

НПО «Издательство «Наука» РАН

Редакция журнала «Славяноведение»

119334, Москва

тел. 503-7120

e-mail: jurslav@rambler.ru

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО · ВЕДЕНИЕ



2006



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН



2006

НОЯБРЬ ●

ДЕКАБРЬ ●

Содержание

СТАТЬИ

<i>Софронова Л.А.</i> (Москва). Категории жизни и смерти в славянской культуре	3
<i>Левкиевская Е.Е.</i> (Москва). Пространство потустороннего мира в народных представлениях восточных славян	9
<i>Дергачева И.В.</i> (Москва). Христианская топография иного мира	16
<i>Куренная Н.М.</i> (Москва). Представления о смерти в культуре соцреализма	22
Из словаря "Славянские древности"	26

СООБЩЕНИЯ

<i>Задорожник Э.Г.</i> (Москва). "Бархатная" революция в Чехословакии глазами американских дипломатов	44
<i>Вирк Т.</i> (Любляна). "Политический" постмодернизм в прозе некоторых славянских литератур	57
<i>Мойсиева-Гушева Я.</i> (Скопье). Глобализация и новые тенденции в литературе	62
<i>Старикова Н.Н.</i> (Москва). В поисках идентичности. Постмодернизм в славянских литературах в эпоху глобализации	68

СТЕРЕОТИП ГРЕКА В СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

<i>Милославлевич Б.</i> (Белград). Языковой стереотип грека (современные данные)	75
<i>Ристич С.</i> (Белград). Языковой стереотип грека (исторический аспект)	77
<i>Коник И.</i> (Белград). Образ грека в сербском фольклоре	81

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Рокина Г.В.</i> М.Ю. Досталь. Становление славистики в Московском университете в свете архивных находок	85
--	----

<i>Топорков А.Л.</i> Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции; Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции	86
<i>Цыбенко О.В.</i> Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян	89
<i>Шведова Н.В.</i> Almanach Nitra 2004	95

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Гришина Р.П.</i> Социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах (середины XIX – середина XX века)	97
<i>Будагова Л.Н., Шведова Н.В.</i> Новое в культурной жизни зарубежных славянских стран. По следам командировок, конференций, публикаций	103

ЮБИЛЕИ

К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой	118
К юбилею Леонида Яновича Гибианского	119

НЕКРОЛОГ

<i>Серационова Е.П.</i> Памяти Владимира Николаевича Савченко	122
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2006 году	123

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

М.А. РОБИНСОН (и.о. главного редактора),
М.А. ВАСИЛЬЕВ, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ,
Р.П. ГРИШИНА, В.И. КОСИК, Г.Ф. МАТВЕЕВ,
В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, С.В. НИКОЛЬСКИЙ, В.Я. ПЕТРУХИН,
Л.А. СОФРОНОВА, Б.Н. ФЛОРЯ, В.А. ХОРЕВ, Т.В. ЦИВЬЯН

А.В. Болдов (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *Адельгейм И.Е.* (отдел литературоведения),
Белова О.В. (отдел культурологии),
Стыкалин А.С. (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л.А., Пономарева Е.В., Веслова И.Ю.*

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а, Телефон 938-01-20
 E-mail: jurslav@rambler.ru



Коллектив отдела истории культуры на протяжении 15 лет занимается исследованием семиотических оппозиций славянской культуры. В 2006–2008 гг. в рамках проекта “Ценностные категории русской культуры в типологическом контексте” (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН “Русская культура в мировой истории”) участники обратились к изучению оппозиции жизнь/смерть, средств ее выражения и динамики значений. Она рассматривается в тех контекстах, которые позволяют проследить ее изменения в культурно-историческом аспекте и существенно дополнить представления о славянской картине мира. Методы и подходы, предлагаемые участниками проекта, отличаются новизной – они позволяют представить славянскую картину мира в четко выделенном аспекте, который до сих пор исследовался частично, применительно к отдельным текстам прежде всего народной культуры.

Публикация представляет собой материалы семинара “Культурная оппозиция жизнь/смерть в славянском мире”, проводившегося в отделе истории культуры в 2006 г. Работа подготовлена при финансовой поддержке ОИФН РАН (проект “Ценностные категории русской культуры в типологическом контексте”).

© 2006 г. Л. А. СОФРОНОВА

КАТЕГОРИИ ЖИЗНИ И СМЕРТИ В СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Категории жизни и смерти связаны между собой и образуют устойчивую смысловую оппозицию. Они определяют картину мира, в том числе в пространственных измерениях. Смыслы этой оппозиции проецируются на образ человека, конструирующего картину мира, которую А. Байбурин называет функцией самосознания. Неразрывные и одновременно противопоставленные категории жизни и смерти всегда присутствуют в культуре, они различаются в разные историко-культурные эпохи, но всегда сохраняют свое смысловое ядро. Их изменения зависят от характеристик картины мира. Ее мифологический, религиозный и светский варианты, сменяющие друг друга в историческом времени и существующие в разных культурных контекстах, очевидным образом влияют на смысловую наполненность оппозиции жизнь/смерть.

Софронова Людмила Александровна – д-р филол. наук, зав. отделом истории культуры Института славяноведения РАН.

В народной мифологической картине мира выделяются пространства жизни и смерти, между которыми проведена четкая граница. Эта граница определяет отношения двух связанных между собой пространств. Она «принимает на себя множество противоположных значений: ограничивает зону “своего” и обозначает соседство с “чужим”; обеспечивает непроницаемость оградительной линии и в то же время предусматривает возможности ее преодоления; обозначает качественно разные (“хорошие” и “плохие”) пространственные участки; сигнализирует об опасности “перехода” из одной сферы в другую» [1. С. 20].

Через границу совершается переход в “иной” мир. “Не случайно в снотолкованиях переход по мосту часто воспринимается как знак смерти, болезни” [1. С. 25]. Она перегружена смысловыми противопоставлениями, несет в себе значения переходности и пороговости. Переход через границу и есть смерть, которая, “по народным представлениям, не является концом жизни, а лишь переходом ее в другое состояние” [2. С. 306]. Этот переход труден – на пути человека возникают преграды (лес, вода). Категория границы тесно связана с идеей движения, с возможностью выхода за пределы ограниченного пространства.

Итак, по народным мифологическим представлениям жизнь и смерть – это пространства, отграниченные одно от другого. Переход в пространство смерти совершается по-разному, как “правильная” смерть и “неправильная”. Неправильна неожиданная смерть, смерть в младенческом или очень пожилом возрасте. В зависимости от вида смерти совершаются “выходы” мертвеца в пространство жизни. Возможны частные пересечения границы демонологическими персонажами с другой стороны, но при соблюдении особых условий.

Можно предположить, что образ человека в народной культуре, рассматриваемый сквозь призму оппозиции жизнь/смерть, как бы “затмевает” образ пространства, в котором он находится при жизни и после смерти. Так, пространство смерти, четко не прописанное, остается размытым. Зато граница между “тем” и этим миром всегда маркирована. В религиозной картине мира на первый план выходит пространство, определяющее основные параметры личности человека.

Это пространство ориентировано по вертикали, в то время как в мифологической картине мира его определяет горизонталь; для нее в первую очередь значима удаленность одного мира от другого. Оппозиция верх/низ здесь не работает. Например, в народных представлениях вырисовывался земной рай [3], впрочем, о земном рае вели споры и деятели церкви. Противопоставление ада и неба, зафиксированное во многих языках [4], не мешало в ранние века христианства помещать души праведников и грешников в преисподней, где между ними зияла пропасть. Здесь они, отдаленные друг от друга, ожидали своей дальнейшей посмертной судьбы. Располагались ад и рай на небесах, членившихся на несколько ярусов. Рай занимал третий ярус, но в северной его части отводилось место для ада [5. С. 40, 59]. Переходы из одного пространства в другое в религиозной картине мира предполагаются. Они считаются возможными не только после смерти, но и при жизни человека, о чем свидетельствуют многочисленные видения, ехемпла.

Нельзя сказать, что рай и ад детализируются; зачастую они бывают лишь названы, а их очертания остаются неясными, хотя тенденция к конкретизации невидимого пространства присутствует во многих памятниках. Раю и аду в них придаются определенные черты, зачастую не относящиеся к визуальному ряду. В описании рая и ада участвует оппозиция свет/тьма, особенно развит код обоняния. Но все же рай принимает очертания сада огороженного, где растет крас-

ный виноград, благоухают цветы, а деревья райские дают “снесь злату”. Может быть рай чертогом, в который Христос призывает праведников насладиться многим веселием. Иногда чертог разрастается и становится градом, столицей. Ад выглядит как пропасть, бездна, но также и он принимает архитектурный облик, становится городом со многими дворцами. Пространственные характеристики ада и рая, как видим, нечетки и способны меняться. Главными в описании этих ярусов, как и во всей картине мира, являются этические измерения.

Рай и ад являют собой не просто “тот” мир. Пространству земной кратковременной жизни противостоит пространство жизни вечной, разделенное на два противопоставленных по значениям подпространства – в рай или ад человек попадает в зависимости от того, праведную или грешную жизнь он вел. Смерть в этой картине мира перестает быть особым пространством и окончательно становится границей, переходом от жизни временной к жизни вечной. Поэтому она может именоваться преддверием. Понятие “правильной” смерти в этой картине мира также существует, так как к смерти нужно готовиться, примеряться, читать и говорить о ней, привыкать к мысли о ее неизбежности. Вот одна из многочисленных рекомендаций XVII в.: “Можешь иногда лечь так, как словно бы умирать собрался и прикинь, что в такой ситуации делать необходимо” (цит. по [6. С. 91]). Человек, готовящийся к смерти, должен окружать себя вещественными знаками и символами смерти. Иоанникий Галятовский советовал при жизни готовить себе гроб, ставить на стол череп. Глядя на эти образы смерти, человек преисполнится набожности [6. С. 93]. Так, по Арьесу, приручалась смерть.

В светской картине мира представлено единое пространство жизни, нет ни пространства жизни вечной, ни пространства смерти. Она здесь лишь биологический факт и не является границей между двумя мирами, не имеет этических смыслов. Пространство жизни в этой картине мира становится единственным, смерть лишается мифологических и религиозных значений. Она – последний момент жизни, ее непреодолимый конец. Представления о смерти сужаются, и процесс умирания становится более значимым, чем она сама. Конец жизни воспринимается в медицинских, а не в этических терминах. Э. Фромм видит в этом особую форму отрицания смерти и подавления страха перед ней [7. С. 133].

Через категории жизни и смерти возможно описать человека в разных картинах мира, выявить его позиции не только в универсуме, но и в социуме. Следовательно, в оппозиции жизнь/смерть записаны не только экзистенциальные, но и социальные измерения образа человека. Отношение к смерти формирует многие его поведенческие принципы, определяет самые различные сферы жизни человека. На основе данной оппозиции организуется устойчивый комплекс его существенных характеристик. Например, в религиозной картине мира «отношение к “последним вещам” – смерти, посмертному суду, воздаянию – накладывает свой отпечаток и на отношение людей к жизни, основным ее ценностям» [6. С. 83]. Смерть в религиозной картине мира зависит от того, как жил человек, готовился ли он к самому значимому переходу в своей жизни или нет. Этот переход сопровождается борением добрых и злых сил – дьявол находится в этот момент рядом с человеком и искушает его. Смерть праведника отличается от смерти грешника, который не знает правил “доброго умирания”. Яркий пример этой антитезы содержат многие школьные пьесы, например моралите Георгия Конисского “Воскресение мертвых”. Его персонажи, Гипомен и Диоктит, прямо противоположно живут, умирают, ведут загробную жизнь. Сущностные характеристики человека в светской картине мира на основе оппозиции

жизнь/смерть присутствуют прежде всего в сфере межличностных отношений и отношений человека с обществом. Это не значит, что они полностью отсутствуют в двух других картинах мира, но в светской картине мира они доминируют.

Очевидно, что народные мифологические представления, религиозные, а также светские способны синтезироваться, что порождает самые различные варианты видения мира и места человека в нем. Разведенные во времени или сосуществующие, они смешиваются, их значения перераспределяются и дополняют друг друга. Народные мифологические представления, проявляющие способность синтезироваться с религиозными, не остаются в пределах архаической картины мира. В светских представлениях о жизни и смерти присутствуют элементы религиозной картины мира, проступает тема бессмертия, подменяющая собой религиозные представления о жизни вечной – ведь человек стремится не ввысь, к небесам, а желает продлить свою жизнь на земле. По наблюдениям Э. Фромма, это стремление в современном мире трансформировалось в культ молодости и красоты. Человек при этом не просто не желает стареть – он не желает умирать, взирая на грядущую кончину только как на катастрофу и не замечая в ней глубинных смыслов. Он хочет преодолеть смерть, чтобы снова вернуться к жизни. Благодаря медицинскому вмешательству в момент смерти, он должен молодым и здоровым вернуться в жизнь [8. S. 142–150]. Возникает утопическая концепция преодоления смерти на научной основе. Может она базироваться и на вере в чудо воскрешения. Так вырастает новая мифология смерти, вновь на какое-то время приобретающая функцию границы, только разделяющей движение жизни в линейном, а не циклическом времени.

Народные мифологические представления, как и религиозные, проникают в светскую культуру. Утрачивая целостность, распадаясь на отдельные элементы, они оказываются востребованными культурой срединного и высокого уровней (“Песни восточных славян”, Л. Петрушевская), продолжают жить в массовом сознании. Религиозные представления о жизни и смерти пронизывают литературу и различные виды искусства, придавая им высокое звучание. Прикрытые пластом светских значений, они проступают и в массовой литературе (Ю. Вознесенская).

В мифологической картине образ смерти расплывчат и не прописан. Она дает о себе знать рядом знаков и символов. Существует множество кодов, через которые проводится этот образ, например растительный. «Именно хвойное дерево – ель и сосна – выступает как “древо смерти”, или “древо того света”, в то время как лиственные деревья ... относятся к “древам живота”, деревьям, знаменующим жизнь» [9. С. 453]. Напомним о еловой ветви Отшельника в IV части “Дзядов” Мицкевича. Также образ смерти реализуется в смысловых оппозициях: чет/нечет, левый/правый. «Движение справа налево, равно как и взгляд справа налево, является также “обратным”, символизирующим смерть, а не жизнь» [9. С. 452]. В религиозной картине мира образ смерти всегда отталкивающий, отвлекающий человека от грехов и обращающий его к жизни праведной. В католической культуре он антропоморфизируется и аллегоризируется и в таком виде поступает и в православный круг культуры, где на самом деле он не был особенно популярен. В светской картине мира образ смерти неустойчив, он не имеет ни конкретных, ни символических очертаний. Его вообще избегают или конкретизируют в каждом частном случае. Тема смерти при этом исключается, как, например, в социалистическом реализме, где позволено умирать только герою, отдающему свою жизнь за идею. Тема эта может вестись в светской

культуре в терминах, по значению близких к религиозным (Достоевский, Толстой); что еще раз показывает возможность синтеза представлений о смерти и жизни. В мифологической картине мира тема смерти чрезвычайно развита, но ведется она зачастую косвенно. Непосредственно и подробно эта тема разрабатывается в религиозной картине мира. Здесь смерть выступает не только опасной и неизбежной, но и освобождающей от тленной плоти и ведущей в жизнь вечную.

Страх смерти становится устойчивым мотивом, особенно в католической культуре, разрабатывающей *ars moriendi*. При этом он перекрывается верой в бессмертие души человеческой – не следует застывать от ужаса при мысли о смерти, считали польские проповедники XVII–XVIII вв.; смерти можно радоваться, в ней может заключаться “вся сладость жизни”. В католическом мире смертью чаще, конечно, пугали верующих. В православном круге культуры, по наблюдениям М. Корзо, драматизм агонии не привлекал особого внимания – ведь Бог есть прежде всего человеколюбец. В светской картине мира, где смерть видится лишь биологическим фактом, присутствует высокая тема героической смерти, смерти во имя жизни на земле. Фромм полагал, что “исчезновение страха смерти начинается не с подготовки к смерти, а с постоянных усилий *уменьшить начало обладания и увеличить начало бытия*” [7. С. 134]. В мифологической картине мира на первый план выступает предопределенность и естественность смерти.

Оппозиция жизнь/смерть во всех трех картинах мира выступает неразрывной. Смерть всегда сопутствует жизни, она – спутница ее, как считали польские проповедники XVII в. Как человек живет, так он и умирает, жизнь и смерть определяют его загробное существование. Для светской картины мира очевидна биологическая связанность жизни и смерти, мифологической свойственны неразделимость и проницаемость “того” и этого мира.

Данная оппозиция поддерживается оппозициями сакральное/светское, время/вечность, конец/начало, тело/душа. Последняя выпадает из этого ряда в атеистические эпохи. Может он достраиваться оппозицией любовь/смерть: “Но есть других два близнеца – / И в мире нет четы прекрасней, / И обаянья нет ужасней / Ей предающего сердца ... / Союз их кровный, не случайный, / И только в роковые дни / Своей неразрешимой тайной / Обворожают нас они. / И кто в избытке ощущений, / Когда кипит и стынет кровь, / Не ведал ваших искушений – / Самоубийство и Любовь!” [10. С. 156]. В свете всех этих оппозиций жизнь или смерть сакрализуются или, напротив, приобретают светские смыслы. То смерть, то жизнь тяготеют к бесконечности, по-разному распределяя между собой время и вечность. На основе этих оппозиций выстраиваются эсхатологические концепции, отличающиеся в разные историко-культурные эпохи.

Оппозиция жизнь/смерть привлекает множество дополнительных смысловых коннотаций, среди которых присутствуют тайна, случай, неожиданность, страх, надежда. Восприятие смерти окрашивается то оптимистически, то трагически, но никогда не бывает нейтральным. Может смерть также осмеиваться, что подтверждает торжество жизни. В XVI в. в Испании, например, ставился “Фарс о смерти”, где аллегория смерти выходила в маске и в платье, рисунок которого повторял очертания скелета [11. С. 96]. В украинских “Виршах на Воскресение Христово” Отроки стараются задобрить Смерть, но потом готовы поколотить ее палками и оттащить за волосы. При Елизавете Петровне труппа П. Гильфердинга ставила пьесу “Влюбленный Домовой, или Женская невер-

ность”, действие которой происходит в царстве мертвых. Здесь жизнь и смерть инверсированы – перед нами комедия в загробном мире [12. С. 73–175]. Жизнь также воспринимается то трагически, ибо она заканчивается, то оптимистически – когда человек мыслит не о конце земной жизни, а о жизни, длящейся после смерти. Подобные воззрения оживают и в современном мире.

Оппозиция жизнь/смерть определяет многие устойчивые мотивы, присутствующие в разных сферах культуры. Таковы пляски смерти, натюрморты, в которых присутствуют знаки смерти и тления, изображения или описания мертвого тела, выступающего знаком бренности бытия и неумолимости смерти. По наблюдениям Н.В. Злыдневой, у А. Платонова “живое и мертвое тела встречаются на своей экзистенциальной границе, обозначая характерное для мирочувствования А. Платонова истоньшение существования инверсивным образом: в романе Чевенгур живое чаще всего выступает как *дальнее*, а мертвое как *близкое*” [13. С. 33]. Не менее важно определение смерти как сна: «Сон как смерть. Сон равносителен смерти. Как смерть, по народным представлениям, не является концом жизни, а лишь переходом в иное состояние, так и сон есть временный переход в другое состояние, в “параллельную жизнь”; сон – своего рода “обмирание”» [2. С. 306]. Смерть есть сон для праведника. Эта дефиниция приобретает художественные очертания в поэзии: “Есть близнецы – для земнородных / Два божества – то Смерть и Сон, / Как брат с сестрою дивно сходных – / Она угрюмей, кротче он...” [10. С. 156]. Также жизнь бывает сном, топос “жизнь есть сон” как бы переворачивает представления о жизни и смерти, всегда связанные с категорией времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Виноградова Л.Н.* Граница как особая пространственная категория в народной культуре // *Культура и пространство. Славянский мир.* М., 2004.
2. *Толстой Н.И.* Народные толкования снов и их мифологическая основа // *Очерки славянского язычества.* М., 2003.
3. *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.
4. *Бартмицкий Е., Небжеговская Ст.* Языковая картина польского рая и ада // *Славянские древности. Сборник к юбилею С.М. Толстой.* М., 1999.
5. *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и “иной” мир в древнерусской книжности. М., 2004.
6. *Корзо М.А.* Образ человека в проповедях XVII века. М., 1999.
7. *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
8. *Thomas L.-V.* Maski śmierci – mumifikacja i kriogenizacja // *Maski.* Gdańsk, 1986. Т. 2.
9. *Толстой Н.И.* Между двумя соснами(еями) // *Очерки славянского язычества.* М., 2003.
10. *Тютчев Ф.И.* Близнецы // *Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма.* М., 1957.
11. *Силюнас В.* Испанский театр XVI–XVII веков. М., 1995.
12. *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Театр в России при императрице Елисавете Петровне. СПб., 2003.
13. *Злыднева Н.В.* Пространство парадоксов: “Близкое – далекое” у Андрея Платонова и Александра Тышлера // *Культура и пространство. Славянский мир.* М., 2004.

© 2006 г. *Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ*

ПРОСТРАНСТВО ПОТУСТОРОННЕГО МИРА В НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В восточнославянской традиционной культуре существует значительный корпус текстов различных жанров, содержащих прямые или косвенные представления об “устройстве” потустороннего мира. Имеющиеся материалы показывают, что народная традиция (в том ее состоянии, которое зафиксировано по текстам XIX–XX вв.) не содержит единой, целостной картины “того света”, – она зависит от жанровых особенностей текста, степени влияния христианской традиции, а также функций и целей, ради которых этот текст воспроизводится в реальной коммуникативной ситуации. Таким образом, важной чертой традиционной культуры является существующая в ней “многослойная” картина потустороннего мира, под верхними, наиболее христианизированными слоями которой существуют более архаичные, в большей или меньшей степени проступающие сквозь позднейшие наслоения. В зависимости от жанра и конкретной речевой ситуации в текстах могут актуализироваться то одни, то другие элементы знания о “том свете”. Поэтому пространство потустороннего мира в текстах традиционной культуры как бы “мерцает”, будучи рассыпанным на отдельные фрагменты и “осколки”. На многообразие и противоречивость представлений о потустороннем мире как на важную типологическую черту традиционной культуры (отличающую ее от книжной, отражающей идеологически последовательную картину) обратил внимание еще В.Я. Пропп: «В фольклоре с появлением нового старое не умирает. Так появляются все новые и новые формы, пока, наконец ... в современной сказке не получается нечто вроде маленькой энциклопедии всех некогда имевшихся форм “того света”» [1. С. 288].

В текстах одних жанров в той или иной форме закреплены сведения, которые можно назвать “актуальным знанием”, прямыми рефлексиями народного сознания по поводу устройства “того света” и посмертного существования души. К их числу относятся похоронные причитания; духовные стихи; рассказы об “обмираниях” (посещениях “того света” душами живых людей, пребывающих в состоянии летаргического сна), а также непосредственно погребальный обряд, включающий систему ритуальных действий и текстов, призванных обеспечить покойнику благополучное перемещение в “иной” мир и успокоение там. Тексты этих жанров испытали сильное воздействие христианской традиции (преимуще-

Левкиевская Елена Евгеньевна – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

ственно апокрифической), а некоторые даже были сформированы непосредственно под ее влиянием (ср. влияние письменных “визионерских” текстов типа “Хождения Богородицы по мукам” на формирование жанра “обмираний”; о самом жанре “обмираний” см. [2. С. 22–26; 3. С. 22–23; 4. С. 23–24; 5. С. 227–246]).

В текстах других жанров это знание (более архаичное и поэтому потерявшее свою непосредственную связь с “живой” картиной мира в народном сознании) содержится в латентных, косвенных формах и зачастую подлежит реконструкции. Сюда относятся волшебные сказки с устойчивым мотивом путешествия на “тот свет” [6], мифологические представления, воплощенные в быличках и поверьях (особенно о проклятых и обмененных детях, русалках, ходячих покойниках и др.), а также заговоры, поверья о зимовке зверей и птиц, бытовые запреты и предписания – тексты такого рода содержат наиболее древние представления о потустороннем мире, сложившиеся в дохристианскую эпоху и иногда уже не очевидные для носителей традиции на позднем этапе ее развития. Необходимо подчеркнуть, что в большом количестве текстов, повествующих о “том свете”, явно видны следы жанровой контаминации (особенно это касается записей XIX в.), – в рассказах об “обмираниях” проступают мотивы, характерные для волшебной сказки, или, напротив, в сказку привносятся представления из нравоучительной христианской легенды. Поэтому слова В.Я. Проппа о «маленькой энциклопедии всех некогда имевшихся форм “того света”» можно отнести не только к упомянутой им сказке, но и к текстам других жанров.

Древнейшие славянские представления о потустороннем мире сохранились в поверьях об *ирии* – месте, которое находится под землей или за морем и куда улетают души умерших [7. С. 422–423]. *Ирий, вырий, вырей* – в восточнославянской традиции мифическая страна, находящаяся на теплом море на западе или юго-западе земли. Согласно древнерусским верованиям, осенью в *ирий* улетают птицы, насекомые и уползают змеи, а весной возвращаются оттуда. Первое упоминание об *ирии* содержится в Поучении Владимира Мономаха (1096г.): “И сему мы удивляемся, как птицы небесные из ирья идут”. Воссоздание языческих взглядов на *ирий* как на загробный мир, куда попадают души умерших, тесно связано с мотивом зимовки там птиц и змей, которые являются обычным воплощением душ умерших. В современном белорусском причитании об умершем отце говорится: “*все пташечки в вырей полетели, и ты вслед за ними*”. В причитаниях живые, обращаясь к умершим родственникам, говорят, что ожидают их весной из *ирия*. Мать обращается к своей умершей дочери: “*Моя пташечка милая, ты же будешь с пташечками встречаться и лететь из вырея с ними*”: По украинским представлениям, осенью журавли уносят в *ирий* грешные души, а весной приносят оттуда души детей, которые будут рождаться весной и летом. Змеи ползут в *ирий* по деревьям, что поддерживается представлением о дереве, как посреднике, связующем этот и “тот” мир.

Наиболее архаичным (но почти не сохранившимся в поздних верованиях об *ирии*) можно считать представление, согласно которому путь на “тот” свет пролегает через воду, в частности через омут или водоворот. Эта реконструкция подтверждается восточнославянскими поверьями о том, что на зиму ласточки и другие мелкие птицы прячутся в колодцы, омуты, водовороты, прибрежные травы и т.д. У белорусов сохранилось верование, что птицы осенью сбиваются в большой шар и опускаются в море. Это согласуется с представлениями о том, что *ирий* находится в воде, море, что там существуют теплые колодцы, где купаются больные, что в *ирии* везде вода и овраги.

Связь *ирия* с водой и водоворотом подтверждается реконструкцией первоначального значения слова *ирий, ирей, вырей*. Согласно этой версии, русское *вырей*, украинское *виріи, вирей*, белорусское *вырай* восходят к древнему индоевропейскому корню, обозначающему водоем или море. Подтверждением этому служат многочисленные русские названия рек и водоемов типа: *Вырий, Вырья, Выра*. Русские слова *вырь, вир* “водоворот”, украинские *вирей, вирій* “водоворот, водоворот, омут” также подтверждают данную теорию. Толкование *ирия* как страны, находящейся за морем, согласуется с народными представлениями о загробном мире, путь в который лежит через водную преграду. Образ *ирия* как страны мертвых в традиции XIX–XX вв. оказался сильно стертым. Древнерусские языческие представления о загробном мире, едином для всех умерших душ (ср. древнегреческий Аид), позже были переосмыслены не только под воздействием христианского вероучения, но и под влиянием апокрифической литературы, пришедшей вместе с христианством. Привнесенные вместе с ним представления о рае и аде почти полностью вытеснили из восточнославянской традиции ранний образ *ирия* как царства мертвых.

Тексты самой разной этимологической и жанровой природы, содержащие представления об “ином мире”, объединяет одна общая черта – “тот свет” является проекцией земного мира. Особенно отчетливо этот образ прослеживается в волшебной сказке, сохраняющей архаические дохристианские черты потустороннего мира как единого пространства, не разделенного на рай и ад с их идеей загробного возмездия. «“Тот свет”, о котором повествует сказка, не знаменует конца жизни, напротив, он – продолжение земного существования и рисуется жизненными чертами: в нем помещаются реки, горы, леса, избышки, дома, дворцы, целые государства... В жилищах работают девушки; сидят или лежат на печи старики и старухи; хозяйка зазывает к себе гостей, угощают, одаривают... Мимо жилищ идут прохожие, останавливаются напиться... Вдоль торной дороги растут развесистые дубы, пасутся кони, протекают ручьи ... расстилается синее море. Иными словами, природа и быт “того света” так похожи на обыкновенную жизнь, что сказка не раз замечает: “Там таков же свет, как и у нас”» [б. С. 43].

Упомянутое Е.Н. Елеонской “продолжение земного существования” распространяется не только на пространственную и предметную категории загробного мира, но и относится буквально ко всем сферам каждодневной жизни человека – его бытие за гробом является своеобразным “эхом” на те дела и поступки, которые он совершил (или не совершил) на земле. Особенно четко об этом свидетельствуют поверья с их системой запретов и предписаний, призванной кодифицировать бытовое поведение человека. Сравни: “Тольки ў чэўбэрг по вичэрэ нэ мылі посуду, бо, кá[ж]уть, на тым свіці будэтэ поміе птыты” (Волинская обл.); “Як украдэш горшкá, то вэлікый грэх тобі. На тóму свіці будэш ходыць-ходыць слідом за гончарóm, отдаваць горшкá” (Гомельская обл.) и т.д. [8]. Примечательно, что и в этих дидактических текстах отсутствует мотив деления загробного мира на рай и ад, характерный для жанров, испытавших большее влияние христианской книжности, хотя уже появляется идея посмертного возмездия и зависимости участи умершего от его земного поведения.

В традиции восточных славян нет ни одного жанра, для которого онтологическое, классифицирующее описание “того света” (сравнимое с научным географическим описанием пространства) было бы основной и самостоятельной целью: в текстах традиционной культуры содержатся более или менее обшир-

ные описания “иного” мира постольку, поскольку это позволяет решать собственные коммуникативные задачи текстов данного жанра, реализовывать его функции, прежде всего – нравоучительные и дидактические, если говорить о текстах, содержащих “актуальное знание” о потустороннем мире – духовных стихах, “обмираниях”, похоронных причитаниях, нравоучительных легендах. Чисто информативное знание об устройстве “того света” не имеет самоценного значения, а играет вспомогательную роль, в частности, призванную подтвердить достоверность сообщаемого о загробной участи человеческой души, создать соответствующий эмоциональный и педагогический эффект, формирующий желаемый тип общественного поведения людей. Соответственно описание картины “того света” особенно в текстах “визионерских” жанров (например в “обмираниях”) имеет целью не просто информировать людей о положении дел в “ином” мире, но, прежде всего, с помощью такой информации повлиять на положение дел в земном мире, заставить людей вести себя в соответствии с определенными нравственными и бытовыми нормами.

Отсюда становится понятной вторая важная особенность описания потустороннего мира в текстах традиционной культуры – его антропоцентричность. Во-первых, потому, что он описывается глазами живого человека (визионера), временно попадающего на “тот свет”, во-вторых, его устройство и состояние раскрывается через бытие находящихся там человеческих душ. “Тот свет” в значительной степени описывается не через пространственный или предметный код, а через акциональный и событийный, что объясняет роль глаголов действия, в первую очередь глаголов движения при описании потустороннего мира (особенно это характерно для рассказов об “обмираниях”). Координаты и величина пространства даны через движение преодолевающего его человека (в частности через выражения типа: “шел-шел и пришел”).

Визионер не сам рассматривает “иной” мир, а видит лишь то, что ему показывают, что ему, как представителю “этого” мира, положено знать. С этим связан постоянный мотив проводника – человек не сам путешествует по “иному” миру, а его ведут (ср. соответствующую функцию Вергилия в “Божественной комедии”): “Какой-то дедушка меня водил. Водил дедушка, показывал, как там красиво, хорошо” (Брестская обл.); “... ей Бог водыв по раю и по пэклы” (Волынская обл.); “Отец [умерший] ее водил по тому свету через 12 дверей” (Гомельская обл.) [8] или: “Меня бабка по тсму свету водила и все мне про жизнь порассказала...” (Ярославская обл.) [4. С. 23]. Характерная черта “обмираний” состоит в том, что картина “того света” представлена перед нами не как универсальная данность, а как живое наблюдение конкретного субъекта, выполняющего роль медиатора между мирами, очевидца, намеренно вызванного в “иной” мир, чей индивидуальный опыт пребывания в загробном мире необходим для чисто дидактических целей – вразумления живущих и предостережения их от совершения грехов. Поэтому трудно согласиться с выводами Е.Н. Елеонской о том, что в текстах “визионерских” жанров в отличие от сказки “интерес сосредоточивается не на герое, а на картинах рая и ада, а также на морали, иллюстрируемой легендой” [6. С. 48], – материалы показывают, что и в сказке, и в легенде (в рамки которой Е.Н. Елеонская включает и “обмирание”) центром повествования является герой – живой человек, через восприятие которого и показано пространство “того света”. Разница заключается только в коммуникативных целях (для легенды это назидание, для сказки – развлечение) и в отношении рассказчика к сообщаемой информации (для легенды характерна установка на достоверность, сказка же воспринимается как вымысел).

В “обмираниях” визионеру показаны лишь доминантные точки “того света”, поскольку человеку нужно знать об “ином” мире не все, а лишь то, что полезно для спасения его души. Это обстоятельство определяет третью существенную особенность представлений о “том свете” в традиционной культуре – фрагментарность, незавершенность картины потустороннего мира. Мы не знаем его общего устройства, поскольку такая задача вообще не ставится в текстах подобного рода. Обзор визионера имеет более или менее определенные границы. Иногда они представляют собой довольно жесткую рамку – окно дома, в который попадает герой, через это окно “тот свет” открывается обозревателю (“...парень посмотрел в первое окно, видит восход солнца и красивый сад, поглядел в другое окно, видит множество птиц и поют они чудесными голосами; не утерпел и взглянул в третье окно и видит свою мать на огненном колесе...” [9. С. 320]; иногда обозрение ограничено линейно – картиной, открывающейся визионеру с дороги, по которой его ведут. Поэтому картина “иного” мира, представленная в текстах “обмираний”, заведомо отрывочна – она разворачивается перед нами как череда кадров в кинематографе, раскрывается через последовательность микроситуаций, с которыми сталкивается герой летаргического сна; обычно это ситуации мытарств за различные грехи или, напротив, картины наслаждения в раю праведников. Сравни: “Отворяет двери, а там женщины стоят раком и блюют молоком, это те ведьмы, что молоко тянули; в других дверях женщины солону крутят – те, что завитки робили. Дальше молодежь танцует, гуляет...” (Гомельская обл.) [8]. Неполнота обзора диктуется логикой познания потустороннего мира живым человеком, принципиальной ограниченностью познания человеком сакральной реальности.

