристианская религия славян в свете языкознания" [3]. Недавно один из авторов обзора опубликовал специальную рецензию на эту книгу [4], но ее основные положения имеет смысл вновь охарактеризовать в общем обзоре. Мошиньский принципиально разделяет понятия "религия" и "мифология" в отношении к тем "фрагментам" текстов, которые описывают духовную культуру древних славян. Славянская мифология признается "ученой фикцией" [3. С. 2], что обнаруживает гиперкритический настрой автора.

Еще одно ключевое для всей книги Мошиньского понятие – "дохристианский": это понятие не просто хронологическое, но культурологическое. Тексты, повествующие о дохристианской культуре славян, составлены христианскими авторами: славянские "реалии", прежде всего, имена, включались ими в контекст традиционных мотивов средневековой книжности и составляли целые квазимифологические сюжеты. Сами имена славянских "языческих" божеств могли возникнуть под христианским влиянием – к такому автор (вслед за Х.Ловмянским и др.) относит Волоса – "скотьего бога" Повести временных лет, чье имя соответствует христианскому Власию. Подобный взгляд на происхождение культов славянских богов был свойствен и средневековым хронистам: так, Гельмольд считал, на основе сходства имен, что культ Святовита у полабских славян восходит к культу св. Вита и т.д.

Прочие полабские божества и связанные с ними верования, согласно автору, также имеют весьма позднее происхождение – они сформировались в процессе противостояния немецкому "натиску на Восток" и насильственной христианизации. Л.Мошиньский ставит под сомнение и существование у славян политеизма; скорее, он склонен, вслед за Ловмянским, именовать культы (точнее, разные формы культа) праславян "полидоксией". В это понятие входят поклонение природе (в том числе священным рощам – ср. Zutibure, "святой бор" у Титмара и т.п.), магия (ср. *волхвы*, праслав.

вагъ, "заклинатель" и др.). К безусловно праславянским в демонологии относятся представления о волкодлаке и упыре, может быть, о Мокоши; прочие, согласно приведенным автором этимологическим изысканиям, либо оказываются более поздними, либо не имеют прямого отношения к демонологии (как праслав. *пачь; [3, S. 22–32]). Представления о бесах и т.п. существах неотделимы в источниках от христианских персонажей; в целом праславянские демоны не составляли категории духов, которая стояла бы между богом и людьми, то есть, по Л.Мошиньскому, этносились не собственно к "религии", а к полидоксики.

Проблема, специально разбираемая Мошиньским – иноэтнические влияния в религии славян. К общепризнанным иранским заимствованиям относятся имя *Бог*, к балтийским – *Велес*; при этом заимствовались по преимуществу отдельные имена, но не религиозные системы. К кельтским заимствованиям можно отнести "конские" ритуалы у полабских славян, Триглава (и других многоголовых богов): многоглавость – характерный атрибут кельтских культовых изображений. В результате, значительная часть имен полабских божеств может быть сведена к кельтским заимствованиям и они вписаны в лаконичную схему, где все боги возводятся к двум праславянским божествам – богу солнца Сварогу и богу грома Перуну, имена которых, согласно автору, не упомянуты в источниках по полабским славянам потому, что были табуированы. Особая проблема, рассматриваемая Л.Мошиньским – взаимодействие дохристианской и христианской лексики в славянской религии: истолкование дохристианских терминов в христианских текстах (ср. имя славянского злого духа *бес* как обозначение дьявола), возникновение неологизмов (напр., *крест*) и т.п. Представления об аде (пекле) у славян заимствованы с христианизацией, *рай* – более раннее заимствование из иранского; *грех* – праслав. слово, но его дохристианское значение неизвестно. К дохристианским религиозным реалиям относятся молитва (*modlitva) и жертва (*zrti); другое обозначение жертвы – *treba* – связывается с расчишкой леса (ср. *trebiti lesъ*), в т.ч. для сакрального пространства – требища. Для древних славян нехарактерны изображения богов – "идолы" появились под иностранным влиянием; святилищами были рощи и "расчищенные" для отправления культа требища; лексика, связанная с названиями храмов (церковь, храм, святилище, божница и т.п.) – христианского происхождения. Л.Мошиньский не обнаруживает общего "ключевого" слова для обозначения религии праславян: термин "языческий", "поганый" он считает неадекватным и предлагает использовать понятие "дохристианский". Заключение Л.Мошиньского в целом довольно pessimistично. Славяне не создали мифов в собственном смысле слова – рассказов о богах, их генеалогии и т.п. У них было

лишь одно божество – *свят. Бог*, которого восточные славяне звали Перуном, западные – Сварогом. Бог не был "антропоморфизирован", не имел изображений и храмов, кроме рощ и требищ. В загробной жизни добрые отправлялись в рай, злые становились злыми духами (ср. упырь и т.п.). Из злых духов всякие несчастья воплощал бес; возможно, славянам были известны и духи-покровители (Мокошь, позднейшие полабские божества, в т.ч. Святovit). Магия относилась не к религии, но скорее к области тайного знания и народной медицины, о чем свидетельствует семантический анализ слов *vrač, balii, *vlchъvъ*. Завершается книга признанием необходимости комплексных исследований славянской религии – археологических, исторических, культурологических.

В рецензии на книгу Мошиньского отмечалось, что судьба славянских мифов была предопределена христианской (прежде всего – византийской) традицией: для христианских книжников языческие божества были в первую очередь бесами, о мифологических деяниях которых не следовало ничего рассказывать. В лучшем случае (как в уникальной глоссе из "Хроники" Иоанна Малалы) языческие боги могли изображаться в традициях эвгемеризма, как реальные цари древности (см. [5]). В этой культурной ситуации собственно языческие мифы сохраниться не могли. Позиция польского исследователя в современной ситуации имеет вполне определенный смысл, т.к. известные "заранее" функции мифа и культа как бы наделяют исследователей свободой в конструировании собственных мифологических схем, основанных на "общих соображениях". Чем больше методических ограничений будет в исследованиях по славянским древностям, тем надежнее будут предлагаемые реконструкции в области духовной культуры. Хотелось бы, однако, видеть и некоторые "экстралингвистические" перспективы в исследовании источников по славянскому язычеству. Таковы, в частности, текстологические проблемы: так, проблема списков божеств – места каждого божества в списке "пантеона", поставленная В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым, представляется весьма продуктивной. В частности, особо значимо отсутствие во Владимировом пантеоне Волоса и "присутствие" его в договорах руси с греками, где этот "бог" упомянут наряду с Перуном: в договоре 911(907) г. пара Перун – Волос соответствует общему противопоставлению руси (княжеской дружины) и словен (всего войска); такое соответствие указывает на функции Волоса более широкие, чем функции "заместителя" св. Власия. Если это противопоставление Перуна и Волоса действительно "продолжено" в пантеоне Владимира, который исключил Волоса из "своих богов" (ср. в договоре о Перуне – "бог свой"), то проблема восточнославянского политеизма встает по иному, чем она изображена Л.Мошиньским.

Вместе с тем вызывает интерес попытка выявить собственно славянские связи в отношениях между "племенными" полабскими божествами. Но и здесь проблема в том, что предлагаемая автором интерпретация имени Сварожич (*Перунич) как уменьшительного, а не патронимического, все же противоречит славянской традиции, где имя *Божич* 'Рождество' явно означает сына Бога. Если не отворачиваться от возможности усматривать в дохристианской религии славян пары Бог – Божич, Сварог – Сварожич, то встанет проблема не только славянского "политеизма", но и проблема генеалогических мотивов в славянской мифологии (наличие которых отрицается автором). Эти замечания предназначены не для того, чтобы "реабилитировать" традиционный подход к славянскому язычеству как к многобожию. Усущной остается проблема методики исследований, "чистоте" которой способствует и рецензируемая книга; при этом особое значение приобретают методы источниковедения, усложняющиеся по мере расширения источниковой базы от отдельных "глосс" и "эксцерптов" из нарративных текстов до "комплексов", включающих исторические, археологические, этнографические и другие данные.

В этом отношении примечательна книга польского археолога и этнолога Лешек Слупецкого ([6]; см. рецензию одного из авторов – [7]), вышедшая одновременно с трудом отечественных археологов И.П.Русановой и Б.А.Тимощука "Языческие святилища древних славян" [8]. Обе книги отличает стремление анализировать в равной мере письменные (включая позднейшие "вторичные") и археологические источники. Это стремление естественно, в частности, и потому, что археологи пытаются отыскать и разглядеть в материалах своих раскопок остатки храмов и святилищ, упомянутых древними историками.

Эти поиски не всегда оказываются продуктивными. Речь идет об описаниях (у западноевропейских авторов) храмов и религии балтийских славян в связи с их христианизацией в XI–XII вв. Храмы были специально уничтожены в процессе христианизации, и отыскать их следы особенно трудно. Такова, в частности, судьба описанного Саксоном Грамматиком храма Свентовита в Арконе, на Рюгене, у племени ранов. Загадкой остается местоположение другого не менее знаменитого культового центра славян – Ретры или Редигоста (Радогоста) в земле лютичей: там находился описанный Титмаром Мерзебургским храм Сварожича. Не были найдены остатки языческих храмов и в Щецине, где, по данным Герборда, существовал храм Триглава.

Вместе с тем, как показывает Л.Слупецкий, новые исследования оставляют все меньше места для скептицизма в отношении самих описаний храмов, идолов и обрядов языческих славян у средневековых авторов. Новые археологические находки подтверждают известия о многоглавых

славянских идолов: и если обстоятельства давней и случайной находки Збручского идола, отождествляемого со Свентовитом, позволяли предполагать в нем подделку, то обнаруженный при раскопках малый деревянный "Свентовит" – четырехглавый божок из Волина – удостоверяет и древность збручской статуи и аутентичность средневековых описаний (см. об идолах [6. Р. 11]). Также и описания рельефных изображений, которыми были украшены храмы в Арконе, Ретре и Щецине, могли бы показаться средневековым "стереотипом" описания языческих храмов, если бы не открытия в Гросс Радене. Храм X века в Гросс Радене, в земле ободритов (Мекленбург), был построен из резных антропоморфных брусьев: таким образом, стены храма представляли собой ряды "идолов".

Наконец, не менее существенным для понимания храмовых обрядов, описанных средневековыми авторами, оказывается славянский фольклор – источник, мало привлекаемый как Л.Слупецким, так и другими исследователями славянских древностей. Н.И.Толстой указал на точное соответствие ритуалу, при котором жрец прячется за пирогом во время празднества в Арконе, в обрядах, известных всем основным группам славянства (см. [9]). В данном случае (как и в случае с четырехголовыми славянскими божествами и т.п.) можно предполагать общеславянские (праславянские) истоки обряда.

Данные о древнерусском язычестве в целом скудны. Это относится и к киевским "святилищам", одно из которых, открытое в 1985 г., автор не без основания именует "загадочным" [6. S. 138], и даже к знаменитой новгородской Перыни. Л.Слупецкий справедливо отмечает, что Перынь как святилище Перуна упоминается лишь в позднейших летописях, критикуя Б.А.Рыбакова за излишнюю к ним доверчивость [6. S. 144 и сл.]. Более того, даже в отношении самого раскопанного святилища – восьмилесткового рва, по предположениям исследователей окружавшего идол Перуна, – возникают определенные сомнения: не являлся ли этот ров в действительности курганным ровиком, следами сгнившей сопки (сам автор раскопок на Перыни В.В.Седов сравнил конструкцию святилища с "курганной архитектурой"). Небольшие святилища, открытые у восточных славян – в Ходосовичах у радимичей, во Пскове, в Гилюпяти под Житомиром и другие (подробнее о них см. [8]) – видимо, связаны с архаичными родоплеменными культами. "Невыразительность" древнерусского язычества связана, очевидно, с тем, что попытка Владимира объединить эти культы, создав государственный пантеон, была обречена на неудачу. К архаичным культам, правда, долго сохранившимся в народной традиции, следует отнести и поклонение священным рошам, источникам и камням (глава 8). В представлениях о священных горах (глава 9)

трудно расчленишь архаику и позднейшие легенды. В частности, представления о Лысой горе, видимо, справедливо увязываются с представлениями о Голгофе (греч. "череп" – ср. [6. S. 178]). Вместе с тем на горе Лысец обнаружены валы VII и IX вв. [6. S. 180–181], а на горе Богит на р. Збруч – городище-святилище, где, как полагают И.П.Русанова и Б.А.Тимошук, стоял Збручский идол [8. С. 35].