В текстах ряда жанров (в похоронных причитаниях, духовных стихах и др.) важным элементом картины потустороннего мира является путь, ведущий туда. Иногда представление о дороге на “тот свет” оказывается даже более важным и детально разработанным, чем собственно устройство самого загробного мира, описание которого может или вообще отсутствовать, или быть предельно лапидарным. Смерть человека осознается как переход души из этого мира, где она пребывала “в гостях”, в “иной” мир – “домой”, “на вечное житье”. Об умирающем говорят, что он “домой собрался”, “пойдет домой”, “собирается до своей хаты”. Представления о дороге и о трудностях преодоления пути на “тот” свет нашли свое отражение в выражениях, обозначающих смертную агонию. Об умирающем человеке восточные славяне говорят, что он находится на “раздорожье”, “стоит на смертной (или Божьей) дороге”, “в дорогу собирается”, “себе дорогу выбирает”, что ему “дорога открыта”, “Господь открыл дорогу”. Умирающего человека нельзя беспокоить или тревожить своими слезами, потому что этим его можно “сбить с дороги” и затруднить душе расставание с телом. Мотив дороги присутствует и в причитаниях по умершему: “Ох куда же ты собираешься, в такую дороженьку смутну-невеселу”; в другом причитании от имени покойника говорится: “Во страну иду чужую, откуда никто не придет”. Это древнее представление о дороге на “тот” свет встречается еще в Поучении Владимира Мономаха (1096 г.), который, обращаясь в старости к своим детям, говорит о близящейся смерти, что он стоит “на далеком пути”. Дорогой, по которой души мертвых идут на “тот свет”, считался Млечный путь, разделяющийся посередине, по некоторым поверьям, на две дороги – одна ведет в рай, другая в ад.

На “тот свет” ведут особые пути, по которым душа умершего человека отправляется в свое последнее странствие. По одним верованиям, на “тот свет” нужно лезть по крутой и неприступной стеклянной (или хрустальной) горе,

гладкой, как яйцо. Проще это бывает сделать тому, кто при жизни не выбрасывал остриженные ногти, а складывал в специальный мешочек – после смерти сохраненные ногти срastутся на пальцах, и человек без особого труда сможет забраться на вершину горы и войти в загробный мир. Тот же, кто при жизни разбрасывал остриженные ногти, не сможет этого сделать и будет вынужден вернуться на землю, чтобы разыскивать обрезки ногтей. Обычай собирать обрезки ногтей, возникший под влиянием этих мифологических представлений, в некоторых местах существует до сих пор, как и обычай класть сохраненные обрезки ногтей за пазуху умершему, чтобы на том свете ему было удобнее ими воспользоваться для влезания на гору.

Согласно другим верованиям, загробный мир отделен от человеческого водной преградой – рекой или морем, которую приходится преодолевать всем душам умерших. Эти верования до сих пор сохраняются в восточнославянской традиции, в частности в толковании снов: если снится, что переходишь реку по мосту – к скорой смерти. Мост в славянской мифологии считался способом связи между “тем” и этим миром, путем, по которому души уходят в загробный мир. Поэтому существовал обычай символического построения мостов для облегчения перехода умерших на “тот свет”. Об этом свидетельствуют древнерусские церковные поучения, в которых отмечалось, что язычники “мосты творят по мертвым”. Обычай построения мостов в память об умершем сохранялся в некоторых областях восточного славянства вплоть до XX в. В Белоруссии известен обычай на второй день после поминок по умершей женщине в память о ней изготавливать “кладку” – мостик через какое-либо мокрое и топкое место, ручей или ров для того, чтобы ее душа беспрепятственно достигла места вечного обитания. Поверья о мосте на “тот свет” подкрепляются реалиями погребального обряда, сравни, в частности, обычай класть в гроб щепки и стружки, оставшиеся от его изготовления – если мост в нескольких местах окажется непрочным, душа умершего сможет подстелить эти щепки себе под ноги.

В духовных стихах под влиянием книжной традиции древние представления о водной преграде были воплощены в образе огненной реки, через которую перебираются души умерших. В духовном стихе “О страшном суде” архангел Михаил, подобно древнегреческому Харону, перевозит души через огненную реку:

Протекала тут река, река огненная,
Как по той там реке, реке огненной
Да тут ездит Михайло архангел царь,
Перевозит он души, души праведные,
Через огненную реку ко пресветлому раю [10. С. 151].

Часто считается, что архангел Михаил перевозит только праведные души, а грешные должны переходить реку вброд, испытывая при этом страшные мучения. Мифологические представления о водном пространстве, которое надо пересечь по пути в “иной” мир, подтверждается и названием смертной агонии – *брод*.

Распространено также представление о том, что после погребения и до сорокового дня душа ходит по мытарствам, после чего является к Богу на суд, где и определяется, куда ее поместить – в рай или в ад. На эти верования повлияли такие апокрифические книги, как “Хождение Богородицы по мукам”, “Видения апостола Павла” и картины хождения души по мытарствам из жития Василия Нового. Хождение по мытарствам заключается в том, что душу водят по разным глубоким оврагам, пропастям, горам, истязая и показывая ей ее дурные дела. Часто мытарства души представляются как восхождение по лестнице из девяти, двенадцати или сорока ступеней. На каждой ступени стоит огромное коли-

чество бесов, изобличающих душу в ее грехах. Если человек при жизни не был замешан в этом грехе или душа сумела в нем оправдаться, ее поднимают на следующую ступеньку. Светлый дух, сопровождающий душу в мытарствах, старается защитить ее, показывая добрые дела, совершенные при жизни человеком. Сравни: “[Где находится тот свет?] – А там, на небе... Это двенадцать ступенек в царство-то небесное. Вот на одной стороне, на левой стороне стоят беси, а на правой – Святой Дух. Вот грешник-то умрет, вот и ползет по ступеньке-то, в царство-то небесное хочется ведь. Лезет-лезет, лезет и только ступит-то на ступеньку, его беси-то и потащат. Такими крюками... Потащат туда. И вот опять другой – ведь умирает-то много, и так постоянно они. Другой так ведь на другую, на третью ступеньку взберется. А иной – только еще бы одна-то ступенька-то! Согрешено много – и потащили беси. А как кто не очень грешный, так на правую сторону тащит Святой Дух” (Архангельская обл.) [11. С. 105].

В народных представлениях существует явная двойственность в понимании того, где пребывает душа умершего человека – в загробном мире или в своей могиле. По одним представлениям, душа улетает на “тот свет”, а в могиле остается лишь тленное тело; по другим – души умерших пребывают в могилах на кладбище. Противоречие между этими представлениями – лишь частное проявление общей неоднозначности и расплывчатости картины загробной жизни в славянской мифологии. Считалось, что душа, достигшая ворот загробного мира, стоит у ворот “того света”, пока ее не сменит душа другого покойника. В других случаях полагали, что похороненный покойник выполняет роль сторожа у кладбищенских ворот и стоит на своем посту до тех пор, пока не привезут следующего покойника.

Восточнославянская традиция сохранила двойственность и в представлении о местонахождении “того света”. По одним рассказам, “тот свет” находится на земле (преимущественно на ее краю) и отделяется от мира живых людей какими-либо естественными преградами – непроходимыми горами, глубокими оврагами или реками. Интересно, что в “обмираниях” рай и ад часто располагаются “на одной горизонтальной плоскости. Переход от одного пространства к другому происходит сразу, вдруг и обозначается сменой ощущений и настроений” героя текста [5. С. 235]. По другим, вероятно, более поздним поверьям, рай и ад пространственно разведены: рай находится на небе или на высокой горе, а ад – под землей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
2. *Лурье М.Л., Тарабукина А.В.* Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994, № 2.
3. *Толстая С.М.* Полесские “обмирания” // Живая старина. 1999, № 2.
4. *Добровольская В.Е.* Рассказы об обмираниях // Живая старина. 1999, № 2.
5. *Чередишкова М.П.* Письменная традиция обмираний // Сны и видения в народной культуре. М., 2002.
6. *Елеонская Е.Н.* Представление “того света” в сказочной традиции // *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994.
7. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* М., 1999. Т. 2.
8. Материалы Полесского архива, хранящегося в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
9. *Смирнов А.М.* Сборник великорусских сказок Архива Русского Географического общества // Записки Императорского Русского Географического общества. Пг., 1917. Вып. 1.
10. *Бессонов П.А.* Калеки переходные. М., 1861–1863. Ч. 2.
11. *Левкиевская Е.Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского православного университета им. ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4.



© 2006 г. И. В. ДЕРГАЧЕВА

ХРИСТИАНСКАЯ ТОПОГРАФИЯ ИНОГО МИРА

Первые отцы церкви остро чувствовали противоречие мира земного и небесного и за благо считали переход в мир иной. Особенно почетной была смерть, повторяющая смерть Христа, – мученичество за веру. Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский, друг Игнатия и ученик св. Иоанна Богослова, приняли мученическую смерть во времена правления императора Траяна [1. С. 36–37]. Со времен подвигов этих отцов началась традиция, по которой день смерти мученика считался его вторым рождением, а его останки – святыми мощами. Упрочивалась концепция, по которой смерти подвержено лишь тело, душа же бессмертна: душа праведника бесконечно созерцает Христа, грешника – горит в вечном адском огне. Посмертная участь человека – учили отцы церкви – окончательно определится после второго пришествия Христа и его суда.

Как и их предшественники, святители II в. полагали, что адские мучения начнутся сразу после смерти тела, но окончательное завершение они получают после Страшного суда. Это мучения духовные, бесконечные в своей тягостности, при которых физическое естество грешников останется в “своем целом виде”. Всеобщее воскресение не станет для всех душ одновременным: сначала оно совершится для праведников и лишь через тысячу лет – для грешников. Чрезвычайно важным считался вопрос о том, в каком виде воскреснут мертвые, будут ли люди тождественны себе прежним. Идея тождества настолько всех занимала, что речь шла даже о тождестве внутренних органов. Считалось, что человек праведный предстанет перед судом здоровым и целостным.

Очевидно, что место загробной жизни человека было определено не сразу. Св. Ириней помещал души грешные и праведные в “преисподних местах земли” (in inferioribus terrae). Праведникам отводилось то место в преисподней, где некогда побывал первый человек Адам, куда попал Лазарь и откуда был восхищен после смерти апостол Павел. Это *лоно Авраама*, место блаженного упокоения душ праведных. Авраам символически усыновляет всех верующих, принимает их под свою защиту (изображение лона Авраамова – одна из композиционных частей иконографии Страшного суда). Ипполит, епископ Римский, защищал тезис о земном рае, в котором некогда жил Адам. В будущем рай будет восстановлен не только для одного Адама, но и для всех праведников. Праведники и грешники до Страшного суда пребывают в преисподней, разделенные пропа-

Дергачева Ирина Владимировна – д-р филол. наук, зав. кафедрой истории и теории литературы Православного Свято-Тихоновского государственного университета.

стью, которую нельзя перейти, но зато они могут видеть друг друга. С момента воскресения Христа и вознесения его на небо, туда же переносится жизнь вечная. Климент Александрийский учил, что души праведных возносятся на небо, а мучения грешников прекращаются, так как они проходят через очистительный огонь.

Наиболее полно представления о картине мира представлены в эсхатологических сочинениях, каким является переводной апокриф ветхозаветного цикла “Книга Еноха” (см. [1. С. 56–62]). Еноха вознесли на небо мужи “солнцеликие” и позволили ему узреть семь ярусов небесных. На первом небе были звезды и ангелы, ими управляющие, хранилище снега и льда. На втором оказалось место безмерного наказания – там находились падшие ангелы. Третье небо – это рай, где стоит древо жизни несказанной красоты. Корни его уходят в землю, само оно – золотое, красное, огненное на вид, покрывает собой весь рай, в том числе другие деревья “благоцветные”, приносящие благоухающие плоды. Текут в раю два источника: еляя и вина, молока и меда. Они дают начало земным рекам, разделяясь на сорок частей и порознь обтекая землю. Имеют эти реки обращение кругов своих наподобие стихий воздушных. Триста ангелов пресветлых охраняют рай, каждодневно они служат Господу благим пением. Примечательно, что на этом же ярусе находится и ад, где тьма и мгла, и нет там света, лишь огонь мрачный разгорается, и река огня растекается повсюду; там лед холодный и темницы, и ангелы лютые. Попадают туда души нечестивые, творящие беззаконие.

На четвертом небе увидел Енох действие законов небесной физики и механики, управляющих движением солнца, месяца и всех светил небесных, а также ворота, из которых выходит солнце. Открылось ему здесь сокровенное знание о расчете дней по солнечному и лунному календарю, о смене времен года. Пятое небо – вместилище грозных, вечно бодрствующих ангелов. Это бессмертные ангелы, когда-то заключившие брак с “дочерьми человеческими”, они уже не несут службу Господу. На шестом небе Еноху предстает вся иерархия ангельских чинов, на седьмом небе ему издалека показали Господа, к которому подходят и кланяются соединенные по чину воинства небесные. По приказу Господа Енох записывает все увиденное и услышанное им. Ему разрешается вновь посетить землю, чтобы рассказать обо всем детям, но потом он должен снова вернуться на небо, где станет писцом и книжником, записывающим все дела земные и небесные. Станет он свидетелем Господа на Страшном суде.

Нетрудно заметить, что в этом апокрифе присутствуют отзвуки древнеиудейского учения о небесных уровнях, об ангелах “различных разрядов”; также отразилась в нем символическая нумерология. Главное же заключается в том, что сквозь призму восприятия Еноха в этом сочинении даны картины посмертной судьбы человека, четко прописан христианский космос, показаны рай и ад, куда попадают души человеческие.

В “Видении пророка Исая” (см. [1. 62–65]) также раскрываются контуры картины мира. Как и Енох праведный, пророк Исая попадает на небо и получает откровение о небесном устройстве, о судьбах всего мира и человечества. Ему предстает видение не от мира сего, но от мира, тайного для всей живой плоти. Исая видит ангела, который и становится его проводником на небо для встречи с Богом. Путешествие его протекает беспокойно, на тверди небесной он видит сатану и его воинство, противостоящее благочестию и возбуждающее

зависть. Войнство сатанинское подвержено этому пороку, как и люди на земле. Перед Исайей предстает последняя битва между добром и злом.

На первом небе он видит престол и сидящего на нем ангела в великой славе, окруженного другими ангелами, поющими славу Господу. Поют ангелы и на втором, и на третьем, и на четвертом, и на пятом небе, но сами они еще не достойны поклонения. Их пение по мере продвижения Исайи вверх становилось все сильнее, а свет, осеняющий их, – ярче. Лишь на шестом небе открылась Исайте слава небесная и ангельские чины, а на седьмом он услышал голос Бога. Только потом он различает Его черты, но отнюдь не четкие. Господь вызывает у Исайи ужас и трепет своим величием и сиянием и постепенно преобразуется, принимая облик ангела. Рядом с ним появляется другой ангел в великой славе – Дух ангельский, который есть в каждом праведнике, а за ним еще один, которому поклонились все присутствующие на седьмом небе праведники и ангелы, Дух ангельский и Господь. Это о нем сказано: “Сей один вечный, живущий в вышнем мире и почивающий в святых, имени его мы не можем вытерпеть, его воспевают Святой Дух устами праведников” [2. С. 201]. Это слова о Сыне Божиим, которому суждено сойти в мир земной, принять облик человеческий, погибнуть и воскреснуть, спуститься в ад, вознестись, чтобы в славе великой сесть одесную Отца и судить мир за грехи его.

Пророк Исаяя увидел ангелов и бесчисленных праведников, окружавших Бога. Они уже лишились своих плотских одежд, но еще не обрели одежды небесные и венец славы. Они будут им даны лишь после сошествия на землю Сына Божиего. Пребывая на седьмом небе, Исаяя узнает также, что все дела земные, прошлые и будущие, известны, что все человеческие деяния записаны в книгах. Посредником между людьми и Господом, а также заступником за всех людей выступает архангел Михаил, непрестанно молящийся за все человечество.

Очевидно, что Исаяя пребывал на небе в каком-то преображенном состоянии, потому что, завершив путешествие, он вновь облачается в плотскую одежду, чтобы закончить земной путь, а перед этим поведать увиденное им на небе царям иерусалимским и пророкам.

Как видим, в апокрифе “Видение пророка Исайи”, помимо явно “додуманных” образов небесного мира, присутствуют вполне допустимые ортодоксальным христианством представления о трехипостасном божестве, о преображении плоти праведников после смерти, о небесном рае. Примечательно, что, в отличие от героя “Книги Еноха”, Исаяя не описывает Бога, а напротив, подчеркивает, что его ни увидеть, ни описать, ни назвать нельзя, – в этом отразился древний запрет, распространенный среди иудаистских мистических учений, наложенный на любые словесные и числовые операции с именем Бога. Весьма подробно в этом “Видении” изложена близкая к каноничным Евангелиям история Сына Божиего, Его трагическая судьба среди людей и последующее преодоление Им смерти, вознесение и ожидаемое второе пришествие для суда над людьми. Достаточно подробно разработана тема посмертной судьбы праведников, долго обсуждавшаяся и отцами церкви: они теряют плоть, попадают на небо, до суда ожидают окончательного решения своей участи.

Тема рая оказалась в центре внимания в рассмотренных нами апокрифических памятниках. Она трактуется как тема сакральная, недоступная обычным людям, т. е. в тесной связи с буквальным значением слова *апокриф*. Не углубляясь в историю бытования на Руси апокрифов и их отношения к каноническим

текстам Священного Писания, в том числе “неистинных”, “богоотметных” апокрифов, подчеркнем, что из этой группы текстов возможно извлечь представления об ином мире: этот мир дихотомичен – в нем есть рай, куда попадают души праведников; ад, где томятся грешники. Примечательно, что эти два яруса мира еще не окончательно были ориентированы по вертикали, зато небо членилось на ярусы. Отметим размещение рая и ада на одном из небесных ярусов (“Книга Еноха”). Также очевидно, что рай в этих апокрифах занимает более значительное место, чем ад, о котором пишется довольно скупо. Апокрифы эти интересны и тем, что резко приближают невидимые ярусы мира к человеку – о них говорится наравне с посмертной судьбой людей.

Обратимся теперь к Козьме Индикоплову, путешественнику и писателю VI в., оставившему сочинение под названием “Христианская топография” (см. [1. С. 66–70]), – в него попали многие космогонические воззрения антиохийской школы. Кроме того, Козьма Индикоплов в своих космологических воззрениях был скорее близок к ранней ветхозаветной мифологии, а через нее к ближневосточным мистическим течениям, чем к новозаветному учению или к представлениям его более искушенных в христианской догматике современников, например Псевдо-Дионисия Ареопагита. Его “Христианская топография” – это “путеводитель” по миру христианской философии, не получающий точных координат, зато описанный сквозь призму символов, соотнесенных с вечной историей и вечными законами мироздания. Поэтому так образны и многозначны у Козьмы Индикоплова картины Вселенной – ведь вечные понятия неисчерпаемы, истолковать их полностью также принципиально невозможно.

Вселенная в его представлениях по-христиански дихотомична: небо противостоит земле; вода мирового океана – всеобъемлющей суше; воздух – тверди; даже само небо состоит из двух уровней – высшего и низшего. Козьма пишет о плоской земле (земная твердь), над которой распростерто куполообразное твердое небо (небесная твердь). Земная твердь, населенная людьми, животными, растениями, имеет форму вытянутого прямоугольника, окруженного единым океаном, границы которого упираются в “стены” небесной тверди, образующей нижнее небо. Оно видно с земли и представляется аркой, изогнутой вверх и упирающейся своими основаниями-концами в земную твердь. Над нижним небом, также в виде арки, высится тоже твердое верхнее небо – царство небесное, или рай. Между двумя небесными куполами протекают небесные воды.

Попасть душам праведников в небесный рай нельзя до той поры, когда Сын Божий второй раз придет на землю. До этого часа души их пребывают в раю, но расположенном, согласно библейским представлениям, на востоке земли – там, где края небесные смыкаются с краями земными, на стыке тверди земной и небесной, телесного и духовного, плотного и воздушного. Там существует земной рай – Эдем, где берет свое начало источник, рай “напаяющий”.

В картине мира, созданной Козьмой Индикопловом, явно учтены свидетельства праведников, сподобившихся при жизни вознестись на небеса и узреть сокровенное. Ведь уже праведный Енох возвестил, что смерть не властвует над человеком, что он верой своей победит ее, что “не по гневу” дается человеку смерть. В сочинении Козьмы присутствуют явные отсылки к “Книге Еноха”. Но рай он видит уже иначе – для него существуют два рая. Итак, два неба, верхнее и нижнее, – два рая, земной и небесный; две судьбы – грешников и праведников; жизнь Козьма видит как отрицание смерти. Все эти оппозиции не проявляют никакой напряженности и пребывают между собой в гармонии. Их отноше-

ния подобны смене дня и ночи, соотношенной с круговыми движениями солнца вокруг конусообразного возвышения к северной части земной тверди.

Такой прекрасный и справедливый мир создан Богом для человека. Из птиц, из четвероногих, из гадов – выше всех Бог нарек человека. Ведь не дано всем тварям небеса “соглядати”, даже птица, летая, на землю смотрит. Только человек способен видеть небо и землю, и с земли может быть взят на небо.

Примечательно, что в сочинении святителя Афанасия Александрийского “Вопросы и ответы”, встречающегося в самых разных памятниках – в Изборнике 1076 г., в Измарагдах, Кормчих, Синодиках, а также в сборниках непостоянного состава, ставится один из важнейших вопросов эсхатологии: познают ли “тамо” друг друга души близких людей (см. [1. С. 70–71]). Решается он по-разному относительно грешников и праведников – во аде грешные души не узнают своих близких; пребывающим в раю Бог даровал способность узнавать: “Познание бо дано праведным душам, а грешных души во тме и не знают себе” [3]. Исключений для грешных душ не существует, они не могут узнать даже тех, с кем рядом жили на земле: “иже от единыя страны и дома и рода суще” [3]. Обречены они на скорбь и печаль лютую. В уставах, церковно-учительных сборниках не раз задается вопрос о том, молятся ли за живущих на земле “отшедшии души”. Ответ предельно прост: святые души вспоминают их и молятся за них, грешные же сами пребывают в беде и скорби.

В “Вопросах и ответах” Афанасия Александрийского вырисовываются очертания христианской картины мира, но особым образом. На вопрос о том, где пребывают души человеческие после смерти, следует ответ, предваряемый указанием на сокровенность знания: “Странно убо и страшно есть вопрошение се. И от человекъ утаено” [3]. Бог не попустил душам вернуться на землю и рассказать, как они там живут. Более подробно, чем о рае, но все-таки довольно сжато, говорится об аде, находящемся под землею и морем. Он описывается как тьма вечная и сень смертная, как ров темный и мрачный – в ад не проникает ни один луч света. Про рай лишь сказано, что отверст он для праведников.

В “Житии Василия Нового” большой интерес представляет описание иного мира, сделанное на основе мотива путешествия в загробный мир – совершает его служанка Василия Нового, Феодора (см. [1. 71–92]). Ее путь начинается от земли, направлен он на восток небес. Миновав последнее мытарство, она попадает за врата небесные, сияющие, как кристалл, ярче пресветлых звезд. Мытарства Феодора проходит как всякая душа, прибывающая в иной мир, это мытарства горькие, мытарства тьмы и воздуха. После них Феодора с сопровождающими ее ангелами попадает на некий “воздух страшный”, где их встречают прекрасные юноши, облаченные в огонь. С ними Феодора шествует по облакам, видит престол св. Троицы, откуда слышится глас, призывающий провести ее в селения святых, в рай, где пребывают души праведных, и в ад, населенный грешниками.

Рай – это место “злачно”, “покойно”, место тишины. В ширину и долготу селения апостольские подобны Царьграду. Так верхний ярус мира получает сравнения с земным сакральным локусом. Самое благодное место рая – лоно Авраамово, исполненное славы и сладости духовной, а также благовонных цветов и всяких неземных ароматов. Здесь находятся палаты, в которых пребывают все христианские младенцы – они играют и веселятся. Далее путь Феодоры лежит на запад – к преисподней, где вопят грешники.

После сорока дней неустанных молитв Феодора сподобилась увидеть покой, уготованные Богом для святого Василия – это светлые, высокие палаты, где “на тридесять локтей” стоит обильная трапеза, с блюдами золотыми, усыпанными драгоценными камнями, удивления достойными. Овощи были на них дивные и прекрасные, и исходило от них благоухание неопишное. Вкушали их “не тело носящие” люди, но будто лучи солнечные сияющие, образ имеющие человеческий. Наполняясь неизреченной радостью, они пили из чаш, или “невестственных склянниц”, белых, как снег, от чего исполнялись Святого Духа и сладости и в изумлении сидели целый час, и лица их были, как цветок. В этом описании знаменательны не только попытки объемно и наглядно представить светлые покои, но и стремление через слово и конкретные детали передать невестственное, невидимое, духовное. Таковой является образ трапезы, восходящий к святому причастию.

В “Послании о рае” Василия Калики Феодору Доброму (1347 г.) рассматривается вопрос о земном рае и о том, как следует его воспринимать – как реальное пространство, расположенное на земле, или как метафизическое обозначение будущего спасения души человеческой. Феодор Добрый придерживается первого мнения: он считает, что рай, в котором жил Адам, погиб после его грехопадения; Василий Калика – второго, с его точки зрения, рай не исчез. В доказательство он приводит сведения о пространственных параметрах рая – например, четыре реки идут из рая, недоступного человеку, его населяют брахманы, взятые Василием из “Александрии”. Опирается он и на другие свидетельства о земном рае, а также противопоставляет ад раю как зло – добру.

Итак, топография иного мира преимущественно нацелена на верхний ярус мира – рай, рядом с которым в ранних сочинениях порой размещается и ад; в дальнейшем ему отводится место под землей и океаном. Затрагивается в “топографических” сочинениях вопрос о том, что происходит с человеком после смерти. Он волнует всех авторов, на сочинения которых мы опирались, рассматривая очертания христианской картины мира, неразрывно связанные с посмертной судьбой человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. М., 2004.
2. Видение пророка Исайи / Подг. текста, перевод, коммент. М.В. Рождественской // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 3.
3. РГБ. Собр. ТСЛ. № 204. Измарагд.

© 2006 г. *Н. М. КУРЕННАЯ*

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СМЕРТИ В КУЛЬТУРЕ СОЦРЕАЛИЗМА

Представление о смерти двояко: с одной стороны, смерть – это непосредственный разовый биологический переход живого существа в иное состояние, с другой же – само это состояние, которое согласно учениям разнообразных религий, длится вечно. В традиционной культуре и учениях церкви, смерть после выполнения соответствующих, определенных раз и навсегда установленных правил становится продолжением земной жизни всего сущего в ином пространстве, это состояние и есть загробная жизнь. (Заметим, жизнь, а не смерть.)

В советской культуре, которая имела ярко выраженный, пропагандировавшийся на всех уровнях атеистический характер, смерть имела только один смысл, одно значение. Это не переход и не граница, и тем более не загробная жизнь, а полное исчезновение или, согласно Толковому словарю русского языка, – прекращение жизни, гибель и распад организма [1. С. 298].

В то же время советская литература не могла обойти тему жизни и смерти, но интерпретировала ее в соответствии со своими основополагающими принципами. Как правило, в произведениях “классического периода” соцреализма (1930–1950-е годы) тема смерти или не присутствовала вовсе, или писатели настойчиво разрабатывали мотив героической жертвенной смерти во имя народного блага, сопровождающейся всеобщей людской памятью. (Образцом такого рода может служить, например, предсмертное письмо Н. Кузнецова, разведчика, погибшего в тылу немцев, приведенное в книге Д. Медведева “Сильные духом”, произведении очень популярным среди молодежи 1960-х годов. Заканчивалось это письмо вполне в духе того времени: «Пусть я умру, но в памяти моего народа патриоты бессмертны. “Пуускай ты умер! Но в песне смелых и сильных духом всегда ты будешь живым примером, призывом гордым к свободе, к свету!”... Это мое любимое произведение Горького. Пусть чаще читает его наша молодежь» [2. С. 473–474].)

Думается, что, готовясь к предстоящей войне, власть в начале 1930-х годов и такими методами целенаправленно боролась с данным от природы извечным страхом смерти. (Заметим, что у советской молодежи довоенной поры одним из

Куренная Наталья Михайловна – д-р филол. наук, зам. директора Института славяноведения РАН.

Работа подготовлена при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН по проекту “Ценностные категории русской культуры в типологическом контексте”.

главных занятий была подготовка тела и духа к предстоящей войне с еще не совсем ясно идентифицированным внешним врагом.)

В этой связи нет ничего удивительного в том, что в СССР периодическая печать весьма активно отмечала именно годовщины смерти выдающихся людей. Например, даже в таком, совсем не массовом, специализированном журнале как “Книжные новости”, в 1936 г. 12 передовиц посвящались дням смерти того или иного поэта или писателя и только три – годовщинам рождения. Отмечалось 80-летие со дня смерти Г. Гейне, 75-летие со дня смерти Т.Г. Шевченко, 6-летие со дня смерти В.В. Маяковского, 30-летие со дня смерти основателя осетинской литературы К. Хетагурова, 320-летие со дня смерти Сервантеса и т.д. Невиданный размах получили в этом же году и торжества, посвященные 100-летию со дня смерти А.С. Пушкина.

Н.Н. Козлова, исследователь советской повседневности, считает, что “Смерть – важное действующее лицо исторической драмы советской истории” [З. С. 68], поскольку советское общество 1920–1950-х годов находилось в состоянии переходности, жизнь его нередко протекала “на грани”: жизни/не-жизни, общества/не-общества [З. С. 67].

В этой связи нельзя не вспомнить, что смерть как “последний праздник” выдающихся людей СССР отмечалась под руководством и режиссурой партийных органов на протяжении нескольких десятилетий. (Вспомним только один из анекдотов на эту тему последних лет СССР: “Какой вид спорта популярен сейчас в СССР? Гонки на лафетах”.) В сценарий последнего прощания с руководителями страны обязательно входили следующие действия: многочасовое вынужденное стояние в очередях для прощания представителей народа в любое время года, траурная сетка вещания, трансляция похорон по всем программам телевидения, радио и прочее. Тем самым подчеркивался всеобщий, коллективистский характер этого печального события, его объединительное предназначение; индивидуальное горе нескольких людей превращалось в грандиозное мероприятие, демонстрировавшее миру монолитность советского общества.

Вот как вспоминал об этом писатель В. Кабо, свидетель таких процессий еще в первые десятилетия СССР: “Другое врезавшееся в память воспоминание – тот же праздник, но с обратным знаком. Они противоположны, эти праздники, но стоят рядом по принципу дополнительности, по закону, объединяющему белое и черное, день и ночь. Одно немислимо без другого. Это траурные дни, дни смерти вождей, посвященные их памяти. Те же кроваво-красные флаги, но обшитые с трех сторон черным, портреты в черных рамках. Не радостные звуки уличных оркестров, а звуки траурных маршей по радио. Но чувствуется по всему, что это тоже праздник, большой праздник, праздник смерти. Траур, пышные похороны, торжество смерти занимали важное место в жизни государства” [4. С. 41].

Многие тексты соцреалистического характера наводят на мысль, что советские люди, в большинстве своем малознакомые с христианскими канонами, неосознанно следовали им. Если для православного человека земная жизнь всегда подготовка к жизни загробной, то для советского человека настоящее – это подготовка к прекрасному, подобному раю будущему, ради которого можно пожертвовать даже жизнью. Вспомним хотя бы лозунг 1960-х годов – “Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме”.

Тема жизни и смерти в художественной литературе советской эпохи также имела своеобразную интерпретацию. Например, американская славистка

К. Кларк считает, что “в сталинском романе смерть или увечье имеют преимущественно мифическую функцию... Смерть также имеет очень большое значение в советском понимании истории и национальной идентичности” [5. С. 156]. (Употребление Кларк понятия “сталинский роман”, на наш взгляд, неправильно, и вводит читателя в заблуждение. Уместнее было бы говорить о соцреалистическом романе.)

К. Кларк разделяет точку зрения тех, кто считает роль Истории в литературе соцреализма главенствующей, а все, относящееся к индивидуальному, включая и физическую суть человека (в том числе и смерть), имеет значение только в случае обретения символического смысла [5. С. 158]. Жизнь индивида в советской литературе, как и в обществе, имела малую цену, обычная человеческая жизнь была не интересна, она приобретала значение только находясь на грани, на пороге смерти. Обычный человек был интересен соцреалистической литературе только тогда, когда он выступал в роли жертвы во имя чего-то значительного, имеющего социальный статус. Много позже, уже в 1970-е годы начнется официальная кампания, призвавшая по-иному оценивать советского человека, одним из курьезов этого периода станет песня со словами “наш непростой советский человек...”

В свете рассматриваемой темы представляет интерес описание кончины Сталина в книге А. Твардовского “За далью – даль” (1960). Это произведение, на наш взгляд, осталось недооцененным, не только как художественно значимое, но и в качестве социально-антропологического и исторического документа. Автор в тяжких раздумьях, с явно ощущаемым усилием, преодолевал сознательные или случайные заблуждения, и свои, и своего поколения, пытался анализировать самые разнообразные события, причины и результаты сталинской эпохи.

Одна из частей поэмы “Так было” (созданная после XX съезда КПСС) посвящена Сталину, созданию его культа и отношению к вождю его народа, который в большинстве своем добровольно “творил себе кумира”. “Так было” поэтически эмоциональное, тягостное расставание-расчет с верой, с недавним прошлым: “Когда кремлевскими стенами / Живой от жизни огражден, / Как грозный дух он был над нами, – / Иных не знали мы имен. / Гадали, как еще восславить / Его в столице и селе. / Тут ни убавить, / Ни прибавить, – / Так это было на земле...” (цит. по [6. С. 195]).

А. Твардовский с откровенной горечью подтверждает иногда искреннее, иногда вынужденное под грузом обстоятельств или откровенно льстивое восприятие Сталина как божества, обладавшего божественными качествами – всемогуществом и всезнанием: “Все в мире видел самолично/И всем заведовал как бог...” Поэт чутко улавливает настроение всеобщего страха и неверия в грядущую кончину вождя как простого смертного: “Помыслить даже кто-то смог, / Что и в Кремле никто не вечен / И что всему приходит срок...” (цит. по [6. С. 191]).

Однако Смерть, которую поэт называет почти ласково, но с почтением – “та Старушка”, обойдя все преграды, подобрав все ключи, добралась и до вождя: “Вступила в комнату без стука, / Едва заметный знак дала – / И удалилась прочь наука, / Старушке этой сдав дела...” (цит. по [6. С. 201]). Поэт утверждает нас в мысли о всемогуществе Смерти, но называя ее не Старухой с косой, а по-своему, по-домашнему – Старушкой, старается призвать читателя к пониманию и традиционному православному смирению. Перед смертью все равны и все

“в урочный час” остаются с ней “один на один”, даже всеильный, “грозный отец” и обожествленный Сталин.

Естественно, что каждая историко-культурная эпоха вырабатывала и пропагандировала самыми разнообразными способами в чем-то схожее, в чем-то диаметрально противоположное по сравнению с предшествующими периодами отношение общества к смерти, свидетельством чему служат, в первую очередь, художественные тексты.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Толковый словарь русского языка. М., 1940. Т. IV.
2. *Медведев Д.* Сильные духом. Барнаул, 1960.
3. *Козлова Н.Н., Сандомирская И.И.* “Я так хочу назвать кино”. “Наивное письмо”: Опыт лингвосоциологического чтения. М., 1996.
4. *Кабо В.* Дорога в Австралию. Нью-Йорк, 1995.
5. *Кларк К.* Советский роман: история как ритуал. Екатеринбург, 2002.
6. *Твардовский А.* За далью – даль. М., 1960.