В "Заключении" [6. S. 229 и сл.] Л.Слуцкий отмечает "диффузность" границ между разными типами славянских святилищ и культовых мест. Священные урочища окружались рукотворными изгородами, святилища располагались, как правило, на холмах и т.п. Храмы, как и холм, моделировали центр мира. Храмы в Арконе, Радогоще и Щещине были межплеменными (добавим паитеон Владимира в Киеве) и располагались в "столичных" городах. Почитавшиеся там боги были, вероятно, общеславянскими: "Свентовит" мог означать Перуна, чье имя было табуировано (ср. упоминающую выше гипотезу Л.Мошиньского), "Триглав" – Велеса. Отметим, однако, вслед за автором [6. S. 236–237], специфику развития славянского язычества в разных регионах. Храмовая архитектура и могущественное жречество сформировались, прежде всего, у балтийских славян – там, где славяне впервые столкнулись с экспансией христианских государств. Плененных христиан язычники приносили в жертву своим богам. Л.Слуцкий полагает, что на Руси, равно как в Польше, Чехии и Моравии, жречество было более слабым и серьезного сопротивления христианизации оказано не было. Дело, видимо, не только в этом. И на Руси, и в Болгарии, и в Польше происходили волнения язычников и даже осуществлялись серьезные попытки реставрации язычества (как в Болгарии после ухода Бориса в монастырь в 893 г.). Но все эти государства были уже в значительной степени централизованными, и государственная власть могла справиться с "языческой реакцией". У балтийских славян продолжали существовать "племенные" центры и культы: князья-христиане не могли упрочить свою власть, не опираясь на внешние силы – немцев или датчан. Эта конфликтная ситуация, связанная с агрессивней извне, видимо, консервировала языческие традиции славян противостоящих агрессии.

Книга И.П. Русановой и Б.А. Тимошука, естественно, основана, прежде всего, на археологических источниках, в значительной мере – на материалах собственных полевых исследований. Авторы предлагают классификацию культовых мест и святилищ славян, различая природные явления и объекты (в том числе культовые камни), идолы, жертвенные ямы, жертвенные площадки и капища (ср. выше о значении слова *требище*, "культовая площадка"), малые городища-святилища, храмы, крупные культовые центры.

Систематическое описание археологических объектов в книге (см. каталог культовых мест и святилищ в [8. С. 95 и сл.]) позволяет сделать немало интересных наблюдений – в частности, отметить характерный славянский обряд переворачивания посуды в новгородской жертвенной яме, обряд использования замков для "запирания жертвы" в культовой яме у с. Горки и т.п. [8. С. 16–17; ср. С. 62 и сл.]. Вместе с тем сомнительным представляется отнесение к "крупным культовым центрам" Перьяни (ср. выше).

Наибольшую полемику в разных аудиториях вызвала интерпретация авторами материалов собственных раскопок на р. Збруч [8. С. 31–50]. "Городища-святилища" Богит, Звенигород и Говда со следами культовых сооружений, жертвенных обрядов и даже массовых человеческих жертвоприношений существовали, по утверждению авторов, на окраине христианизированной Руси в X–XIII вв. Городища, однако, не были раскопаны полностью: не исключено, что захоронения человеческих костяков (в том числе расчлененных) прямо на городищах были связаны не с жертвоприношениями, а с последствиями монголо-татарского погрома (тем более, что на городищах найдены предметы вооружения, характерные для монголо-татар) [8. С. 55].

Действительно, и с точки зрения развития обрядности восточных славян практика человеческих жертвоприношений в эпоху христианизации выглядит, по меньшей мере, парадоксальной. С введением христианства на рубеже X и XI вв. обрядность (и бытовая культура) славян резко изменилась: на смену трупосожеанию пришло трупоположение. Государственная власть и церковь в состоянии были следить за тем, чтобы недавние язычники не отправляли своих традиционных погребальных обрядов – иначе кремация не исчезла бы так быстро. Показательно, что и возле збручских городищ не найдено синхронных "языческих" могильников, а скелеты, обнаруженные на городищах, располагались, как отмечают сами исследователи, в могильных ямах головой на запад, что свидетельствует о восприятии христианской погребальной обрядности [8. С. 69].

Тем более неприемлемы для христианства были человеческие жертвоприношения: ведь и сама эта чудовищная практика у полабских славян распространилась в условиях этнических и религиозных конфликтов, когда в жертву приносили пленных христиан (ср. киевскую историю с первыми мучениками-варягами). Сомнительно, чтобы даже на юго-западной окраине Руси гипотетическое языческое жречество (ср. [8. С. 86–87]) могло до середины XIII в. противостоять христианскому государству. Кажется, что в большей мере проясняет ситуацию традиционная ссылка на "двоеверие" русского населения в домонгольскую пору [8. С. 91–92]; но и церковные писатели в своем обличении двоеверия не шли дальше

обвинений в идолопоклонстве: слова о кровавых жертвоприношениях относятся к переводным частям церковных поучений (такова, в частности, "Речь Философа", на которую ссылаются Русанова и Тимошук [8. С. 66]), и не имеют прямого отношения к древнерусским реалиям. Скорее, можно было бы предположить, что те действительно характерные для славян ритуалы использования (втыкания в землю) железных предметов, обсыпания тела зерном и т.п., которыми сопровождались захоронения людей на збручских городищах (см. [8. С. 62 и т.п.]), свидетельствуют о традиционном стремлении обезопасить покойников, погибших насильственной смертью. Значение збручских находок, очевидно, должны прояснить дальнейшие полевые исследования.

Последующие две книги, включенные в обзор, более традиционны по жанру и тяготеют к компендиумам – своду всех возможных источников и гипотез, связанных со славянским язычеством.

Книга словенского исследователя Д. Овсеца "Славянская мифология и верования" [10] продолжает серию изданий в области славистики, осуществленных в 80–90-е годы, когда вышел в свет целый ряд исследований, освещающих как общие проблемы древней религии славян, так и мифологические представления, сформировавшиеся в рамках отдельных славянских традиций [11]. Сочинение словенского автора представляет собой обширный свод сведений по ранней истории, "мифологии и религии" славян, описание пантеонов божеств восточных и балтийско-полабских славян, культов, святилищ, обрядов и праздников. Несколько глав книги посвящено космогоническим и космологическим представлениям древних славян, описанию системы так называемой низшей демонологии, а также комплексу обрядов и верований, связанному с плодородием и аграрной магией. Обширный материал, представленный в книге Д. Овсеца, является добросовестной компиляцией, построенной на использовании многочисленных источников, опубликованных за почти двухсотлетнюю историю научного описания славянской мифологии и традиционных верований. Не претендуя на какие-либо концептуальные выводы, Д. Овсец дал пеструю картину "славянской мифологии" так, как она отразилась в трудах исследователей различных школ и направлений. Безусловным достоинством книги можно считать представленный в главе "Литература о славянской религии и мифологии" обзор источников (как фундаментальных трудов, так и отдельных статей), начиная с первых публикаций начала XIX в. до конца 80-х годов нашего столетия.

Отдельные главы автор посвящает рассказу о богах восточных и балтийских славян, уделяя внимание основным фигурам славянского пантеона и делая попытку рассмотреть образы славянских божеств с точки зрения иранско-праславяно-индийских параллелей, а также возможного кельт-

ского влияния. Особо рассматривается южнославянская мифология, данные о которой в современной славистике наиболее скудны. Уделяется внимание фольклоризованным образам Трояна, Дабога и отголоскам культа Перуна и Велеса в южнославянском регионе. В связи с этим хотелось бы усомниться в правомерности объединения в одной главе анализа топонимов и хронимов, возводимых к имени славянского бога-громовника, и подробного описания культа св. Ильи (как христианского заместителя Перуна), а также культов св. Влаस्या (Блажея), Стефана (частично отождествляемых с Волосом) и верований, связанных с персонификацией дней недели (sv. Petka, sv. Sredo). Перечисление христианских святых в одном ряду с языческими божествами едва ли правомерно, т.к. совмещает явления, принадлежащие к принципиально разным временным и культурным срезам.

Чересчур подробным представляется и описание разного рода "мифологических" фальсификатов, которыми богата история древней религии славян (например, "лужицкий" и "ободритский" *Флинс*, "южнославянские" *Sutovid, Momir, Grozdana/Prezdana* и др.). В связи с этим отметим, что часть иллюстративного материала, представленного в книге, как раз и демонстрирует разного рода мистификации, связанные со славянской мифологией (рисунки славянских "святилищ" и "богов" из западноевропейских хроник и описаний Московии XV–XVIII вв.).

Весьма содержательным в книге Д. Овсеца представляется раздел, посвященный демонологическим и мифологическим существам. Отдельные очерки посвящены русалкам, вилам, вампирам, лесным и водным духам, маре / море, а также тем, кто осуществляет контакт человека с потусторонним миром – ведьмам и колдунам. К числу последних оказываются причислены не только *чаровницы, стриги, веишницы, копрницы* и т.п., но персонажи, имеющие литературное происхождение, например, словенский "аналог" Фауста – *student iz Trente*. В очерке "Разные славянские демоны" описаны в основном персонажи народной демонологии южных славян с указанием, в какой локальной традиции они зафиксированы. К сожалению, не все из описанных в тексте демонологических персонажей, относящихся к малым локальным традициям (например, Черногорского Приморья, Истрии, различных районов Сербии), нашли отражение в "Указателе богов и демонов", которым снабжена книга. Такие малоизвестные мифологические персонажи, как *osenja, kratelj, vada, pustolovica, prikojasa, biserko, balacko* и другие, описанные Д. Овсецем без ссылки на источник, безусловно выиграла бы, будучи помещенными в индекс; возможно тогда было бы легче установить их соответствие в других славянских традициях. Кроме того, некоторые из описанных в этом разделе книги демонов имеют

явно книжное происхождение и только с большой долей условности могут быть отнесены к области народной демонологии (например, *anatema* – заклятое существо в облике чудовища; ср. статью "Анафема" в словаре "Славянские древности" [12, С. 106–107]). Последовательное внесение имен мифологических персонажей в указатель могло бы разрешить также ряд вопросов, возникающих при совпадении названия демонического существа с названием обрядовой реальности (в частности, серб. *olalija* как названия ночного оборота и обычая сжигания древесной коры в канун праздников св. Иоанна, Петра, перед Юрьевым днем или Спасом – ср. статью "Аллилуйя" [12, С. 101]; *kres / kresnica* как название очистительного огня у южных славян и *kresnik* как дух-защитник). Автор счел возможным включить в число демонологических существ также сказочных персонажей – Бабу-Ягу, Кошея, Змея-Горыныча.