ИЗ СЛОВАРЯ “СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ”¹

Из материалов, относящихся к последнему, пятому, тому словаря “Славянские древности”, для настоящей публикации были отобраны предварительные версии статей, объединенных темой “народный календарь”. Народный календарь – это не просто упорядоченный хронологический перечень годовых праздников, периодов, почитаемых или опасных дней, это и все ритуальное содержание данных временных единиц, а также весь обширный круг связанных с ними верований и мифологических представлений. Важнейшей проблемой в изучении народного календаря остается разграничение его христианских и дохристианских истоков и элементов, определение их соотношения и взаимодействия, не только формального, но и содержательного. Публикуемые статьи дают представление о том, сколь основательной трансформации и переосмыслению подвергались элементы христианского знания при их усвоении народной традицией.

Народный календарь, пожалуй, наиболее изученная область славянской традиционной культуры, оснащенная фундаментальными сводками материалов и исследованиями практически по всем этническим и многим локальным традициям. Основную литературу по данной теме можно найти в статье “Календарь народный” во втором томе “Славянских древностей” (1999). Из новых изданий, посвященных славянскому народному календарю, укажем: *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1. Народный календарь. Екатеринбург, 2000; *Календарни празници и обичаи на българите.* Енциклопедия. София, 2000. Изд. 3; *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. Зимен цикъл. София, 2000 (Есенен цикъл. София, 2001); *Русский праздник.* Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001; *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян. Рязань, 2001; *Фольклор Судогодского края.* М., 2001. Изд. 2; *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002; *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. Мінск, 2002. Изд. 2, испр. и доп.; *Попов Р.* Светци и демони на Балканите. Сравнително етнолошко изследване. София, 2002; *Страхов А.Б.* Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge (Mass.), 2003; *Смоленский музыкально-этнографический сборник.* Т. 1. Календарные обряды и песни. М.,

¹ Продолжение. Начало см. 1993. № 6; 1994. № 2, 5; 1995. № 3; 1996. № 5; 1997. № 4, 6; 1998. № 6; 1999. № 6; 2001. № 2, 6; 2002. № 6; 2003. № 6; 2004. № 6; 2005. № 6.

Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (05-04-04161 а).

2003; Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004; Традиционная культура Урала. Альманах. Вып. IV. Екатеринбург, 2004; Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

ЩЕДРОВАНИЕ – святочный (по преимуществу новогодний) ритуал обхода домов с исполнением благопожелательных песен (*щедровок*); разновидность **колядования**. Распространено на территории Украины, в южной Белоруссии, западнорусских областях, частично – в восточных р-нах Польши и Словакии.

Ключевым словом в терминологии самого обряда, отдельных его реалий, в фольклорных текстах и народных мотивировках, объясняющих смысл ритуальных действий, – является определение “щедрый”, т.е. обильный, богатый. Щедрование приурочено к такому празднику святочного цикла, когда устраивалась *щедрая* (или *богатая*, *толстая*, т.е. изобильная, скромная) трапеза, которая именовалась *кутья*, *коляда*, *вечеря*. От ее названия образованы однотипные хронимы. Ср., например, варианты названий кануна Нового года (31 декабря / 13 января): укр. *Щедрий вечір*, *Шчодрык*, *Богатая коляда* и др.; бел. *Щёдрова кутья*, *Шчадруха*, *Шчадрэц*, *Щёдрик*, *Богатый вечер*, *Таўстая куця* и др.; з.-рус. *Щедрый вечер*, *Щедровая кутья*, *Щедрец*; в.-пол. *Szczedry wieczor*, *Scodry dzień*. В западных областях бывшей Подольской губернии канун Крещения назывался и праздновался как *Щедрий вечір*. Словацкие хронимы *Štedrý večer*, *Obžerná večera*, *Tučná večera* означают Рождественский сочельник. Именно в эти дни осуществлялся ритуал щедрования.

Кроме обязательной для такой праздничной трапезы *кутья*, обычно готовили специальный обрядовый хлеб – булочки, калачики, рогалики, именуемые *щедраки* или *хліб щедрівний*, которым принято было одаривать участников обхода. Соответственно, сам обряд хождения по домам мог называться “ходить за щедраками”: ср. пол. *chodzić po szczodrakach*, словац. *chodiť na štedráky*. Белорусское гомел. выражение *ходзяць на шчодры* означает ‘собирать дары’: “На Васілле па шчодры ходзяць ... Паходзяць дзеўкі па шчодрах, сабяруць грошай” [1. С. 42–43]; а *хадзіць ў шчодрыкі* значит ‘участвовать в группе щедровальников’: “Я хадзіла ў шчодрыкі дзеўкай... Перапраналіся ў цыганей, ну і ішлі” [1. С. 33]. Наиболее распространенное значение глаголов *щедровать*, *щедровывать*, *щчэдриковать* и т.п. – ‘петь под окнами домов щедровки’ (укр., бел., з.-рус.); ср. полес. брест. “Шчэдрэц щчэдрують перэд Новым годом”.

По народным представлениям, обряд совершался для того, чтобы все в хозяйстве у тех, кого посещают щедровники, “щедрилось”, приумножалось, прибывало. В некоторых селах Гомельщины новогодний обычай трясти фруктовые деревья для обеспечения урожая старались исполнить в тот самый момент, когда ко двору приближались участники обхода с пением щедровок: “Як ідуць хлопчыкі малые щчадровать, от, як пудходять ужэ [к дому], да мы чуем жэ... Дак побегне яка дыўка [из домочадцев] ў сад яблука трусць, шоб родили” [2. Гомел., лельчиц.]. В других полесских селах первого из щедровальников, подошедшего к дому, просили разбить тыкву, чтобы семена разлетелись по земле: “Гарбузу бьють для того, коб быў на следуюшчы год ураджай” [3. С. 79]. Сам приход во двор или в дом участников щедрования (даже если они не исполняли никаких благопожеланий) считался в Польше ритуалом, обеспечивающим достаток в хозяйстве на весь год: «Дети при щедровании вообще ничего не пели, ничего, только ходили по домам и “ощедровывались”, т.е. собирали дары» [4.

S. 54]. В Люблинском воеводстве в обходах принимали участие только мальчики семи–девяти лет; девочек не брали, так как считалось, что вошедшая на Новый год в дом женщина приносит несчастье. Участие детей было типичным для большинства вариантов щедрования. Иначе происходил обряд в Жешовском воеводстве (пов. Дембица). Там *po szczodrokach* ходили взрослые мужчины. Их туловище, руки и ноги были обкручены соломой, на головах соломенные высокие колпаки, увитые терновником, чтобы никто из односельчан не смог бы их сорвать. Хозяева одаривали щедровников зерном, чтобы щедро уродились злаковые культуры [5. S. 141].

Происхождение обычая щедрования жители Люблинского воеводства объясняли следующей легендой. В давние времена, когда три царя ходили на восток поклониться новорожденному Христу, а затем возвращались в свои края, то в пути у них кончились все съестные припасы. Тогда они стали заходить во все попутные села и петь людям песни. А люди тогда были очень щедрыми, всегда угощали странников. И, видимо, с тех пор в наших селах этот способ щедрования сохранился [4. S. 46].

Структура обряда во многом напоминает святочное колядование: участники поздравительных обходов посещают дома своего села, просят у хозяев разрешения “защедровать” или “щедрый вечер спеть”: “Пане господарю, чи спите, чи чуєте, чи дома ночуєте? Чи скажете щедрувати, свій дім звеселяти?” [6. С. 160]. Получив согласие, поют под окнами или в хате, после чего получают вознаграждение и идут к следующему дому. В случае плохого одаривания, щедровальники посылают угрозы и проклятия в адрес скупых хозяев. Различия обоих обходов (колядования и щедрования) касаются следующих признаков: 1) календарная приуроченность (канун Рождества – канун Нового года); 2) половозрастные характеристики участников (мужчины – женщины, взрослые – дети); 3) суточное время хождения (вечер, ночь – утро, день); 4) участие или неучастие ряженых; 5) фольклорный репертуар и манера исполнения благопожелательных текстов (пение, речитатив) и ряд других.

Судя по комментариям самих исполнителей, щедрование воспринималось как менее “серьезный” обряд по сравнению с колядованием. Он совершался всего один день, тогда как колядовать можно было в течение всего святочного периода: “Щедрыкують лыш одын вэчэр, перед Василем, а колядки співають две неділи” [2. Житомир].

Участниками щедрования чаще всего были дети, прежде всего – мальчики. Об украинском обряде этнографы писали следующее: “Щедрование – это есть собственно праздник мальчиков и девушек, которые щедруют вечером под окнами. Случается, что участвуют в щедровании молодые женщины и парубки, но в таком случае они подвергаются посмеянию и им ничего не дают” [7. С. 166]. Такие же свидетельства относятся к зап.-рус. щедрованию: “Щедруют более дети, ребятишки, девчонки” [8. С. 442]. По сообщениям из белорусского Полесья, “коляды пеють дарослыя, а шчадроўкі – дзеці” [9. С. 33]; “ходять на Шчодруху дити малые пуд окно, а на Рожэство – кавалеры, дивчата” (брест.) или “на Шчодруху завше ходили диты шчадрувати” (волын.) [10. С. 267]. В восточной Польше участниками щедрования могли быть все: дети, молодежь, взрослые, но дети ходили ранним утром, а вечер предназначался для взрослых щедровальников [4. S. 47].

В ряде сел Гомельщины под Новый год совершались оба обряда – колядование и щедрование, но в первом участвовали женщины, а во втором дети: “Про-

тив Нового году... Тада идём колядовати. Собираемся баби и идём спеваем попод вокнами. Нас дарять: и якие гроши там скольки надають, дак это на церковь несем, отдаем их ... А это щадрикують. Это дети щадрикують, детки малые. Они идуть тоже ж против Нового году” [11. С. 177]. То, что получают дети за щедрование, они оставляют себе.

В этнографических описаниях часто отмечалось, что обряд щедрования организован проще, чем колядование: в составе группы не было обязательного распределения ролей для участников (кто “предводитель”, кто “зачинатель песен”, кто “музыка” или “мехоноша” и т.п.); в детских коллективах щедровальников, как правило, не было ряженных; репертуар детских “щедровок” состоял в основном из кратких припевов или речитативных формул с просьбой одарить; для составления групп щедровальников не требовалось особого подготовительного периода, изготовления реквизита, предварительных спевков: “На Шчодрыка за Польшчы (т.е. при поляках) нияких масок не було. Закинэ торбу и бэжыт шчодровать” (ровен.) [10. С. 266].

Вместе с тем, участие взрослых способствовало разрастанию тенденции к включению ряженных в щедровальные обходы. В тех селах Гомельской обл., где *щадраваць* ходили все – от детей до взрослых, – “малыя хадзілі раней”, а группы взрослых щедровали вплоть до 12 часов ночи; в их составе нередко участвовали ряженные – “коза”, “медведь”, “дед”, “баба”, “цыганка”, “жених с невестой” и др. На Украине особенно популярными были святочные обходы с “козой”. Вождение “козы” накануне Нового года называлось *щедраванне*; оно ничем не отличалось от обычного щедрования (без ряженных), однако тех щедровников, что ходили с “козой”, хозяева одаривали лучше [12. С. 49–50]. Кроме традиционных святочных ряженных, в щедровании принимали участие особые персонажи, называемые *Щодра*, *Щедрак*. В Поднепровье и восточном Полесье *Шчодру* наряжали в праздничную одежду, на голову надевали венки из бумажных цветов со множеством лент, которые закрывали всю девушку почти до пояса: “Трэба, штоб Шчодра касматая була”, чтобы весь Новый год был богатым и щедрым [13. С. 112–113]. В западной Моравии в *Štědrý večer* (Рождественский сочельник) ходил по домам ряженный “старец”, называемый *Štědroň*, который разносил гостинцы детям, а хозяева тоже одаривали пришедшего.

Особый тип щедрования фиксировался в украинских селах западного Подола и на территории Жешовского воеводства. Там дети щедровали накануне Крещения, разнося по домам прутья орешника; хозяева вознаграждали пришедших пригоршнями овса, который щедро сыпали в “торбу щедрівників”. Такой собранный во время обхода овес высоко ценился как посевное зерно, а прутья орешника служили хозяевам в качестве средства защиты скота на выпасе [6. С. 160]. В южнорусских и восточноукраинских областях был известен обычай, когда хозяйка усаживала мальчика-щедровника, вошедшего в дом первым, на порог и просила посидеть некоторое время, “щоб кури сідали та курчат висиджували”, либо “щоб коровки тэлылысь”.

Однако главным обрядовым действием и основной целью щедрования считалось исполнение поздравительных песен и приговоров, называемых: бел. *щедрець*, *шчадроўка*, *шчадруха*, *шчодрык*, *щедрецова песня*; укр. *щедрівка*, *щедрік*, *шчадрэчна пісня*; з.-рус. *щедровка*, *щедровальная песня*; пол. *szczodraci*, *kolędy szczodracze*; словац. *štedrovná koleda*. По формально-смысловым характеристикам и по способу произнесения (музыкального или речитативного интонирования) эти тексты имеют несколько разновидностей.

Во-первых, к репертуару щедровок причисляются поздравительные и благопожелательные речитативные формулы (“виншования”, “винши”) либо краткие припевки на простейшие мелодии с пожеланием хозяйственного благополучия (урожая в поле или приплода скота). Ср., например, бел. пинск.: “Шчодры вечар, добры вечар! / Святы Васіль па полю ходзіць, / Па полю ходзіць, жыта родзіць. / Жыта-пшаніцу, усяку пашніцу. / Вам щчадрэц, а мне блінец, / Каўбасы канец і пару яец” [9. С. 370]; укр. винниц.: “Щедрий вечер, пане господару! / Щасти, Боже, твоему товару, / Твоему товару, твоему достатку, / Щоб ти не мав ніколи припадку / Ні в коморі, ні на оборі!” [14. С. 483]. Подобным образом высказывались благопожелания польскими “щчодрками” (Жешовское воеводство, пов. Дембица): “Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Roczek, żeby się wam udało kapusta i groszek. I żytko, i wszystko, co wam potrzeba. Żeby wam w tym Nowym Roku nigdy nie zabrakło chleba!” (Счастья вам, здоровья на этот Новый год, пусть вам уродятся капуста и горох. И жито и все другое, что вам нужно. Чтобы у вас в Новом году не было недостатка в хлебе) [5. S. 152].

Во-вторых, большая группа щедровок имеет вид кратких рифмованных куплетов, исполняемых обычно детьми, смысл которых сводится к просьбе одарить участников обхода. По наиболее ранним этнографическим свидетельствам (1-я половина XIX в.), на Украине «мальчики щедруют и поют везде единообразно: или очень протяжно, или скоро – “Щедрик-ведрик, / Дайте вареник, / Грудочку кашки, / Кильце ковбаски. / Ще того мало – / Дайте сало...”» [7. С. 166]. Подобные тексты популярны и в белорусском щедровании: “Шчэдрык-петрык, дай варэнік, / Нямнога кашкі, наверх каўбаскі. / Нуце, дарыце, нас не барыце, / Кароткі світкі, памерзлі лыткі...” [9. С. 363]. Просьба подать булочки-щодраки является основным мотивом многих польских “щедровок”: “Piecuno tu scodroki, scodroki, powiadały nam. Scodro pani, miło pani, daj za okno nam. A jak nie das scodranka, to daj chleba gleń, zapłaci ci sum Pan Jezus za ten scodry dzień” (Пекли здесь щодраки, щодраки – так сказали нам. Щедрая пани, милая пани, дай их в окно нам. А если не дашь щодрака, то дай хоть хлеба кусок. Заплатит тебе сам Пан Езус за этот щедрый день) [4. S. 50].

В-третьих, в качестве щедровок могли выступать обычные (традиционно причисляемые к колядным текстам) величания в виде развернутых сюжетных песен, посвященных хозяевам или их детям. Речь идет о колядках на мотивы общеславянского распространения, например: “Участие Бога (святых, Богоматери) в полевых работах крестьянина: сам Бог пашет золотым плугом, святые помогают, Божья мать носит пахарям обед”; “У хозяина во дворе выросло чудесное дерево: на вершине сокол, в середине яркие пчолы, у корней бел горностай”; “Молодец с дружиной осаждает город, на предложение горожан откупиться отвергает все дары, пока не получает в качестве выкупа девицу”; “Девушка подбирает павьи перья и вьет из них себе венок” (см. подробнее [15. С. 36–112]). Для этого вида обрядовой песенности термины *колядка* и *щедровка* являются синонимами. “Ці щчадрэц, ці коляды – усе адно”, – говорили жители Брестской области [9. С. 33]. По разъяснению белорусов, “колядки, которые поются на Новый год, называются *щедрецовыми*, *щедрецами* или *щедровками*” [16. С. 55–56]. Часто и на Рождество, и на Новый год при обходах домов исполнялись одни и те же песни, в которых менялся лишь рефрен: “Святый вечер!” (на Рождество) или “Щедрый вечер!” (в канун Нового года) [11. С. 197].

Тематика польских новогодних песен-щедровок могла быть связана с библейскими мотивами о рождении Христа, материнских заботах Богоматери, поклонении пастухов божественному младенцу [17. S. 63–64].

© 2006 г. Л.Н. ВИНОГРАДОВА, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вечнае: Фальклорна-этнографічная спадчына Веткаўскага раёна / Уклад. І.Ф. Штейнер, В.С. Новак. Гомель, 2003.
2. Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
3. Роднае: Фальклорна-этнографічная і літаратурная спадчына Гомельскага раёна / Уклад. І.Ф. Штейнер, В.С. Новак. Мазыр, 2000.
4. Kolędownie na Lubelszczyźnie. Wrocław, 1986.
5. Kotula F. Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan. Lublin, 1969.
6. Воронай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1958. Т. 1.
7. Терещенко А. Быт русского народа. М., 1999. Ч. VI–VII.
8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2004. Т. 4.
9. Зімовыя песні. Калядкі і шчадроўкі / Рэд. М.Я. Грынблат. Мінск, 1975.
10. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
11. Пашина О.А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
12. Курочкин О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка”. Київ, 1995.
13. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
14. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / Ред. О.І. Дей. Київ, 1965.
15. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
16. Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1.
17. Polskie kolędy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.

СРЕДОПОСТИЕ, Средокрестие – в.-слав. *Хрестъе, Хресты, Хресцы, Середокрестъе*, серб. *Средопосна среда*, чеш. *Sredopostí*, пол. *Półpoście*, среда на четвертой (Крестопоклонной) неделе, преполовение Великого поста, дата, понимаемая как его символический перелом.

Представление о переходном значении этого календарного праздника нашло разнообразное выражение в славянских обрядах, магии и фольклоре. Локально у словенцев на Средопостие совершалось символическое “распиливание старухи Коризмы” (очевидно, заимствованное у других народов Средиземноморья – итальянцев, французов и испанцев [1. С. 21–22, 40–41, 62–63], но неизвестное другим славянским народам). “Старуху Коризму”, “Бабу”, “Соломенную бабу”, символизирующих сорокадневный пост, делали из бревна, которому была придана форма женского тела; это также могли быть соломенная кукла или доска с изображенной на ней женской фигурой. В знак наступления середины Великого поста “Старуху Коризму” публично разрезали (распиливали) (словен. *babo žagajo*), ср. вероятный отзвук этого обычая в чешской идиоме *babu řezati* ‘отмечать середину поста’ [2. С. 21]; все действие сопровождалось шутками и бесчинствами (рассчитанными главным образом на неопитов и детей) [3. S. 222; 4. S. 102–103].

У восточных и западных славян мифологический сценарий “перелома” мог разыгрываться с помощью звуковых средств. На юге России в полночь на Средокрестие родители посылали детей на улицу послушать, “как ломается пост”

[5]. В России одного из домочадцев в ночь на праздник сажали на печи, чтобы он подслушивал, как перейдет половина поста. Когда что-нибудь трескало в переднем углу избы, это означало, что “пост перешел свою середину” [6. С. 19–20]. В ритуале же “перелом” поста даже иногда намеренно озвучивался. Поляки из местечек над Рабой в полночь, когда все спали, разбивали о двери и ворота домов старые горшки и миски [7. С. 104] или в ознаменование середины поста в полдень в течение нескольких минут прерывисто звонили в маленький колокол [8. С. 23].

В Нижегородской области на Средокрестие дети, иногда вместе со взрослыми, совершали традиционные, на манер колядования, обходы дворов и при этом выпрашивали подарки. Чтобы получить их, дети исполняли под окнами хозяев короткие песенки, в которых раскрывалось календарное значение Средокрестия как праздника, разделяющего масленицу и Пасху, ср.: “Крест-воскрес, подавай нам крест, / Половина-то говенья переломится, / Масленица отодвинется, / Христов день пододвинется... / Недолго жить до Христова дня, / Только три недельки с половиною, / Давайте крест на Великий пост, / Кто не даст креста – упадет изба” [9. Колл. 23. П. 2. Л. 6].

Вообще, мотивы, связанные с “крестом” (ср. хроним *Крестопоклонная неделя*, обязанный своим происхождением церковной практике, когда накануне праздника, в воскресенье, в конце утрени из алтаря на середину церкви выносят Животворящий крест, который остается там всю неделю до пятницы и является объектом поклонения), довольно широко представлены в семантическом поле праздника. На Черниговщине, например, считали, что в этот день сорока кладет в гнездо две палочки крест-накрест. Там же на Средокрестие девочек учили вышивать крестиками, а женщины стремились напрясть несколько веретен, чтобы положить их крест-накрест [10. С. 162]. В Полесье в этот день не сновали, иначе в работе нитки перепутаются и в основе появится характерный брак, называемый “кресты” [11. С. 232].

Однако самой массовой практикой, обязанной своим появлением названию 4-й недели Великого поста (*Крестная, Крестопоклонная неделя*), было у восточных славян приготовление хлебцев в форме креста. *Крестики, хрестицы, хресчики, хрестовики* и т.п., а также булочки с соответствующими названиями (*крестовушки, хрыстёвы булочки*) и отгиском креста сверху выпекали у восточных славян повсеместно. Их делали несколько штук (обычно по числу членов семьи) и частью съедали в тот же день; дети ходили с ним к крестным родителям за благословением, а один или два оставляли и держали на божнице, за иконой. Впоследствии со средопостными “крестами” выходили первый раз пахать, сеять и жать, клали в короб с семенами, молились на поле, держа “крест” в руках, оставляли в первой борозде, обходили поля и огороды, чтобы птицы не клевали посевов, скармливали волам и быкам при запашке, клали на току под первый сноп, чтобы мыши не ели зерна, клали под порог в день первого выгона скота в поле, крестили ими корову, скармливали корове при отеле, отдавали пастуху, в течение года в размоченном виде давали больным в качестве лечебного средства и т.д. [12]. В России, а также на сопредельных украинских и белорусских территориях в “крестики” запекали различные мелкие предметы, по которым позже гадали. На Полтавщине это могли быть листья барвинка: если они желтели, пока выпекался хлеб, то ожидали смерти, оставшиеся же зелеными означали долгую жизнь; для пахаря запекали “крест” с копейкой, которую позже, после посева и выгона скота, жертвовали церкви [13. С. 202]. В России в

“кресты” запекали крестики (к смерти), уголь (к печали), кольцо (к браку), монету (к достатку и веселью), куриное перышко (“чтобы куры велись”), ржаное зерно (“чтобы хлеб уродился”), человеческий волос (“чтобы голове легче было”), пустой “крестик” означал “пустую жизнь” и т.д. [14].

Средокрестие воспринималось также как первый праздник на пути приближающейся Пасхи. В Великопольше, например, к этому дню было приурочено внесение в село обрядового деревца “gaik” – обычай, более характерный для второй половины Великого поста [15. S. 38]. На западе Белоруссии после Средопостия на улице начинали потихоньку водить традиционные пасхальные хоро-воды, например “Воротаря” [16]. В Поволжье, как уже упоминалось, дети и взрослые на праздник обходили дома, причем и в песенках, которые они исполняли хозяевам, и в обрядовой практике этих обходов были заметны черты, указывающие на приближение весеннего времени. В частности, во время обходов детей часто обливали водой, чтобы вызвать дождь (“На Крестную бабы ходят, поют, а их обливают водой, чтобы к Пасхе был дождь” [9. Колл. 36. П. 12. Л. 390]), к чему, собственно, дети и сами призывали хозяев, ср.: “Поддай нам крест, / Обливай чем хошь, / Хоть гуще, хоть водой, / Хоть парным молоком” [9. Колл. 23. П. 7. Ед. хр. 41. Л. 23].

В Польше с таким пониманием праздника (приближение окончания Велико-го поста) были связаны обычаи уничтожения или “изгнания” опостылевшей постной пищи, которые получали особое развитие позже, на Страстной неделе. Так, в некоторых местах начиная со Средопостия на деревья подвешивали фляжки с растительным маслом, тем самым символически избавляясь от него [17. S. 84]. Более массовым был обычай “выбивания или изгнания Средопостия, жура” (*wybijanie, wypędzanie półpościa, żuru*). Для этого на деревьях подвешивали горшки с постной похлебкой “журом” или просто старую посуду и разбивали ее палками, в других случаях такие же горшки разбивали о стены домов, заборы и т.д. [18].

К этим обычаям примыкают некоторые сведения о совершавшихся на Средо-постие бесчинствах: в Польше парни по ночам обходили село и били о двери до-мов камнями и разбивали о них горшки [8. S. 23]; в Хорватии (о-в Брач) моло-дежь также творила бесчинства и даже в виде исключения устраивала пляски во время поста [19. S. 449].

У южных славян Средопостие воспринималось как один из опасных праздни-ков. В Болгарии (Граово) женщины не ткали в этот день, «потому что ткачиха, сделавшая это, сошла бы с ума и ходила по селу, припевая: “Средопос-недопос”» [20. С. 695]; сербы не занимались домашними работами во избежании бешен-ства, эпилепсии и ушных болезней [21] или же старались по крайней мере не на-чинать в этот день никакой работы, иначе она бы не задалась [22. С. 45].

© 2006 г. Т.А. АГАПКИНА, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
2. Валенцова М. М. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996 (рукопись).
3. Pajek J. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
4. Kuret N. Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1.

5. Архив кафедры фольклора Московского гос. университета. Материалы фольклорной практики. Калужская обл. Сухиничский р-он.
6. *Тереженко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Кн. 6.
7. *Świątek J.* Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
8. *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. Cz. 1 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. Т. 9.
9. Нижегородский государственный университет. Архив кафедры фольклора.
10. *Малинка А. С.* Этнографические мелочи (из местечка Веркиевки, Нежинского у., Черниговской губ.) // Этнографическое обозрение. 1898. № 1.
11. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
12. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. С. 95; *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914. Т. 1. С. 310; *Агапкина Т.А.* Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 28–32; *Логинов К.К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонезья. СПб., 1993. С. 128.
13. *Милорадович В. П.* Житъе-бытъе лубенского крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
14. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993. С. 91–92; Русский Север. СПб., 1993. С. 93; *Балов А.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 132.
15. *Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne.* Kraków, 1906. Т. 8.
16. Полесский архив Института славяноведения РАН. С. Засимы Кобринского р-на Брестской области.
17. *Matyas K.* Zapust, Popielec, Wielkanoc // Lud. 1895. Т. 1. Z. 2–4.
18. *Świątek J.* Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893. S. 104; *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1964. Т. 28. Mazowsze. S. 80.
19. *Miličević J.* Narodni život i običaji na otoku Braču // Narodna umjetnost. 1974–1975. Кн. 11 / 12.
20. *Мартинов А.* Народописни материали от Граово // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1958. Кн. 49.
21. *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909. С. 45; *Петровић А.* Живот и обичаји народни у Грузи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58. С. 239.
22. *Станојевић М.* Обичаји и веровања на Тимоку // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1929. Књ. 4.

СУББОТА – день недели, получающий в народных представлениях славян противоречивую трактовку и оценку. Название дня, общее для всех славянских языков, восходит к еврейскому *шаббат* и является единственным заимствованным (через греческое и латинское посредство) наименованием в серии общеславянских недельных хрононимов. В разных отношениях суббота сближается и объединяется со вторником [1] и противопоставляется понедельнику (как последний день недели первому дню; о порядке следования и счете дней см. [2]) и воскресенью (как будний день и канун праздника – самому праздничному дню) [3], ср. польск. поговорку “Kto w sobotę płacze, ten w niedzielę skacze” (Кто в субботу плачет, тот в воскресенье скачет). Осмысление и оценка субботы, как и других дней недели, определяется разными, подчас случайными, но получающими магическое истолкование признаками и критериями. Грамматический род имени *суббота* объясняет восприятие этого дня как “женского” (вместе с *неделей*, т.е. воскресеньем, и средой; пятница может обозначаться в славянских языках и словом женского, и словом мужского рода, ср. рус. *пятница* и болг. *петък*, серб. *петак*, польск. *piątek* и т.д.) в противоположность “мужским” дням (понедельнику, вторнику, четвергу, “петку”), что предопределяет характер персонификации субботы в женском облике, приписываемую субботе семантику

“нечистого”, “потустороннего” и опасного времени, магические практики, основанные на оппозиции “мужской – женский” (например, по словацкому поверью, ребенок, зачатый в “женские” дни – в среду, субботу или неделю, т.е. воскресенье, – непременно будет девочкой).

В Полесье и некоторых польских регионах суббота включается в серию дней (суббота, неделя, понедельник, пятница), благоприятных для полевых, огородных и заготовительных работ, на том основании, что в названии этих дней нет звука “р”, который магически ассоциируется с червями как вредителями урожая и делает опасными вторник, среду и особенно четверг (по звуковой близости слов *четверг* и *черви*). В некоторых случаях суббота объединяется с другими “четными” днями недели (вторник, четверг, суббота) и оценивается в соответствии с принятой (разной для разных ситуаций) оценкой чета и нечета (об аксиологии четных и нечетных чисел см. [4]). Может иметь значение и восприятие субботы как последнего дня недели (об оппозиции “первый – последний” см. [5. С. 192–194]), например, сербы в Бачке не хотели в субботу начинать сев именно по той причине, что это завершающий день недели.

Более важным или даже определяющим для трактовки субботы является то, что этот день связан в народной традиции с поминовением умерших, получает значение поминального дня и часто называется днем мертвых или предков (серб. *умрли дан*, *мртвачки дан*, *задушни дан*, *душни дан*, болг. *мъртва събота*, макед. *мъртва сабота*, *полузадушница*, рус. *родительская суббота*). У восточных и южных славян православного вероисповедания к главным поминальным дням относятся: последняя суббота мясоеда перед сыропустной (масляной) неделей; суббота перед Троицей; суббота перед Дмитровым днем (26 октября), Михайловым днем (8 ноября), иногда перед днем Кузьмы и Демьяна (1 ноября) [6; 7]; существуют и другие значимые поминальные субботы, например у южных славян канун Вербного воскресенья (ср. макед. *Лазарова задушница*). В эти дни принято ходить на кладбище, подавать милостыню за упокой души, у южных славян зажигать свечи на могиле, раздавать коливо (вареную пшеницу), хлеб и другую пищу, поливать могилу вином. В Полесье общие поминальные дни, называемые *деды*, отмечаются обычно по пятницам, а следующие субботы называют *бабы* и считают женскими поминальными днями (ср. у сербов Косова *bablji petak* – канун поминальной субботы). В ряде местных традиций вообще каждая суббота почитается как поминальный день с соответствующими обычаями и обрядами; у македонцев каждую из шести недель после смерти родственника принято ходить на кладбище и носить в церковь коливо. В католических традициях поминальные ритуалы не приурочены к субботам: главным (часто единственным) поминальным днем считается осенний День поминовения душ (2 ноября).

Кроме названных поминальных суббот, в течение года обычно отмечаются и другие субботы, когда воздерживаются от работы во избежание разного рода несчастий или по обету. У сербов к почитаемым субботам относятся *Тодорова суббота* (на первой неделе Великого поста), *Светла суббота* (на пасхальной неделе), *Русана суббота* на троицкой неделе (Болевац), *Ледена суббота* перед Юрьевым днем, которую празднуют из страха перед градом (Лесковацкая Моравя), *Мартине суботе* – первые три субботы марта (ради защиты от змей), суббота перед Петровским постом, *Мишја субота* – на девятой неделе после Рождества или на первой неделе Великого поста (ради защиты от мышей) и др. Полесский календарь включает обширный перечень значимых в народном со-

знании и ритуальной практике суббот: *Бабина, Великая, Великодная, Вербная, Дедовая, Дмитрова, Духовая/Духовная, Зеленая, Кленовая, Кленчатая, Красная, Кузьмина, Лазарова, Лучина, Маева, Мезина, Михайлина/Михайлова/Михайловская, Поминальная, Похвальна, Пуцальная, Родительская, Сборная/Сборова/Суборная, Сёмушина, Троецкая* [8. С. 242–243].

У южных славян суббота обычно объединяется со вторником и получает общую отрицательную оценку как неблагоприятный день. В одной народной песне из области Гружа эти дни приравниваются к разного рода опасностям и неудачам, подстерегающим человека: “Возио се лепи Јова, / На перу по мору. / Лепо га је сачувала мајка / Од суботе и од уторника, / Од ујамка и од урезника!” [9. С. 257]. По верованиям южных славян, в субботу нельзя стирать, чтобы мыльной водой не залить глаза мертвым; нельзя шить и кроить одежду – тот, кто станет ее носить, умрет; сербы старались в субботу не начинать никаких серьезных дел, избегали устраивать свадьбы, называли субботу “вдовьим днем” и т.п. Македонцы также считают субботу плохим и несчастливым днем, когда люди “не хотят даже умирать”, когда исполняются дурные сны и т.п., и соблюдают строгий запрет на мытье головы, кройку и шитье в этот день; жених и невеста первую субботу после свадьбы опасаются проводить в своем доме и с вечера пятницы перебираются к родителям невесты [10. С. 350]. Болгары особенно остерегались суббот в марте, воздерживаясь от стирки белья, битья пестом в ступе и других ударов, чтобы предотвратить летнее градобитие. Самыми категоричными были запреты на работу в субботу после полудня, поскольку такая работа могла затронуть сакральное праздничное время воскресенья, наступающее уже с субботнего вечера, ср. полесское свидетельство о “неприкосновенности” воскресного времени: “У суботу заране кидае прасти и Ў понеделок не треба вставати рано, шоб недиля одышла” (Червона Волока Гомельской обл.).

В Полесье считалось большим грехом снование (изготовление ткацкой основы) в субботу, ибо, согласно поверьям, “в субботу свет сновался” (здесь магически сближаются *сновать* в ткаческом значении и *сновать(ся)* в значении “создаваться, основываться”). Аналогичный запрет с той же мотивировкой известен в Боснии: “Sobotom ne valja snovati jer je svet osnovan u subotu, a dobro je toga dana zapoceti neki posao jer se subota smatra bogatim danom” (В субботу нельзя сновать, потому что в субботу свет основан, в этот день хорошо начинать какое-либо дело, так как суббота считается богатым днем) [11. S. 232]. Встречается у южных славян и общая положительная оценка субботы, противопоставляющая этот день недели остальным (ср. сербскую поговорку “Все дни вылиты из серебра, только суббота из чистого золота”), и предпочтение субботы в отдельных конкретных ситуациях, например, сербы Лесковацкой Моравы считали субботу (вместе с вторником и четвергом) днями, благоприятными для крашения пряжи; в соседней области, Алексинацком Поморавье, лечение заговорами предписывали совершать по вторникам и субботам; в некоторых селах в районе Сврлига (восточная Сербия) именно в субботу старались выносить из амбара на ниву семена и вообще начинать любое важное дело, называя этот день “суботица-богатица”. Однако в целом восприятие субботы (вместе со вторником) как благоприятного дня более характерно для восточных и западных славян.