Особый интерес вызывает попытка описать и систематизировать локальные традиции, в частности, словенскую, которая еще недостаточно изучена ("Заметки о словенских мифологических существах"). Отмечая важность фольклорного материала при реконструкции архаической словенской традиции (в Словении до XVI в. неизвестны памятники письменности или археологические находки, свидетельствующие о древних верованиях словенцев), Д.Овсец, опираясь прежде всего на исследование М.Матичетова, делает попытку выявить различные пласты заимствований слов и понятий, относящихся к области демонологии (германской, романской, венгерской). На основе фольклорно-этнографических сводов, посвященных традиционной культуре Словении (Й.Келемина, Н.Курет) наиболее подробно рассмотрены такие персонажи, как *kresnik* (дух-защитник, возм., древнее племенное божество, солнечный бог или лунарный демон), *Kurent* (во всем спектре значений, приписываемых этому персонажу, являющемуся в действительности олицетворением праздника масленицы; см. [13]), *vedomci* (подобные сербским *здухачам*), *skopnik* (огненный змей), *duhovin* (человек-змея). Отмечаются также особенности трактовки словенцами образов мифологических персонажей, известных и другим славянам – великанов, песьеглазцев. В целом исследование "Славянская мифология и верования", несмотря на пестроту изложения, обусловленную использованием многочисленных разнородных источников, и отсутствием единой концепции славянской мифологии (=славянского язычества), заслуживает внимания как свод фольклорного, этнографического и лингвистического материала, который может представлять интерес как для специалистов, так и для широкого круга читателей.

Еще один опыт создания "авторской" концепции славянского язычества (прежде всего, его "южнославянского" варианта) представляет собой

объемная монография македонского исследователя Н.Чаусидиса "Мифологические образы южных славян". Опираясь на "метод символического анализа", автор стремится определить место "мифического" в системе культуры, специфику "мифологического мышления".

Вторая глава монографии посвящена описанию символического значения человеческого тела и отдельных его членов. Рассматривается "космологизация" человеческой фигуры, символика рук, символизация биологических функций человеческого организма, и в связи с этим анализируются такие реконструируемые мифологические образы, как божество с солнцем в руках, богиня – повелительница птиц, коней и других четвероногих животных, а также символическое и культовое значение русальских танцев (с опорой на труды Б.А. Рыбакова).

Третья глава посвящена мифологическим образам, воплощающим, по мнению автора, женское начало. Женское божество может представлять в образе матери-земли (подчеркнуто является мотив женской утробы и вульвы), растения (ср. "мировое дерево"), земноводного (жабы), дома. Автор интерпретирует такие символические изображения, как "богиня в симметричной зооморфной композиции", "богиня с зооморфными конечностями", "богиня, вписанная в круг", особое внимание уделяя их бытованию на Балканах. Женское божество, представляющее собой бесконечный круг рождения (воспроизведения), может выступать и как божество, связанное с жизненными силами (Жива, Дива), и как божество смерти (Марена / Маржана, Баба-Яга, Коризма и др.). Желание автора обязательно найти следы языческого пантеона у южных славян приводит к сомнительным построениям, когда, например, в христианской молитве "Жива Богородице, ти помози" усматривается отражение имени древней богини Живы. Н.Чаусидис реконструирует также схему мифологических пар "мать–дочь", отражающую вечный цикл рождения новой жизни. Согласно автору, в подобные пары объединяются Мокошь и Лада, Лада и Леля (?), Мора и Дева, Морена и Жива, Пешна и Вида, Петка и Неда и далее, с выходом в христианскую традицию, Св. Параскева и Св. Неделя, Св. Неделя, Св. Анна и Богородица. В данной конструкции вызывает сомнение не только достоверность некоторых персонажей (Лада, Леля), но и правомерность соединения фрагментов христианской культуры и дохристианских верований.

Четвертая глава исследования посвящена мифологическим образам солярного божества. Рассматривается символическая трактовка формы дневного светила (солнце как голова, как лицо, как человеческая фигура), символика движения солнца, символика симметричных "солярных" композиций. Возвращаясь к вопросу о солнечном божестве

славян, Н. Чаусидис дает свод известий об этом божестве из памятников славянской книжности (Дажьбог, Хорс), реконструирует его облик (солнечный всадник), приводит различные концепции, касающиеся солнечного бога у южных славян (В. Чайканович, Н. Нодило, М. Филипович), а также античные и балканские параллели. Особый раздел посвящен решению проблемы имени южнославянского солнечного бога, в связи с чем анализируются имена Дажьбог, Хорс, Божич, Коledo.

Заключительная глава описывает мифологические образы божества, воплощающего мужское (оплодотворяющее) начало. В связи с этим подробно рассматривается фаллическая символика различных обрядовых предметов, амулетов, языческих идолов. Фаллической символикой наделяются не только такие персонажи южнославянской обрядности, как Герман и Калоян, но и духи – домашние покровители. В главе рассматриваются "макрокосмические аспекты" мужской животворной энергии в ее хтонических (вегетация) и небесных (гром, молния) проявлениях; находятся соответствия образу бога Волоса у южных славян (в основном по материалам святилищ в Македонии). Заключает главу раздел, посвященный верховному божеству славян и его изображениям (в виде идолов, в т.ч. из балканского региона, амулетов и т.д.).

Книга Н. Чаусидиса построена, во многом, на изобразительном материале: для балканского ареала естественно использование не только (и даже не в первую очередь) славянской изобразительной традиции, но и мотивов античного, архаического тюркского искусства. Круг привлекаемых автором изобразительных мотивов значительно шире – практически, эти мотивы универсальны: в книге более сотни таблиц – от мотива "женского божества", поддерживающего руками груди (табл. XI, включающая палеолитические и неолитические статуэтки, античную терракоту и т.д.) до раннесредневековых крестов с мотивом человеческих голов на концах (который автор сопоставляет с мотивом многоглавости языческих божеств – табл. CVIII). Само по себе сопоставление этих мотивов интересно, но собственно "славянское" при таком подходе восстанавливается в "универсальном": ср. попытку построения универсальной системы символов при помощи практически того же изобразительного ряда [15].

Определение такого рода специфики – общая проблема при опытах реконструкции идеологических систем. Подходы к этой задаче разрабатываются ныне сотрудниками сектора этнолингвистики и фольклора ИСБ. В частности, в словаре "Славянская мифология" [16] цикл статей по традиционным персонажам – божествам и духам, – рассматривавшимся в балто-славянской и индоевропейской перспективе (ср. [17]), дополнен

статьями, характеризующими конкретные славянские традиции, в том числе восприятие античной и христианской культуры в славянском мире. На построение полного "инструментария" традиционной духовной культуры славянства направлен фундаментальный этнолингвистический словарь "Славянские древности" [12].

© 1996 г. Белова О.В., Петрухин В.Я.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Язычество восточных славян. Л., 1990.
2. Петрухин В.Я. Восточнославянское язычество: Проблемы подлинности и мнимые // Живая старина. 1994, № 1. С. 55–57.
3. Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992.
4. Петрухин В.Я. Рец. на кн.: Moszyński L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln; Weimar; Wien, 1992 // Славяноведение. 1996. № 4.
5. Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München. 1991.
6. Slupecki L.P. Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.
7. Петрухин В.Я. Святилища и идолы языческих славян // Живая старина. 1995. № 3. С. 62.
8. Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1994.
9. Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. 1984. М., 1984. С. 5–72.
10. Ovsic D.J. Slovanska mitologija in verovanje. Ljubljana, 1991.
11. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988; A.Gieysztor. Mitologia Słowian. Warszawa, 1982; Váňa Z. Svet давных Slovanů. Praha, 1983; Váňa Z. Svet slovanských bohů a demonů. Praha, 1990; Зечевуш С. Митска бића српских предања. Београд, 1981; Nodilo N. Stara vjera Srbe i Hrvata. Split, 1981; Георгиева И. Българска народна митология. София, 1983.
12. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
13. Матичетов М. О мифических существах у словенцев и специально о Куренте // Славянский и балканский фольклор. 1989. М., 1989. С. 88–100.
14. Чаусидис Н. Митските слики на јужните словени. Скопје, 1994.
15. Ариель Голан. Миф и символ. Иерусалим, М., 1994.
16. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
17. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. 1–2.

К. POLAŃSKI. *Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich. Zeszyty 5, 6.* Warszawa. 1993, 1994. S. 669–1104.

К. ПОЛЯНСКИЙ. *Этимологический словарь языка полабских древян*

Тадеуш Лер-Сплавинский, базируясь на сделанных его предшественниками исследованиях первичного древяно-полабского языкового материала, а прежде всего на собрании древяно-полабских материалов П. Роста (1907), после первой мировой войны начал подготовку этимологического словаря. Тогда был написан им первый вариант новой древяно-полабской грамматики, призванной заменить устаревшую к тому времени грамматику Шлейхера (1871). Грамматика вышла только в 1929 г. практически одновременно с содержащими очерки фонологии и морфонологии "Полабскими этюдами" Н.С. Трубецкого и до сих пор остается важнейшим сводным грамматическим описанием древяно-полабского языка. А работа над этимологическим словарем языка полабских древян затянулась. В двадцатых годах ученики Лера-Сплавинского начали было собирать словарную картотеку, но эта работа не была завершена, и после войны работа над этимологическим словарем началась заново.

Лер-Сплавинский был к тому времени одним из крупнейших славистов, автором и соавтором ряда крупных фундаментальных работ по славистике. Однако наряду со своими занятиями историей польского языка, других славянских языков и общими вопросами славистики Лер-Сплавинский продолжал активно заниматься проблематикой полабистики, привлекая к этим занятиям и своих учеников. Среди них ведущее место занял Казимеж Полянский. Им опубликована большая серия статей по частным проблемам фонетики, морфологии, лексики древяно-полабского языка, монография "Морфология немецких заимствований в полабском языке", совместно с Д. Зенертом издан достаточно полный "Полабско-английский словарь", в течение четверти века служивший славистам основным источником сведений по полабской лексике, да и теперь не вытесненный в этой функции капитальным "Тезаурусом" Р. Олеша.

Первый выпуск "Этимологического словаря языка полабских древян" (A–D') вышел в 1962 г. Его авторами были Т. Лер-Сплавинский и К. Полянский. Второй выпуск (D'–L') появился спустя шесть лет после смерти Лера-Сплавинского в 1971 г. Начиная с этого выпуска, авторство этимологического словаря полностью перешло к Полянскому. Третий (L'–P) и четвертый (P–R') выпуски были опубликованы в 1973 и 1976 гг. Названные выпуски вышли в издании Национального института им. Оссолинских – Издательства Польской Академии наук. После большого перерыва издание словаря было продолжено

издательством "Энергея" в 1993 и 1994 г., когда Полянский издал пятый (S–T) и шестой (U–Z', Supplement) выпуски.

За более чем тридцать лет, в течение которых издавался словарь, произошли значительные изменения в состоянии источниковедческой базы изучения древяно-полабского языка и древяно-полабской лексикографии. Во-первых, после фототипического издания главного древяно-полабского источника – рукописи словаря Христиана Хеннига Р. Олешом в 1959 г., упомянутого в предисловии к первому выпуску рецензируемого словаря, Олеш опубликовал еще два тома источников: в 1962 г., подготовленный во второй половине XVIII в. ганноверским ученым Й.Х. Юглером сводный древяно-полабский словарь (послуживший основой для Шлейхера при составлении его "Учения о звуках и формах"), оставшийся до тех пор в рукописи, и в 1967 г. – том, включивший сохранившиеся части записей Й. Парум Шульце, а также другие мелкие записи (в том числе тексты молитв Митхофа и "Отче наш" Бухгольца, словарики Пфедфингера, записи для Де Бокёра и др.). Во-вторых, вышли новые древяно-полабские словари. В 1967 г. вышел уже упомянутый "Полабско-английский словарь" Полянского и Зенерта. А в 1983–1987 гг. Олеш опубликовал свой фундаментальный четырехтомный "Тезаурус древяно-полабского языка". В-третьих, за последнее тридцатилетие появилось довольно много исследований по различным проблемам полабистики. Это прежде всего работы самого Полянского, включая его монографию о морфологическом освоении немецких заимствований в древяно-полабском, работы Олеша по полабистике, собранные теперь в двухтомнике его избранных статей, далее – работы по вопросам лексики других авторов (Я. Хейдзянка-Пилятова, Ф.В. Мареш, Б. Шидловска-Цеглёва, Ф. Хинце, М. Радловский и др.) и некоторые другие публикации.

Этимологический словарь древяно-полабского языка имеет целью возведение всех элементов древяно-полабской лексики к предполабскому состоянию, т.е. – восстановление праславянских (иногда – диалектных или западнославянских) этимонов или же установление немецких (в основном среднеиниженемецких) источников заимствования. В связи с этим приводятся славянские параллели, включая нередко диалектные, коль скоро именно они оказывались существенными для реконструкции. Для заимствований, а их насчитывается порядка 600, т.е. более 20% зафиксированной полабской лексики, приводятся немецкие

соответствия, которые могут рассматриваться как источник заимствования, как правило, это – нижненемецкие слова, иногда для обоснования источника приводятся и другие германские диалектные формы. В отдельных случаях указаны и предшествующие этапы истории слова (например, для *amen* 'аминь' приведены греческие и древнееврейские исходные соответствия).

В качестве заглавных слов в Этимологическом словаре приняты полабские лексемы в общепринятом стандартизованном фонетическом написании (транскрипции) по версии Лера-Сплавинского (изложенной в его грамматике) с некоторыми позднейшими изменениями, связанными с уточнениями в понимании фонетико-фонологической системы древяно-полабского языка, внесенными с учетом отдельных положений Трубецкого, а также исследований Полянского и др. Этим структура словника этимологического словаря отличается от словника "Тезауруса" Олеша, где в качестве заглавных слов приняты все оригинальные написания источников, что в результате их непоследовательности обусловило необходимость неоднократных отсылок от всех формонаписаний к написанию, принятому за основное (стандартизованные написания у Олеша в его графической версии, в основном совпадающей с версией Лера-Сплавинского, приводятся в тексте статей и, по алфавиту, в одном из указателей в последнем томе). К графике Лера-Сплавинского – Полянского – Олеша, довольно адекватно передающей фонологическую структуру древяно-полабского языка, пользователи словарей уже привыкли, и она не представляет для них трудностей.

Оригинальные написания и эквиваленты источников даются в Этимологическом словаре в составе словарной статьи. Они совершенно необходимы, поскольку первейшей задачей древяно-полабской этимологии является правильное прочтение первичных записей, включающее то или иное понимание их морфологического состава и значения. Отсутствие оригинальных написаний нарушало полноту словаря Полянского и Зенерта, хотя и понятно, что включение их перегрузило бы словарь и потребовало бы значительного увеличения его объема. Так же необходимы и те немецкие (а у Пфеффингера – французские) соответствия, которые выступали в качестве заглавных слов у Хенинга и в других словарных записях, ибо при всех недочетах этих эквивалентов других первичных сведений по семантике древяно-полабских слов у нас нет. Наряду с немецкими (или французскими) эквивалентами в статьях даются переводы на польский язык, которые сами по себе нередко оказываются важными элементами этимологизирования.

Определенное значение имеют для анализа древяно-полабской лексики не слишком многочисленные сочетания слов или фрагменты текстов, которые есть в древяно-полабских источниках.

Поэтому совершенно правильным было стремление авторов Этимологического словаря полностью отразить сочетаемость древяно-полабских лексем. Эти сочетания даются в написаниях оригиналов и в стандартизованной графике, а также при необходимости – с краткими комментариями к ним и с переводами, имеющимися в источниках, а также с переводами на польский язык.

В словаре обосновывается принятое чтение и толкование рассматриваемых в статье форм, что требует анализа с учетом графической системы оригиналов, а также грамматических справок. Все слова получают грамматическую квалификацию, что не всегда просто, но особенно существенно в тех случаях, когда в источниках приведены не "начальные" формы древяно-полабских слов (а это бывает нередко, поскольку составители словарных записей не знали в нужной мере языка полабских древян, который они записывали), а также когда слово в словарь извлекается из текста или из словосочетания. Иногда здесь даются библиографические отсылки.

Этимологическая часть словарной статьи включает реконструкции предполабских форм, славянские параллели и собственно этимологию с указанием необходимой литературы; в основном это этимологические словари, сравнительные грамматики и литература по полабистике. При наличии контroversз дается не только простое указание на них, но приводится и существо мнений, не совпадающих с принятой точкой зрения.

В московских научных изданиях первые выпуски полабского этимологического словаря были встречены положительно [1]. Этимологический словарь отличается весьма полным представлением древяно-полабской лексики, тщательным прочтением полабских источников, внимательной работой с литературой по древяно-полабскому языку, основательным учетом славянских, особенно западнославянских лексических соответствий, достаточной проработкой немецких (нижненемецких) источников. Показательно, что в Этимологическом словаре по сравнению хотя бы со словарем Полянского–Зенерта (1967) значительно уменьшилось количество "неясных" позиций древяно-полабского лексикона.

Вместе с тем, разумеется, как и по поводу любого этимологического словаря, в связи со словарем Полянского можно сделать довольно много конкретных замечаний с дополнением янославянских параллелей, с мелкими поправками. Так, к примеру, можно указать точное белорусское соответствие полабскому *soděvajnā* 'Obst' – *садавiна* 'фрукты'. Для приводимых в статьях *sūli*, *vis* украинских существительных *сiль*, *вiсь* в род. п. в современной норме обычные формы *соли*, *осi'* а не *соли*, *воси*; бел. прилагательное *аўсяны*, а не *аўсаны*, как на С. 1004 словаря; в слове *стоўп*

(С. 757) не хватает значка краткости над у. Но этого рода замечания не имеют существенного значения для оценки собственно этимологической и собственно древяно-полабской части словаря, ценного именно этими частями.

В каких-то случаях принятые Полянским решения не кажутся бесспорными. Так, фиальное написание *-eu, -ei* в источниках, которое обычно читалось как отражение дифтонгического *-aj*, предлагается читать как *-e*. Исключать прочтение Полянского не надо, но вполне возможно, что и в приводимых в связи с разбором слова *soze* 'сажа' словах *erive* 'башмаки', *groble* 'грабли' указанное сочетание букв передает дифтонг *-aj* (развившийся из **-i*), а не *-e*. Ведь в верхнедунайском тут все же *sazy*, а не форма на *-e*, как в других западнославянских языках. Вероятно, в своей планируемой сравнительно-исторической грамматике древяно-полабского языка Полянский обоснует это прочтение грамматически, но пока такое понимание не получило должного обоснования (обоснована лишь возможность, но не необходимость принятого в словаре прочтения).

Можно было бы указать на библиографические пропуски в представлении литературы, но здесь может возникнуть вопрос: необходимы ли отсылки на работы, в которых не меняется прочтение и этимологическая версия, хотя и содержится определенная дополнительная информация о слове как лексической единице или о его фонетико-фонологической трактовке. Но кто знает, какая информация может оказаться существенной при дальнейшем обсуждении проблемы происхождения слов. Так, в статьях о словах *vdl'ü, vdl, vđpak* нужны, как представляется, ссылки на Н.С. Трубецкого, специально занимавшегося характеристикой инициалей в такого рода словах [2]. Жаль, что нет ссылки на Трубецкого и в статьях *vduk || vuk, vduckā || vluckā*, поскольку он объяснял

написания Хеннига иначе, чем Полянский, а именно влиянием на Хеннига использованной им рукописи Пфеффингера [3]. Эта точка зрения может быть отвергнута, но указать на нее тем не менее следовало.

Издание основного корпуса Этимологического словаря древяно-полабского языка этими выпусками закончено. В 6-м выпуске помещено приложение (Suplement). Упомянутые в предисловии к первому выпуску индексы праславянских и заимствованных этимонов, а также обратный (a tergo) словарь, которые пока не изданы, были бы по-прежнему полезны для пользователей словаря, хотя имеющиеся индексы в "Тезаурусе" Олеша в определенной мере их заменяют. А пока в руки читателей-славистов (а возможно и специалистов в других областях лингвистики) поступил достаточно надежный и удобный для пользования словарь древяно-полабского языка с солидной описательной и основательной этимологической частями.

© 1996 г. Супрун А.Е.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Трубацев О.Н. [Рец. на 1-4 выпуски:] Этимология 1964. М., 1965. С. 351-353; Этимология 1972. М., 1974. С. 178-179; Этимология 1973. М., 1975. С. 179-180; Этимология 1977. М., 1979. С. 165-166; Супрун А.Е. Новые издания по полабской лексикологии и лексике. - Советское славяноведение. 1966. № 2. С. 95-96.
2. Трубецкой Н.С. Отражения общеславянского **o* в полабском языке. Slavia 4. 1925/1926. С. 233.
3. Trubetzkoy N. Zur Quellenkunde des Polabischen. - Zeitschrift für slavische Philologie. 1926. № 3. S. 330; Trubetzkoy N. [Rec. ad:] T. Lehr-Splawinski. Gramatyka Polabska. 1929. Slavia. 1930/1931. № 9. S. 158.

Славяноведение, № 5

А. СТОЙКОВА. Физиологът в южнославянските литератури. София, 1994. 132 С.

А. СТОЙКОВА. Физиолог в южнославянских литературах

"Физиолог" – один из интереснейших памятников средневековой книжности – продолжает привлекать внимание славистов. Круг исследований, посвященных истории создания, структуре текста и жанровым особенностям "Физиолога", известного со времен эллинизма и раннего

христианства в греческих, латинских, эфиопских, арабских, сирийских списках, пополнился монографией А. Стойковой "Физиолог" в южнославянских литературах.

Основная задача рецензируемого исследования – рассказать о судьбе и развитии текста

"Физиолога" в литературной традиции южных славян. Однако круг вопросов, которые освещает в своей книге болгарская исследовательница, гораздо шире и дает представление о роли и месте этого памятника в различных культурных традициях (в первую очередь в греческо-византийской и славянской).

Монография открывается очерком, посвященным истории изучения греческого "Физиолога", явившегося источником для создания всех других версий этого символично-толковательного трактата о свойствах животных, камней и растений. Опираясь на труды таких ученых, как Ф. Лаухерт, Ф. Сбордине, Б. Перри, Д. Каймакис и др. [1], А. Стойкова приводит исчерпывающие сведения об условиях возникновения, датировке, редакциях "Физиолога", о публикации и исследованиях греческих текстов, начиная с XVI в. Автор справедливо отмечает, что история изучения "Физиолога" насыщена разнообразными гипотезами о происхождении, авторстве, источниках этого сочинения и, порой, противоречивыми мнениями относительно датировки различных его редакций. До настоящего времени спорным является также вопрос о соотношении "Физиолога" в трех его редакциях (александрийской, византийской и Псевдо-Василиевой) с текстами бестиариев, получивших широкое распространение в литературах средневековой Европы. Исследовательница подчеркивает, что такой экскурс в историю изучения греческого текста "Физиолога", положившего начало целому литературному направлению, необходим, т.к. на этом фоне ярче вырисовывается место славянских переводов этого памятника в европейском и балканском литературном процессе. С этой точки зрения южнославянский "Физиолог" может рассматриваться, с одной стороны, как наследник богатой греческой литературной традиции, а с другой – как памятник славянской средневековой книжности, где переводные произведения играли важную роль, наряду с оригинальными сочинениями формируя целостный облик древних славянских литератур.