Родившимся в субботу (людям и животным, в частности собакам) приписываются способности видеть умерших и общаться с потусторонним миром (болгары Пиринского края), распознавать ведьм и прочих демонических персонажей, отгонять чуму и другие болезни, оборачиваться змеями (Пловдивский

край). Таких людей называют *субботниками* (серб. *суботњак*, болг. *съботник*), считают их “видовитыми” (Болевац), верят, что из них вырастут демонические существа (Македония), что им не может навредить ни хала (дракон), ни чума, ни вампир (Тимок). Их считают счастливыми, полагают, что они находятся под защитой своего дня рождения, т.е. субботы, и тех иномирных сил, которым этот день посвящен (Враньское Поморавье). Но иногда, наоборот, думают, что “субботние” дети “не будут долго жить”. У балканских пастухов и овцеводов соблюдается запрет на брачные сношения в субботу и воскресенье, ибо считается, что дети, зачатые в эти дни, будут иметь тяжелые физические недостатки. По верованиям русских крестьян Костромского края, в субботу рождаются лентяи; о лентяе говорят: “в нем суббота сидит”, “он с субботой родился”; детей, родившихся в субботу, носили к бабке, она из него “субботу выгоняла”. А в Архангельской области детей пугали *бабкой-субботкой*, обитающей в бане: “Не балуй, бабка-субботка из байны выскочит да схватит”.

У восточных и западных славян суббота тоже объединяется со вторником, и соответственно считается счастливым, благоприятным и “легким” днем (бел. “найлепшы і найшчасліўшы дзень”), подходящим для начала полевых работ, например пахоты (Русский Север), жатвы, для заключения брака, лечения заговорами (Польша), для начала любого дела (Украина), для закладки дома (Белоруссия, Польша) и др. По обычаям калужских крестьян, сеяли “на следующей после Троицына дня неделе – в четверг (“легкий день”) и в субботу (“толстый день”) [12. С. 592]. В польских Бескидах предпочитают выгонять скот на летние пастбища в среду или в субботу, веря, что эти дни счастливые. Часто суббота считается подходящим днем для начала свадьбы, для посещений женихами своих невест и т.п.

Однако в Полесье по субботам воздерживались от большинства “женских” дел – не сновали кросен, не пряли (“грешно”), не белили стен, не резали скот, не золили белья и т.п., мотивируя все эти запреты тем, что в субботу “свет сновался”. На западе Белоруссии не позволяли девушке сновать пряжу из опасения, что она не выйдет замуж (“сваты напрасно *сновать* будут”); в случае крайней необходимости надо было попросить какую-нибудь женщину начать снование и потом закончить его, так как начало и конец – самые ответственные и опасные моменты во всяком деле. Украинцы на Карпатах боялись в субботу заболеть, веря, что в этом случае от болезни невозможно излечиться. Там же было принято в субботу предсказывать погоду: если идет дождь до полудня, то он будет идти первую половину недели, а если после полудня – дождливой будет вторая половина недели.

По верованиям поляков, суббота – день Богородицы; в этот день непременно должно светить солнце, потому что в субботу “Богородица развесила сушить пеленки своего сына”, и с тех пор солнце светит по субботам, чтобы все матери могли сушить пеленки своих детей. Так же и хорваты верят, что если в субботу идет дождь, он непременно кончится и солнце выглянет хотя бы на мгновение: “суббота не может пройти без солнца, как жена не может без мужа”.

© 2006 г. С.М. ТОЛСТАЯ, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Толстая С.М. Вторник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.

2. Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
3. Толстая С.М. Воскресенье // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
4. Толстая С.М. Оппозиция “чет–нечет” в славянской народной традиции // Лотмановский сборник. М., 2004. Вып. 3.
5. Валенцова М.М. Первый в славянской традиционной культуре // Признаковое пространство культуры. М., 2002.
6. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Деда // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
7. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Задушницы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
8. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
9. Петровић П.Ж. Живот и обичаји народни у Гружи // Српски етнографски зборник. Београд, 1948. Књ. 58.
10. Вражиновски Т. Речник на народната митологија на македонците. Прилеп; Скопје, 2000.
11. Filipović-Fabjanić R. Narodna medicina i narodna verovanja u Žepi // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Etnologija. Sarajevo, 1964.
12. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Петроград, 1915. Вып. 2.

СВ. ТРИФОН, Т р и ф у н З а р е з а н (1 февраля) – первый весенний праздник, известный у балканских славян, который ритуально отмечал начало годового сельскохозяйственного цикла. Связан с виноградарством и виноделием, патроном которых считался св. Трифон из Фригии (Малая Азия), казненный за преданность вере Христовой в 250 г. н. э. Память св. Трифона почитается православной церковью 1 февраля, а католической – 10 ноября. Согласно данным греческой агиографии, Трифон был рожден в 259 г. Ребенком он пас гусей, позднее выгнал демона из больной дочери императора Гордиана. С его именем связаны представления о защите виноградников от животных, насекомых и других вредителей, широко известные в православных странах на Балканах. Католическая агиографическая традиция (в частности в Далмации) опускает информацию о жизни святого, предшествовавшей его мученичеству, как “не заслуживающую доверия” [1. С. 316].

У православных народов на Балканах св. Трифон занимает особое место в традиционном календаре, поскольку широко известен как патрон виноградарства и садоводства, поэтому и на иконах он изображается юношей с виноградарским ножом в руке. В русской агиографии этому святому отведено более скромное место, на иконах он обычно предстает на белом коне с белой птицей в руке, как иллюстрация к соответствующей легенде [2. С. 1–28].

По сербскому преданию, со дня смерти св. Трифона исчезли насекомые, уничтожившие виноградную лозу, поэтому его почитают как защитника виноградарей и винограда. В этом качестве св. мученик упоминается в сербской рукописи XVII в. Известна способность святого лечить взглядом нервные болезни. В народном представлении как покровитель и гарант плодородия св. Трифон мог лечить бесплодие (у людей, животных, деревьев).

Известны следующие названия праздника: серб. *Орезач, Заризој, св. Трипун Рижач*, воевод. *Свети Трива гушчар*, макед. *Трипун-пијаница*, болг. *Трифоновден, Трифон Зарезой, Трифон Чипия*.

Семантика праздника в разных регионах Балкан связана с разными аспектами: в районах, где святой почитается как защитник виноградников, основным содержанием праздника является ритуальное обрезание лозы (Македония, Бол-

гария, отчасти восточная Сербия); в области южной Македонии, западной Сербии, части Боснии и Герцеговины, крайних среднезападных областях Болгарии св. Трифона считают покровителем всех обрабатываемых территорий (полей и угодий), а также защитником не только виноградников, но и фруктовых деревьев от насекомых и вредителей вообще; на периферии территории южных славян отмечают только гадания о будущем урожае различных культур (горные районы северо-западной Болгарии, восточной и западной Сербии) (см. [3]).

В областях Пирота, Ниша, Сврлига и Лесковаца фиксируется пышное празднование виноградарской “славы” в день св. Трифона, сопровождаемое освящением масла и выбором виноградаря года [4. С. 120; 5. С. 234]. На запад от Заечара в срезе Болевацком и по течению р. Ресавы сохранилось поверье о том св. Трифоне-виноградаре, который сам себе отрезал нос и потому его зовут Трифон Орезач [6. С. 26; 7. С. 286]. В этот день священник совершал службу, освящал воду, после чего каждый хозяин отправлялся в свой виноградник, где ритуально отрезал 1 или 3 виноградных лозы (болг. *закройване*, макед. *зарезване*) по краям угодья, поливал их вином и ракией, “чтобы был урожай”, и посыпал пеплом, “чтобы гроздья винограда были крупнее” (обл. Скопье). Обряд осуществлялся, как правило, мужчинами, в р-не Тимока – беременными женщинами, “чтобы виноград хорошо родил”.

В юго-западной Болгарии в середине сада хозяин зарывал бутылку со святой водой для защиты плодов от градоносных туч. В Куманово катались вдоль кустов винограда, чтобы так же катались бочки с вином. Если лозу отрезали двое, то благопожелание хозяина нередко превращалось в ритуальный диалог: “*Дед Трифон, ты где?*” Другой отвечал: “*Слышу, слышу!*” Хозяин пророчествовал: “*Не видно тебя из-за черных и белых гроздьев винограда*”. Затем следовала мужская трапеза. В южных областях Болгарии распространен обряд приглашения Трифона на праздник, так называемое *викане на Трифон*, при котором произносится ритуальный диалог между мифическим персонажем и хозяином виноградника. Так, во Фракии два участника обряда ходят по винограднику, один идет впереди, а другой сзади и кричит первому: “*Трихун, иди сюда!*” А тот отвечает: “*Не могу прийти!*”

– Почему?

– *Из-за тяжести винограда не могу прийти!* [8. С. 422].

Болгары из отрезанных прутиков лозы плели венки, которые относили домой и вешали на икону. В северной Болгарии также выбирался “*цар на лозята*”, которого на руках или колеснице везли в село, где поливали вином в каждом доме, чтобы был богатый урожай.

В Радовише в этот день бесплатно угощали вином, и тот, кто падал на землю пьяный, выбирался “*царем пьяниц*” на весь год.

Нередко день св. Трифона отмечался для защиты от града, от птичьих налетов, от гусениц и кузнечиков (Попово), против мышей и пресмыкающихся. В р-не Тимока мужчины стреляли из ружей над огородами, отпугивая кротов, а женщины не брали в руки веретена, чтобы птицы не крутились около посевов.

Трифун Зарезан и следующие два дня (св. Богородицы, св. Симеона – 1, 2 и 3 февраля) связаны в общий обрядовый комплекс *Трифунците*, почитаемый в различных районах Болгарии для защиты от волков, мышей, медведей, зайцев или змей (Македония). В западной Болгарии женщины не прядут, так как крот роет землю так же, как вертится веретено. Хозяйки втыкали горящие головни в землю в своих садах, чтобы прогнать кротов. Если не соблюдать запретов на ра-

боту, может родиться ребенок с зашитым ртом или сросшимися пальцами рук или ног.

В тех областях, где виноградарство было слабо развито (Родопы), для Трифона Зарезана характерны обряды, семантически связанные с ритуальными действиями “отрезания, отсекания” – так называемое *трифоносване*, когда “подрезали” неплодоносящие деревья, бездетных женщин и животных, используя диалог-угрозу. У болгар известно также и “надрезание” (*насихане*) лезвием бесплодных мужчин.

В Воеводине св. Трифон почитался как покровитель гусей (“гусиный” святой), так как по преданию он в молодости их пас. Женщины перед тем как положить яйца под гусыню, клали их в мужскую меховую шапку, чтобы гуси рождались хохлатыми и мужского пола. Во время праздника женщины избегали женской работы, чтобы плоды не были червивыми.

В это время заметно увеличивался день и в народе говорили: “Трифон воткнул огарок в землю, так снег и лед начали таять”. В Сербии в этот день гадали о погоде: если на Трифона идет снег или дождь, то год будет дождливым и плодородным, а если солнечно – будет сухо и неурожай.

В иконографии св. Трифон изображался с виноградарским ножом или как пастырь гусей (Воеводина).

Св. Трифон считается вероятным преемником анатолийско-фракийского бога плодородия и вина Сабазия/Диониса.

У южных славян широко известно предание о Трифоне и Богородице (брате и сестре, матери и сыне), согласно которому святой был проклят или наказан за любопытство (отрезал себе нос виноградарским ножом), когда встретил Богородицу, идущую на 40-й день после рождения Христа в церковь. Ареал распространения легенды шире ареала бытования праздника. Но в областях, где отмечается затухание культа, легенды встречаются редко и подвергаются сюжетной трансформации, например, в Лесковаце Трифон предстает грешником, погубившим 99 человек, и в наказание он должен был выращивать арбузы.

© 2006 г. *Е.С. УЗЕНЕВА*, канд. филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Mladenova Olga*. Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study. Wiesbaden, 1998.
2. *Малицкий Н.В.* Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства // Известия Государственной академии истории материальной культуры. 1932. № 11/10.
3. *Вълчинова Г.* Трифон Зарезан. Историко-этнографско изследване. Канд. дис. София, 1988.
4. *Панајотовић Т.* Адети. Пирот, 1986.
5. *Митић В., Пејић П., Златковић Д., Видановић Р.* Враниште. Пирот, 2005.
6. Српски етнографски зборник. САН. Београд, 1909. Књ. 14.
7. *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
8. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1: Бит. От Хр. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

ФЛОР и ЛАВР – святые, почитаемые православной церковью (день памяти отмечается 18/31 августа). Согласно житийным памятникам, Флор и Лавр – братья родом из Византии – жили во II в. и занимались каменотесным ремеслом.

Приняв христианство, они переселились в Иллирию (область в Хорватии), где подрядились возвести для правителя языческий храм. Однако когда постройка была готова, Флор и Лавр вместе со своими сторонниками поставили в храме мраморный крест, за что были схвачены и подвергнуты истязаниям. Не спасло братьев даже заступничество влиятельного местного жреца Мамертина, сыну которого Флор и Лавр сохранили зрение, когда в глаз тому попал осколок гранита. Флор и Лавр были брошены живыми в безводный колодец и засыпаны землей [1. С. 606].

Мотивы этой раннехристианской легенды получили отражение в русском фольклоре. В Дорогобужском уезде Смоленской губернии рассказывали, что братья Флор и Лавр возводили стены Киево-Печерской лавры. Однажды, когда они обтесывали камни, осколок одного попал в глаз единственному сыну князя. Разгневанный князь приказал закопать братьев по пояс в землю и держать там до тех пор, пока не исцелится глаз; если же княжеский сын ослепнет, Флора и Лавра закопают в землю живыми. По молитвам братьев Господь исцелил больного, и святые получили свободу [2. С. 604]. В практике народного христианства принято обращаться к свв. Флору и Лавру для исцеления от глазных болезней.

По легенде из Орловской губернии, Флор и Лавр ходили по деревням и рыли колодцы. Однажды во время работы земля обвалилась и засыпала братьев. Но из-под обвала начала сочиться вода, которая обнаружила чудодейственную силу: хилая лошаденка одного мужика, напившись этой воды, начала набираться сил. Крестьяне стали на этом месте копать колодец и наткнулись под землей на Флора и Лавра, живых и невредимых, с лопатами в руках [1. С. 604].

В народной традиции Флор и Лавр почитаются прежде всего как покровители лошадей. Легенда из Пензенской губернии рассказывает о том, как мужику, пахавшему на другой день после Третьего Спаса (отмечается 16/29 августа), явились два странника, которые укорили крестьянина за то, что он бьет свою уставшую лошадь, работающую круглый год без единого праздника: “Завтра наш день – Флора и Лавра ... Мы приставлены к лошадям на защиту. Бог велел нам быть их заступниками...” [2. С. 604]. С тех пор будто бы и появился обычай отмечать день свв. Флора и Лавра (*Фрол и Лавёр, Фрóлов день, Хрóлов день*), называемый в народе *конский праздник, лошадиный праздник, лоша́дники* (рус.), *конскае свята* (бел.). При этом сами святые могут именоваться *конскими богами*, или, объединяясь в одно лицо, могут пониматься как один *лошадиный бог* [3. С. 131].

В “Сказании о святых мучениках” Флору и Лавру полагается особая молитва от конского падежа, в русских духовных стихах и заговорах эти святые называются “конскими пастырями” [3. С. 49]; ср. поговорки: “Умолил Флора-Лавра, жди лошадям добра”, “Фрол-Лавёр до рабочей лошадки добёр” [4. С. 318]. В заговорах свв. Флор и Лавр защищают скот от всех несчастий, лошадей от медведей и волков, исцеляют скот от болезней, а также людей от сглаза и порчи; помогают улучшить урожай овса [5. С. 80–90].

Развитию народных представлений о Флоре и Лавре как покровителях лошадей способствовала иконография “Чуда о Флоре и Лавре”: на иконах Флор и Лавр предостоят св. Михаилу, который вручает им коней (ср. аналогичные изображения свв. Власия и Спиридония, Власия и Модеста в окружении домашнего скота). В черноземных губерниях России иконы Флора и Лавра вешали в конюшне, в правом углу, и там нельзя было испражняться [2. С. 603]. По свидетельству из Нижегородской губернии, с иконой Флора и Лавра производили

также профилактический обряд опаживания для защиты от падежа лошадей [6. С. 744].

В день свв. Флора и Лавра не использовали лошадей для работы, кормили “в полную сыть” свежим сеном и овсом, мыли и чистили. Бытовал и специальный обряд купания лошадей, после которого животным расчесывали гривы и хвосты, украшали лошадей пестрыми ленточками и к обеду пригоняли к церковной ограде, где происходило водосвятие и молебен (рус. *конная мольба*), во время которого лошадей кропили освященной водой; в некоторых местах устраивали крестный ход.

Фролов день могли праздновать по обету. Так, в д. Арзубиха Харовского р-на Вологодской области этот день был *обещанным праздником*, установленным, по воспоминаниям жителей старшего возраста, “из-за скота”, “что-то для скота”, “был мор”, “из-за болезни”. Ежегодно в этот день в деревню приезжал священник, жители собирались возле часовни, куда сгоняли домашний скот. Служили молебен, окропляли животных святой водой, совершали обход с иконой. Называлось это так: *скотину под крест водили, под крест скотину опускали, под крест гонели, коров под крест гоняли, коров под крест водили*. Говорили также, что на *Хролов день* постились, “хотя он не в пост”. Второй обязательной составляющей *обещанного праздника* была варка пива в больших корчагах с угощением гостей и родственников, пришедших из других деревень. Совершались и коллективные гуляния с танцами. Традиция “пивного праздника” сохраняется и поныне, в наше время 31 августа в Арзубихе – “день деревни” [7. С. 48].

В Вологодской, Костромской и Новгородской губерниях для совершения *конной мольбы* возводили специальные часовни в удалении от населенных мест, в лесу, куда и пригоняли лошадей.

В ряде мест день свв. Флора и Лавра был “скотским праздником” в широком смысле – в этот день табун лошадей или стадо коров в качестве профилактики от болезней прогоняли сквозь вырытый в земле туннель или через теснину между гор, окропляя святой водой и окуривая дымом “живого огня”. Так, в Самарской губернии “...в день Фрола и Лавра молебствие бывает ... в теснине между гор, сверху закрытой земляным мостом, или же прямо прокапывают сквозь гору проход, над которым священник в полном облачении чрез костер зажженного пред ним огня, вытертого из дерева, кропит святой водой табуны лошадей всего края, которые прогоняются сквозь эти земляные ворота; если же в этот год был падеж на скот, то в таком случае прогоняют и весь рогатый скот” [6. С. 1191].

На Фролов день крестьяне Орловской губернии пекли специальный хлеб, отбивая на нем знак конского копыта. Собранными со всей округи печеньями одаривали священника. Выпекалось также печенье в форме конского копыта, которым “закармливали” лошадей (рус., бел.). Лошадей кормили также круто посоленным яичным хлебцем или “фроловской” просфорой, которую хозяин за пазухой приносил из церкви и разделял на части так, чтобы дать по кусочку каждой дворовой скотине. В Вашкинском р-не (Белозерье) выпекали из толокна, ячневой или пшеничной муки особое печенье в форме шариков – *фролы, хролы, флоры* – для всех членов семьи и гостей.

Для табунщиков и конепасов изготовлялся специальный пирог, устраивалось мирское пиво, которое варилось в складчину. В Белоруссии день Флора и Лавра считался праздником пастухов [8. С. 167].

На Фролов день устраивались скачки на лошадях (при этом лошадей запряжено было седлать); этим обычаем обусловлено название праздника – скакалки.

У жителей Пермской губернии (преимущественно коми-пермяков) существовал обычай принесения быков в жертву Флору и Лавру как покровителям домашнего скота – с последующей коллективной трапезой (ср. широко распространенный на Русском Севере обычай устраивать братчину на Ильин день с непременно жертвенным закланием животного “Илье под свято” [9. С. 404–405]).

До Фролова дня нельзя было выжигать клейма молодым лошадям.

Почитание Флора и Лавра как покровителей скота характерно преимущественно для великорусских и отчасти для белорусских регионов и в меньшей степени для Украины. Так, украинцы Воронежской губернии говорили: «Бач, у москалив Хрол і Лавер – який празник, празнують його от як, а в хахлів того нема. “Лошадиний празник”, кажуть [москали]» [10. С. 138].

В Костромской губернии ко дню Флора и Лавра приурочивали обряд окончания жатвы – завивание *миколиной бородки*. Завершали озимый сев, поэтому в некоторых местах Фролов день называли *досевками*. По приметам, сев после Фролова дня не принесет урожая: “Коли до Фрола не отсеешься, фролы (сорняки, васильки) и родятся” [1. С. 610].

В степных губерниях России Фролов день обозначал начало “помочей” в хозяйственных работах вдовам, сиротам, одиноким старикам.

День Флора и Лавра был началом бабьих “засидок”, когда женщины собирались в одну избу с прядением и рукоделием. В то же время на Смоленщине считали, что на Фролов день нельзя ткать.

© 2006 г. БЕЛОВА О.В., канд. филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.
2. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Куль хлеба. Смоленск, 1995.
3. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) М., 1982.
4. Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. Смоленск, 1995.
5. Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
6. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского Географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3 (продолжающаяся пагинация во всех выпусках).
7. Белова О.В. Обетные праздники в Харовском р-не Вологодской области // Живая старина. 2004. № 1.
8. Лозка А. Беларускі народны каляндар. Мінск, 2002.
9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
10. Дикарев М. Народный календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // Матеріали до українсько-руської етнології. Львів, 1905. Т. 6.



© 2006 г. Э. Г. ЗАДОРЖНИК

“БАРХАТНАЯ” РЕВОЛЮЦИЯ В ЧЕХОСЛОВАКИИ ГЛАЗАМИ АМЕРИКАНСКИХ ДИПЛОМАТОВ

Издательство “Библиотека Вацлава Гавела” выпустило к 15-летию “бархатной” революции сборник интереснейших уникальных документов, который можно считать своеобразным подарком историкам и политическим аналитикам: телеграммы посольства США в Чехословакии в Госдепартамент и ряд ответов на них, охватывающих период с сентября по декабрь 1989 г. Прецедентов такого рода изданий, дающих практически все документы, а не их отборные части, о событиях, отстоящих не так далеко, практически нет, правомерно отметил его издатель – известный чешский историк В. Пречан. А если учесть, что фирменным знаком его работы всегда являлись полнота документальной базы, корректные примечания и комментарии, взвешенные прогностические суждения, отличающиеся богатством интерпретации во введении, то ценность книги можно признать очень высокой.

Книга состоит из двух частей, разделенных блоком иллюстраций: англоязычной и чешскоязычной; она включает предисловие, написанное В. Гавелом, введение В. Пречана, выражение благодарности организациям, предоставившим документы, список из 120 опубликованных документов (с добавлением перечня 17 документов, не вошедших в публикацию; в английском варианте их почему-то 18). Сами документы включены в пять разделов под весьма корректными названиями: (“Все по-старому”, “Бизнес как всегда?” – по-английски, 14 сентября – 17 ноября; “Перелом”, “Водораздел” – по-английски, 18 ноября – 28 ноября; “Политическая политика”, 28 ноября – 8 декабря; “Правительство национального согласия”, 11 декабря – 29 декабря; “Финальный акт ненасильственной революции” – последняя телеграмма 29 декабря; три последних названия даются одинаково как на чешском, так и английском языках; за ними следуют краткие выдержки из конкретных документов, ухватывающих самое суть событий). В книге имеется список сокращений, заключают ее приложение с иллюстрациями и индекс имен, упомянутых в документах.

Предисловие и введение были написаны на чешском языке и переведены на английский, сами документы, соответственно, наоборот. Это не избавляет от полного прочтения обеих частей книги, более того, позволяет четче определить, как именно “звучали” те или иные события в разном языковом обрамле-

Задорожник Элла Григорьевна – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

нии. Надо заметить, что все части взаимоувязаны и дают историку уникальную возможность разобраться в некоторых хитросплетениях “бархатной” революции, выводя на новый уровень анализ одного из ее ключевых факторов – внешнеполитический.

Итак, рассмотрим по разделам, выделенным публикатором, ход событий, уделяя основное внимание “буре” – ее ключевым десяти дням (с 17 по 26 ноября), которые привлекли внимание всего мира к относительно небольшой центрально-европейской стране. Затем последовал период, завершившийся избранием президентом ЧССР Вацлава Гавела 29 декабря.

Телеграммы, отправленные из Праги в течение месяца, предшествующего началу “бархатной” революции, особой тревоги не вызывали (правда, их было немало: так, 16 ноября посольство отослало семь телеграмм, но лишь одна из них посвящалась небольшой демонстрации 15 ноября – против строительства туннеля через парк Стромовка). Проблемы защиты прав человека, обострившиеся с наплывом беженцев из ГДР в американское посольство в Праге; беседы с чехословацкими партийными функционерами; мнение советских дипломатов о том, что оценки Пражской весны 1968 г. вряд ли будут пересматриваться; возможные торговые соглашения; малочисленные демонстрации – и все те же права человека. Таково содержательное наполнение данных телеграмм. Обнаружить признаки “бури” в них трудно, и тем более предвидения, что она грянет почти одновременно.

Бытовало (и бытует) мнение о том, что за событиями 17 ноября пряталась “рука ЦРУ” (вариант: “рука КГБ”). Рутинный характер большинства документов первого раздела позволяет утверждать о слабой аргументированности подобного мнения. События, вскоре принявшие обвальнй (для системы) характер, явились неожиданностью для всех и протекали отнюдь не по внешне задаваемым сценариям. Об этом, на наш взгляд, и свидетельствуют документы второго раздела, которые следует рассмотреть более подробно.

Впервые информация о событиях 17 ноября поступила из посольства США в Праге в Госдепартамент в телеграмме от 18 ноября. В ней подчеркивалось, что днем ранее прошла “официально санкционированная демонстрация в день памяти студенческого протеста” [1. S. 89]. Число демонстрантов достигало, по мнению посольства, 50 тыс. чел. (так на самом деле и было). Повышенное внимание уделялось пострадавшим западным журналистам, включая ранение в голову репортера газеты “Chicago Tribune”. По этому и другим поводам посол Ширли Темпл Блэк рекомендовала Госдепартаменту занять жесткие позиции и в частности отменить намечавшийся визит в Вашингтон одного из лидеров КПЧ Я. Фойтика [1. S. 93]. Посол проинформировала Госдепартамент и о гибели одного из студентов [1. S. 89].

20 ноября было отправлено шесть телеграмм, в которых шла речь о нападениях полиции на семерых американских журналистов [1. S. 94], прекращении насильственных действий против демонстрантов в субботу и воскресенье (соответственно 18 и 19 ноября), а также об аресте П. Ула, давшего фальшивую информацию о гибели студента [1. S. 89]; о позиции чехословацких газет в отношении демонстраций [1. S. 99–100]; организации Гражданского форума [1. S. 101]; уточнялось, что смерть студента М. Шмида оказалась провокацией [1. S. 103–104]. Сообщалось и о том, что Фойтик вместо Вашингтона отправился в Москву, где в ходе встречи с членом президиума ЦК КПСС В. Медведевым речь шла о событиях 1968 г., необходимости перестройки и ускорении темпов

реформ, но без каких-либо конкретных предостережений или наставлений [1. S. 106]. Согласно Фойтику, советский лидер М. Горбачев якобы говорил, что нужно “завершать стадию перестройки, характеризующуюся митингами и бесконечными дискуссиями, и продолжить ее реальными делами” [1. S. 106]. Одна из телеграмм извещала о 150-тысячной (по оценкам посольства – 200-тысячной) демонстрации в Праге, 30 тыс. чел. в Брно, 6 тыс. в Оломоуце, 1 тыс. в Остраве, Либерце и Теплице [1. S. 109]. Такой получился “день телеграмм”, насыщенных самой разнородной информацией.

В одной из пяти телеграмм от 21 ноября было отмечено выступление председателя Социалистического союза молодежи (ССМ) В. Могориты, поддержавшего студентов. В комментарии посольства, в частности, отмечалось: “Мы в определенной степени подозреваем Могориту в том, что он скорее стремится к привлечению на свою сторону студентов, нежели к поддержке их требований” [1. S. 109]. В другой – освещалась позиция экономического советника посольства СССР О. Лушникова – документ, не ставящий под сомнение динамику двух- и многосторонних связей в рамках СЭВ [1. S. 113]. В третьей – посольство информировало Вашингтон о возможности встречи представителей студенчества с премьер-министром ЧССР Л. Адамецем [1. S. 115]; в четвертой – о разговорах (клеветнических по отношению к студентам) на улицах [1. S. 120]. В комментарии, завершающем заключительную телеграмму от 21 ноября, отмечается: «Позиция Гражданского форума относительно невозможности диалога с теми, кто дискредитировал себя активным участием в процессе нормализации, находясь у власти после 1968 года, верна. Любой весомый диалог может состояться лишь в том случае, если нормализаторы уйдут со сцены и будут заменены политиками, лучше понимающими смысл слова “диалог”» [1. S. 124].

В телеграмме от 22 ноября содержатся сведения, переданные американскому посольству “многочлетним информатором посольства, членом коммунистической партии, имеющим доступ к секретной информации”. Здесь, в частности, указывается на наличие в президиуме ЦК КПЧ двух фракций. Лидерами первой названы премьер-министр ЧССР Адамец и секретарь Компартии Словакии И. Кнотек (в другом месте он именуется секретарем по экономике), которые поддерживали линию на углубление реформ и неизбежность диалога. Вторая связывалась с именами М. Штепана и А. Индры – приверженцев жесткой линии. М. Якеш, по мнению посольства, занимал балансирующую позицию [1. S. 125] (в другом месте документа отмечено, что он лишь пытается играть соответствующую роль) [1. S. 126].

Примечательны и суждения об отношении к событиям в стране М. Горбачева в интерпретации американского посольства. Судя по приведенным документам, он “за последние несколько недель занял по отношению к руководству Чехословакии более жесткую позицию” (дальнейшие две строчки документа не расшифровываются; причины непрочитываемости данных и других строчек этого и других документов не приводятся). Оказывается, замечает Блэк, Горбачев не писал письма Якешу о необходимости ускорить реформы, как о том извещала газета “New York Times”, а соответствующие слова прозвучали всего лишь в интерпретации Фойтика по возвращении того из Москвы: “Прекратите разговоры, начинайте перестройку”. Горбачев Фойтика даже не видел (встреча не состоялась вопреки общепринятой практике), а Медведев (также вопреки правилам) не предстал с ним перед телекамерами. Более того, как сообщало посольство, Горбачев имел короткую встречу с представителем Чехословацкой

Академии наук (имя не приводится). После этого советник Горбачева Г. Шахназаров сообщил ученому, что Горбачев ждет, когда же чехословацкая сторона начнет наконец замену своего старого руководства, приступит к проведению реформ, а затем пересмотрит оценки событий 1968 г. Немногие документы содержат столь большое число неопределенностей и даже не совсем верных посылов. Этот факт отражал двойственность отношения советского руководства к переменам и, можно сказать, двойственное отношение к данной двойственности со стороны американских дипломатов. Публикатор документа (содержащего много нерасшифрованных строчек) уточняет: с Шахназаровым – но никак не с Горбачевым – 17 ноября встречался директор Института государства и права ЧСАН Й. Благож [1. S. 128]. Наконец, Блэк извещала Госдепартамент, что советский посол в ЧССР В. Ломакин является-де апологетом Якеша [1. S. 128–129].

Если оценивать документ с 15-летней дистанции, он свидетельствует о том, что посольство США могло связывать какие-то планы с коммунистами-реформаторами и выстраивало их возможные действия в одну линию с преобразованиями Горбачева (точнее, речь может идти о фиксации одного из вариантов развития событий, который мог прогнозироваться и просчитываться американцами). Правда, уже в следующем документе, извещавшем о письме Гражданского форума (ГФ) Дж. Бушу и М. Горбачеву от 21 ноября 1989 г., говорилось о необходимости осудить вторжение 1968 г.; в нем же “лидером этой группы (т.е. ГФ. – Э.З.) de facto” был назван В. Гавел [1. S. 130].

Первая телеграмма от 23 ноября содержала известие о внеочередном пленуме ЦК КПЧ, намеченном на 24 ноября, одна из главных задач которого – кадровые перемены и возможные контакты с ГФ. В комментарии посольства отмечалось, что борьба в президиуме ЦК КПЧ принимала все более ожесточенный характер, а на вопрос о возможной отставке Якеша, который поднимал председатель Чехословацкой социалистической партии В. Кучера, тот ответил, что “готов опираться на силы безопасности для защиты социализма и своей собственной позиции” [1. S. 142]. Вторая телеграмма говорила о 50-тысячной демонстрации в Братиславе и выступлении А. Дубчека в защиту находившегося в заключении Я. Чарногурского; третья – о демонстрациях на Вацлавской площади в Праге и о все большем вовлечении в движение рабочих. Четвертая телеграмма детальнее освещала предположения о пленуме ЦК КПЧ, включая возможную замену Якеша, а также встречу Адамеца и Гавела. В комментарии отмечается: “Студенты и Гражданский форум подчеркнули: каков бы ни был итог пленума – забастовка должна состояться во имя солидарности народа и как средство продолжающегося давления на режим, чтобы тот начал преобразования” [1. S. 150].

Телеграмма от 25 ноября извещала, что новым партийным лидером стал 48-летний К. Урбанек. Но позиции Адамеца как неформального лидера реформаторского движения сохранялись. Характерно, что его имя так и осталось наиболее часто упоминаемым в публикуемых в книге телеграммах (91 раз, Гавел упоминался 63 раза; см. Именной указатель [1. S. 1–2]; лишь с 7 декабря имена того и другого приводились примерно с одинаковой частотой, причем после 13 декабря Адамец упоминался реже, а после 22 декабря его имя из документов и вовсе исчезло). В комментарии к этому считавшемуся посольством крайне важному событию указывалось, что перемены в ЦК не удовлетворили общественность, а ГФ воодушевили на новые требования. Действительно, демон-

страции, достигавшие отметки в 300 тыс. участников (в Праге, где выступал Дубчек) [1. S. 158], заявления о необходимости включить оппозицию в правительство и обеспечить большую свободу для СМИ, подключение рабочих к протестному движению говорили о многом. Успех оппозиции, как указывалось в документе, “заключается в ее способности оставаться сплоченной и представить альтернативную политическую программу” [1. S. 158]. А намечавшаяся на 27 ноября забастовка “явится важным фактором в дальнейшем давлении на коммунистическое руководство и покажет, насколько рабочие поддерживают политические реформы” [1. S. 158].