Второй раздел монографии посвящен славянским переводам "Физиолога", истории и судьбе памятника на славянской почве. Наличие сказаний о животных в Толковой Палее, Шестодневях, бестиарии Дамаскина Студита, азбучовниках и хронографах давно привлекало внимание исследователей древнеславянской книжности (см., например, [2]), но изучение собственно славянских текстов "Физиолога" началось достаточно поздно. Первая публикация фрагментов южнославянского текста, осуществленная И.В. Ягичем в 1866 г., особого научного резонанса не вызвала. Краткие сведения о славянских списках "Физиолога" встречаются в работах В. Мочульского, Н. Начова, Р. Райнша [3]. Первое обширное исследование славянского (древнерусского) "Физиолога", показавшее соотношение известных полных списков с

греческими редакциями и давшее их текстологический анализ, представил в 1890 г. А. Карнеев [4]. Он исследовал полные русские списки, относящиеся к наиболее ранней александрийской редакции; полных южнославянских списков Карнеев не знал и ошибочно определял те фрагменты южнославянского "Физиолога", которые к тому времени были введены в научный оборот, как "бестиарии", ограничив тем самым распространение "Физиолога" у славян только древнерусской литературой. Укоренившееся мнение А. Карнеева до сих пор имеет хождение в исследовательской литературе и повторено даже в "Словаре книжников и книжности Древней Руси" (Вып. I. XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 461).

В книге А. Стойковой дан подробный обзор работ, посвященных изучению и публикации текстов славянского "Физиолога". Материал показывает, что в славянских литературах представлены списки, восходящие к трем основным греческим редакциям: александрийской (известны только русские полные списки XV–XVII вв.), византийской (представлена в основном сербскими и болгарскими списками XIV–XIX вв., что дало возможность условно объединить эту группу под названием "южнославянский Физиолог") и Псевдо-Василиевой (известен единственный сербский список XV в.). Первое фундаментальное исследование южнославянских текстов "Физиолога", их сравнение с греческими и русскими, было предпринято в 1938 г. Ст. Гечевым [5]. В монографии дана объективная оценка труда Гечева, впервые поставившего вопрос о типологическом сходстве восточнославянских и южнославянских списков, о наличии в славянской книжности разных редакций "Физиолога". Наряду с несомненными достоинствами этого исследования А. Стойкова указывает, что Гечев не принял во внимание книгу Ф. Сбордине, вышедшую двумя годами раньше (см. [1]), и не учел среди анализируемых списков болгарский текст, опубликованный И. Ягичем в 1875 г. [6] – один из наиболее полных и наглядно отражающих специфические черты южнославянского "Физиолога". Подробно рассматривает А. Стойкова вопрос об изучении южнославянского "Физиолога" на современном этапе. Перечислены основные издания и переводы, осуществленные в Болгарии; отмечены работы, посвященные анализу лексических и жанрово-стилистических особенностей текста; освещается вопрос о месте "Физиолога" среди других памятников книжности, о специфике бытования его в составе сборников смешанного содержания. Но картина развития исследований "Физиолога" в балканском регионе неполна без указания на работы сербских ученых в этой области. Отметим, что в 1989 г. в серии "Стара срpska књижeвност" вышла книга "Физиолог. Средњовековни медицински списи (Избор)" (сост. М. Лазич, Л. Котарчи). Помимо издания современного перевода "Физиолога" по списку

XV в. (впервые опубликован в 1893 г. А. Александровым [7]), данное исследование содержит обширную статью "Фисилог у византијској и српској средњовековној књижевности", которую нельзя не принимать во внимание, занимаясь историей бытования "Физиолога" у южных славян. Здесь же мы находим указание на первое в сербской книжности исследование о "Физиологе", оставшееся, к сожалению, недоступным широкому читателю – диссертацию Драгољовић Д. Фисилог у Срба. Београд, 1968. Следует также отметить, что за последнее время в научный оборот введены новые полные русские списки "Физиолога" александрийской редакции; сейчас славянский перевод этой версии представлен восемью рукописями. Подготовлено комментированное издание древнерусского "Физиолога" с учетом большинства известных списков [8].

Исследованию собственно южнославянских текстов "Физиолога" посвящен третий раздел книги. Анализируется судьба самого раннего перевода "Физиолога" на славянский язык (XI в.), представленного в книжности Балкан фрагментом из трех глав о фениксе, орле и пеликане. Особую ценность представляет археографическое описание рукописных источников, содержащих южнославянские списки "Физиолога" (в настоящий момент в научный оборот введено 19 списков).

Касааясь вопроса текстологического изучения южнославянского "Физиолога", А. Стойкова отмечает, что известные списки не являют собой пример гомогенной литературной традиции. О значительных различиях текстов между собой говорили еще первые исследователи сербских и болгарских списков [5; 9], делались попытки их классификации. В результате сопоставления с греческими текстами А. Стойкова делает вывод о том, что южнославянские списки "Физиолога" восходят к трем различным переводам на славянский язык текстов византийской редакции. Переводы осуществлялись независимо друг от друга и в разное время. В связи с этим правомерно поставить вопрос о характеристике наиболее полного из всех южнославянских списков, так называемого Загребского, опубликованного в 1879 г. С. Новаковичем [10]. Ягич, Поливка и Гечев считали его первоначальным текстом, на основе которого были впоследствии разработаны другие, более краткие "редакции". Результаты современных исследований, текстологический анализ более многочисленной группы списков позволяет сделать прямо противоположный вывод – Загребский список является позднейшей компиляцией, сделанной на основе двух наиболее распространенных славянских переводов византийской редакции "Физиолога".

Рассматривая проблему структурно-типологического изучения южнославянского "Физиолога", А. Стойкова дает характеристику ранее предпринимавшимся попыткам классификации текстов на

основе таких признаков, как состав глав и их последовательность. В монографии предлагается новый опыт классификации, основанный на редакционно-текстологических особенностях списков (как с точки зрения состава, так и с позиции структуры текстов). На этой основе выделяются три типа текстов и устанавливается степень их соответствия греческим "оригиналам".

Отдельно рассматривается Псевдо-Василиева редакция "Физиолога" в славянском переводе. Представляя собой результат компиляции александрийской и византийской редакций, осуществленной в X–XII вв., эта версия "Физиолога" являет собой пример освоения и переработки греческого материала славянскими книжниками; в частности, обращает на себя внимание факт замены некоторых животных персонажей более знакомыми славянскому читателю – место гиены занимает медведь, а свойства пеликана приписываются аисту.

Заключительный раздел книги посвящен характеристике "Физиолога" как литературного произведения и представляет собой обзор, посвященный истории создания, жанровому своеобразию и поэтике этого памятника, а также его месту в литературе южных славян. "Физиолог" рассматривается на фоне символично-толковательной литературной традиции, получившей развитие в эпоху позднего эллинизма и связанной с "александрийской школой" философской мысли. "Физиолог" оказался созвучен средневековой христианской философии, во многом основанной на византийской теории образа и символа. Символическое истолкование свойств животных, растений, камней в "Физиологе" дополнило средневековую герменевтическую традицию – образы "ходештих и летештих" тварей служили раскрытию догматических и нравственных понятий. Текст "Физиолога", насыщенный библейскими реминисценциями, несущий в себе разноплановую символику, стал не только необходимым подспорьем в проповеднической и учительной деятельности, но и высокохудожественным познавательным чтением.

Вопросом, заслуживающим дальнейшего исследования, остается проблема взаимовлияния "Физиолога" и народной традиции. В книге А. Стойковой этой теме уделено значительное внимание. Интерполяции, встречающиеся в южнославянских текстах "Физиолога", наводят на мысль о вхождении в книжный текст некоторых фольклорных легенд (например, о причинах вражды ласточки и змеи). С другой стороны, среди народных поверий южных славян встречаются такие, что могут быть объяснены влиянием "Физиолога" на народную традицию (например, легенда об орле, возвращающем себе молодость). А. Стойкова отмечает, что наблюдения о взаимоотношении фольклорной традиции и "Физиолога" приводят исследователя к выводу, что в данном случае обоюдное влияние было незна-

чительным. В связи с этим хотелось бы заметить, что тем ценнее как для изучения традиционной духовной культуры, так и для истории книжности оказываются отмеченные книжно-фольклорные параллели.

Безусловная ценность монографии А. Стойковой состоит в том, что она построена на материале всех известных на сегодняшний день южнославянских списков "Физиолога". Исследование выполнено на высоком текстологическом уровне. Обширная библиография дает представление практически о всех имеющихся исследованиях, посвященных истории и судьбе "Физиолога" у греков и славян. Все это позволяет рассматривать книгу А. Стойковой как возможную отправную точку для новых исследований, в том числе, например, о сравнении судеб южнославянского и восточнославянского "Физиолога" в средневековой книжности.

© 1996 г.

О.В. Белова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Lauchert F.* Geschichte des Physiologus. Strassburg, 1889; *Sbordone F.* Physiologus. Mediolani, 1936; *Sbordone F.* Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco. Neapoli, 1936; *Perry B.E.* Physiologus // Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Herausgegeben von G. Wissowa. Stuttgart, 1941. Halbband 39. S. 1074–1129; *Kaimakis D.* Der Physiologus nach der ersten Redaktion. Meisenheim am Glan, 1974.
2. *Успенский В.* Толковая Палея. Казань, 1876; *Карпов Г.* Азбуковники, или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877; *Тихонравов Н.С.*

[рец.] А. Галахов. История русской словесности древней и новой // Отчет о XIX присуждении наград графа Уварова. СПб., 1878. С. 13–136.

3. *Jagić V.* Ćirilski sbornik XVI–XVII stoleća u biblioteci Kukuljevićevoj // Knjizevnik, Т. 3, 1866. S. 121–131; *Мочульский В.* Происхождение "Физиолога" и его начальные судьбы в литературах Востока и Запада. Варшава, 1889; *Начов Н.* Една нашенска ръкопис // Книжници за прочит. Солун, 1889. Кн. 1. С. 42–47; *Начов Н.* Нещо за "физиологът" // Книжници за прочит. Солун, 1890. Кн. 4–7. С. 192–210; *Reinsch R.* Le Bestiaire. Das Thierbuch des normanischen Dichters Guillaume le Clerc. Leipzig, 1890.
4. *Карнеев А.* Материалы и заметки по литературной истории "Физиолога". СПб., 1890.
5. *Гечев Ст.* Към въпроса за славянския Физиолог. София, 1938.
6. *Ягич В.* Разбор книги А. Карнеева «Материалы и заметки по литературной истории "Физиолога"» // Отчет о XXXV присуждении наград графа Уварова // Записки Импер. Академии Наук. СПб., 1895. Т. 75. Приложение 5. С. 90–146.
7. *Александров А.* "Физиолог". Казань, 1893.
8. *Белова О.В.* К вопросу об изучении славянского "Физиолога" // Славяноведение. М., 1995. № 2. С. 38–45.
9. *Polivka J.* Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1892. Bd. 14. S. 373–404; 1893. Bd. 15. S. 246–273; 1895. Bd. 17. S. 635; 1896. Bd. 18. S. 523–539.
10. *Novaković St.* Physiologus (Слово о вештєх ходештихъ и летештихъ) // Starine. Zagreb, 1879. Кн. XI. S. 181–203.

Славяноведение, № 5

E. MAŁEK, J. WAWRZYŃCZYK. Mały słownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej. Łódź, 1995. 104 S.

Э. МАЛЭК, Я. ВАВЖИНЧИК. Малый терминологический словарь по древнерусской литературе, фольклору и культуре

Настоящее издание представляет собой справочное пособие по фольклору, литературе и культуре Древней Руси для студентов гуманитарных факультетов. Труд, составленный совмест-

ными усилиями польских специалистов-русистов – медиевиста Э. Малек и лингвиста Я. Вавжинчика, – впервые был опубликован в 1991 г. (под заглавием "Mały słownik terminologiczny

folkloru i literatury staroruskiej", тираж 180 экз.) и в 1995 г. вышел в свет в переработанном и дополненном виде вторым изданием (тираж 570 экз.). Эта просветительская книга систематизирует в энциклопедической форме разнообразный материал, составляющий реальный контекст культуры русского средневековья, с выходами также в век XVIII, помогая начинающему филологу-русисту в изучении устных и письменных текстов, предусмотренных программой университетского образования. Словарь, по мысли составителей, пригоден также при штудировании академических учебников и исследовательских работ в данной области знания, принадлежащих к русской научной традиции.

В кратких словарных статьях объясняются исторические события и религиозно-политические движения (Крещение Руси, Нестыжательство, Раскол), понятия, связанные с жизнью и бытом православной церкви (Артос, Афон, Белое духовенство, Иконостас, Иосифляне, Лавра, Паломничество, Поклон, Синод, Синодик, Схима и др.), традициями письменной и устной словесности, их жанрами и персонажами, риторическими приемами (Библия, Автограф, Кирилица, Агиография, Азбуковник, Акафист, Акростих, Апракос, Баллада, Барокко, Басня, Былинный стих, Быличка, Грамота, Граффити, Колядка, Лубочная литература, Физиолог, Баба-Яга, Бес, Ведьма, Змей-Горыныч, Аллегория, Вариативность, Импровизация, Контаминация, Плетение словес, Этикет литературный и др.), музыкальной культурой (Колокольный звон, Канты, Партес и др.), иконописью (Житийная икона, Иконографический канон и различные иконографические типы и др.); титулы и термины, относящиеся к государственному устройству (Великий князь, Дума боярская, Опричнина, Земский собор, Приказ, Табели о рангах и др.), обычаи, обряды, праздники (Девичник, Игрище, Балаган, Кулачный бой, Медвежья комедия, Скоморохи, Ассамблея, Потешные полки и др.), понятия, связанные с этикетом поведения (Сударь, Сударыня), реалиями материальной культуры (Балалайка, Баня, Буса, Губа, Гривна, Гумно, Держава, Кабак, одежда всех социальных сословий и др.) и т.д. Заслуживает отдельного упоминания слой церковной терминологии, представленный в словаре наиболее значительно, что выглядит естественной закономерностью, поскольку долгие десятилетия эта терминология находилась вне официальной сферы жизни, культуры и преподавания.

Для желающих глубже познакомиться с литературой и культурой Древней Руси некоторые статьи дополнены библиографическими сведениями. В каждом статейном заголовочном слове обозначено ударение.

Второе издание содержит по сравнению с первым больший объем информации, прежде всего в библиографическом разделе словарных статей,

появились и некоторые новые статьи. Книга снабжена иллюстрациями, изображающими, кроме разнообразных реалий, древнерусские инициалы. В новом издании имеется небольшое приложение: календарь основных христианских праздников, приведены примеры разных типов почерка (устав, полуустав, вязь, скоропись), таблица древнерусского счета, важнейшие библиографические источники, включая издания основных памятников и лексикологические работы.

При подготовке следующих переизданий книги, возможно, бесполезными окажутся отдельные дополнения и уточнения. Так, в статье "Агнец", указывающей только символическое и опосредованное через Христа и жертву значение, отсутствует прямое значение слова – ягненок, в Ветхом Завете это один из самых употребительных предметов жертвоприношения Богу. В статье "Белое духовенство" было бы желательно подчеркнуть противопоставление белого и черного духовенства по степени священства: белое – первая и вторая степень священства, т.е. дьяконы и священники – не монахи, третья – епископат – только монахи. Статья "Введение Богородицы во храм" может быть дополнена данными из священной истории: праздником почитается память о введении в храм Девы Марии, совершено во исполнение родительского совета посвятить ее Богу. "Вертеп" – не только название пещеры, в которой родился Иисус Христос, но в основном своем значении – "пещера вообще", отсюда – значение "убежище, притон (вертеп разбойников)". Имеющееся толкование "Всенощного бдения" может быть дополнено: это также другое название всенощной, идущее от тех времен, когда службы совершались ночью (тайно). Определение "Светлой недели" как "недели перед Пасхой" требует исправления: неделя перед Пасхой именуется Страстной, каждый день которой является Великим; Светлая же неделя следует сразу после Пасхального воскресения и потому называется также Пасхальной неделей. В "Календаре основных христианских праздников", может быть, следовало бы все-таки упомянуть, что речь идет о православных праздниках, и все даты их приведены по юлианскому календарю – по старому стилю; кстати, в словарных статьях (за исключением статьи "Богоявление") указаны обе даты – по юлианскому календарю и григорианскому. В "Календаре..." Пасха определяется исключительно как день Воскресения Христова, поэтому у читателя могут вызвать неправильное понимание следующие определения праздников пасхального цикла, в которых присутствует понятие "Пасха" ие только как день Воскресения, но и как следующая за ним неделя: "Красная горка – последний день Пасхи", "Фомина неделя – первая неделя после Пасхи", "Радуница – первый вторник после Пасхи". Во избежание недоразумений следовало бы ввести поня-

тие "Светлая (Пасхальная) неделя". По-видимому, опечаткой является написание имени "Григорий Победоносец" вместо "Георгий Победоносец".

Наконец, следует отметить, что публикация

терминологического словаря на русском языке позволит, по всей видимости, расширить круг его потенциальных читателей.

© 1996 г. Сазонова Л.И.

Славяноведение, № 5

История культуры и поэтика. М., 1994. 208 С.

Эта книга – первая в планируемой серии коллективных монографий, посвященных основным культурным универсалиям, своего рода "координатам" культурного пространства (Природа. Человек. История. Миф.). Все эти темы (преимущественно на славянском материале) предварительно обсуждаются на конференциях, которые проводит отдел истории культуры ИСБ РАН начиная с 1989 г.

Уже первый выпуск серии свидетельствует, насколько тесно связаны эти "координаты": статьи, вошедшие в него, содержат – в более или менее развернутом виде – почти все темы будущих книг. Заглавная же тема рецензируемой монографии, как это показано в кратком теоретическом введении, написанном Л.А. Сафроновой, имеет три главных аспекта: 1) поэтика тех или иных текстов как материал для историка культуры; 2) поэтика как организующий принцип культуры в целом – от научных построений до бытового поведения; 3) поэтика как отражение культуры, как ее *метаязык*.

Однако уже в первой статье сборника – обширном труде В.Н. Топорова «О "поэтическом" комплексе моря и его психофизиологических основах» выбран ракурс совсем иной: и культура, и поэтика объединены в их противостоянии природному, которое выступает как язык, на котором их должно читать. Начав – в лучших традициях риторик – с расчленения термина на "первичные идеи", а этих последних – на "вторичные", Топоров противопоставляет топос моря выделенному им самим "морскому" комплексу, где море, выступающее часто как метафора колеблющейся степи, ветвей и т.п., связывается с переживанием бесконечности, покоя, бессмертия, а по контрасту – с темой смерти и ощущением собственной малости. Затем автор связывает этот "комплекс" с пренатальными ощущениями, с "первыми воспоминаниями яйца" об утробе матери. Все это отсылает нас к работам Топорова последних лет, в которых исследуется «роль материальных природно-физи-

ческих основ в становлении сферы духовного ("ноосферического") и связь духовных, "культурных" феноменов с их материальными основами» [1]. Но если в других работах (как в процитированной только что книге об Энее) разворачивается "очеловечивание", осмысление и в этом смысле "окультуривание" природного, то здесь исследователь избирает обратное движение от культурного к "докультурному". Такой подход сближает статью с психоаналитическими исследованиями – и, соответственно, подставляет ее под все обычные упреки и возражения в их адрес.

Статья Л.Г. Невской "Повтор как особенность поэтики ритуального текста" написана на материале русских и балтийских погребальных причитаний. После обстоятельной классификации типов повтора (небезытересной для современных попыток возродить понятийный аппарат классической риторики для анализа "неклассических" текстов) автор указывает на его двойную функцию в этом жанре. Как основная текстопорождающая операция, повтор несет и эстетическую, и собственно-ритуальную нагрузку: "с его помощью событие конкретной смерти, ... включенное в цикл отождествлений последовательного отстояния от человека сфер, приобретает значение бывшего всегда, вечного, приравнивается к прецеденту" (С. 59). Л.Г. Невская идет, таким образом, от поэтики текста к универсалиям народной культуры.

Путь С.И. Николаева в его лаконичной штудии "Рыцарь на похоронах Федора Головина (Из церемониальной эстетики Петровской эпохи)", наоборот, ведет от "культуры" к "поэтике": элемент ритуала – тоже погребального, но совсем иного – "расшифровывается" через язык современной ему культуры.

Самая частная тема может стать ключом к глубочайшим закономерностям – это общеизвестно, и блестящая статья В.М. Живова «Церковнославянская литературная традиция в русской литературе XVIII в. и рецепция спора "древних" и "новых"» еще раз напоминает об этом.

Исследуя литературную и языковую полемику в России XVIII в., автор показывает, что разрыв с прошлым, сколь решительно он бы ни провозглашался, никогда не бывает полным, что культура не может перестать быть русской, сколько бы она к этому ни стремилась, что влияние всегда есть отбор, а заимствование всегда есть переосмысление, и что, наконец, если не забывать эти не столь уж новые истины, то можно увидеть живое движение культуры.

Мы видим, что наряду с основной темой книги все время "вторым голосом" звучат темы будущих книг: "натура и культура" у Топорова, "миф и культура" у Невской, "история и культура" у Николаева и Живова. Первую из них подхватывает статья И.И. Свириды "Поэтика пейзажного парка и культура Просвещения" – своего рода конспект книги того же автора "Сады Века философов в Польше". Собственно, поэтика парка всегда разворачивается внутри оппозиции "природное/культурное", но она способна выражать едва ли не все ключевые смыслы культуры – о чем и рассказывает статья.

И.И. Свирида рисует "поэтику" внутри "культуры", Л.А. Софронова – "культуру" внутри "поэтики". "Не-Божественная комедия" З. Красиньского в ее трактовке – это текст, не только вобравший в себя национальную мифологию, но и предвосхитивший утопии, антиутопии и дистопии XX в.

Живо и эмоционально написанная статья Л.Н. Титовой «Чешские "беседы" (О литературном жанре и городской культуре)» дает сжатый очерк культуры чешского национального возрождения через характеристику одного из ее "малых" жанров – так называемых "декламованок".

Статья В.А. Хорева "Под знаком гротеска (О творчестве С. Мрожека)" – вполне традиционный литературоведческий обзор творчества польского драматурга. Главная задача статьи – показать, какими приемами достигается "размывание", разрушение реального мира в пьесах Мрожека. На страницах этой работы появляются и имена С.И. Виткевича и В. Гомбровича – "главных героев" статей В.В. Мочаловой "Философия и поэтика (Casus Станислава Игнатия Виткевича)" и О.Р. Медведевой "Диалог: философия и поэтика (Мартин Бубер и Витольд Гомбрович)". Сходство заглавий не должно обманывать: речь идет о вещах совершенно различных. В.В. Мочалова рассматривает образ сосуществования философии и поэтики в творчестве одного автора – одновременно профессионального философа и профессионального литератора. В начале статьи сделана попытка вкратце проследить, как мыслились взаимоотношения философии и творчества от Платона до Хайдеггера. Попытку эту едва ли можно признать удачной: во-первых, из-за чрезмерной сжатости, во-вторых, потому, что тема статьи требовала вспомнить скорее не опреде-

ления творчества из "Иона" и "Федра", а сам феномен платоновского диалога, вообще те – не столь уж редкие – философские тексты, которые включены одновременно и в литературный ряд. Едва ли можно согласиться и с утверждением, что "немецкая позитивистская наука о литературе" работала "на чисто филологических путях, как бы вне общепризнанного контекста данной эпохи" – позитивистская наука в этот контекст включена по определению.