26 ноября телеграмм нет, хотя события в этот день в Праге развернулись крайне серьезные, и о них сообщалось в трех телеграммах от 27 ноября. В первой из них говорилось о приходившихся на выходные дни встречах лидеров партийных и государственных органов с ГФ – в самых разных местах и в самых различных форматах. При этом не остались незамеченными расхождения в позициях противников режима. Так, Дубчек утверждал, что все еще верит в способность социализма к реформированию, в то время как Гавел выражал предпочтение экономической системе, “в которой экономические организации (акционерные общества, кооперативы, или что-либо еще) станут вырабатывать собственные решения в ответ на требования рынка” [1. S. 159–160]. Согласно посольским данным, субботние демонстрации нарастали: утром собралось 100 тыс. у собора св. Вита, днем уже 500 тыс. на Летне [1. S. 160]. К слову, по чехословацким данным, там собралось около 800 тыс. чел., американцы привели меньшую цифру, исходя, по всей видимости, из уже упоминавшейся выше неожиданности событий.

Самая крупная из всех собранных в книге – телеграмма от 27 ноября – посвящена “спонтанному всенародному массовому и партийному восстанию против результатов состоявшегося в пятницу (24 ноября) пленума ЦК КПЧ” [1. S. 163]. Затрагивается подробно и вопрос о крахе стратегии “примиренца” Адамеца, критика которым всеобщей забастовки стоила ему массовой поддержки. Громче звучал голос ГФ о необходимости отмены лидирующей роли КПЧ и проведении свободных выборов. В этих условиях маневры партийной верхушки стали более активными – и в воскресенье 26 ноября состоялся еще один внеочередной пленум ЦК КПЧ, закончившийся следующей ротацией президиума. В него вошли такие непривычные для нормализаторских времен лица, как секретарь ССМ В. Могорита, выразивший сочувствие требованиям студентов-демонстрантов; рабочий А. Малы, представлявший интеллигенцию Б. Бенда и др. Генсек К. Урбанек, сохранив свой пост, подчеркнул необходимость реагировать на задачи дня и созвать 26 января 1990 г. чрезвычайный съезд партии. Он признавал возможность коалиционного правительства и возросшую роль Национального фронта, а также необходимость большей открытости СМИ. Посольство информировало Госдепартамент об этих событиях, равно как и о том, что им получено “сообщение о намерении реформаторского крыла внутри КПЧ основать Демократический форум в качестве реформаторского течения внутри партии” [1. S. 169].

В целом маневры “властных” освещались в депешах посольства в период “бури” (до 26 ноября включительно) полнее, чем действия оппозиции. После 26 ноября действия пока еще “властных” и уже не вполне “безвластных” представлены более равномерно, а с 8 декабря – после ухода с поста премьер-мини-

стра Адамеца – наблюдается асимметрия уже в освещении позиций Гражданского форума.

Итак, под событиями десятидневной “бури” можно было подводить черту, а Госдепартамент нуждался в новой стратегии относительно Чехословакии. В связи с этим посол Ш. Блэк готовилась к поездке в Вашингтон. В одной из последних подписанных ею перед поездкой телеграмм содержатся весьма любопытные сведения о взгляде на ход событий в Чехословакии советского посольства в ЧССР. 28 ноября один из советников посла СССР в беседе с советником посла США подчеркнул, что «вмешательство чехословацкой армии в происходящие в стране события “вообще не принимаются во внимание”». По его словам, советское посольство «ожидало эти перемены, и они ими не встревожены, однако ему хотелось бы, чтобы социализм был сохранен. Они были бы обеспокоены, если бы развитие вело к “антисоветизму”» [1. S. 172], а советская позиция – невмешательство в дела других государств [1. S. 173]. Можно утверждать об отсутствии активного вмешательства и со стороны США, судя, по крайней мере, по довольно взвешенной тональности документов посольства.

В другом, датированном тем же 27 ноября документе, описывался и удачный (для ГФ) ход всеобщей забастовки, получившей широкое освещение на телевидении. Все ее участники больше не желали считаться с руководящей ролью партии, а некоторые рабочие (через то же телевидение) утверждали, что хотели бы видеть на посту министра промышленности либерально мыслящего экономиста В. Комарека, директора Института прогнозирования ЧСАН. Примечателен комментарий посольства: “Мощная поддержка сегодняшней забастовки подтверждает справедливость утверждений Гражданского форума, что оно является представителем широкой общественности. Забастовка серьезно упрочила позиции Гражданского форума именно сейчас, когда [форум] вступает в важнейший раунд переговоров во вторник с представителями власти во главе с председателем правительства Адамецем” [1. S. 171].

Три телеграммы от 28 ноября, подписанные Блэк, и 10 телеграмм (с 29 ноября по 1 декабря), под которыми стоит подпись ее советника Т. Рассела, содержат сведения и комментарии не только о начавшемся с 28 ноября процессе “политической политики” (определение составителя книги В. Пречана содержит аллюзию на “неполитическую политику” одного из главных политических акторов В. Гавела), но и отголоски периода “бури”, завершившейся всеобщей забастовкой.

В телеграммах после “бури” отмечалось, что некоторые студенческие лидеры начали говорить об “украденной” Гражданским форумом “их революции”, и по этой причине студенты не реагировали на призыв ГФ немедленно завершить студенческую забастовку [1. S. 180]. Что касается некоторых рабочих, то у них, по мнению посольства, также “более воинственные взгляды, чем у руководства Гражданского форума”. А представители одного из пражских заводов на своей пресс-конференции подчеркивали, что “студенты своей забастовкой уже сыграли свою роль и что пришло время рабочим взять эстафету в свои руки” [1. S. 179–180]. В связи с этим американцы собирались в ближайшие дни наблюдать, как лидеры ГФ смогут справиться с подобными настроениями студентов и рабочих, выстроить эти две важнейшие группы “в формат” своих тактики и программ [1. S. 180]. В телеграмме от 28 ноября, содержащей информацию о дальнейшем развитии ГФ, затрагивается его программа от 26 ноября и комментируются ее основные положения: “Следует ожидать, что Гражданский форум

будет намеренно выстраивать свою программу в рамках общих формулировок. Тем самым он и в дальнейшем может действовать как организация, под крышей которой объединены все, кто не согласен с монополией коммунистической партии на власть и хочет добиться проведения свободных выборов. Более конкретно сформулированные цели подвергли бы риску ГФ, поскольку тем самым он может потерять своих приверженцев и ослабить свое влияние” [1. S. 179]. На следующий день в телеграмме от 29 ноября посольство констатировало: “Гражданский форум требует, чтобы программа коалиционного правительства содержала такие детали, как свободные выборы и гарантия свободы слова, права на собрания, свободы печати и вероисповедания” [1. S. 186]. Наконец, еще в одной телеграмме от 29 ноября, предмет которой обозначен как “Чехословацкая мирная революция и ее перспективы”, говорится: “Представители ГФ не недооценивают длительную борьбу, которая их ждет, прежде чем им удастся преодолеть тактические и законодательные препоны, которые КПЧ будет ставить на пути к достижению таких целей, как свободные выборы и постепенная трансформация нынешней тоталитарной системы в парламентскую демократию” [1. S. 190].

В телеграммах, под которыми в отсутствие посла подписывался Т. Рассел, приводились характеристики ГФ как движения, уже нацеленного на власть. Что касается студентов, то они намеревались продолжать забастовку как минимум до воскресенья 3 декабря включительно. “Продолжение студенческой забастовки, – подчеркивалось в комментарии посольства, – могло бы свидетельствовать, что студенты подчеркивают свою независимость от Гражданского форума. Очевидно, что студенты не желают просто влиться в широкое движение, представленное Гражданским форумом и, кажется, раздражены его умеренной тактикой” [1. S. 211].

Давалась информация и о встрече представителей ГФ с американскими сенаторами 30 ноября, в которой приняли участие в основном “интеллигенты”, а не реальные политики. Она была похожа, судя по тону телеграммы, на своеобразное благословение демократических перемен из-за океана. При этом говорилось, что американское правительство должно понять, что “путь к демократии в Чехословакии будет отличаться от пути к ней Венгрии и Польши” [1. S. 211]. Посольство дает следующий комментарий к встрече: «Несмотря на то, что присутствовавшие представители Гражданского форума поддерживают свободные выборы и парламентскую демократию, они различаются во взглядах на сроки проведения выборов. Большинство представителей Гражданского форума, судя по всему, планировали проведение выборов не позднее мая, считая подобного рода “досрочные выборы” в качестве способа, с помощью которого можно и в дальнейшем удержать нынешнюю прореформаторскую энергию» [1. S. 220].

Со стороны ГФ высказывались просьбы помочь в делах образования и экспертизы принимаемых решений. Делегация встретила с епископом Праги А. Лишкой и выслушала его заверения, что Чехословакия возрождает демократию и дает равные возможности всем гражданам, а церковь освобождается от контроля со стороны государства.

Телеграмма от 4 декабря посвящена известию о провозглашении Адамецем нового “коалиционного” (так в документе – кавычки в этом плане весьма многозначительны) правительства и угрозе новой забастовки, заявленной ГФ. Неприятие предложения Адамеца можно было спрогнозировать, считает посольство. “Некоторые наблюдатели, – говорится в документе, – уже критикуют

Форум за нежелание более активно вовлечься в поддержку собственных кандидатов на посты министров” [1. S. 227]. Но такую политику можно понять: Форум стремился достичь максимальной народной поддержки – и лишь тогда напрямую конфронтировать с Адамецом и кем угодно. А это, по приводимому в одной из телеграмм мнению В. Клауса, потребует неизбежной трансформации ГФ в политическую партию [1. S. 246].

О первом проекте состава федерального правительства, представленном вице-премьером З. Урбаном 3 декабря, отмечалось: “Гражданский форум призвал 4 декабря в 16.00 к демонстрации, которая должна выразить несогласие с этим новым кабинетом”. Демонстранты потребуют от правительства “обещания провести свободные выборы в июле 1990 года. Гражданский форум угрожает всеобщей забастовкой, если эти требования не будут реализованы” [1. S. 222]. Спикер ГФ в телевыступлении 4 декабря потребовал, чтобы “правительство выразило согласие со свободными выборами, которые должны состояться до июля 1990 г.” [1. S. 226]. Как говорится в телеграмме от 4 декабря, ГФ “изначально занял следующую позицию: требование отставки Адамеца и нового правительства, если оно не будет способным создать репрезентативную коалицию и предложить программу, гарантирующую защиту прав человека и проведение свободных выборов” [1. S. 226–227]. Посольство, ведя своего рода мониторинг событий, изучало позицию всех сторон в вопросе свободных выборов и пришло к выводу: определенности не было ни у одной из них. В телеграмме от 5 декабря 1989 г. посол Блэк, еще и еще раз поднимая вопрос о дате проведения свободных выборов, замечает: «Выборы, в которых Гражданский форум намеревается номинировать кандидатов, до сих пор не были объявлены. Несмотря на то, что отдельные члены президиума ЦК КПЧ дали понять, что свободные выборы желательны, официально по вопросу свободных выборов все еще не высказались ни чехословацкое правительство, ни КПЧ. Руководство Гражданского форума тем не менее полагает, что свободные выборы – несомненная кульминация нынешнего процесса и что остается лишь определить сроки их проведения. Руководство Гражданского форума требует, чтобы они состоялись не позднее июля 1990 г., но одновременно выступает против “молниеносных выборов”, к которым Гражданский форум и другие оппозиционные политические силы не были бы готовы» [1. S. 242]. В первые дни декабря посольство, назвав дату “не позднее июля 1990 г.”, с которой в эти дни определился ГФ, полностью разделило точку зрения оппозиции о том, что с выборами торопиться не следует.

5 декабря Гражданский форум призвал всех дискредитировавших себя депутатов ФС ЧССР сложить свои полномочия. В комментарии американского посольства от 5 декабря за подписью посла Блэк говорится: “Решение Гражданского форума вступить в избирательную политику должно было бы драматически изменить облик любого правительства, которое сформируется после свободных выборов. Еще до оглашения Гражданским форумом своего решения произошло создание ряда политических партий (например, Возрождение, Партия зеленых, Социал-демократическая партия, Чехословацкая демократическая инициатива), однако ни одна из них не способна завоевать симпатии большинства населения. Многие наблюдатели прогнозировали формирование правительства переходного типа, в котором не будет доминировать ни одна из партий. [В качестве возможной параллели приводится положение в Чехословакии в годы Первой республики]. Решение Гражданского форума выставить собственную кандидатуру могло бы, разумеется, означать и то, что в будущем прави-

тельстве (если свободные выборы состоятся) большинство получают представители Гражданского форума” [1. S. 245].

В дальнейшем телеграммы описывают темпы изменения позиции коммунистической элиты – они явно не успевали за ускоряющимся ходом событий, не “реформы”, а “освобождение” самых различных сфер жизни (особое внимание уделяется неизбежному сдвигу в экономике) [1. S. 240].

Четыре телеграммы из посольства и одна из Госдепартамента, отправленные 7 декабря, посвящены теме наращивания “политических мускулов” Гражданским форумом на пути превращения его в партию и ожидаемой отставки Адамеца. Сложные переговоры имели просматриваемый исход: вытеснение коммунистов с властных позиций. Новое правительство стало фактом, и телеграммы отслеживали активность коммуниста М. Чалфы, позже возглавившего правительство переходного периода. “Представители Гражданского форума, – пишет по этому поводу Блэк 7 декабря, – полагают, что какое бы решение Адамец не принял, они в борьбе с КПЧ победят, ибо переход к демократическому плюрализму в Чехословакии необратим... Представители Гражданского форума убеждены, что имеют поддержку 14-ти миллионов чехословацких граждан и что борьба с КПЧ практически во всех отношениях завершена. Их оптимизм в определенной мере соответствует видению из столицы и Братиславы, но не может неизбежно правильно отражать настроения деревни. Несмотря на это мы также полагаем, что неутешительные итоги КПЧ за последние 40 лет практически не дают ей никакой надежды на завоевание вновь доверия чехословацкой общественности и что эйфория Гражданского форума, возможно, в какой-то мере и преждевременная, но она ни в коем случае не является необоснованной” [1. S. 253–254]. Примечательно, что с начала второй декады декабря американские дипломаты в Праге тщательно отслеживали ситуацию и с правительством, и с президентом. В телеграмме от 11 декабря отмечалось: “Когда Чалфа говорил о новом кабинете, он охарактеризовал его как правительство национально-го согласия. Он сказал, что это правительство будет действовать только до свободных выборов 1990 года, однако точная дата выборов определена не была” [1. S. 268].

Американское посольство – как и большинство зарубежных аналитиков – постоянно разгадывали непростые загадки в связи с событиями в Чехословакии. Их смысл заключался в том, что в ходе “бархатной” революции демократические цели в политике зачастую достигались посредством игнорирования демократических процедур. Почему происходили задержки даже с провозглашением даты свободных выборов в парламент, а “реконструкции” (“перестройки” чехословацки) правительства шли путем включения в него лидеров оппозиции через “нормализаторский” коммунистический парламент? Почему идея прямых президентских выборов не была признана? Наконец, почему парламентарии-коммунисты послушно исполняли волю своих идеологических оппонентов, одобряя выдвинутые ими идеи, а не инициативы своих руководящих органов?

Последующие телеграммы зафиксировали главный смысл этого этапа: борьбу за пост президента. Вскоре прозвучало имя желательного кандидата (им, конечно же оказался В. Гавел). Касаясь грядущих выборов президента, телеграмма от 11 декабря фиксировала: “От информатора из Гражданского форума нам стало известно, что Вацлав Гавел намерен принять номинацию на пост президента, однако в игре остаются еще два других кандидата. Бывший председатель правительства Адамец сказал, что проявляет интерес к этому посту, а

Советы (т.е. руководство СССР. – Э.З.) якобы его поддерживают. А. Дубчек в качестве претендента уже не упоминается столь часто. Скорее всего, Федеральное собрание приступит к обсуждению вопроса о преемнике нынешнего президента на своем следующем заседании во вторник 12 декабря” [1. S. 270].

В телеграммах от 13 декабря отмечалась активность ГФ в поддержке безальтернативности кандидатуры Гавела на пост президента. В них постоянно смещались акценты на процедуру президентских выборов – и через это оценивалась непростая борьба между КПЧ и ГФ. Аргументы оппозиции в интерпретации американского посольства звучали следующим образом: “Гражданский форум сначала обсуждал вопрос о прямых выборах президента, однако в настоящее время публично выступает против них, приводя в качестве доказательства то, что постоянные изменения конституции, которые были бы необходимы для прямых выборов президента, не в интересах стабильной демократии. Гражданский форум далее указывает на то, что президентская кампания может расколоть народ в период, когда он призван в едином порыве приступить к политическим реформам и готовиться к всеобщим выборам будущим летом. Скорее всего произошла бы отсрочка выборов, поскольку за короткий срок для избрания президента (14 дней), как установлено в конституции, не представляется возможным провести избирательную кампанию. Гражданский форум также выступает против массовой отставки Федерального собрания и преждевременных всеобщих выборов. Гражданский форум вместо этого предпочитает отставку дискредитированных политиков” [1. S. 284–285].

Посольство учитывало растущую – не по дням, а по часам, причем во всех возможных направлениях – активность бывшего “неполитического” Гавела. Но хотя его кандидатура считалась безальтернативной, возникал вопрос о демократичности процедур. За ним виделась некоторая угроза для Гавела и – уже тогда – для целостности государства. “Национальный фронт СР, – говорится в телеграмме, – в настоящее время формально в качестве своего кандидата назвал Александра Дубчека, а опрос общественного мнения в Словакии показывает, что там его поддержка избирателями существенно выше, чем Гавела. Гражданский форум опасается, что если оппозиционные голоса распределятся между Дубчеком и другими кандидатами, кандидат от коммунистов, как например, бывший председатель правительства Адамец может получить большинство на пятилетний президентский срок, тем самым КПЧ оказывала бы значительное влияние на политические события” [1. S. 285].

В той же телеграмме ситуация уточняется: “Гражданский форум также опасается, что выборы президента из нескольких кандидатов могут вести к раздробленности оппозиции, ограничив тем самым шансы Вацлава Гавела и улучшив позиции коммунистического кандидата, в частности, бывшего председателя правительства Адамца... Депутаты некоммунистических партий (включая Йозефа Бартончика из Чехословацкой народной партии и Йозефа Шимута из Словацкой партии возрождения) предостерегали от прямых выборов. Вместо этого они предлагали дискредитировавшим себя депутатам выйти из состава Федерального собрания и провести дополнительные выборы, чтобы сделать Федеральное собрание оптимальным представительным органом, более подходящим для избрания президента в соответствии с конституцией. Независимый депутат С. Ганак обвинил коммунистов, что их предложение является всего лишь тактическим маневром, который приведет к отсрочке выборов и помеша-

ет избранию личности с высокими моральными качествами – то есть Вацлава Гавела” [1. S. 283–284].

Гражданам Чехословакии ситуация могла казаться не менее запутанной, чем американскому посольству. Особенно непростой представлялась позиция коммунистов. Одна их часть выдвинула идею референдума, другая же поддерживала “конструктивное” предложение в связи с неизбежностью краха прежней системы власти, заключавшееся в поддержке парламентского избрания. “Гражданский форум, – указывается в другой телеграмме от 13 декабря, – не согласен с предложением КПЧ об избрании будущего президента на референдуме. Он, несомненно, опасается, что референдум привел бы к резкой антикоммунистической кампании, что могло бы нарушить стабильность переходного периода накануне свободных выборов, которые Гражданский форум хочет провести... Они признались, что не любят Зденека Млынаржа, поскольку Млынарж пытается убедить общественность, что проблемы страны могла бы решить реформированная коммунистическая партия, а это является взглядом, который Гражданский форум не разделяет” [1. S. 289]. Складывалась в какой-то мере абсурдная ситуация: антикоммунистический ГФ опасался “антикоммунистической кампании”.

И все же посольство соглашалось с доминирующим в ГФ мнением, что прямые выборы президента “серьезно нарушили бы конституционную традицию Чехословакии” [1. S. 286].

22 декабря оказался “урожайным” днем: в Госдепартамент было отправлено семь телеграмм. Две из них посвящались реакции жителей Праги на вторжение американских войск в Панаму; одна – изменению позиции Чехословакии к Международному валютному фонду; две – перипетиям избирательной кампании, одна – визиту сенатора Керри в Прагу и одна – роспуску подразделений тайной полиции и передаче ряда ее функций Министерству внутренних дел. Самыми объемными являлись две телеграммы: первая передавала описание визита сенатора от штата Небраска, “благословившего” ГФ на экономические, в первую очередь аграрные реформы. Почему-то посольский комментарий гласил: “Разговор был более интересен тем, о чем не было сказано” [1. S. 333].

Другая из наибольших по объему телеграмм этого периода освещает внешнеполитические приоритеты нового правительства, однако в комментарии к ней отмечено, что И. Динстбир на пресс-конференции от 14 декабря ни разу не упомянул США как партнера обновляющейся Чехословакии. Дальнейшие телеграммы фиксируют ослабление позиций коммунистов (даже “новых коммунистов”) [1. S. 312] и одновременно активность одного из коммунистов в подготовке президентских выборов. “В своем заключительном выступлении Чалфа призвал Федеральное собрание содействовать выбору президентом Вацлава Гавела до конца текущего года” [1. S. 320]. В комментарии посольства к этому мотиву выступления Чалфы перед объединенной сессией чехословацкого парламента от 19 декабря отмечалось, что поддержка кандидатуры Гавела премьер-министром ЧССР М. Чалфой, а также ранние сроки проведения президентских выборов (29 декабря) “делают выборы Гавела почти решенным делом. Западные журналисты сообщают, что Честмир Цисарж и Александр Дубчек сняли свои кандидатуры” [1. S. 320].

Неприятным “сюрпризом” для посольства явились антиамериканские демонстрации против военного вторжения США в Панаму. Правда, они были немногочисленные и непродолжительные. Демонстрации прошли 21 и 22 декабря, в

них участвовали студенты – в основном выходцы из Латинской Америки; 27 декабря прошла третья демонстрация [1. S. 327, 352, 356–357], и внимание посольства вновь сосредоточилось на Гавеле. Карты коммунистов в этой игре оказались биты, и телеграмма, описывающая завершение чрезвычайного съезда КПЧ 21 декабря, отметила это с достаточной определенностью. Демократический же форум (36 делегатов из общего числа 1530) [1. S. 340] оказался слабым, чтобы что-либо изменить.

23 декабря посол США встречалась с министром иностранных дел И. Динсбиром. Он вернулся из Москвы с заверением о неизбежности вывода советских войск из Чехословакии и по сути попросил США “учесть некий способ ... какой-либо компенсации Советам за вывод их войск” [1. S. 344].

29 декабря парламент единогласно избрал В. Гавела президентом ЧССР. На этом аккорде, формально напомнившим коммунистические времена, власть в стране стала вполне легитимной.

Последняя телеграмма – единственная в заключительной рубрике – датируется 29 декабря. «Избрание Вацлава Гавела президентом 29 декабря завершает первую фазу чехословацкой “мирной” революции... С этого момента с Гавелом в качестве президента Гражданский форум может сконцентрироваться на втором этапе революции: на институционализации демократии» [1. S. 361]. Комментариев в данной телеграмме нет: событие говорит само за себя.

Посол США в Праге в этой же телеграмме сигнализировала: “Избрание Гавела символически утверждает рядовых чехов и словаков в убеждении, что нынешний демократический процесс является необратимым и что свободные выборы гарантированы”. Ключевые слова данного документа – “символически” и “свободные выборы” – предрасполагают к некоторой иронии. Более того, складывается впечатление, что американцы сами себя убеждали в легитимности происходившего в стране, понимая своеобразие избрания высшего должностного лица новой демократической Чехословакии. «Будущее Гражданского форума и Гавела, – констатируется в документе, – после выборов летом либо осенью 1990 г. неясно. Хотя Форум заявляет, что после этих выборов намерен “сойти со сцены”, однако не исключено, что он сыграет определенную роль в формировании будущей политической коалиции. Гавел обязался уйти с президентского поста после свободных выборов» [1. S. 361–362]. Строя свои прогнозы, американское посольство полагало более вероятным решение вновь избранного парламента дать ему полный пятилетний президентский мандат, но от определенных прогнозов воздерживалось.

Признавая свершившееся как “шаг к настоящей демократии” (который точнее можно было бы называть успешным броском в нее), посольство США в Праге констатировало: “И хотя кое-кто критиковал президентскую кампанию как излишнее распыление энергии Гражданского форума за счет проведения более существенных реформ, представляется, что это был успешный экзамен как для Гражданского форума, так и для самого Гавела на политическом поприще. У нового президента произошел сдвиг от сугубо морального авторитета к статусу политика, при этом он явно не утратил своей популярности. Гражданский форум продемонстрировал, что вопреки коммунистической тактике отсрочек, включая проект об избрании чехословацкого президента в ходе прямых выборов, он способен оказывать влияние на общественность, чтобы она разделяла с ним общую точку зрения” [1. S. 362]. “Он, – пишет далее посол, – настолько гладко вошел в политическую жизнь, что это позволяет нам сделать предпо-

ложение: он может пристраститься к президентским функциям настолько, что ему будет трудно уйти с данного поста” [1. S. 363–364]. И данный прогноз оказался весьма успешным.

Чтобы дать общую оценку книги как важного источника, необходимо вернуться к Предисловию экс-президента Чехословакии и Чехии В. Гавела. Он отмечает, что послы США в Праге уже с 1960-х годов проявляли живой интерес к оппозиционному движению, к свободомыслию и независимости интеллектуалов. Американские дипломаты, по его словам, “интересовались деятельностью этих людей и стремились помочь им” [1. S. VI]). Разумеется, оговаривался он, речь не шла о подкупе чехословацкого оппозиционного движения, чтобы сделать его проамериканским.

Конечно, конечно... И все же элемент рационализации (по Фрейду, то есть некой маскировки от себя истинных мотивов мыслей и действий) в такого рода суждениях все же просматривается. Тень от подобных признаний – явно антироссийские интенции во внешнеполитическом курсе Гавела, проявившиеся в его заявлениях почти сразу же после избрания на высший государственный пост.

Собранные документы свидетельствуют, что позиция американского посольства была не столь проамериканской, как это представляет в своих речах Гавел. Она являлась более взвешенной, и тем самым корректнее соотносимой с интересами США.

Хорошо бы дополнить данный источник сборником аналогичных документов по чехословацко-советским отношениям этого времени. И тогда причины и движущие силы “бархатной” революции предстанут более сбалансированно, выявив тот факт, что она явилась неким (да будет позволено использовать лексику “классиков”) проявлением “творчества масс”. С результатами, трудно прогнозируемыми даже самыми изощренными аналитиками в Белом доме или Кремле – сколь бы ни мощной представлялась якобы действовавшая там “рука”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Praha–Washington–Praha. Depeše velvyslanectví USA v Československu v listopadu a prosinci 1989. Prague–Washington–Prague. Reports from the United States Embassy in Czechoslovakia, November–December 1989. Praha, 2004.



© 2006 г. Т. ВИРК

“ПОЛИТИЧЕСКИЙ” ПОСТМОДЕРНИЗМ В ПРОЗЕ НЕКОТОРЫХ СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР

Гипотеза, представленная в данной статье, имеет силу лишь при определенной концепции постмодернизма, поэтому целесообразно остановиться на нашем понимании этого явления. Вслед за ведущими западными и русскими исследователями мы рассматриваем постмодернизм в связи с постструктурализмом и деконструкцией Деррида, идеей плюрализма истин и теорией языковых игр Лиотара, Бодрийяром и теорией симулякров, Беллом и концепцией постиндустриального общества, Бергером и Лукманом и идеей общественной конструкции реальности. Исходя из этих теорий и опираясь на анализ литературных произведений, можно сказать, что постмодернизм с помощью метафизики и интертекстуальности осуществляет радикальную автореференциальность. Это соответствует ориентации постмодернизма на усиление метафизического нигилизма или онтологической неготовности (Б. МакХейл, Д. Фоккема), подвергающей сомнению любую истину и любую существующую реальность и провозглашающей (интер)текстуальность всей реальности. Для обозначения этого “классического” типа постмодернизма используются такие выражения, как “метафизический постмодернизм” или “деконструктивный постмодернизм”, основными его представителями являются Х. Борхес, авторы американской метафизики Дж. Барт, Д. Бартелм, Т. Пинчон, Р. Кувер, а также частично У. Эко, И. Кальвино, Дж. Фаулз, Дж. Барнс, А. Битов и др. С развитием теории и практики литературного постмодернизма обнаружилось, что сюда необходимо отнести и произведения, в которых используются ярко выраженные метафизические и интертекстуальные приемы, хотя они и не полностью автореференциальны, но критичны (“Маятник Фуко” У. Эко, “Отпускное” Дж. Барта, некоторые романы латиноамериканского магического реализма, “Любимая” Т. Моррисона и т.д.). Л. Хатчеон называла этот тип романа “историографической метафизикой” [1. Р. 54], Бертенс и Фоккема при описании так называемой второй волны постмодернизма используют выражение “политическая” [2. Р. 34]. Мы также будем использовать это название. Такое понимание постмодернизма видится приемлемым, так как оно общепринято и касается общепризнанных постмодернистов.

Теория постмодернизма, используемая нами при изучении славянских литератур, в своей основе является западной. Здесь необходимы некоторые уточнения. Западные теории понимают постмодернизм как выражение и последствие

постиндустриального общества; в славянских литературах мы не можем обнаружить этой причинно-следственной связи, поэтому ряд исследователей отрицают правомерность использования понятия постмодернизм применительно к данным литературам [3. S. 63–82]. С другой стороны, уже в 1970–1980-е годы в отдельных славянских литературах развивается постмодернизм, подобный западному, почему и видится возможным имплицировать на него западную теорию. Это не распространяется исключительно на литературы, находившиеся под непосредственным влиянием западного постмодернизма – указанные критерии можно применить к русскому постмодернизму, не испытывавшему на себе его влияния. М. Эпштейн доказал, что типологические сходства русского и западного постмодернизма являются следствием доминирования в обеих культурах идентичной модели – модели революции, погружающей все сферы в (гипер)большую. “С этой точки зрения мы можем обнаружить в *перестройке* (дословно – реконструкции) Горбачева и деконструкции Деррида изоморфные ступени в развитии советской гиперобщественности и западной гипертекстуальности” [4. S. 27], и как следствие – использование техник письма, характерных для постмодернизма: метафизики и интертекстуальности. Конечно, это не основной аргумент в пользу понимания постмодернизма в соответствии с западными теориями, русское литературоведение могло бы выбрать для своей литературы другую теорию. Но в этом случае оказалось бы спорным употребление термина *постмодернизм*, демонстрирующего связь с модернизмом; общественно-исторические условия предопределили то, что эта связь в русской литературе не была такой непосредственной, как, скажем, в западных литературах. Если русское литературоведение для обозначения постмодернистских произведений не подбирает других, специфических названий (некоторые славянские литературы неохотно употребляют понятие “постмодернизм”), а пользуются западным термином, то и понимание этого явления, по крайней мере в своей основе, должно осуществляться в соответствии с западной теорией.

Эти вводные замечания существенны для предполагаемой специфики славянского постмодернизма и излагаемой нами гипотезы. Суть гипотезы состоит в том, что если западный постмодернизм возник изначально в своем “метафизическом” или “деконструктивном” варианте и лишь затем в “политическом”, то хронологическая последовательность в некоторых славянских странах, особенно в тех, где постмодернизм получил мощное развитие, – противоположная. Эта гипотеза будет рассмотрена на материале словенского, сербского, русского и частично хорватского постмодернизма.

Постмодернистскую струю в словенскую прозу начали вносить в начале 1980-х годов писатели среднего поколения Д. Янчар и Д. Рупел. Элементы постмодернизма обнаруживаются в ряде новелл Янчара, прежде всего в новелле “Смерть у часовни Марии в снегах”, интертекстуально связанной с “Белой гвардией” М. Булгакова, и в новелле “Две картины”, обнаруживающей связь с Борхесом. В обеих новеллах интертекстуальность используется в характерной для постмодернизма манере, но это позволяет здесь эффективно воплотить тему тоталитаризма, что имело в Словении в начале 1980-х годов ярко выраженную политическую коннотацию. В 1983 г. вышел роман Д. Рупела “Макс”, через два года роман “Приглашенные, позабытые”. Оба произведения насыщены радикальной метафизикой и интертекстуальностью, реализованными с помощью игры. Таким образом автор донес до словенского читателя свои обще-

ственно-политические идеи, передача которых в другой форме могла бы подвигнуть писателя опасности репрессий.

Во второй половине 1980-х годов идеологический гнет в Словении – в том числе благодаря литературе – немного ослаб, а на литературную сцену вышло новое поколение авторов, родившихся в 1960-х годах, воспитанных на традициях западного постмодернизма, которое открыто выступало за не обремененную идеологией, автореференциальную литературу. Так, например, в 1987 г. изданы роман А. Блатника “Факелы и слезы” (интертекстуально связанный с романом братьев Стругацких “Пикник на обочине” и фильмом “Сталкер” Тарковского), малая проза Б. Градишника “Мистификации”, в 1988 г. – “Позолота забвения” И. Братожа, в 1989 г. – “Кто убивает сказки и другие истории” А. Шушулича. Все эти произведения отличаются ярко выраженной метафиктивностью, в них прослеживается отказ от любой связи с внетекстуальной реальностью, авторы сознательно копируют тексты так называемой экспериментальной фазы западного, прежде всего американского (“метафиктивного” или “деконструктивного”) постмодернизма.

Нечто подобное мы обнаруживаем и в сербском постмодернизме. Д. Киш в 1976 г. опубликовал сборник новелл “Гробница Бориса Давидовича”, с помощью мистификаций в духе Борхеса осуждавших политический тоталитаризм и – косвенно – общественно-политическую действительность Югославии. Не менее яркую политическую окраску имел вышедший в 1982 г. “Хазарский словарь” М. Павича, написанный в экстремально экспериментальном постмодернистском, борхесовском стиле. Так же в сербском постмодернизме политическая острота постепенно сходит на нет и уступает место метафиктивному и интертекстуальному постмодернизму (скажем, уже в сборнике “Энциклопедия мертвых” Д. Киша 1983 г. или в прозе Ф. Давида и Д. Албахари), хотя и сохраняется несколько дольше, чем в словенском.

Подобную схему развития мы обнаруживаем и в русском постмодернизме, например в имеющем “политический” подтекст “Пушкинском доме” А. Битова. Относительно этого не все исследователи придерживаются единого мнения. Некоторые считают, что роман А. Битова относится к “метафиктивному” или “деконструктивному”, а не “политическому” постмодернизму, и читают его так, как он трактовался на Западе, – об этом пишет Р. Хеллебуст, уточняя, что в России данный роман был воспринят также (если даже не прежде всего) как политический [5. С. 272]. Официальная цензура назвала его “антисоветским произведением” [6. С. 381]. О “политичности” раннего русского постмодернизма говорят многие исследователи. По мнению Г.Л. Нефагиной, русский постмодернизм возник не под влиянием Запада, а как “реакция на идеологический монолизм русской литературы 1960–1970-х годов” [7. С. 30], Б. Крашевец отмечает, что в произведениях Битова “ярко выражена политическая позиция и что оно кишит скрытыми и явными намеками на тоталитаризм”, в то время как младшее поколение писателей более аполитично [8. С. 292], М. Яворник утверждает, что русский постмодернизм “возник в качестве протеста против идеологического тоталитаризма и стал характерной особенностью постреалистического или постсоветского периода. Этим объясняется наличие в нем ярко выраженной политической позиции” [9. С. 415].