Название статьи О.Р. Медведевой можно трактовать по крайней мере трояко: "диалог как предмет философии и поэтики", "диалог между философией и поэтикой" и "диалог внутри философии и поэтики", причем автор явно стремилась затронуть все три аспекта. Упор, правда, везде делается на поэтику – речь идет, собственно, о Гомбровиче, а Бубер привлекается для толкования, сравнения или контраста. В упрек этой интересной работе можно поставить лишь недоговоренность некоторых мыслей ("Читателю заранее отводится место в художественной структуре... Диалогическая предустановленность делает творчество Гомбровича бесстрашно противоречащим самому себе" (С. 158) – легко ли читателю вести диалог с собеседником, противоречащим самому себе?) да труднообъяснимое для русского читателя неупоминание Бахтина.

Анализ стихотворения Кавафиса "Дом с садом", выполненный Т.В. Цивьян, вновь возвращает тему "Природа и Культура". На первый взгляд перед нами только скрупулезный "закрытый" анализ текста; только при внимательном чтении понимаешь, что это – *pars pro toto*: сквозь поэтику Кавафиса проглядывает выразительный образ современной культуры – "преходящий сад Адониса и усталый Протей, который добровольно отказывается от превращения, задуманного и разработанного им самим" (С. 166).

Небольшая статья Н.М. Куренной посвящена документалистике в венгерской литературе межвоенного периода; автор намечает пути взаимодействия "жизни" и документа.

Работа О.Ю. Тарасова "Икона в творчестве К. Малевича" – безусловно, одна из лучших в сборнике. Философские, религиозные и социальные основы "мечты XX в. – брачного соединения суперпримитива и супермодерна, доисторического и постисторического" (С.С. Аверинцев), притяжение и отталкивание архаики, традиции, авангарда и шедших ему на смену новых социокультурных форм описаны четко и красиво. Отвергая предложение Б. Гройсмана объяснение этих процессов "от национальной психологии", О.Ю. Тарасов согласен с ним в главном: хотя авангард и стал "невинной жертвой", но не одним Набоковым отмеченное "странное предствление, подразумевающее прямую связь между крайностями в искусстве и политике" основано отнюдь не только на "терминологической путанице".

Завершает книгу статья Н.В. Злыдневой «"Свет фонарный" и лезвие Луча (К проблеме доизобразительного в живописи)». Многие в ней отсылает к проблематике работы В.Н. Топорова: прежде всего, внимание к "докультурному" в культуре и к его мифопоэтическим потенциям. Отсюда и схожая методология: выделение "термина" (Луч), его расчленение на "первичные идеи" (Луч-мед и Луч-путь), а их, в свою очередь, на "вторичные" (от "стрелы" до "Солнца" и "коня"). Иногда эти операции трудно отличить от игры словами (что похвально для ритора, но едва ли для ученого): так, золотой фон иконы – это, безусловно, Свет, – но Луч и Свет все же разные

"термины" (на языке самой статьи – "Вещи", по О. Фрейдбергу).

Властно напоминающие о себе – в который раз! – темы "Природы" и "Мифа" не только "замыкают круг", возвращая нас к началу книги, но и предугадывают тематику дальнейших выпусков новой серии.

© 1996 г. *Николаенко В.В.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Топоров В.Н.* Эней – человек судьбы. М., 1994.



Этнолингвистическая конференция в Щецине

В Польше (г. Щецин) 22–24 марта 1995 г. состоялась этнолингвистическая конференция "Дом в языке и культуре", интердисциплинарная тема которой собрала ученых из разных учебных и исследовательских научных центров страны. В конференции также приняли участие гости из Германии (Университет в Бохуме), Литвы (Педагогический Университет в Вильнюсе) и России (Институт славяноведения и балканистики РАН).

Первое пленарное заседание состоялось в Рыцарском зале Дома Щецинского воеводства. С приветствием к собравшимся обратился проф. К. Длугош, руководитель отдела этнолингвистики Института польской филологии Щецинского университета. Открывая конференцию, он охарактеризовал общую направленность заявленных докладов как коллективное исследование понятия "дом" через язык в его отношении к культуре. По мнению Длугоша, отклик большого числа желающих принять участие в конференции говорит о том, что "дом" является весьма важным элементом культуры, языка, литературных текстов. Выступивший затем проф. Е. Бартминьский (Университет им. Марии Кюри-Скłodовской в Люблине) в докладе "Дом – окружающий мир: оппозиция или взаимодополняемость?" изложил свою концепцию взаимозависимости таких культурологических понятий как "дом" и "мир" (*świat*), "дом" и "отечество" (*ojczyzna*). Подробно анализировался космогонический и антропологический образ дома (через соотношение дом – космос, дом – человек). Докладчик остановился на литературном и фольклорном мотиве ухода из дома "в свет", сравнивая этот акт с выходом человека в сферу новых ценностей. Доклад проф. К. Хандке (Институт славистики ПАН, Варшава) "Язык польской семьи" был посвящен языку отдельной семьи, который рассматривался в его отношении к современному польскому литературному языку, разговорному польскому языку и диалекту. Проф. И. Мацкевич из Гданьского Университета выступила с докладом "Wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej (There is no place like home) или Дом в польской и английской фразеологии". Сопоставительный анализ материала показал много общего в

структуре и принципах образования польских и английских фразеологизмов и паремий, связанных с семей 'дом'. Завершила пленарное заседание оживленная дискуссия, в ходе которой ставились также вопросы, как соотношение "дом – антидом" (понятие "антидома" характерно для таких выражений, как "это не дом, а гостиница", "это не дом, а ад" и т.п.), рассматривалась проблема общих культурологических блоков в системе ценностей народов севера и юга Европы и др.

Далее работа конференции проходила по трем секциям: "Дом в культуре", "Дом в литературных текстах", "Языковой образ дома". 22 марта секцию "Дом в культуре" открыл доклад В.В. Усачевой (ИСБ РАН) на тему "Функции дома и его частей в лечебной магии". Во вступлении Усачева сделала несколько общих замечаний относительно тематики докладов и выступлений присутствующей на конференции группы научных сотрудников отдела этнолингвистики и фольклора ИСБ РАН, рассказала о специфике этнолингвистического направления школы акад. Н.И. Толстого, о создающемся в Институте словаре "Славянские древности", базирующемся на основных принципах этого направления. Доклад, ставший иллюстрацией к сказанному, показал, что в народной медицине дом и почти каждая его часть выполняют апотропеическую функцию и в то же время служат местом исполнения магических действий, совершаемых при лечении определенных болезней.

Участники конференции из Вильнюсского педагогического университета Р. Нарунец и Х. Соколовская выступили с докладами "Дом как духовное убежище в годы разделов Польши" и "Языковые модели польского дома в Литве", в которых были затронуты проблемы этнического самосознания народов и понятия дома как "малой родины". К. Коссаковская-Ярош (Опольский университет) прочитала доклад "Дом и малая родина в польской литературе Верхней Силезии на переломе XIX и XX вв."

На секции "Дом в литературных текстах" 22 марта прозвучали доклады проф. Я. Лиханьского (Институт литературных исследований ПАН, Варшава) "Дом или судьба (Рей и Гур-

ницкий или о выборе типа дома в польской культуре XVI в.), П. Урбанского (Щецинский университет) "Дом поэтов-метафизиков XVI и XVII вв." (Мотив тоски и духовной жажды), М. Козловской (Щецинский университет) "Дом в младопольской драматургии (Мотив тоски и бегства от жизни)", А. Легежинской (Университет им. Адама Мицкевича, Познань) "Образ дома в современной поэзии".

Секцию "Языковой образ дома" 22 марта открыл доклад проф. К. Длугоша "Дом в потустороннем мире и дом вечной ночи". Далее выступили: проф. Д. Беньковская (Лодзинский университет) с докладом "Дом в польских переводах Библии", Б. Мишевская (Университет в Бокуме) "Дом в современной польской проповеди", проф. Э. Лясковская (Высшая педагогическая школа, Быдгощ) – "Дом и семья в оценочных высказываниях разговорной речи", М. Зашко-Зелинская (Вроцлавский университет) – "Дом в польском и других славянских языках".

23 марта на секции "Дом в культуре" был заслушан доклад М. Валенцовой (ИСБ РАН) "Крыша в магических обрядах славян". Докладчица рассмотрела обряды "отпращивания" на крышу различных ритуальных приметов с целью удаления их из культурного пространства или для магического воздействия на сверхъестественные силы (предотвращение стихийных бедствий, оповещение предков о важных событиях и т.п.). В докладе "Силезский дом" проф. У. Жидек-Беднарчук (Шленский университет, Катовице) было представлено видение мира, внеязыковой действительности через понятие *дом*, его семантику. А. Малоха (Вроцлавский университет) в докладе "Дом еврейский" остановилась на ряде таких значений слова *дом* в древнееврейском языке, как 'мать' (первое место убежища человека в этом мире), 'праисточник', 'клад', 'архив', 'музей', 'сокровище', 'амбар', 'святыня'. А. Плотникова (ИСБ РАН) в докладе "Двор в славянской духовной культуре", анализируя совершаемые в пределах двора обряды и ритуалы, показала, что двор как часть дома, усадьбы может иметь статус и "своего", и "чужого" пространства, а также служить своего рода медиатором – местом, где стирается граница между освоенным ("культурным") и неосвоенным ("диким") миром. Е. Чирьева (ИСБ РАН), выступая с докладом "Домашний очаг в свадебных обрядах славян", рассказала о роли печи в обряде ввода невесты в новый дом и других обычаях, связанных с приобщением невесты к новой семье и дому. Т. Баранюк (Этнографический музей в Плоцке) показал процесс формирования жанра современной былички на примере мотива "проклятый дом". И. Ивасков (Щецинский университет) прочитала доклад "Жилище как оборудованное пространство" (об интерьере в жизни и литературе). В докладах этого дня прозвучали ставшие традиционными для конференции мотивы

дома – малой родины и дома как концепта в традиционной культуре славян. В ходе дискуссии обсуждались вопросы, касающиеся культурно-семиотических оппозиций ("свой – чужой", "низ – верх", "земля – небо"), соотношения языческой и христианской основы славянских верований о доме, а также проблемы специфики "национального" (силезского, еврейского, польского в иноэтническом пространстве) дома.

23 марта на секции "Дом в литературных текстах" выступила проф. Л. Писарек (Вроцлавский университет) с докладом «Образ дома в "Белой гвардии" М. Булгакова». Доклады ученых Щецинского университета были посвящены мотиву дома в произведениях И. Бунина (проф. К. Чешлик и магистр Е. Казимирский), провинциальному дому у Владимира Одоевского (Т. Черская), теме утраты дома в романе М. Ковальского "Везде и нигде" (проф. З. Вуйчицкая), дому как событийному пространству в драме и в театре (Л. Качиньская). Р. Лободзинская (Вроцлавский университет) сопоставила образ дома в "Дневниках" М. Домбровской и З. Налковской. А. Войчеховская (Высшая педагогическая школа, Зелена Гура) проследила мотив дома в творчестве Магдалены Самозванец, а Г. Туркевич (Вильнюсский педагогический университет) – в творчестве Казимиры Иллаковичувы. А. Рейтер (Шленский университет) показал на материале современной польской поэзии разговорные и литературные истоки языкового образа дома. У. Хеньчинская (Щецинский университет) прочитала доклад на тему "От синееокой мечты до голубой Долины Муминков".

23 марта на утреннем заседании секции "Языковой образ дома" прозвучали доклады: "Дом: синонимика и фразеология в польском разговорном языке" (проф. Э. Уминьская-Тытонь – Лодзинский университет); "Фразеология с лексемой *дом*" (А. Новаковская – Вроцлавский университет); "*Haus/heim* в современном немецком языке" (М. Телюс – Университет в Бокуме); "Рецепт домашнего тепла (о языке кулинарных рецептов в справочнике для молодежи)" (Б. Неспорек-Шамбургская – Шленский университет); "Прагматические функции *дома* в рекламе" (П. Левиньский – Вроцлавский университет). Доклады вечернего заседания объединила тема *дом* в понятии и языке молодого поколения – школьников и молодежи: проф. Х. Сыновец и магистр Д. Кшижик (Шленский университет) – "Языковой образ *дома* у школьниц средней школы"; Г. Хабрайская (Лодзинский университет) – "Профилирование понятия *дом* детьми и молодежью г. Лодзи"; М. Швенцицкая (Высшая педагогическая школа, Быдгощ) – "Дом в ученических письменных работах"; А. Чичак (Щецинский университет) – "Дом в культурных мероприятиях учеников четвертых классов".

24 марта на пленарном заседании были прочитаны доклады: "Образ *дома* в лужицких языках" (проф. Т. Левашкевич – Институт славистики

ПАН, Познань); "Дом и его границы как ценностная категория" (Д. Кемпа – Университет им. Марии Кюри-Склодовской); "Формирование стереотипа *дома* в польском языке" (Г. Савицкая – Щецинский университет); "Создать звезду над нашим *домом*. Размышление о семье в польской эмигрантской прозе (1945–1956)" (М. Бжостович – Университет им. А. Мицкевича).

При закрытии конференции проф. У. Жидек-Беднарчук поделилась впечатлениями о работе секции "Дом в культуре", отметив при этом высокий научный уровень докладов, разнообразие тематики (дом в самом широком смысле слова – дом-отчизна и дом в узко-конкретном, социолингвистическом осмыслении), новизну этнолингвисти-

ческой проблематики, касающейся обрядов и верований, связанных с домом. Выступивший затем проф. Е. Бартминьский подробно остановился на целом ряде докладов по секциям "Дом в культуре" и "Языковой образ *дома*", подчеркнув их научную ценность, а также важность обсуждаемой проблематики. В заключение организатор конференции зав. кафедрой этнолингвистики Института польской филологии Щецинского университета проф. К. Длугош сердечно поблагодарил участников конференции и выразил надежду на регулярные (раз в два года) научные встречи специалистов-филологов разного профиля.

© 1996 г. Плотникова А.А., Усачева В.В.

Славяноведение, № 5

К юбилею С.Б. БЕРНШТЕЙНА

11 января 1996 г. научная общественность Москвы отметила 85-летний юбилей доктора филологических наук, иностранного члена Болгарской академии наук и Македонской академии наук и искусств профессора Самуила Борисовича Бернштейна. Научная деятельность юбиляра неразрывными узами связана с Институтом славяноведения и балканистики РАН, в котором на протяжении многих лет Самуил Борисович возглавлял Сектор славянского языкознания, чьим старейшим сотрудником он является, и Московским Государственным университетом им. М.В. Ломоносова, где в течение нескольких десятилетий он был профессором и руководителем кафедры славянской филологии. Поэтому чествование юбиляра состоялось в Институте славяноведения и балканистики на совместном заседании ученых советов этого Института и филологического факультета МГУ. На заседании присутствовала сестра Самуила Борисовича – В.Б. Беркович.

Открывшие заседание директор Института славяноведения и балканистики проф. В.К. Волков и заведующий кафедрой славянской филологии МГУ доц. В.П. Гудков отметили выдающийся вклад С.Б. Бернштейна в отечественную и мировую славистику и балканистику, его заслуги в подготовке высококвалифицированных кадров славистов. Фундаментальные труды Самуила Борисовича по сравнительно-исторической грамматике славянских языков и кирилломефодиане, по славянской и карпато-балканской диалектологии и лингвогеографии, по истории, грамматике и лексикографии болгарского языка, балканистике, истории славянских литературных языков, истории славяноведения, а также его многочисленные ученики, среди которых академики, доктора и кандидаты наук, университетские профессора, доценты, преподаватели, плодотворно работающие в разных областях современной культуры России и зарубежья, дают яркое представление о Самуиле Борисовиче Бернштейне как выдающемся ученом, слависте и педагоге.

Об основных этапах и направлениях научной и научно-организационной деятельности С.Б. Бернштейна на посту заведующего Сектором славянского языкознания рассказала в своем докладе "К юбилею учителя" д-р филол. наук Е.И. Демина. Предметом воспоминаний д-ра филол. наук А.Г. Широковой стали инициированные С.Б. Бернштейном достижения и успехи кафедры славянской филологии в области изучения и преподавания славянских литературных языков, а также личные встречи и общение с юбиляром. Нужно сказать, что заседание имело непринужденный характер, каждый мог рассказать о наиболее замечательных, иногда курьезных эпизодах личного общения с С.Б. Бернштейном. Доброта и критичность, доброжелательность и требовательность, широта знаний, суждений, мудрость и придирчивость, лукавство – о таких качествах Самуила Борисовича говорили д-р филол. наук В.И. Злыднев, д-р филол. наук В.К. Журавлев, д-р филол. наук Т.М. Николаева, доц. В.А. Тихомирова и др.

В адрес Самуила Борисовича Бернштейна пришло множество телеграмм с поздравлениями и пожеланиями крепкого здоровья, духовных сил, бодрости, творческого долголетия и неиссякаемой творческой энергии из Болгарской академии наук, Института болгарского языка БАН, Македонской академии наук и искусств, Международного комитета славистов, Варшавского университета, Международной комиссии Общеславянского лингвистического атласа, Петербургского, Воронежского, Белорусского, Львовского, Одесского университетов, Института русского языка им. В.В. Виноградова, издательства "Русский язык", от многих учеников и друзей юбиляра.

В заключение собравшиеся услышали записанное на магнитофонную пленку обращение Самуила Борисовича Бернштейна:

«Дорогие друзья! Мне кажется, что я имею полное право обратиться к вам именно так. Друзья! Многие нас связывало в прошлом, кое-что связывает в настоящее время, хотелось бы, чтобы эти связи были крепче, чтобы мы больше встречались. Но жизнь есть жизнь, и поэтому мне иногда трудно установить контакт.

Я хочу сказать, что прошедший 1995 год в истории славяноведения и славянского языкознания оставил очень большой след. Я имею в виду выдающийся труд профессора А.А. Зализняка "Древний новгородский диалект", посвященный истории северо-западных русских говоров. Подобной работы русское языкознание еще не знало, я имею в виду историю русского языка. Работа, которая открывает новые перспективы в изучении очень многих важных явлений и процессов. Мне кажется, что она в значительной степени снимает вопросы противопоставления традиционного языкознания и языкознания современного. Они как-то органически сливаются воедино. Мне кажется, что в истории славянского, вообще языкознания, этот труд оставит огромный след. Нужно сделать все возможное, чтобы это направление не затихло, чтобы продолжались исследования. Будет очень жаль, если это будет в истории языкознания как эпизод. Нет, надо сделать так, чтобы работы подобного типа являлись бы постоянными, вне зависимости от тех трудностей, с которыми мы встречаемся. Желаю вам всем успеха, здоровья! Надеюсь, что мы будем часто встречаться. До свидания!».

© 1996 г. Ю.С.

CONTENTS

ARTICLES

<i>Selvertstova-Cul S.E.</i> (Grodno). The Istoriography of Tsarist's Policy in Byelorussia and National Revival of Byelorussian People	3
<i>Borysenok E.Yu.</i> (Moscow). The Forming of the Russian Cossaks political program in the Chechoslovakia' emigration (1920th – beginning of 1930th)	18
<i>Kozlitin V.D.</i> (Kharkov). The Social Life of the Russian and Ukrainian Emigrants in Yugoslavien (1920th–1930th)	30
<i>Svirida I.I.</i> (Moscow). The "Polish day" in the Pushkin' Life	42
<i>Ratobylskaya A.V.</i> (Moscow). Chronicles' account on "volchvy's moving" and Finno-Ugric religious notions	54
From the Dictionary "Slavic Antiquities"	65

COMMUNICATIONS

<i>Daskalov D.</i> (Sofia). The Russian Emigrants publishing activities in Bulgaria	84
---	----

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Toporkov A.L.</i> Studies on Baltic-Slavic traditional spiritual culture: The burial ceremony; Studies on Baltic-Slavic traditional spiritual culture: The Spells; Studies on Baltic-Slavic traditional spiritual culture: Riddle as tex. 1	98
<i>Zhuravlev A.F.</i> The Slavic Antiquities. The Ethno-Linguistical Dictionary. In 5 vol.....	103
<i>Belova O.V., Petroukhin V.Ya.</i> The Slavic Paganism: new studies	107
<i>Suprun A.E. K. Polański.</i> Słownik etymologiczny języka Drzewian polabskich	114
<i>Belova O.V. A. Stojkova.</i> Физиологът в южнославянските литератури	116
<i>Sazonova L.I. E. Matek, J. Wawrzynczyk.</i> Mały słownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej	119
<i>Nikolaenko V.V.</i> The History of culture and poetics	121

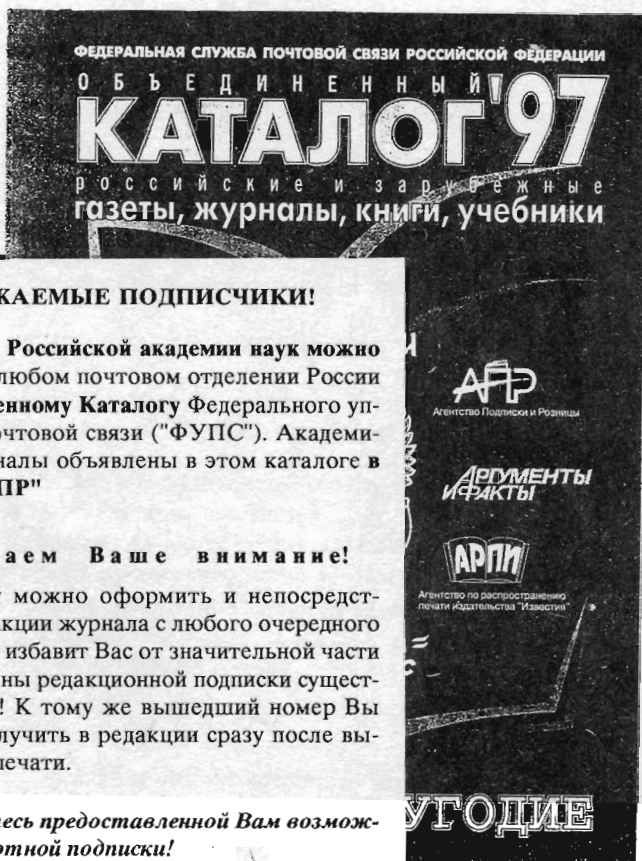
SCIENTIFIC LIFE

<i>Plotnikova A.A., Usacheva V.V.</i> The Ethno-linguistical conference in Szczecin	124
To the S.B. Bernstein anniversary	126

Технический редактор *В.М. Пахомова*

Сдано в набор 11.06.96	Подписано к печати 19.07.96	Формат бумаги 70 × 100 ¹ / ₁₆		
Офсетная печать	Усл.печ.л. 10,4	Усл.кр.-отг. 7,7 тыс.	Уч.-изд.л. 12,3	Бум.л. 4,0
	Тираж 726 экз.	Зак. 24		

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, д. 32а. Телефон 938-01-20
Московская типография № 2 РАН, 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6



УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по объединенному Каталогу Федерального управления почтовой связи ("ФУПС"). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе "АФР"

Обращаем Ваше внимание!

Подписку можно оформить и непосредственно в редакции журнала с любого очередного номера. Это избавит Вас от значительной части расходов: цены редакционной подписки существенно ниже! К тому же вышедший номер Вы сможете получить в редакции сразу после выхода его из печати.

Пользуйтесь предоставленной Вам возможностью льготной подписки!