После смены политической системы и распада Советского Союза обнаруживаются некоторые изменения. А. Генис следующим образом объясняет отклонение “постсоветского” постмодернизма от “изначального” (на примере произ-

ведений Пелевина): “В отличие от своих предшественников 1960-х годов, это поколение не ратует за смену режима, оно воспринимает его как некую данность” [4. S. 215]. Наиболее точно это развитие описывают Н.Л. Лейдерман и М.Н. Липовецкий: русский постмодернизм начинается с критики коммунистической идеологии в “Пушкинском доме” А. Битова, вскоре переходит в критику мифологических концепций русской классической литературы и авангарда (что представляет собой уже более радикальную интертекстуальность), а затем и мифов современной массовой культуры [6. С. 379]. Следует добавить, что современный русский постмодернизм затрагивает темы, связанные с проблемами экологии и глобализации, что, возможно, свидетельствует о возвращении “политической” компоненты, на этот раз уже под непосредственным влиянием второй, “политической”, волны западного постмодернизма.

Вопрос о постмодернизме в чешской, польской, словацкой и других славянских литературах оставим без рассмотрения ввиду неизученности нами этой проблемы. Тем не менее, “политичность” является характерной чертой раннего постмодернизма в ряде славянских литератур – об этом пишут многие исследователи. Например, Б. Крашевец, говоря о выраженности политической позиции в “Пушкинском доме”, упоминает о наличии подобной тенденции в творчестве Киша, Павича и некоторых словенских авторов, относящихся к старшему поколению постмодернистов [8. С. 288]; И.С. Скоропанова, сравнивая восточную и западную разновидности постмодернизма, характеризует восточную как “более политическую” [10. С. 71]; для М. Эпштейна “политичность”, по крайней мере, русского постмодернизма вытекает из уже упомянутой изоморфности деконструкции Деррида и перестройки Горбачева, Дж. Строголавец пишет: “Югославский постмодернизм 1970–1980-х годов характеризуют политические, социальные и моральные черты, что является следствием общих тенденций литературного и общественного развития” [11. S. 481]. Исследователь делает этот вывод при изучении хорватского постмодернизма. По словам К. Немеца, здесь мы обнаруживаем то, что характерно для постмодернизма и ряда других славянских литератур. С политической позиции пишут “старшие” постмодернисты, например П. Павличич, С. Дракулич и Д. Угрешич. Так, о П. Павличиче мы читаем: “Он комбинирует фантастическую прозу с элементами романа-детектива... для него характерны попытки внести в строго схематизированную фабулу романа элементы общественной критики и выражения политической позиции” [12. S. 83]. Что касается “младших” постмодернистов, то “большая часть хорватской литературной продукции 1990-х годов отказывается от выражения политической позиции, всякой очевидной идеологизации” [12. S. 86]. Это подтверждает выдвинутую нами гипотезу, но окончательные выводы пока несколько преждевременны, так как К. Немец уточняет, что отечественная, как ее называют в Хорватии, война начала 1990-х годов изменила естественное развитие хорватской литературы, повлекла за собой “возвращение к старым проблемам и к экзистенциальной драме хорватского народа” [12. S. 81]. Тем самым К. Немец обнаруживает вероятную причину подобного развития постмодернизма в ряде славянских литератур. Сформулируем ее вслед за австрийской исследовательницей Г.Е. Мозер, пытающейся вскрыть причины автореференциальности и радикальной аполитичности австрийского постмодернизма. “Игра возможна лишь – и для меня в этом суть постмодерна и его литературы – в периоды благополучия, абсолютной социальной безопасности и свободы... когда политическая свобода также абсолютна” [13. S. 246]. Особые общественно-политические

условия не позволили первым славянским постмодернистам, несмотря на принятие ими радикальных постмодернистских процессов, создать автореференциальную литературу, а способствовали созданию литературы с выраженным общественно-критическим пафосом. Следовательно, “классический” славянский постмодернизм был не “деконструктивным”, а *политическим*. Лишь вторая волна постмодернизма в ряде славянских литератур (хорватской, сербской, словенской, русской, вероятно, также чешской) связана с появлением автореференциального, “метафигурного”, “деконструктивного” постмодернизма.

Конечно, если это утверждение является обоснованным, то сразу возникает не менее интересный вопрос – что представляют собой условия, вызвавшие к жизни в так называемых западных литературах “политический” постмодернизм второй волны? Но это тема уже следующего исследования.

Перевод *Н. Стариковой*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Hutcheon L.* A Poetics of Postmodernism. London; New York, 1988.
2. *Bertens H., Fokkema D.* International Postmodernism. Amsterdam; Philadelphia, 1997.
3. *Kysinski V.* Metafictional Structures in Slavic Literature. Postmodernist Fiction in Europe and the Americas. Amsterdam; Antwerpen, 1988.
4. *Epstein M., Genis A., Vladiv-Glover S.* Russian postmodernism: new perspectives on post-Soviet culture. New York; Oxford, 1999.
5. *Hellebust R.* Fiction and Unreality in Bitov's Pushkins House // *Style*. 1991. 25 II.
6. *Лейдерман Н.Л., Липовецкий М.Н.* Современная русская литература: 1950–1990 годы. М., 2003. Т. 2.
7. *Нефагина Г.Л.* Русская проза конца XX века. М., 2003.
8. *Kraševac B.* Puškinov dom Andreja Bitova in problemi ruskega postmodernizma // *Slavistična revija*. 1996. № 44/3.
9. *Javornik M.* Urejanje kaosa ali kako se je kalil ruski postmodernizem // *Slavistična revija*. 2002. № 50/4.
10. *Скоропанова И.С.* Русская постмодернистская литература. М., 2002.
11. *Strsoglavac D.* Hrvatska proza ob koncu prejšnjega tisočletja // *Slavistična revija*. 2002. № 50/4.
12. *Nemec K.* Najnovije tendencije u hrvatskoj prozi // *Zbornik referatov s Prvega slovensko-hrvatskega slavističnega srečanja*. Ljubljana, 2001.
13. *Moser G. E.* Die Funktion der Sprache in der österreichischen postmodernen Literatur // *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*. Wien, 1994.



© 2006 г. Я. МОЙСИЕВА-ГУШЕВА

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ

Размышляя о глобализации как актуальном социокультурном феномене, неизбежно сталкиваешься со следующими вопросами: в чем суть термина “глобализация” и какова ее роль в новейших литературных процессах? Эти проблемы столь сложны, что, безусловно, требуют специального и даже деликатного подхода.

Прежде всего следует отметить, что само понятие глобализации не имеет прямого отношения к сфере литературы и литературоведческой науки и поэтому традиция использования термина в этой области практически отсутствует. Хотя понятие “глобальный” в своих традиционных значениях (“всеохватный”, “универсальный”, “общемировой”) далеко не ново, массовое его освоение приходится на 60-е годы XX в. прежде всего в экономических и социологических изданиях и в средствах массовой информации. Постепенно, но уверенно термин входит и в лексикон академических кругов.

Сама идея глобализации появляется в текстах И. Валлерштайна, который одним из первых заговорил о “мировой системе” экономики, модель которой характеризуется специфическими отношениями неравноправия между центром и периферией [1]. Позже Питер Байер [2. Р. 373], Роланд Робертсон [3], Брайан Тернер [4. Р. 343] расширили экономическую модель И. Валлерштайна представлениями о глобальной политике, глобальной культуре и глобальном обществе. Более активно термин “глобализация” начинает употребляться только в 1980-е годы. Своеобразным подтверждением тому может служить, например, следующий факт: на 1987 г. в каталоге Библиотеки Конгресса США (Вашингтон) насчитывалось 34 определения глобализации (в опубликованных работах).

Сегодня глобализация представляет собой неотъемлемую часть современной картины мира. Этот феномен имеет точно определенные цели и социальное наполнение. Цель глобализации заключается в расширении модели “идеальной Империи”, внешне лишенной централизованной силы и существующей не только вне географической определенности, но и без “императора”. Эта система вбирает все мировое население, мировые экономику и политику, все коммуникационные системы и представляет в качестве социальных основ доведенную до абсолюта либерально-демократическую общественную модель. Глобализация базируется на постмодернистских процессах децентрализации и де-

Мойсиева-Гушева Ясмينا – научный сотрудник Института македонской литературы при Университете имени свв. Кирилла и Мефодия (Скопье).

территориализации, что, по мысли М. Хардта и А. Негри [5. P. 478], заведомо не позволяет отдельному человеку, корпорации, стране или нации держать тенденции глобализации под контролем. Но при этом глобализация, как это ни парадоксально, потенциально содержит в себе революционные интенции, поскольку каждый индивид волен влиять и преобразовывать “глобальную Империю” без какого бы то ни было посредничества.

Действительно ли это возможно? Прежде всего нужно отметить, что книга Хардта и Негри не дает достаточно полных доказательств и не предлагает конкретных путей реализации подобной идеи. Реальная ситуация много сложнее, чем это представляется. Достаточно бросить самый поверхностный взгляд на мировые события, чтобы стало ясно, насколько рядовой человек “управляет” ими! Тенденции глобализации – в том числе и негативные ее проявления – ощущаются сегодня во всех сферах жизни.

Борющиеся против глобализации, казалось бы, не имеют очевидной идеологической платформы, однако в последнее время все активнее организуются в целые группы. Это происходит потому, что в современных условиях разобщение индивидов не только бессмысленно, но еще и деструктивно.

Влияние индивида на сегодняшнюю модель “Империи” крайне проблематично. В теории Хардта и Негри остается открытыми вопросы о том, какой метадискурс личности можно бы противопоставить “Империи”, если каждый человек всегда формирует свой собственный нарратив. Не следует забывать, что, хотя индивиды и их представления о мире способствуют процессам универсализации, в то же время сами люди являются основным источником разнообразных конфликтов. Изменчивость и фрагментарность современного постмодернистски ориентированного человеческого сознания, по мнению Е. Гелнера, также неосознанно влияет на “Империю” [6. S. 54]. Все это характеризует индивида как нестабильного и лишённого идентичности объекта, а не субъекта глобализационных процессов.

Идея постмодернистской “Империи”, до некоторой степени согласующаяся с позитивной лиотаровской концепцией объединенного плюрализма, сегодня в работах многих исследователей представлена уже как явно идеалистическая и едва ли осуществимая [7]. Речь идет не только о путях развития демократии и прав личности, но и о способах объединения различных культур. Теоретически процесс глобализации не должен неизбежно вести к какой-либо гомогенизации. Глобализация может способствовать появлению новых смешанных форм в культуре, гибридных структур, транслокальных меланж-культур, но все же и эти процессы могут быть сведены в конечном счете к гомогенной культуре [8]. К подобным выводам пришел и Т. Ассад, размышляющий о возможностях концепции “автономной истории” в условиях американской и европейской экспансии и глобализации [9]. Он полагает, что этот абсурдный процесс ведет через заимствование одной культурой традиций многих других к полной их гомогенизации. Потеря в процессе глобализации культурных различий представляет большую опасность, которой следует противостоять.

Мы, несомненно, можем сделать следующий вывод: подчеркиваемая постмодернизмом многозначность, ведущая к невозможности понимания, противопоставит унификации и эгалитарности агрессивного функционального мира.

Несмотря на это, планета, безусловно, движется в данном направлении. Мы имеем дело с непрерывным процессом, который можно проследить еще со времени формирования национальных государств, игравших в отношении культур-

ной гегемонии весьма двусмысленную роль. Как объясняет португальский социолог Де Соза Сантос, “снаружи они выступали за культурные различия и аутентичность национальной культуры, а изнутри стимулировали однородность и единообразие, подавляя разнообразные локальные культуры на своей территории” [10. S. 175] (известные проблемы национальных меньшинств).

Сегодня, в условиях коммуникационной эры, культурная унификация выходит за пределы национальной сферы на глобальный уровень. В результате модернизации нового времени уже сформировались “биржи” обмена идеями во всех областях. На эти “биржи” мы приходим не как личности, а как представители своих обществ. Парадокс включения македонцев в процесс глобализации состоит в том, что они являются представителями малого народа, с сомнительной историей и национальной идентичностью, с непризнанным именем. Этой теме посвящен роман современного македонского писателя Драги Михайловского [11. S. 175] с иронично выбранным названием страны “Дискантрия”¹ – так мировые политики называют Македонию, демонстрируя подобным образом пренебрежение к национальной идентичности ее народа. Роман связывает два события македонской истории, значимые для национальной идентичности: запрет славянской письменности архиепископом Феофилактом Охридским в XI в. и непризнание государственного названия “Македония” в XX в. Через вымышленный диалог между богомилским пророком Василием (защитником человеческой справедливости) и его противником, охридским архиепископом Феофилактом, автор в постмодернистском стиле иронизирует над нелогичными попытками деноминировать и замолчать македонскую историю. Эти реальные попытки раздражают, поскольку Македония в то же время – мифологическая земля с богатой историей, упомянутая еще в Библии, некогда могущественное царство, обладавшее территорией почти всего известного мира, со специфическими символами и культурой, которые систематически уничтожались и присваивались. К парадоксу, к которому пришла Македония, в процессе глобализации неизбежно придут и все прочие малые культуры и народы. Если они энергично не восстанут против ассимиляции, то их существенные характеристики, символы, культура и литература будут переплавлены и интегрированы в мировую традицию. Культурное смешение, без сомнения, приведет к полной гомогенизации и потере идентичности. Негри и Харт оправдывают подобные действия их соответствием принципу объединения, но забывают при этом, что неизбежным следствием гегемонии одного вида дискурса по отношению к другому становится несправедливость.

Возвратимся к теории глобализации и проблеме различий в самом художественном дискурсе. В условиях глобализации, функцией символических форм² является создание универсальных систем, стирающих различия. Постмодернистская мысль здесь перестает существовать, так как не может быть глобальной и политизированной. Политика подразумевает убеждение и силу, а постмодернистская мысль – диалог. Она восприимчива к гетерогенным целям, имплицитным во всевозможные дискурсы. Уважение к различным повествовательным режимам и видам дискурсов в их границах, по Лиотару

¹ “Дискантрия” – от англ. “this country”.

² Символические формы являются наиболее удобными для глобализационного обмена, так как могут производиться повсюду и в любое время, легко транспортируются и имеют универсальное значение.

(см. [12. С. 248]), является основной идеей гуманизма. Выход за эти рамки, отказ от интегральной целостности по аналогии связывается с искусственностью. В литературном дискурсе это выражается в акцентировании игры, цитат и аллюзий, которые литература использовала всегда, но ранее соотносила с авторским текстом. В постмодернизме смешение различных авторских идентичностей в одном тексте – интертекстуальная игра, в которой текст опирается на некий предыдущий текст и предполагает узнавание, отгадку, истолкование, сравнение. При этом выделяются различные старые тексты, в ткани постмодернистского текста функционирующие как новые. Однако границы между ними и цивилизационными парадигмами, которые они представляют, никогда не стираются. В македонской прозе это наиболее заметно у Эрмиса Лафазановского, интегрирующего продуктивные элементы народной прозаической модели и собственные креативные компоненты в единый новый текст, перекликающийся с актуальными цивилизационными парадигмами. В отличие от таких произведений, в новых текстах, составленных на компьютере с помощью “софтвера” с искусственным интеллектом (например, опубликованный в Интернете “Еще только этот путь” Скота Финча), использованные элементы не разграничиваются. Взаимный переход представленных частей выполнен так, что их нельзя ни узнать, ни связать; они не обладают восприимчивостью к гетерогенным целям, не могут “работать” ни в собственных рамках, ни, тем более, как единое целое.

По сути, это процесс превращения литературы в бесконечный поток перемешанных слов и выражений, в котором традиционные знаки и цели не имеют приоритета, сама же литература совершенно теряет свою представительскую функцию. Это демонстрирует бесконечная текстуальность, окружающая нас в виде научных и журналистских сообщений, политических новостей, ежедневных рассказов и знаков. Так всякий текст становится литературным, и в данном процессе нагромождения литературных следов во всем, что связано со словом и текстом, литература теряет не только свою обособленность, но и свои особенности. Все поле текстуальности, освобожденное от миметической иллюзии и вообще воображения, получает значение новой литературности.

От такого рода литературы бессмысленно ждать изображения реального бытия, отдельных обществ и общественных перемен. Новый тип литературы не выносит реалистического показа и социальной обусловленности, необходимость которых подчеркивалась в прошлом. В условиях глобализации литература открывает смысл общественного процесса, сдаваясь бирже и рынку, где функционирует конкретная логика. В этом жестоком процессе стирается и иллюзия важности культурного разнообразия. Все сводится к рыночным запросам, массовым развлечениям и наживе. Сейчас литературу рассматривают как любой другой товар на бирже идей, информации, знаний, которые непосредственно превращаются в деньги. Существовавшего ранее привилегированного положения литературы как любимицы общества более нет. Нет даже идеологического давления и контроля над литературой. Исчезает и известный по предыдущей эпохе социальный диктат – но при этом исчезает и значимость литературы в общественной жизни. Единственная функция, оставленная за ней, – развлекать, доставлять удовольствие. Она принимает популярные формы, которые целенаправленно контролируются глобализационными институтами (биржей и СМИ). Совершенно не важно, что чрезмерное развитие новой поп-культуры травмирует психику личности, убивает ее мыслительные способности. В то же время серьезные книги и идеи перестают быть общезначительным событием.

Влияние серьезной литературы уменьшается и из-за того, что она неадекватно представлена на рынке, в общественной жизни, в СМИ – в противоположность дискуссиям на “общие” темы или беседам о популярной культуре, поддерживающим глобализационную политику богатейших стран.

Идея глобального структурирования мира, наряду с прочим, проистекает и из потребности освободиться от перепроизводства – последствия технического прогресса и модернизации. Перепроизводство и неумеренность создают нежелательные “супер” и “гипер” феномены, от которых мы должны избавиться, прежде чем они превратятся в свою противоположность – псевдофеномены.

Перепроизводство не является единственным следствием технического прогресса. Употребление различных новых технологий в процессе создания произведений искусства навязывает последнему новые гиперреальные свойства. Так новая литература теряет не только общественную значимость и представительскую силу, но и возможность отразить иллюзию естественным путем. Иллюзия сегодня создается искусственно, с помощью различных технических средств. При этом очевидно стремление показать реальность до мельчайших деталей и придать ей новое качество, так что получается “реальность” более достоверная, нежели сама реальность. Эти усилия приводят к исчезновению реальности, к превращению ее в гиперреальность – по Бодрийяру, иллюзию, созданную средствами коммуникации. Здесь как пример из македонской литературы можно привести “Невозможный рассказ” Любчо Георгиевского [13. С. 30–48]. В нем речь идет о прямой телевизионной передаче с места военной резни. Трансляция ведется камерами с различных точек, причем кровавый ужас должен быть пережит необыкновенно драматично. Таким образом показанная военная реальность приобретает гиперреальные свойства – и из-за безупречного показа, сопровождающегося обыденными комментариями ведущего, и из-за иронического спокойствия зрителей. Чем больше они погружаются в реальные события, тем больше возрастает степень виртуальности.

Получаемая вышеуказанным образом иллюзия зависит от технических средств, используемых при ее создании, и уже не является продуктом психического состояния. В дальнейшем это будет относиться и ко всем эмоциям, в том числе удовольствию, которое станет следствием электронной и химической стимуляции, а не художественного представления. Стимуляция и стимуляторы Бодрийяра составят новую картину мира, а новая литература будет появляться на экране, ведущем нас в некую виртуальную реальность. Она будет состоять из постоянно размножающихся и меняющихся гипертекстов. Иллюзия будет создаваться путем информационной манипуляции с помощью “интерфейсов”, приближающих нас к машинам и производящих впечатления более сильные, нежели человеческий опыт, рядовые иллюзии. Можно смело сказать, что иллюзия, которую некогда считали прерогативой художественного творчества, в будущем поступит в ведение технологии, которая заменит литературное и художественное мастерство.

Несмотря на эти перемены, искусство и далее будет необходимо, пока в антропологической структуре человека существует потребность в эстетическом наслаждении. Независимо от новых технических средств, применяемых в искусстве, независимо от нового общественного окружения, навязывающего ему новый статус, – искусство выживет и, пусть и видоизменившись, найдет способ сохранить свое привилегированное знаковое положение.

Перевод М.Б. Проскурниной

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Wallerstein I.* The Modern World-System. New York, 1974.
2. *Bayer P.* Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society, in *Global Culture*. London, 1990.
3. *Robertson R.* *Globalization*. London, 1992.
4. *Turner B.* Two Faces of Sociology: Global or National, in *Global Culture*. London, 1990.
5. *Hardt M., Negri A.* *Empire*. Harvard, 2001.
6. *Gellner E.* Postmodernizam, razum i religija. Zagreb, 2000.
7. *Глобализација* (аргументи против) / Приред. Џ. Мандер и Е. Голдсмит. Београд, 2003.
8. *Nederveen P.J.* Globalization as hibridization. The Hague, 1994.
9. *Assad T.* Genealogies of religion. Baltimore, 1993.
10. *Де Соза Сантос Б.* Процесите на глобализацијата. Скопје, 2001.
11. *Михајловски Д.* Пророкот од Дискантрија. Скопје, 2001.
12. *Вели В.* Наша постмодерна, модерна. Сремски Карловци; Нови Сад, 2000.
13. *Георгиевски Љ.* Невозможен расказ, в Директни интервенции со раскази во анатомската структура на историјата. Скопје, 1994.



© 2006 г. Н. Н. СТАРИКОВА

В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ. ПОСТМОДЕРНИЗМ В СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУРАХ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

1990-е годы принесли славянским литературам новые надежды и новые тревоги. После знаковых изменений на карте Европы рубежа 1980–1990-х годов в некоторых из них, особенно там, где нация обрела долгожданный суверенитет, явственно ощущалась растерянность, вызванная исчерпанностью основного предназначения – служения национальному делу. Об этом в начале 1990-х очень точно сказал чешский прозаик И. Крадохвил: “По прошествии долгого времени чешская литература (равно как болгарская, сербская, словенская, хорватская, словацкая и даже польская. – *Н.С.*) ... свободна и избавлена от всех общественных обязательств и народных чаяний ... с наслаждением презирует все идеологии, миссии, служение народу или кому-нибудь еще” [1. S. 83–84].

Естественно, литература начинает искать место в новой системе координат, новые способы взаимодействия с действительностью, желая быть полезной и востребованной как в условиях конкретных перемен, так и в контексте всей меняющейся европейской общественно-политической архитектоники, реализует свою внутреннюю потребность реагировать на универсальные формы и социальное устройство современной жизни. Часто при этом происходит перераспределение “жанровых сил”, наблюдается тенденция к минимализации, поскольку темп жизни требует мобильности и быстроты реакции, как от автора, так и от читателя. Одним из способов “выживания” в новых условиях становится также обращение к так называемым миноритарным направлениям, которые прежде считались маргинальными: экологическому, гендерному, феминистскому и др., и выраженная тенденция общего “облегчения” и “тривиализации” литературных жанров в сторону детектива, триллера, фантастики. При этом перед литературой остро встает вопрос о необходимости обновления художественного языка.

В то же время в последнее десятилетие XX в. в результате социальной, экономической и культурной модернизации Центральной и Юго-Восточной Европы интенсифицируются процессы интеграции, как отмечает американский социолог Ф. Фукуяма, “экономические силы подталкивают к крушению национальных барьеров” (цит. по [2. С. 7]), происходит так называемая макдональдизация или вестернизация национальных культур и литератур, т.е. последовательное подчинение западным ценностям и западному образу жизни всех

Старикова Надежда Николаевна – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

активных слоев населения планеты. Это усугубляется процедурой отчуждения ценностей традиционных, экспансией массовой культуры, мифологизацией мышления. С культурологической точки зрения, все это “тянет” на новую гуманитарную революцию, в результате которой многие традиционные национальные и этнические культуры претерпят ощутимые изменения и могут быть существенно деформированы. В условиях вынужденной адаптации национальных ценностей к новой геополитической, экономической, коммуникационной ситуации механизм национальной и культурной самоидентификации и осознания национальной идентичности естественно усложняется. Проблема обновления идентичности (национальной, этнической, культурной) – своеобразный “пароль” нашей эпохи, так как именно национальная идентичность способна затормозить силовое цивилизационное самоутверждение. В этой связи актуальным представляется вопрос о роли и месте отдельных литературных жанров, в том числе и так называемых малых, в формировании новой идентичности наций.

Идентичность как логическая категория означает отношение, члены которого тождественны друг другу. Эта проблема продолжает оставаться в центре внимания литературоведения XXI в.; во второй половине XX в. к ее феномену обращались французские постструктуралисты и американские деконструктивисты (Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж. Лиотар, Ю. Кристева, Д.Х. Миллер). Теоретик Франкфуртской школы, философ и культуролог Т. Адорно в “Эстетической теории” (1970) писал, что искусство есть форма распоряжающегося природой разума и произведение может состояться только тогда, когда язык, звуки, форма, цвет собираются в некое единство. Идентичность – это “чувство непрерывной самотождественности”, когда человек понимает образ “Я” целостным и неразрывным в совокупности с культурными и социальными связями. Процесс адаптации личности не является постепенно-поступательным, он периодически резко нарушается, что вызывает кризис идентичности, стимулирующий, в свою очередь, следующий этап идентичности или социализации (например переход от семейных ценностей к общечеловеческим). Американские психологи Б. Слугоский и Дж. Гинзбург отмечают, что люди используют объяснительные дискурсы, чтобы “скоординировать проецируемые ими идентичности, т.е. проекты своего Я, внутри которых они должны выжить” [3. Р. 70]. Другими словами, они пересмотрели модель эго-идентичности как способ лингвистического саморасказа о себе и других. Эго-рассказы обусловлены конкретной эпохой во всех ее проявлениях, а человек видит себя таким, каким его видят другие. В их трактовке идентичность – это генерированный Другой. К сходным выводам приходит Ж. Лакан, отталкиваясь от совершенно иных предпосылок. По мнению ученого, идентичность является сферой, где личность существует и действует в качестве целого, это характеристика отношения человека к самому себе, его “самопринадлежность”. В другом контексте, который можно обозначить как социокультурный, идентичность подчеркивает принадлежность индивидуума коллективу.

Нынешнее представление о том, каким образом формировалось понятие идентичности в литературной практике рубежа XX–XXI вв., размыто. Это объяснимо, ибо, как справедливо заметил английский социолог Н. Стивенсон, “поиск составляющих коллективной и индивидуальной идентичности постоянно продолжается” [4. С. 12], т.е. речь идет об активно текущем, развивающемся процессе. Актуальность данной проблеме придает и тот факт, что мы живем в эпоху глобализации и сами невольно становимся участниками глубинных изменений культурных стереотипов. Глобализация придала современному миру не-

виданную динамику, став для наций и национальных государств (в том числе и молодых) своеобразным тестом на выживание. Являясь одной из доминирующих тенденций развития современной цивилизации, она оказывает исключительно сильное воздействие не только на социально-экономические и политические, но и на культурологические аспекты развития общества. Развитие средств коммуникации в условиях принципиально иной структуры информационных процессов также влияет и на смену ценностных ориентиров общества, что, в свою очередь, отражается на выборе духовных приоритетов. И при этом ни одна культура сейчас не существует изолированно от творческих поисков других и "...точная оценка любого национального опыта невозможна без учета опыта мирового" [5. С. 35]. Как отмечал в своем докладе на XIII Международном съезде славистов профессор Ф. Берник, "национальная культура, которая хочет в период глобализации сохраниться и сохранить собственную достоверность, не может поддаваться внешним соблазнам и в то же время не может изолироваться от них, отказаться от встречи лицом к лицу с вызовом времени" [6. С. 7].

Заявленная проблема достаточно сложна и в настоящий момент широко не представлена в современной отечественной критике. Едва ли не единственной пока попыткой комплексно взглянуть на нее стал сборник статей "Постмодернизм в славянских литературах", вышедший в Институте славяноведения в 2004 г. Но и в нем проявление национальной (славянской) идентичности в постмодернистском дискурсе намечено лишь пунктирно. Между тем, проблема обновления национальной идентичности – ключевая для современного мира, так как именно она способна оказать противодействие стандартизации. В этой связи актуальным представляется вопрос о роли и месте постмодернизма, "наиболее адекватного духу времени выражения и интеллектуального, и эмоционального восприятия эпохи" [7. С. 5], в формировании новой идентичности современных славянских литератур.

Возникновение постмодернизма связывают с кризисным состоянием современной цивилизации в целом и общественного сознания в частности и с общим изменением социокультурной ситуации, в которой под воздействием масс-медиа начали формироваться стереотипы массового сознания. Применительно к литературе, наиболее рациональным представляется рассматривать это явление как синтез или сумму приемов, необходимых для выработки универсального художественного языка путем сближения и сращивания, интерференции и конвергенции различных литературных направлений. При этом национальное своеобразие постмодернистской художественной продукции, несмотря на интеграционные аспекты поэтики, определяют в первую очередь национальный язык, национальная литературная традиция, национальный склад мышления, тип юмора и иронии, и лишь затем – всемирная культурная традиция и контекст (мировой, континентальный, европейский, региональный и т.д.).

Пересечением векторов постмодернизма и идентичности в европейской культуре последних десятилетий XX в. занимались Ж. Деррида и Ц. Тодоров. По мысли первого, перекликающейся с борхесовской идеей капиллярности культуры, культура не замыкается в себе, так как не может быть монологичной: множественность источников связывает ее с другими культурами, обеспечивая необходимый для выживания диалог. Второй развивает идею "жанровых кодов", согласно которой современная культура занимает место между мифом и логосом, и они могут познавать друг друга только через полилог национальных культур. Именно эти исследования, а также постмодернистская трактовка

истории, восстанавливающая бережное отношение к национальному прошлому, разрушенному модернизмом, в последнее время активизируют интерес к проблеме идентичности. Еще У. Эко подчеркивал, что постмодернизм дает широкие возможности принять участие в языковой метаигре, причем неподготовленный читатель имеет право не обращать внимания на иронический подтекст, а воспринимать произведение прямолинейно, как пересказ сказки и фантазию. Интертекстуальные отношения между новым произведением и традицией, диалог автора постмодернистского текста как с элитарным, так и с неподготовленным читателем дает возможность, используя формулировку немецкого литературоведа Х. Яусса, “удовлетворить любые горизонты ожидания” [8. С. 487].

Массовое “открытие” постмодернизма в славянских литературах совпало с так называемым третьим этапом (третьей фазой) его развития, когда после декларации иннационального в 1960-е и лозунгов культурного плюрализма в 1970-е годы, постмодернизм обратился к поиску аутентичности бытия. Во второй половине 1980-х годов ядром содержания постмодернистского искусства становится множественность национальных культур, единство прошлого и новизны, высокого и низкого. Художественное слово демонстрирует широчайшие возможности соединения с другими родами искусства и наукой, возникает термин “металитература”, который призван подчеркнуть неограниченное число комбинаций. Это проявляется, прежде всего, в сочетании развлекательности фабульной литературы с приемами интеллектуального романа. Постмодернизм третьей фазы претендует на всеохватность, формируя “роман культуры” на национальной почве. Для данного типа характерно сведение воедино гуманистических ценностей с акцентированием национального своеобразия отдельных (славянских) литератур. И при этом постмодернистские трансформации необходимы не для того, чтобы противостоять, уничтожая Другого, а для гармонического баланса с ним, постепенного “вживания” его в себя. Быть может, в этой паритетности и есть ключ к обновлению идентичности.

Особый характер постмодернистских явлений в славянских литературах обусловлен также тем, что они, активно “подключаясь” к уже сложившемуся ранее постмодернистскому видению мира, пытались в его стилистике описать собственный опыт. В славянских странах одной из причин возникновения постмодернизма стала реакция литературы на стремление государства унифицировать традиционные художественные формы, подавить развитие новых, в том числе и постмодернистских литературных концепций. Авторы ставили целью выйти за рамки утилитарных и идеологически маркированных позиций. Последовавший крах социализма обнаружил в постсоциалистическом обществе едва ли не больше абсурда, чем на Западе, и тоже стал питательной средой для постмодернистского эксперимента. И литературы славян стали искать опору во многих ключевых позициях философии постмодернизма: в устремленности к синкретизму мышления, в ощущении тотального кризиса цивилизации, в представлениях об исчерпанности старых взглядов на историю, в обесценивании “вечных” ценностей, в том числе кажущихся незыблемыми канонов красоты.

Разрушив культурные границы, постмодернизм в славянских литературах, с одной стороны, способствовал высвобождению национального художественного сознания от комплексов и стереотипов, помогал преодолеть эстетический консерватизм, ослаблял путы ложно понятой зависимости литературы от национальных художественных авторитетов. С другой – помогал самоутверждению национального в литературе, поскольку в каждом конкретном случае характер осмысления и адаптации постмодернистских реалий зависел от специфики на-

ционального культурного пространства, историко-литературных традиций, художественного потенциала.

В новых условиях плюралистичность интерпретации и восприятия и интертекстуальность как выражение духовной интеграции, присущие постмодернистской поэтике, оказались востребованными. С одной стороны, с ее помощью славянские литературы “встраивались” в общемировой литературный процесс, ощущая себя равными среди равных (постмодернизм как “билет” на вступление в ЕС), с другой – была удовлетворена внутренняя потребность самой литературы реагировать на сходные типологические условия времени. Понятийный аппарат и художественный инструментарий постмодернизма во многом способствовали тому, как публицистически остро славянские литературы зафиксировали умонастроения переходного времени, расставание с недавними национально-культурными мифами и рождение мифов новых, отразили трансформацию чувства национального самоутверждения, часто представленного не апологией героических страниц отечественной истории, а разрушающим иллюзии критико-ироническим ее прочтением.

“Пик” постмодернистской активности приходится в большинстве славянских литератур на начало 1990-х годов. Это время появления новых форм романа, среди которых пастиш исторического приключенческого и фантастического романов, романы инициации, метафигурные романы, романы-головоломки, романы-“учебники”, романы-“перечни” и т.д. Практически в каждой из литератур заявляют о себе несколько авторов, постмодернистские произведения которых отличаются значительным художественным своеобразием и новаторством. В русской литературе это пелевинские “Омон Ра” (1992) и “Чапаев и пустота” (1996), в польской – роман А. Барта “Rein ne va plus” (1991), рассказы и роман А. Стасюка “Стены Хеврона” (1992) и “Белый ворон” (1994), в чешской – И. Крадохвила “Медвежий роман” (1990), “Песня среди ночи” (1992), “Авион” (1995), Д. Годровой “Под обоими видами” (1991) и Я. Топола “Сестра” (1994). В литературе Словакии обращают на себя внимание тексты Д. Митаны “Поиски потерянного автора” (1991) и В. Балла “Аутсайдерия” (1997). У хорватов историческую прозу в диалогии “Уроки жизни” (1985) и “Волосы Вероники” (1989) постмодернистски обновляет корифей Н. Фабио, в Словении классиком постмодернизма благодаря роману “Факелы и слезы” (1987) в одночасье становится двадцатичетырехлетний А. Блатник, в македонской прозе новые тенденции успешно развивает Д. Коцевский в романах “Путешествие в Аркашон” (1989), “Одиссей” (1991). Болгарская литература по-новому заявляет о себе элитарными произведениями Э. Дворяновой “Passion, или смерть Алисы” (1995), С. Игова “Елены-Олены” (1998) и Г. Господинова “Естественный роман” (1999). Романы “Рекреации” (1990), “Московиада” (1992), “Перверсия” (1995) Ю. Андруховича становятся визитной карточкой украинского постмодернизма.

Наряду с прозой “примеряет” постмодернистские “одежды” поэзия. Особое место в этом ряду занимают и русские поэты В. Некрасов, Л. Рубинштейн, Т. Кибиров. Активно экспериментируют в русле игрового взаимодействия конкретного поэтического текста с культурными знаками и кодами белорусы И. Бобков, Ю. Пацюпа, А. Рязанов и словенцы Т. Шаламун, И. Светина, А. Дебеляк, М. Есих.

В разных литературах постмодернистские тенденции ассимилируются по-своему, имеют свою национальную специфику. В русской литературе постмодернизм, пройдя через статус неофициального искусства, вызрев в андерграунде, “возвратившись” и легализовавшись, продолжает помогать искусству

преодолевать авторитарность любого рода. В Чехии и Болгарии – налицо установка на элитарную прозу, выходящую из-под пера рафинированных писателей-филологов, для украинских и белорусских литераторов постмодернизм – средство социального протеста, языкового самоутверждения и одновременной демонстрации крайнего экспериментаторского радикализма, в словенской литературе через постмодернистскую практику преодолевается инерция многовековой национальной самозащиты. У авторов Польши художественная миссия постмодернизма ассоциируется с политическими переменами и отходом от романтического дискурса, а для литературы Македонии – это отвечающий национальной специфике молодой литературы XX в. способ эстетического познания реальности и одновременно интеграции. И практически везде постмодернизм стимулирует ироническое отношение к национальным музам и национальной классике и дает славянским авторам дополнительную свободу маневра среди разных художественных школ и направлений прошлого и настоящего, способствуя художественному обогащению литератур, продуцирует новые жанровые модификации, являясь идеальным экспериментальным пространством. При этом одной из его “славянских” особенностей стал так называемый мерцательный, дискретный характер, обилие художественных текстов, которые можно назвать “произведениями с элементами постмодернизма”, где классическая повествовательная традиция “вбирает” приемы иного художественного опыта. Очевидно, что в сознании большинства славянских авторов по-прежнему живы классические традиции их национальных литератур, поэтому в основе их творческой самореализации – поиск синтеза новейшей техники письма с традиционной поэтикой, идей и поэтики постмодернизма – с индивидуальным и национальным материалом. Возвращение к осознанию национальной идентичности происходит через отрицание насаждаемого культа потребления и возвращение к прошлому нации с осознанием себя ее частью. Постмодернистская проза в славянских литературах тяготеет к поиску национальных корней и возвращению к национальным традициям. Подобные тенденции могут свидетельствовать лишь об одном: постмодернизм продолжает пребывать в оппозиции социальному диктату времени, сопротивляется глобализации, и одним из орудий этого сопротивления выступает национальная идентичность. При этом ее обновление может возникнуть лишь из сложнейшей связи взаимопроникновения и толерантности разных национальностей, сведенных воедино идеей гуманистического существования. Как писал Н. Бердяев, “национальное единство глубже единства классов, партий и всех других преходящих исторических образований в жизни народов”, ибо “национальность есть проблема историческая, а не социальная, проблема конкретной культуры, а не отвлеченной общности” [9. С. 94–95].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kratochvil J. Přibeny přibehů*. Brno, 1995.
2. *Уткин А.И.* Глобализация: процесс и осмысление. М., 2002.
3. *Text of Identity / Ed by J. Shotton, K.I. Gergen*. London; New York, 1989.
4. *Стивенсон Н.* Глобализация, национальные культуры и культурное гражданство // Глобализация: контуры XXI века. М., 2004. Ч. III.
5. *Андреев Л.Г.* Литература у порога грядущего века // Вопросы литературы. 1987. № 38.
6. *Kulturna identiteta v obdobju globalizacije. Nevarnosti in perspektive // Slavistična revija. Posebna številka. Zbornik referatov za trinajsti mednarodni slavistični kongres*. Ljubljana, 2003.
7. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
8. *Яусс Х.Р.* Западное литературоведение XX века. Энциклопедия. М., 2004.
9. *Бердяев Н.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990.



СТЕРЕОТИП ГРЕКА В СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Изучение языковых и этнокультурных стереотипов “чужих” народов превратилось в последние десятилетия в самостоятельную область исследований, в которых ведут плодотворный диалог представители разных гуманитарных дисциплин – лингвисты, фольклористы, культурологи, этнологи, психологи. Центральным понятием в этих исследованиях является **стереотип**, трактуемый как система признаков, свойств и оценок, приписываемых объекту (в данном случае представителю чужого народа или чужой веры). Разработанное первоначально в психологии, это понятие оказалось востребованным другими гуманитарными дисциплинами антропологического толка, стремящимися реконструировать картину мира человека и способы его категоризации. Каждая из этих дисциплин вносит свои акценты в понятие стереотипа, предлагает свои методики, открывает свои источники. В славистике проблематика стереотипов разрабатывается главным образом лингвистами (особенно представителями когнитивной лингвистики), этнолингвистами (прежде всего силами польской этнолингвистической школы, см. *Е. Бартминский. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. М., 2005), культурологами, литературоведами, историками и в том числе учеными Института славяноведения, где категории “свой – чужой” и образу “чужого” была посвящена целая серия конференций и публикаций. См., в частности, сборники материалов ежегодных конференций “Славяне и их соседи” (особенно “Славяне и немцы. Средние века – раннее Новое время”. М., 1997; “Межславянские взаимоотношения и связи”. М., 1999), совместные публикации Центра иудаики и Института славяноведения (особенно “Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга”. М., 2003), сборники “Поляки и русские в глазах друг друга” (М., 2000), “Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре” (М., 2002), “Миф Европы в литературе и культуре Польши и России” (М., 2004), монографию О.В. Беловой “Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции” (М., 2005), ее же докторскую диссертацию “Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян” (2006). Не раз обращались к этой теме и журналы “Славяноведение”, “Живая старина”, “Родина” и др.

Публикуемые ниже статьи трех сербских авторов (в переводе Марины Обижаевой) развивают тему “чужого”, рассматривая стереотип грека на современном и историческом материале сербского языка и на материале текстов сербской народной поэзии.

ЯЗЫКОВОЙ СТЕРЕОТИП ГРЕКА (СОВРЕМЕННЫЕ ДАННЫЕ)

В социологических и психологических исследованиях стереотипизация рассматривается как один из видов социальной категоризации: стереотип – “застывшая категория”, выполняющая важную когнитивную функцию, поскольку отражает определенную картину действительности. В лингвистике стереотип как один из способов концептуализации реального мира в языке является частью языковой картины мира [1. С. 290]. При этом зачастую стереотипы содержат негативный опыт, который в малой степени соответствует фактам, реальному положению вещей [2. С. 6–7], поэтому часто исследователи пользуются более нейтральным, чем стереотип, понятием “образ другого”. Можно сказать, что стереотип представляет собой точку пересечения действительности, построенной на реальных, объективных фактах, и действительности, воспринимаемой субъективно. Этническая стереотипизация и образ другого (чужого) – важные механизмы для понимания собственных этнических особенностей и для деления мира на “мы” и “другие”, в основе которого лежит исторический, социальный, политический и другой опыт.

Цель данной работы – анализ этнических стереотипов, связанных с греками, в сознании носителя современного сербского языка и языковых реализаций этих стереотипов в лексической системе и в современных толковых словарях [3; 4].

Как показывает анализ семантико-словообразовательных гнезд лексем *Грк* и *Цинцарин* (‘грек’ и ‘фракийский валах’), представление о греках в сознании носителя сербского языка было многослойным. О стереотипе грека можно говорить в социальном, профессиональном, конфессиональном и других планах. Несмотря на то, что эти стороны стереотипа различаются, их объединяет общая негативная окраска.

В профессиональном плане стереотип грека характеризует его как торговца, лавочника, причем торговца, преуспевающего в работе благодаря не способностям к торговле, а обсчетам, алчности, скупости, скряжничеству, хитрости и предприимчивости. В языковом сознании сербов такое восприятие греков является самым устойчивым и распространенным. Этот стереотип имеет историческое объяснение: во время османского владычества на Балканах греки, в основном торговцы и ремесленники, ради экономической выгоды переселялись на сербские территории. Занимаясь преимущественно торговлей, греки, как и другие купцы, защищали прежде всего интересы своего дела, что вызывало неприязнь местного населения, во-первых, к грекам как инородцам, эксплуатировавшим сербов на их собственной территории, а во-вторых, к торговцам вообще, независимо от их национальной принадлежности. Так стереотип грека как носителя определенного рода занятий метонимически объединил всех, кто занимается торговлей. Это подтверждается семантикой лексем *Грк* ‘торговец, купец, лавочник’ и *Гркиња* ‘женщина, занимающаяся торговлей, торговка, супруга торговца, купца’ (см. [3]).

Затем стереотип грека-торговца трансформировался в стереотип грека-скряги (в основе трансформации доминантная черта характера, приписываемая торговцу). Представление о торговце-скряге связывается и с другой этнической группой – цинцарей (фракийских валахов), переселявшихся на сербские территории в одно время с греками. Стремясь к полной ассимиляции с греками, цинцари подражали образу жизни греков, и потому сербское население, как правило, отождествляло греков и цинцарей.

Однако в языке все же существовала дифференциация этих народов. Представление об алчных торговцах и скрягах в большей мере связано с цинцарями, нежели с греками; сербский язык располагает значительно большим количеством лексем, производных от этнонима *Цинцар*, чем от этнонима *Грк*, которые вербализуют указанный стереотип. В составе семантико-словообразовательного гнезда этнонима *цинцар* можно выделить несколько лексических групп. Одну из них составляют лексемы, содержащие, помимо основного, значение ‘торговец, поднимающий цену, алчный торговец, мелочной человек, скряга, скупец’. Это лексемы *цинцар(ин)*, *цинцарија*, *цинцарка*, *цинцарлук*, *цинцарство*. Лексическую группу со значением ‘место жительства цинцаря’ составляют слова с экспрессивными суффиксами: *цинцарија*, *цинцарлук* и *цинцарство*. Лексемы *цинцарче* (‘ребенок цинцаря’), *цинцарчад* (собирательное существительное от ‘ребенок цинцаря’), *цинцо* (1. ‘гипокористика от *цинцарин*’ и 2. ‘фамильярн. ‘алчный человек, скряга’) также носят экспрессивный характер. Глагол *цинцарити* ‘делать, поступать как цинцар, торговаться, скряжничать’ и абстрактное существительное *цинцарство* ‘особенности, черты характера, поступки, присущие цинцарям; те, кто являются типичными цинцарями’ представляют вербализованный стереотип цинцаря как торговца с плохой репутацией и скряги. Негативное отношение к цинцарям, так же как и к грекам, выражается в сербском языке с помощью экспрессивных суффиксов *-арија*, *-лук*, *-че*, *-чад* и др.

В коллективном сознании носителей сербского языка греки воспринимались также как горожане, жители больших и малых городов. Поэтому о стереотипе грека у сербов можно говорить и в социальном аспекте. Однако социальные черты в стереотипе грека не так заметны, как характеристика по профессии и личным свойствам, поскольку представление о греках как горожанах отражает восприятие сельских жителей, крестьян, а не всего языкового сообщества. С другой стороны, это говорит о том, что место проживания имело меньшее значение для формирования образа чужака, нежели профессия и профессиональные навыки, поведение и характер. Профессия торговца, лавочника в XIX в. подразумевала проживание в больших и малых городах, и тем самым в процессе формирования стереотипа место проживания ставилось в зависимость от профессии. Следовательно, стереотип грека/цинцаря как расчетливого, алчного торговца, скряги включал в себя и представление о нем как о жителе города, мещанине.

В то же время эти два стереотипа в языке последовательно различались: образ алчного торговца, скряги, закрепленный за стереотипом грека/цинцаря, оказался связанным прежде всего с лексемой *Цинцарин*, а для вербализации стереотипа грека как городского жителя, мещанина использовалась лексема *Грк* и ее дериват *грковати* со значением ‘жить по-гречески, подражать грекам’.

Учитывая представления о греках в коллективной поэтико-языковой картине мира (см. далее статью И. Коник), языковой стереотип грека, рассмотренный в диахроническом плане (см. далее статью С. Ристич), а также представле-

ния о греках, выявленные в нашей работе, можно сделать вывод, что негативное восприятие греков в коллективном сознании носителей сербского языка не является политически сформированным мнением о другом этносе, а представляет собой отражение деления мира на “мы” и “другие, они” при неизменно позитивном восприятии своего и негативном – чужого. Это в очередной раз подтверждает, что стереотип отражает оценку другого по отношению к себе и что стереотипы связаны с наивно-интуитивной картиной действительности, чем определяется их культурологическая, но не научная ценность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Поповић Љ.* Језичка слика стварности Украјинаца и Срба са компаративног аспекта когнитивне анализе // Славистика. VIII. Београд, 2004.
2. *Marković P.* “Civilizacija” protiv “varvarstva” – prilog teoriji zajedničkog porekla etničkih stereotipa // Etnički stereotipi. Nova srpska politička misao. Београд, 2002.
3. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
4. Речник српскохрватскога књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Књ. 1–6.

© 2006 г. С. РИСТИЧ

ЯЗЫКОВОЙ СТЕРЕОТИП ГРЕКА (ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

В настоящей работе в диахроническом плане изучаются представления типичного носителя сербского языка о греках, отраженные в языке. Исследование проведено на материале Словаря хорватского или сербского языка [1], включающего лексику с XII до конца XIX в. В истории сербского языка выделяется несколько периодов: первый – с XII в. до порабощения Сербии турками, второй – период освобождения сербских территорий от турок, охватывающий XVIII и XIX вв. Рассматривается словообразовательное гнездо этнонима *Грк* (‘грек’), которое составляют лексемы *Гркиња* (‘гречанка’), *Грчка* (‘Греция’), *Грче* (‘представитель греческого народа, грек’), *Грчад* (собр. ‘греки’), *Грчадија* (собр. и экспр. ‘греки’), *Грчић* (деминутив к *Грк*, “гречонок”), *Грчина* (аугментатив к *Грк*, “гречище”), прилагательное и наречие *грчки* (‘греческий, по-гречески’), а также глагол *грчити (се)* (‘становиться греком; превращать(ся) в грека’).

Представления о греках, выявленные при изучении указанного материала, отличаются от представлений, полученных в ходе анализа двух других массивов данных: лексики современного сербского языка (см. статью Б. Милославлевић) и народной поэзии (см. статью И. Коник). В последних двух случаях этнические стереотипы выражены более отчетливо, причем это стереотипы, основанные на восприятии греков как “чужих (других)” с обязательной негативной окраской. Они соответствуют стандартному пониманию стереотипа в социальной психологии и в других антропологических дисциплинах.

Ристич Стана – д-р филол. наук, главный научный сотрудник Института сербского языка Сербской академии наук и искусств.

Однако наш материал показывает, что в истории сербского языка стереотип грека не был однозначно негативным, неизменным и основанным на предрассудках (ср. [2. С. 35]), он подвергался изменениям в соответствии с общественно-историческим и языковым развитием. Этот стереотип заметно отличается от стереотипов других народов, по отношению к которым у сербов сформировался негативный опыт, основанный на военных столкновениях, религиозной или культурно-этнической нетерпимости. Таковы стереотипы, связанные с турками, латинянами, евреями, цыганами, а в новейшей истории – с немцами, албанцами и хорватами [2. С. 42–43, 48].

Представление сербов о греках не отягощено ни религиозными, ни враждебными предрассудками, поскольку основано, помимо прочего, и на традиционной культуре, в рамках которой отношение к представителям иной этнической или религиозной общности является амбивалентным: с одной стороны, с чужаками связывается опасное, греховное, потустороннее, нечистое; с другой – они могут считаться носителями сакрального начала, подателями благополучия, здоровья и удачи (ср. [3. С. 414]).

Изучая материал в диахроническом аспекте, можно отметить, что сербский язык отражает два вида стереотипов: 1) основной, базовый, выделяющий в качестве главного признак цивилизованности/культурной отсталости, дикости¹, и 2) стереотип, делающий акцент на социальных, профессиональных и культурных признаках. На их основе возникают этнически ориентированные стереотипы: “урбанизированный” стереотип делового человека, имеющего престижный социальный и профессиональный статус (чаще всего торговца), который первоначально относился к евреям, и асоциальный, маргинальный, “разрушительный” стереотип, связанный с цыганами, сохраняющийся в сербском языке и поныне [5. С. 7–8]. На более поздних этапах развития гражданского общества в Сербии урбанизированный стереотип в языковой картине мира переходит к образу грека.

Уже отмечалось, что в традиционной культуре присутствие иноверца, инородца может осквернить или сделать священным место его нахождения, что придает локусу культовый или сакральный характер. Сакральная символика проявляется, помимо прочего, и в семейных обрядах: участие иноверца, иностранца обеспечивает благословение или защиту от бед и болезней (ср. [3. С. 417]). Такая амбивалентность сохранилась и в стереотипе грека, отраженном в материалах [1].

Так, этноним *Гркиња* (‘гречанка’) сохраняет в сербском языке мифологический слой стереотипа (представление об инородце как о сверхъестественном существе), что подтверждается примером *старија вила с јименом Гркиња* (старшая вила по имени Гречанка).

Этнические имена *Грк* и *Гркиња* функционируют в сербском языке с XIV в. в качестве старинных имен, антропонимов, а кроме того, они лежат в основе фамилий более позднего времени *Грк*, *Грчић* и *Гркињић*. Этот аспект языковой памяти о греках также обнаруживает сакральную символику отэтнонимического имени, выступающего в качестве оберега. Древний слой сербской ономастики представляют и названия населенных мест в Сербии: *Грк*, *Грчићи*, *Грчка*,

¹ Об основных и производных этнических стереотипах в контексте истории учения о стереотипах см. [4. С. 5–31].

Грчки крај, Грчко гробље, Грчко поље, село Гркиња. Этнонимы *Грк* и *Гркиња*, согласно [1], в своем первичном значении отражают стереотип греков как цивилизованного и развитого народа, как могущественных завоевателей, что подтверждают и типичные словосочетания с прилагательным *грчки* 1: *грчке земље* (греческие земли), *грчки цар* (греческий царь), *грчки градови* (греческие города), *грчко царство* (греческое царство), *грчка држава* (греческое государство); *Троја грчким огњем изгорјена* (Троя, в греческом огне сгоревшая). Сохраняется и представление о греках как о народе с высокоразвитой письменной культурой и языком. Например: *грчко слово* (греческая буква), *грчко име* (греческое имя), *грчки писати* (писать по-гречески), *грчки заповедати* (отдавать приказание по-гречески), *грчки говорити* (говорить по-гречески), *грчки разабрати* (понять по-гречески).

Стереотип цивилизованной античной и византийской Греции, культура и духовность которой перенимались вместе с религией и церковной практикой, в языковом сознании сербов отражается как позитивный образ соседа, иностранца, в то время как собственный этнический образ воспринимается более сниженно, формируя стереотип неразвитого соседа греков, варвара. Это демонстрирует выражение *примити покуру од старих Грка* (принять укор от древних греков) и глагол *грчити (се)* 'становиться греком', 'превращать(ся) в грека'; в том же значении употребляется и отглагольное существительное *грчење*. Такое представление о греках в сербском языке раннего периода сохраняет ядро стереотипа, сформировавшееся в результате упрощенного осмысления истории (ср. [4. С. 15]).

Стереотип этнического соседа, имеющего превосходство в социальной и экономической сфере, проявляет амбивалентность в коллективном сознании более позднего периода и времени миграций сербов и греков в обоих направлениях. Здесь прежде всего выделяется представление о красоте и утонченности греков, которое реализуется преимущественно с помощью этнонима *Гркиња*: *Одметна је она Гркиња* (Как элегантна та гречанка), *Нит ме зову госпојом Гркиња* (Не зовут меня госпожой гречанкой), *танана Гркиња* (утонченная гречанка), а также экспрессивного деминутива *Гркињица*, который фиксируется с XII в.: *Млада мома Гркињица* (Молодая девица гречаночка).

Однако стереотип грека более позднего периода уже содержит негативные коннотации, в том числе представление о греках как о расчетливых и скупых хозяевах (виноградарях), что подтверждает отрывок из народной песни: *Кад дођете ка Костуру граду, / Вама ће се Грци радовати: / Благо нама, ево нам аргата! / Јефтино ће радит' винограде* (Когда подойдете к Костуру-граду, / Греки вам обрадуются: / "Хорошо, вот нам и батраки! / За дешево станут работать в виноградниках") [1].

Этот мотив расчетливости, скупости, несговорчивости в более ранний период был связан с образом еврея. Позднее, в период общественно-экономических изменений в Сербии во время Османского владычества и непосредственно сразу после освобождения от турок, данный мотив начинает связываться с греками и цинцарями (фракийскими валахами) (см. статью Б. Милославлевич) и определяет для носителя сербского языка негативную окраску стереотипа.

Заниженная этническая самооценка у греков в условиях их массового переселения в Сербию и тот факт, что греки вторгаются в сферу торговли и прочих престижных для сербского города XVIII и XIX вв. занятий (ср. [6]), разрушает первоначальный стереотип грека как передового, хваткого в работе пришельца

и стимулирует появление негативных мотивов (склонность к обсчетам, обману, хитрость, трусость и т.д.), которые становятся доминирующими характеристиками греков-торговцев и лавочников.

Расчетливая и рациональная трата времени и денег, свойственная грекам-переселенцам, негативно воспринималась в сербском патриархальном сообществе. В народном сознании это сформировало отрицательный образ ненавистного торговца, лавочника, расчетливого обманщика и скряги, который реализуется во вторичных (апеллятивных) значениях этнонимов *Грк* и *Гркиња*. В говорах сербского языка XVIII и XIX вв. эти этнонимы, испытавшие деонимизацию, употребляются в значении ‘хозяин/хозяйка лавки’. Ср.: *Гле, у овоме селу Чивутин грк!*; *Од трговца грка или калаџије*; *У Врбасу гркиња на гласу: чам дувана, лула окована*. Апеллятивизация этнонима в социальном стереотипе нейтрализует негативную окраску этнического стереотипа, сглаживая тем самым остроту межнациональных отношений, придавая экспрессивную маркированность профанным чертам образа грека.

В ином – неопределенном, нейтральном, недифференцированном – представлении о греках сохраняется след того времени, когда греки как эмигранты или участники сражений на одной с сербами стороне или на стороне их противника делили общую с сербами историческую судьбу. В памяти сербов греки остаются как поработенный народ, как эмигранты, воины, противники, союзники и т.д., что видно из примеров: *Самодержац Србљем и Грком Стефан цар* (Самодержец сербов и греков Стефан-царь); *Многе Грке у град долажаху* (Многие греки в город приезжали), *Убога грчка земља* (Убогая греческая страна); *Већ цар грчки пропустио Турке* (Вот уже цар греческий пропустил турок); *Смлати Угре, Грке, Турке голем бојник* (Разбил угров, греков, турок великий воин); *Они возе Грке и Бугаре* (Они везут греков и болгар). Эмоциональное отношение к грекам выражено в сербском языке экспрессивными формами деминутивов и собирательными существительными *Грче*, *Грчић*, *Грчад* и *Грчадија* (датируются начиная с XVIII в.) с уничижительной и презрительной окраской, а также аугментативом *Грчина*.

Отдельные мотивы древнего конфессионального стереотипа сохраняются в религиозном дискурсе (начиная с 1470 г.), о чем свидетельствует значение этнонима *Грк* 3 в [1]: ‘человек, принадлежащий к восточной (православной) церкви’, а также прилагательного *грчки* 2: ‘принадлежащий к православной христианской церкви’. Стереотип, базирующийся, как правило, на религиозных предрассудках, в религиозном дискурсе представлен в более мягком варианте, он просто отмечает существующие межконфессиональные различия: *Један начин ким се крсте Грци, а другим Латини* (Одним способом крестятся греки, а другим латиняне); *Крстити се на грчку* (Креститься по-гречески); *Зову власима браћу своју закона грчкога* (Называют валахами своих братьев греческого закона). Сохраняется также отрицательная оценка обычаев и ритуалов иноверцев: *Говоре Грци да посвећење, које Латини чине, да није добро* (Греки говорят, что посвящение, совершаемое латинянами, недобро). В традиционной культуре предрассудки этого типа основаны на представлении об истинности своей веры и неправедности, ошибочности чужой (см. [3. С. 415]).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1882. D. I; 1887–1891. D. III.
2. Popadić D., Biro M. Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji // Etnički stereotipi. Nova srpska politička misao. Beograd, 2002.

3. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
4. *Marković P.* “Civilizacija” protiv “varvarstva” – prilog teoriji zajedničkog porekla etničkih stereotipa // *Etnički stereotipi*. Nova srpska politička misao. Beograd, 2002.
5. *Љубоја Г.* Етнички хумор XX века у хумористичкој штампи Србије. Ресурси интернет: http://www.rastko.org.yu/antropologija/gljuboja/gljuboja-humor/gljuboja-5_c.html. 2006.
6. *Gavrilović L.* Kir Janja – stvarnost ili stereotip o Grcima // *Etnički stereotipi*. Nova srpska politička misao. Beograd, 2002.

© 2006 г. И. КОНИК

ОБРАЗ ГРЕКА В СЕРБСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

При рассмотрении стереотипа грека, существующего в сознании сербов, – стереотипа, который формировался и трансформировался в процессе многовекового сосуществования двух народов, культурного и делового сотрудничества и, разумеется, под непосредственным влиянием православия и (греческой) церкви, – нельзя игнорировать устную поэзию (эпическую и лирическую), сохранившую ранние представления о греках и греческом в соответствии с традиционным пониманием мира. Цель настоящей работы – выявить эти представления на материале сербской народной поэзии из собраний Вука Караджича [1; 2; 3; 4] и охарактеризовать их в исторической перспективе, сопоставив с данными, полученными при анализе языкового материала (ср. статьи С. Ристич и Б. Милославевич).

В сербской устной поэзии греки упоминаются реже, чем турки, венецианцы или латиняне. Причин тому много. Во-первых, стереотип какого-либо народа в текстах устного народного творчества (как и стереотип вообще) зависит от того, каким был индивидуальный, личный опыт контактов с этим народом (и с его отдельными представителями), и, что важнее, каким был опыт коллективный. Присутствие греков на территориях, где проживали сербы, в период возникновения, исполнения и записи устной поэзии (прежде всего эпической), было, как нам кажется, недостаточным для формирования ясного и четкого представления о греках и оформления единого мнения о них как о “хорошем” или “плохом” народе. Сербский народ не вступал в военные столкновения с греческим, сербы никогда не находились в подчинении у греков, как в случае с турками, следовательно, сербы не могли запомнить греков “по великим злодеяниям”. Кроме того, не было масштабного переселения греков в сербские края [5], поэтому не было и непосредственных контактов двух народов. С другой стороны, многовековая ориентация на Восток и на православие, а также нередко проявлявшаяся зависимость сербских правителей от Византии создали своеобразные цивилизационные, культурно-просветительские, торгово-деловые и, прежде всего, духовные, церковно-религиозные связи между двумя народами, сохранявшиеся непрерывно. Таким образом, греческий народ никогда не воспринимался как “противоположный мир” ни по традициям, ни по культуре, ни по вере, ни по обычаям.

Тем не менее, невзирая на близость к грекам (благодаря православию) и на относительно хорошие межнациональные отношения, сербы воспринимали греков как “не своих”, “чужих”, а с категорией *чужого* в традиционной культуре всегда связывается *злое и демоническое* [6; 7. С. 414–418]. Соответственно, для носителя фольклорной традиции грек – это прежде всего иностранец, *чужой*, потенциально опасное создание, которое может стать угрозой для безопасности и выживания сообщества, и лишь затем он православный и, в определенном смысле, *наш*.

О том, что это действительно так, свидетельствуют песни об иностранной правительнице Ерине (Ирине) Бранкович, урожденной Кантакузин, – гречанке, которая в народной поэзии предстает как *проклятая* и виновная в семейном несчастье и в политическом поражении края, хотя для этого нет исторических оснований: реальные факты, известные о Ерине, полностью противоречат тому, что ей приписывается в большинстве песен [8]. Для народного певца решающую роль играет то, что Ерина – иностранка, чужеземка. Ерина становится *проклятой* по многим причинам: она чужая, она вышла за границы дома [8], она могущественная и авторитетная женщина, и к тому же строительница (народная поэзия приписывает ей возведение города Смедерево). Вместе с ней вина падает и на ее соотечественников-греков [3. С. 1, 83].

Наиболее легко узнаваемый герой греческого происхождения в нашей эпической поэзии – *Грчић Манойло*, буквально – “греченок (маленький грек) Манойло”. Он упоминается в нескольких песнях [1. С. 513; 2. С. 6, 75, 81; 3. С. 6, 10, 76 и др.] и всегда называется греком (“гречонком”)¹. Исследователи полагают, что Грчић Манойло, скорее всего, не является исторической личностью, поскольку его имя не связывается ни с одним историческим событием. По мнению некоторых авторов, в этом герое народной поэзии сохранилось воспоминание о греческом царе Манойле Комнине, но доказать это невозможно². В поэзии образ Манойло раскрывается с разных сторон: он образец юношеской, мужской красоты и верный любовник [1. С. 513]; он неверный шафер (неверность он проявляет по отношению к своей куме-сербке, чтобы угодить куме-гречанке [2. С. 6])³; он верный слуга-чужеземец [2. С. 75; 3. С. 48], причем его иностранное происхождение выдает язык, на котором он говорит (*Но Манойло Грчки разбрао* [2. С. 75]; *Грчки збори Грчићу Манойлу* [3. С. 48]); он слуга-кормчий [3. С. 48]; он жених и герой [3. С. 6]⁴; он неверный побратим [3. С. 76]. Такое амбивалентное отношение к событиям и героям характерно для нашего устного эпоса. В то же время образ Манойло является скорее негативным, чем позитивным (слуга, не-герой, изменник). Судя по всему, главная причина в том, что он чужестранец.

¹ Именно из-за этнонима, регулярно сопровождающего имя *Манойло*, читатель скорее его, нежели *Дойчина* или *Ерину*, идентифицирует как грека. В словаре [9. *Грчић*] также указывается, что “фамилия” Манойло (*Грчић*) означает, что ее носитель является греком.

² Ср., однако, выводы А. Ломы, который поддерживает гипотезу о том, что образ Грчића Манойла отсылает к Манойлу Комнину и его отцу Йовану II Комнину [10. С. 43–46].

³ Поскольку Манойло предал кума, нарушив тем самым неприкосновенные патриархальные устои, его настигает проклятие: *А Манойло, траг ти погинуо!* [2. С. 6], которое, похоже, сбывается. Может быть, именно в этих строках песни нужно искать объяснение отсутствию поэтической и исторической биографии героя.

⁴ В песне [3. С. 6] противники называют Манойло бранными словами *лута гуја*, *курва*, *курвић*, которые следует относить не к личным качествам Манойло, а толковать как обычное ритуальное оскорбление перед поединком.

С Манойло связана старинная легенда о ребенке, превращенном в ягненка и заколотом [2. С. 6], которая также напоминает о принадлежности Манойло к греческому миру.

Не является исторической личностью и *болезненный* Дойчин (или Дойчил). О том, что он грек, мы можем догадываться по городу Солуню (Фессалоникам), с которым его связывает песня. В отличие от Манойло, Дойчин воспет как герой [2. С. 65]: даже будучи тяжелобольным, он выходит на поле боя и побеждает [2. С. 78].

Еще один грек в поэзии (на этот раз, скорее всего, историческая личность) – Кузун Янё. Есть предположение, что в образе старика Янё сохранилась эпическая память о Иоанне Кантакузине, родственнике правительницы Ерины, трагически погибшем от рук турок [11. С. 89]. Поэзия воспевает его как *старца, од старине кнеза* [2. С. 92], *старца од триста и три лета* [3. С. 10], лишенного, однако, каких-то индивидуальных черт характера.

Положение слуги приписывается в поэзии также греку Гркиничу Джорджу (Гркињићу Ђорђу) [4. С. 34]. Он тоже не отличается храбростью и геройством: *Турци сложно огањ оборише ... Под Ђорђијом убише дората; Ево Ђорђе пјеишице измаче* [4. С. 34].

В народной поэзии практически отождествляются греки и болгары, во многих песнях они упоминаются вместе и противопоставляются сербам: *А за Марком не иде никога, До некол'ко Грка и Бугара* [2. С. 61], *У Солуну не има јунака* [2. С. 78], *Ти не зови Срба у сватове / Јер су Срби тешке пијанице, / А у кавзи луте кавзације ... Већ ти зови Грке и Бугаре* ([2. С. 79], см. также [12]). При этом и грекам, и болгарам приписывается богатство и господство (*Ал' бијаше господа Солунска, / Ал' бијаше у бијелој цркви* [2. С. 65]⁵), занятие торговлей (*Ал' говоре Солунски трговци* [2. С. 78]), виноградарством (*Вама ће се Грци радовати: / "Благо нама, ево нам аргата! / Јефтино ће радит' винограде"* [2. С. 62]) и жадность [2. С. 6]. Очевидно, в поэзии сохраняется память о том, что греки действительно занимались земледелием (в особенности виноградарством) и торговлей, откуда и приписываемое им стремление к наживе. То, что народная поэзия неоднократно объединяет и путает греков и болгар, греческое и болгарское⁶, можно считать характерной чертой фольклорной эпической традиции, в которой события и герои зачастую отрываются от своего временного и пространственного контекста, а исторические события подвергаются своеобразному сжатию и конденсации. Но в той же мере этот факт может сигнализировать о том, что народный певец воспринимает греков и болгар как чужаков, причем чужаков православных, живущих по соседству друг с другом и потому неразличимых. Нельзя забывать и о том, что народный певец в первую очередь должен угодить требованиям самой поэзии, и потому, если нужно, он подстраивает исторические, географические и другие факты под требования поэтической формы.

Гречанки в нашей народной поэзии упоминаются нечасто. В песне [2. С. 6] одна кума из двух – *нежная* гречанка. Принадлежности к чужому народу и в этом случае достаточно для того, чтобы чужестранку-гречанку представить источником опасности: она хитра, безнравственна, готова к обману и подкупу.

⁵ Ср. также: *Како свате Грчићу сабира; / Ако бере Грке и Бугаре, / И терзије своје руветлије, / Који носе свиљу и кадиву, / И џепове с обадије стране, / У џепове све жуте дукате* [3. С. 6].

⁶ Болгарскому королю Шишману приписывается владение греческим языком [2. С. 75]; Грчич Манойло связывается с болгарским городом Софией [3. С. 10].

В лирических песнях о греках и о гречанках говорится лишь однажды [1. С. 383]. Мнение Й. Джорджевич-Йованович о том, что гречанки оцениваются здесь как трудолюбивые работницы [5. С. 170], можно несколько дополнить и уточнить. “Реквизит” и виды работ, упоминаемые в песне (пяльцы, жемчуг, полотно; вышивка, нанизывание, отбеливание), как представляется, отсылают в символично-метафорической форме к теме замужества. Стих указывает скорее на то, что девушки стали по возрасту готовы к любви и браку, чем на их трудолюбие. Песня, очевидно, хранит мифические представления, связывающие греков, их богов и героев с “арфой” и музыкой.

На основании этого краткого обзора можно сделать вывод, что представления о греках и греческом присутствуют в сербской народной поэзии (по материалам собрания Вука Караджича) в той мере, в которой греческий народ был интересен и важен сербскому сообществу. При этом оказывается, что поэзия и история могут значительно расходиться в отражении реальных событий, что поэзия сохраняет память об определенных исторических фактах, но частично или полностью их преобразует, создавая поэтическую картину исторического. Амбивалентность в способе осмысления героя или события, характерная для всей эпики вообще, присуща и представлениям о греках, и образам героев греческого происхождения. Для формирования представления о греках (стереотипа грека) решающее значение имеет тот факт, что греки – *не-мы, другие, иностранцы, чужие*. Отсюда отдельные личности (ср. *проклятую Ерину*) и народ в целом воспринимаются как потенциальный источник опасности. В отличие от турок, которых народная поэзия всегда представляет как *предателей*, или латинян – *страшных обманщиков*, греки не наделяются в фольклоре каким-то специальным характеризующим эпитетом и не получают четкой характеристики. Греки предстают, с одной стороны, как богатые хозяева, торговцы и – православные, а с другой стороны, им приписывается положение слуг (верных или чаще неверных), им не свойствен героизм. Гречанки же знамениты своей красотой, но и они, как женщины и чужестранки, считаются опасными.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Караџић В.Ст.* Српске народне пјесме. Књига прва, 1841 // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1988. Књ. 4.
2. *Караџић В.Ст.* Српске народне пјесме. Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије, 1845 // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1988. Књ. 5.
3. *Караџић В.Ст.* Српске народне пјесме. Књига трећа у којој су пјесме јуначке средњих времена, 1846 // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1988. Књ. 6.
4. *Караџић В.Ст.* Српске народне пјесме. Књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу, 1862 // Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1989. Књ. 7.
5. *Ђорђевић-Јовановић Ј.* Грци у Београду // Скривене мањине на Балкану. Београд, 2004.
6. *Елијаде М.* Свето и профано. Београд, 1998.
7. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
8. *Пешикан-Љуштановић Љ.* Свете и проклете – жене из породице Бранковић у историји и усменој традицији (в печати).
9. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika.* Zagreb, 1887–1891. D. III.
10. *Лома А.* Пракосово, словенски и индоевропски корени српске епике. Београд, 2002.
11. *Пешикан-Љуштановић Љ.* Змај деспот Вук – мит, историја, песма. Нови Сад, 2002.
12. *Клеут М.* Старина Новак – начин карактеризације лика у српскохрватским усменим песмама // Старина Новак и његово доба: Зборник радова са међународног скупа, одржаног 16–17. септембра 1986. године у Доњем Милановцу, САНУ, Балканолошки институт. Београд, 1988. Књ. 35.



М. Ю. ДОСТАЛЬ. Становление славистики в Московском университете в свете архивных находок. Избранные очерки. М., 2005. 96 С.

В названных очерках автор на основе первоначально важных архивных материалов проанализировала первые шаги утверждения славяноведения как научной дисциплины в стенах старейшего университета России. В начале 1980-х годов автору книги посчастливилось обнаружить в Ленинграде в Отделе рукописей и редких книг Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (ныне ОР и РК РНБ) неизвестный конспект лекций по славистике 1838 г. первого профессора учрежденной по новому университетскому уставу 1835 г. кафедры истории и литературы славянских наречий в Московском университете М.Т. Каченовского. Лекции дают ответы на многие спорные в историографии вопросы относительно содержания этого курса и степени самостоятельности и новизны суждений ученого, их зависимости от положений трудов корифеев тогдашней славистики Й. Добровского и П.Й. Шафарика. После смерти М.Т. Каченовского кафедру занял магистр О.М. Бодянский, только что вернувшийся из путешествия по славянским землям (1837–1842), куда он был послан для основательной подготовки к преподаванию нового предмета. В одном из киевских архивов М.Ю. Досталь нашла неизвестную специалистам вступительную лекцию молодого слависта, прочитанную, как ей удалось установить, 24 сентября 1842 г. Лекция содержит непосредственные впечатления

О.М. Бодянского от встречи со славянским миром и его научной элитой, оценку ученым славянского национального возрождения, дает возможность определить идейные основы мировоззрения слависта, развивающегося на основе романтизма.

Историографическую часть славистики в Московском университете определяют лекции известного русского историка М.П. Погодина, опубликованные в 1846 г., но мало исследовавшиеся специалистами. Отталкиваясь от трудов П.Й. Шафарика, ученый создал свою собственную концепцию противостояния романо-германского и русско-славянского миров, развитую затем в работах его последователей и единомышленников.

Все названные лекции, на которых злилось начало формирования предмета славяноведения в Московском университете, проанализированы автором. Четыре очерка дополняют публикации источников: раздела курса М.Т. Каченовского, посвященного словакам, и вступительной лекции О.М. Бодянского. Книга М.Ю. Досталь, существенно дополняя наши представления о процессе становления славистики в названном университете, несомненно, представляет интерес для специалистов и всех, интересующихся историей отечественной науки.

Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции: Сборник статей / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2004. 440 С. (Академическая серия. Вып. 15.)

Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Редкол.: О.В. Белова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. М., 2005. 255 С. (Академическая серия. Вып. 17.)

Рецензируемые издания подготовлены совместно Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер” и Институтом славяноведения РАН. Они вышли в рамках международного проекта “Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия”. В основе сборников – материалы двух международных конференций, состоявшихся в Москве в декабре 2003 г. и феврале 2005 г.

Ранее в той же серии и в том же формате уже были опубликованы сборники: “От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре” (1998), “Концепт греха в славянской и еврейской народной культуре” (2000), “Концепт чуда в славянской и еврейской народной культуре” (2001), “Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской народной культуре” (2002), “Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга” (2003).

Тематически данные сборники стоят несколько обособленно от предыдущих выпусков серии, поскольку они посвящены не ментальным концептам, а осмыслению определенных ритуалов или реалий материальной культуры. В то же время сборники близки друг другу, поскольку “праздники–обряды–ритуалы”, как правило, включают в свой состав “пиры–трапезы–застолья”. По существу ряд публикаций второго сборника представляют собой продолжение статей предыдущего издания (статьи В. Добровольской, Л. Кациса).

С точки зрения содержания, первый сборник весьма разнообразен и имеет междисциплинарный характер: здесь есть

и лингвистические, и исторические, и этнографические, и литературоведческие работы. Имеется и ряд статей, посвященных сугубо еврейским праздникам, и ряд статей, основанных главным образом на русском материале. В то же время многие работы посвящены проблематике межконфессионального и межэтнического диалога в его самых разнообразных проявлениях: от вполне мирного усвоения ветхозаветной легенды в чине русского “пещного действа” до формирования негативных стереотипов евреев в белорусском народном театре “батлейка” и даже в пресловутом “кровавом навете”.

Материалы сборника весьма разнообразны и в плане историческом: от проблем генезиса иудейских и христианских праздников до проблем их восприятия в постсоветском обществе. Весьма различаются статьи и по степени своей научности/эссеистичности: от вполне академических исследований до вполне популярных эссе (к последним можно отнести статью В. Кузнецовой и Ю. Матушанской «Бинарная оппозиция “Храм–Карнавал”: от русского модерна до постмодерна»).

Сборник “Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции” открывается статьей лингвиста А. Милитарева, посвященной этимологии некоторых обозначений праздника в иврите. В статье С. Толстой “Персонификация праздников в славянской народной культуре” установлена взаимосвязь концепта праздника и концепта святости, описаны механизмы антропоморфизации праздников в народной культуре славян.

Несколько публикаций посвящены истории определенных праздников и ритуалов. В статье Е. Федотовой “Пасха и Рож-

дество: связь с иудейской и языческой традициями” прослеживается становление Пасхи и Рождества в связи с историей и идеологией раннего христианства. В статьях Е. Носенко и Н. Евсеенко рассматривается семантика субботней трапезы и ее осмысление в ранневизантийской полемической литературе.

Е. Сморгунова исследует соотношение библейского рассказа о трех отроках, иконографии этого сюжета и русского рождественского “пещного действия”. В приложении к статье публикуется чин “пещного действия” из рукописного устава XVII в. Новгородского Софийского собора (к сожалению, текст дается без паспортизации рукописи).

В сборнике имеется подборка материалов, посвященных формированию этнических стереотипов евреев на Украине и в Белоруссии (статьи А. Каустова, И. и С. Пивоварчиков, О. Беловой). О. Белова описывает “наступательную” модель в этноконфессиональном диалоге: нарушение хода “чужого” обряда, вмешательство в него, шутки во время “чужого” богослужения, наказание конфессиональных оппонентов. В статье использованы интересные материалы из Национального исторического архива Белоруссии в г. Гродно.

В. Добровольская рассматривает взаимное восприятие праздников у русских и евреев, проживающих в одном московском дворе на протяжении XX в.: Новый год и Рош-ха-Шана, Масленица и Пурим, Песах и Пасха, Шаббад и воскресенье и др.

Среди работ, основанных исключительно на русском материале, выделяется своей основательностью статья О. Филичевой “Праздник на почитаемой святыне: функции священника и ожидания паствы (на материале полевых исследований, проведенных в городе и деревне в 2002–2004 гг.)”. Автор обобщает наблюдения, сделанные в течение нескольких лет на Смоленском кладбище в Санкт-Петербурге в день памяти Ксении Блаженной, а также на праздниках почитаемых святынь в ряде северных деревень.

В заметке “Комариный праздник” А. Мороз сообщает материалы, записанные в с. Чурилово Каргопольского р-на Архангельской обл. Седьмое июня назы-

вается здесь “Комариным праздником” и связывается с памятью преп. Никиты Столпника, Переславского чудотворца.

Статья Г. Прохорова имеет маловероятное название “Тенденции синхронизации христианских и дохристианских праздников в современном российском массовом сознании”. Явление, о котором пишет Г. Прохоров (взаимная привязка христианских и нехристианских по своему происхождению праздников), вполне реально, однако оно характерно не только для современного “массового сознания”, но и в целом для самого народно-христианского календаря, каким он сформировался на протяжении столетий. Кстати, это явление было хорошо известно уже в XIX в. – см., например, книгу И.П. Калинского “Церковно-народный месяцеслов на Руси” (1877; переизд. 1990). Автор напрасно причисляет к язычеству все то в народной культуре, что не имеет прямого отношения к христианству; такой последовательный дуализм удобен для построения наукообразных концепций, но имеет мало отношения к исторической реальности. Ограничимся одним примером такой явной передержки. Г. Прохоров пишет: “Приметы, как известно, относятся к области прогностики (гадания), то есть к явлениям, запрещенным согласно Домострою...” (С. 157). Далее следует цитата из Домостроя, в которой осуждаются те, кто следует “пагубному колдовству, ходят к волхвам и колдунам”. Таким образом, автор ставит знак равенства между приметами и колдовством (хотя это явно не одно и то же). Кстати, “Домострой” и “Стоглав” почему-то цитируются не по книжным изданиям, а по интернетным сайтам. Читатель должен сам догадываться о том, что обозначает аббревиатура “РГИАМЗ” (С. 160).

Две небольшие статьи касаются истории русской словесности. Р. Спивак делает интересные наблюдения об образе смеющегося еврея в русской литературе XIX в. По наблюдениям автора, “смеяться веселым, жизнерадостным, свободным смехом евреи в русской литературе начали лишь на рубеже веков и в начале XX столетия” (С. 274), в чем автор видит одно из проявлений демократизации русской культуры этого периода. Статья

важна и для общего осмысления смеха и комического в литературе. Статья Ю. Фрейдина посвящена упоминаниям еврейских праздников в стихах и прозе О. Манделштама.

Несколько публикаций касаются так называемого “кровавого навета”. В. Петрухин в статье «Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две “пасхальные” жертвы» констатирует, что общей исторической основой корсунской и норвичской легенд были начавшиеся в конце XI в. крестовые походы, которые привели к преследованиям евреев по всей Европе. В то же время он устанавливает принципиальные различия между двумя изводами религиозного навета на Западе и Востоке.

Л. Кацис рассматривает церковно-общественный контекст дела Бейлиса. В приложении к изданию помещен польский памятник XVIII в. “Бредни Талмуда, узанные у самих евреев и явленные новой сектой сьпвсечухов, или антитагмудистов”. Памятник переведен на русский язык и тщательно прокомментирован В. Мочаловой. Публикации предпослана статья К. Бурмистрова, посвященная истории этого памятника.

Тема второго рецензируемого сборника “Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции” рассматривается в издании в самых разных аспектах. В предисловии справедливо отмечается, что “пищевые особенности, система запретов и предписаний, уходящая корнями в далекое прошлое, взаимная интерпретация пищевых традиций этническими соседями, символика кулинарного кода – неперемнное условие многовекового иудео-христианского культурного диалога” (С. 7).

Весьма содержательны статьи, посвященные иудейским и христианским древностям. Е. Федотова (“Сакральная трапеза по текстам Торы и Нового Завета”) высказывает гипотезу о чисто иудейском генезисе христианской Евхаристии. Е. Сморгунова прослеживает сходства и различия в иудейском и христианском осмыслении поста; отметим, что текст Е. Сморгуновой, к сожалению, местами переходит в собрание выписок из разных источников и включает избыточное цитирование об-

ширных текстов (например, на с. 42–44 зачем-то приведена целиком литературная сказка “Как купчиха постничала”). В статье Ц. Зайчика приведена сводка сведений об употреблении винограда и вина в Библии и постбиблейской еврейской литературе. Интересно было бы сравнить наблюдения автора с уже имеющимися в предшествующей литературе (см., например, статьи “Вино” и “Виноград” в “Словаре библейского богословия” (Брюссель, 1990. Стб. 132–137).

Статьи В. Мочаловой и А. Михаловской посвящены иудео-христианской полемике в памятниках польской книжности XVI–XVIII вв. По наблюдениям В. Мочаловой, христианские представления о еврейских пищевых нормах и обычаях, отразившиеся в антииудейских сочинениях, “были основаны на разнообразных источниках этнографического, мифологического, литературного, идеологического, политического характера” (С. 71).

Собственные полевые материалы (наряду с архивными и опубликованными ранее) используются в статьях Т. Емельяненко, М. Каспиной, О. Беловой, А. Чувьюрова, В. Добровольской, что, несомненно, придает им особую ценность. Статья Т. Емельяненко посвящена обрядовой пище бухарских евреев. М. Каспина исследует использование пищи в еврейских магических практиках Восточной Европы XVIII–XX вв. Автор приходит к выводу о том, что еда выполняет “целый ряд функций: она может выступать в роли апотропея, жертвенного подношения, носителя сакральной силы, обладающего целыми целебными свойствами” (С. 103). О. Белова приводит материалы о том, как славяне (главным образом украинцы, белорусы и поляки) осмыслили еврейские пищевые запреты. А. Чувьюров проанализировал пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев. В приложении к статье опубликованы два документа: 1) донесение в канцелярию обер-прокурора Святейшего Синода «О распространении раскольниками “ложных мыслей” относительно посадки картофеля», включающее легенду о происхождении картофеля; 2) фрагменты из материалов “Первого Всероссийского

Собора христиан-поморцев, приемлющих брак” (М., 1909), касающиеся пищевых запретов.

Статья В. Добровольской “Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции” непосредственно продолжает ее исследование, первая часть которого помещена в предыдущем сборнике серии (см. выше). Речь идет о взаимном восприятии русских и евреев, проживавших в одном московском дворе.

Обособленное положение в сборнике занимает статья Л. Кациса «“Курбан” – “славянский пир” или “храмовая жертва”»? Автор рассматривает в совокупности два сюжета, связь которых не является очевидной. Это, во-первых, ритуал жертвоприношения, известный у южных славян под названием “курбан” (слово заимствовано из турецкого языка), и, во-вторых, фрагменты из “Философии культуры” и других сочинений П. Флоренского, касающиеся жертвоприношений. Странным представляется уже то, что свой анализ “курбана” автор основывает не на всей совокупности источников о нем, а на трех работах, имеющих на русском

языке (А. Селищева, П. Христова, Е. Узенёвой), с которыми сам же при этом полемизирует. Общий вывод автора формулируется с многочисленными отступлениями и оговорками. Кажется, речь идет о том, что “курбан” так или иначе восходит к жертвоприношениям в Иерусалимском Храме. В принципе можно выдвинуть любую гипотезу, однако ее следовало бы обосновывать анализом самого ритуала (его географического распространения, исторических данных, структурных вариантов и т.д.), а не отдельных изолированных сведений о нем.

Сборник завершается серией статей, имеющих фольклористический и этнолингвистический характер. О. Фролова рассмотрела мотив объедания в еврейских народных сказках. А. Сорокина систематизировала фразеологию, упоминающую этрог (растение семейства цитрусовых, благословляемое в праздник Суккот). Е. Березович и В. Пьянкова составили и прокомментировали обширный этнолингвистический словарь “Пищевой код в русской игровой лексике”.

© 2006 г. А.Л. Топорков

Славяноведение, № 6

Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян / Отв. редактор Л.Н. Будагова. М., 2004. 470 С.

25–27 ноября 2003 г. в Институте славяноведения РАН прошла международная конференция “Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян”. Отметим, что мероприятие такого масштаба, посвященное указанной проблематике, было организовано впервые и уже поэтому (хотя, конечно, не только) достойно всяческого внимания. По материалам конференции вышел коллективный труд: сборник статей “Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян” (М., 2004), в

котором приняли участие не только российские слависты, но и ученые из Сербии, Чехии, Словении, Македонии, Болгарии, Польши и Белоруссии.

В последние годы в связи с 90-летием того рокового и трагического события вновь стали говорить о “забытой”, как ее часто именуют, войне. Первая мировая прозвучала мрачным финальным аккордом бытия христианской цивилизации. Монархическая Европа давно двигалась (одно только перечисление этих шагов заняло бы многие страницы) к своему ре-

волюционному концу. В водоворот трагических событий оказалась втянутой и Россия. Скрежет и грохот, сопровождавший крушение трех империй (России, Австро-Венгрии, Германии), отозвался вселенским эхом на руинах довоенной Европы. Именно с Первой мировой, как верно замечает в своем вступительном слове известный историк В.К. Волков, начался XX век, который действительно оказался “короче отпущенного ему по хронологии столетия” (С. 6). И, вероятно, именно поэтому мы должны стремиться понять и осознать войну, изменившую облик всего мира.

Статьи сборника охватывают весьма широкий круг проблем: в них идет речь практически обо всех славянских литературах и обо всех литературных жанрах – здесь и роман, и повесть, и рассказ, и репортаж, драматургия и поэзия. Подчеркнем еще раз: столь объемное и многостороннее исследование проблематики Первой мировой войны в литературе появилось в нашей стране впервые.

Слово, наряду с фото- и кинокамерой, представляется лучшим свидетелем прошлого – “лишь слову жизнь дана”... Литература, рожденная Великой войной, доносит до нас биение пульса далекой эпохи, ее грозовой ветер, ее беспокойный дух. Слово разворачивает перед нами “экзистенциальный и нравственный опыт” человека того времени, участника катастрофической ломки *привычного бытия*. “Примущественное обращение к литературе западных и южных славян, – отмечают составители сборника, – вызвано не только страноведческими задачами... но и ее высокими достоинствами, до сих пор по-настоящему не оцененными читателями и литературоведами” (С. 5). Таким образом, внимание исследователей занимают не широкоизвестные имена, скажем, Хемингуэя или Ремарка, а не менее весомые и значимые, хотя менее популярные имена С. Жеромского и Прежихова Воранца, М. Црнянского и М. Крлежи, В. Ванчуры и Ф.С. Финжгара и, конечно же, Я. Гашека...

Безусловно, советские литературоведы так или иначе говорили о творчестве этих писателей. Но сегодняшний день, те изменения, которые произошли в нашей

жизни за последнее десятилетие, требуют нового прочтения “старого”, его переосмысления, более свежего подхода и к событиям самой войны. Как раз общим соображениям по этим вопросам посвящена статья “О новых подходах к истории Первой мировой войны” В.Н. Виноградова, который заключает свои рассуждения следующим справедливым выводом: “Поистине нет ни одного крупного явления экономической, политической, социальной, культурной и духовной жизни XX столетия, на котором не сказались бы последствия Первой мировой войны. Первая мировая – рубеж цивилизационного значения в истории человечества и, как таковая, заслуживает названия Великой” (С. 13). Разделяя мнение автора, нельзя, однако, не вспомнить, почему русский народ сразу же назвал эту войну *Великой* и *Отечественной*. Уже в словах Высочайшего манифеста прозвучал призыв встать на защиту Отечества “с железом в руках и с крестом в сердце”. А вот как замечательно описывал В.В. Розанов в своей “репортажной” книге “Война 1914 года и русское возрождение” атмосферу тех дней, настроение *всего* народа (это ценнейшее свидетельство очевидца): “Что-то неопишное делается везде, что-то неопишное чувствуется в себе и вокруг... Какой-то прилив молодости... В Петербурге ночью – то особенное движение и то особенное настроение, разговоры, тон, – то самое выражение лиц, какое мы все и по всем русским городам знаем в Пасхальную ночь... Мужайся, русский народ! В великий час ты стоишь грудью за весь сонм славянских народов, – измученных, задавленных и частью стертых с лица земли тевтонским натиском, который длится уже века... Да пошлет Бог свое благословение на нашего Государя и на нашу Родину в ее великом и правом деле!” [1. С. 255, 257]. И эта книга, и, например, повесть “Тихие подвижники” генерала П.Н. Краснова с трогательным подзаголовком “Венок на могилу неизвестного солдата Императорской Российской армии”, как и скупые, но пронзительные искренностью своею дневниковые записи погибшего в самые первые дни войны великого князя Олега Константиновича... – все, все говорит

нам о том глубоком смысле, который вкладывали русские в великую праведную борьбу, но не “бессмысленную империалистическую бойню”, как привычно “заштамповала” этот крестоносный подвиг русского народа большевистская историография.

Этот мотив “бессмысленности войны”, в частности, обозначен в статье Л.Н. Будаговой “К литературоведческой рефлексии Первой мировой войны”. Исследователь указывает на него в творчестве В. Ванчуры и М. Шолохова. И вместе с тем отмечает, что “большая и жестокая война породила большую и во многом жестокую литературу... В ней скрыт слишком поучительный жизненный и творческий опыт, полезный человечеству во все времена” (С. 21). Л.Н. Будагова выделяет целый ряд сходных мотивов и художественных решений в разных национальных литературах, в частности обилие произведений о неизвестном солдате.

К сравнительному анализу воплощения темы Первой мировой войны в славянских литературах тяготеют многие авторы сборника, выдвигая его в качестве основной задачи статьи или делая соответствующие попутные замечания с привлечением материалов венгерской и австро-немецкой культуры.

В статье С.В. Никольского “Проблема конфликтности человеческого бытия в антиутопиях К. Чапека и М. Булгакова” убедительно доказывается родственность идейно-философских устремлений чешского и русского писателей в осуждении любого насилия, всяких экспериментов и “хирургических вмешательств” в истории, приверженность эволюционному пути развития человечества, важность для них традиции немецкой классической философии, прежде всего И. Канта. В творчестве Чапека и Булгакова Никольский находит полемику с “Закатом Европы” О. Шпенглера, опубликованного сразу после Первой мировой войны.

Освещению проблематики великой войны в чешской литературе посвящены также статьи Д. Блюмловой (Ческе Будейовице) – “Первая мировая война в чешском историко-культурном контексте”, С.А. Шерлаимовой – “Первая миро-

вая война в чешской поэзии”, Г.А. Сорокиной – “Сатирический образ армии в произведениях Я. Гашека и Г. Майринка”, Е.Ф. Фирсова – “Рукописные журналы на родном языке чешских добровольцев в России в 1916–1917 гг., или Чехия – Земля обетованная”, И.А. Герчиковой – «“Барак смерти” и образ России в творчестве Я. Вайсса». Обрабатывает на себя внимание широта охваченного материала: проза, поэзия, документально-публицистические жанры, воспоминания, “школьные хроники”... Память о войне в чешском сознании закрепилась даже в языке, в выражении “это было на святую Анну”, ставшем синонимом слов “когда началась война” (наблюдение Д. Блюмловой).

Статья чешского ученого Б. Ироушека “Личность генерала Л. Г. Корнилова в освещении чешских авторов межвоенного периода”, пожалуй, представляет интерес для более широкого круга российских читателей. В ней сообщаются некоторые любопытные подробности, суждения Т.Г. Масарника и Э. Бенеша о Корнилове, анализируются работы Й. Яновского и Й. Шаха о легендарном русском генерале.

В статье ведущего российского словакиста Ю.В. Богданова “Первый словацкий антивоенный роман” анализируется роман М. Урбана “Живой бич”, вошедший в золотой фонд словацкой классики. Панорамную картину словацкой военной прозы представила в своем обзоре “Тема Первой мировой войны в словацкой прозе XX века” А.Г. Машкова. И наконец, словацкой военной поэзии, а именно творчеству М. Разуса, посвящена статья Н.В. Шведовой.

Отражение Первой мировой войны в словенской литературе стало темой статей Й. Новак-Поповой (Любляна) – «“Забытые” словенские свидетельства о Великой войне», М. Митрович (Триест) – “До свидания в лучшем будущем...”, А. Енстерле-Долежаловой (Прага) – “Образы смерти в творчестве Ивана Цанкара”, Ю.А. Созиной – «“Напророченная” война в произведениях Ф.С. Финжгара», А. Корон (Любляна) – “Военная проза Милана Пугеля” и М.Л. Бершадской (Санкт-Петербург) – “Первая мировая

война в словенской драматургии (1918–1941)».

Болгарской военной мемуаристике посвящена статья Р.П. Гришиной «Синдром военного поражения в национальной мемуаристике Болгарии». Социокультурная ситуация в послевоенной Болгарии, вплоть до середины 40-х годов XX в., рассматривается в обзоре болгарского слависта С. Стоянова «Рожденные войной».

М.Г. Смольянинова делает попытку объективно оценить поэзию И. Вазова о Первой мировой войне, отмечая, что сложная и изменчивая идеологическая и политическая ситуация на Балканах, да и в Европе в целом на протяжении XX в. мешала полноценным, без купюр, публикациям и беспристрастному изучению наследия писателя. Пересмотру восприятия творчества А. Страшимирова, непростого, противоречивого человека, писателя и общественного деятеля Болгарии, посвящена статья И.И. Калиганова «Малоизвестные страницы из «неровного» творчества А. Страшимирова 10–20-х годов XX в.».

Целый ряд статей освещает события сербской истории, связанные с Первой мировой войной (собственно историческим исследованием является статья А.В. Карасева «Сараевское убийство и Балканы»), и, конечно, отражение их в литературе. Возможно, для российского читателя особенно интересной окажется статья известного сербского русиста Б. Косановича «Сербия и Черногория в русской поэзии Первой мировой войны». Он говорит об именах знаменитых (Н. Клюев, В. Брюсов, С. Есенин, Ф. Сологуб и т. д.), вспоминая при этом стихи малоизвестные; одновременно в этом обзоре «всплывают» и вовсе забытые русские поэты начала XX в.: Е. Федотова, А. Невская, С. Цыганок-Темрюкский и др.

Обстоятельно, хотя и сжато, проанализировала культурно-психологическую атмосферу в Сербии накануне мировой катастрофы Р.Ф. Доронина в статье «Сербская литература в преддверии войны», отметив трагизм творчества талантливых авторов и огромные потери, которые понесла вся Сербия, включая и преж-

двременную смерть молодых писателей. Отражение судьбоносных исторических событий в сознании сербской интеллектуальной элиты – предмет исследования Д. Джурича (Нови Сад) «Первая мировая война с точки зрения типичного сербского интеллигента (по дневнику Президента Сербской Королевской Академии)». «Герой» этой статьи Й. Жуйович только четырьмя военным годам посвятил почти тысячу листов своих дневниковых записей: в тот период он находился с дипломатической и пропагандистской миссией в Лондоне и Париже, был в центре тех процессов, которые привели к созданию Королевства сербов, хорватов и словенцев.

В статье сербской исследовательницы Г. Раичевич «Первая мировая война и творчество М. Црнянского» анализируется «авангардистский бунт» Црнянского-поэта. Рассуждая о его отношении к этой войне, автор цитирует замечательные слова самого писателя: «Когда мы, ради узких партийных интересов, дерзнули удариться в клевету на войну, мы оказались на низшей ступени политической морали. Тем самым мы предали осмеянию мертвых. Прошедшая война, со всеми своими ужасами, со всеми своими тяжкими жертвами и последствиями для нашего народа, все же кажется светлой, вечной звездой в ночи над нами» (С.100).

Интересную статью посвятила М. Црнянскому и украинская исследовательница О. Дзюба – ««Дневник о Черноэвие» Милоша Црнянского в контексте южнославянской прозы»; творчество сербского писателя она сопоставляет с произведениями и западноевропейских, и украинских авторов. Позволю себе одно частное замечание: иногда «странное», новое может оказаться хорошо известным старым – «странным» представляется Дзюбе родственное восприятие природы Црнянским, целительное ее воздействие на душу человека. Упоение природой вообще, а особенно по контрасту с военными и любыми другими враждебными действиями людей по отношению друг к другу – чувство древнее, как мир, и гениально запечатленное во многих произведениях, достаточно назвать Лермонтова и Толстого.

Прозаический цикл хорватского писателя М. Крлежи «Хорватский бог Марс»

рассматривается в статье Г.Я. Ильиной. Исследовательница сопоставляет его антивоенный пафос с позицией А. Барбюса, анализирует особенности индивидуального стиля писателя – “сплава обнаженного натурализма с экспрессионизмом и натурализмом” (С. 122). Находя типологически сходными судьбы и идейные искания М. Крлежи и М. Горького, Ильина делает вывод, что их произведения – масштабный роман “Знамена” и многотомная “Жизнь Климса Самгина” являлись во многом пророческими и сохраняют актуальность для современного читателя.

Три статьи сборника о теме Первой мировой войны в македонской литературе объединяет интерес к произведениям, созданным уже в близкую нам эпоху – после 1960 г. Я. Мойсиева-Гушева (Скопье) анализирует прозу П.М. Андреевского, Ж. Чинго, С. Яневского, их обращение к мифологическому восприятию мира, оказавшееся реакцией на кризис прежней системы ценностей (статья “Апокалиптическое видение человеческих судеб в Первую мировую войну в македонской литературе”). В центре работы Д. Ристеского (Скопье) – роман П.М. Андреевского “Пырей” (1980), одно из лучших произведений во всей македонской литературе, правдиво раскрывающее трагедию македонского народа во время войны. Российская исследовательница М.Б. Проскурнина в статье «Роман Йована Стрезовского “Святая и проклятая”» рассматривает это произведение, созданное в 1978 г., как “малый новеллистический роман” с ослабленным сюжетом, мозаичной композицией. Лирическая стихия в романе, сама его фрагментарная структура, по мнению Проскурниной, помогает “убедительно показать, как постепенно нарушается в глазах людей целостность и гармония бытия” (С. 443) под влиянием войны. Достоинством статьи являются “вписанность” произведения Стрезовского в процесс становления жанра романа в македонской литературе, конкретные наблюдения о влиянии этого писателя (в частности образов-символов корня, дома и земли) на более поздние романы П.М. Андреевского.

Польский исследователь Б. Бакула (Познань) в обширной статье “Первая

мировая война в польской прозе XX в. Точки зрения, тенденции, жанры” систематизировал огромный материал, что представляло немалую трудность – и вследствие избранного для анализа протяженного периода, и, может быть, в первую очередь – богатства польской литературы, так или иначе затрагивающей указанную проблематику. Одно перечисление талантливых мастеров слова и их произведений займет немало места – В. Реймонт, С. Жеромский, З. Налковская, Ю. Каден-Бандровский, А. Струг и другие в разделе “Проза 1920-х годов – на пути к независимости”; Ст.И. Виткевич, Ю. Витглин и другие в разделе “Проза 1930-х годов – предостережение перед катастрофой”; Я. Ивашкевич, А. Кусьневич, П. Войцеховский, Ю. Стрыйковский и другие в разделе о прозе после 1945 г. Кроме анализа ведущих тенденций в тот или иной период, Б. Бакула выделяет для более подробного рассмотрения произведения Ю. Стрыйковского (роман “Корчма”), А. Кусьневича, “Хвалу и славу” Я. Ивашкевича, “Дело полковника Мясоедова” Ю. Мацкевича. Автор статьи умело соотносит литературные явления с особенностями польской истории XX в., национального менталитета, политической ситуацией и общественной атмосферой каждого конкретного периода. Для проблематики рецензируемой книги в целом интересен один из выводов Б. Бакулы: “...несмотря на моральное неприятие самой войны, в польской литературе существует очень небольшое количество истинно пацифистских произведений, столь характерных для французской, немецкой, английской или чешских литератур” (С. 131). В польской прозе первых послевоенных лет идеология пацифизма, характерная для Запада и Америки, проявлялась значительно менее ярко. Здесь, очевидно, сыграли роль и легенда, окружавшая деятельность легионов, и то, что Первая мировая война – в основном – велась другими странами, а главное, что в результате именно этой войны Польша обрела независимость. Идеи пацифизма стали закрепляться в польской прозе лишь по прошествии нескольких лет, когда под гнетом реальной послевоенной ситуации заряд эйфории от свободы начал

иссякать. В то же время идеи катастрофизма, кризиса европейской культуры как источника мирового катаклизма, обнаруженные исследователем статьи в польской прозе (А. Кусьневич и др.), вполне соотносятся с тенденциями в других славянских (и не только) литературах, отмеченными учеными – участниками сборника.

Один из важных ракурсов восприятия великой войны в польской литературе рассматривается в статье В.В. Мочаловой “Время и вечность: галицийская перспектива”. Ее автора занимают прежде всего метафизические поиски Ст.И. Виткевича, который сопоставлен с чешским писателем того же поколения И. Лангером, а также Ю. Виттином, Ю. Стрыйковским.

Для известной польской писательницы З. Налковской война стала важнейшим жизненным событием, рубежом, определившим новое отношение к себе, людям, творчеству. Анализу ее дневников, художественной прозы и драмы, в которых отразилась эволюция мировосприятия писательницы, отношения к войне, посвящена статья С.Ф. Мусиенко (Гродно). Исследовательница отмечает антивоенную направленность произведений З. Налковской, переживавшей военные страдания земляков как личное горе, разрушение стереотипов, существовавших в польской литературе на военную тему.

На новых, недоступных широкому читателю источниках базируется заметка Ю.А. Лабынцева «Белорусская проблема» 1914–1917 гг. в секретных литературных материалах польского Генерального штаба». Значительная часть этих материалов собрана автором в ходе экспедиционных исследований 1990-х и 2000–2002 гг. в Польше, Белоруссии и на Украине. Война повлияла на политизацию межнациональных противоречий, и о том, что именно, какие силы – польские, немецкие, русские революционные и т.д. стояли за активизацией белорусского движения в те годы, помогают судить представленные в публикации материалы.

Любопытна тема статьи Л.Л. Щавинской “Начало войны в нарративных памятниках западнобелорусских очевидцев”; на наш взгляд, особую ценность

здесь представляет и сам приложенный источник – незатейливый, бесхитростный рассказ крестьянина-беженца о военных поворотах в его судьбе.

В завершающей сборник статье Ю.М. Трибицова (Кемерово) с энтузиазмом доказывается необходимость знакомства студентов с художественной литературой о Первой мировой войне при изучении истории южных и западных славян, а также истории стран Европы и Америки. Тем самым еще раз обосновывается высокая познавательная, художественная и воспитательная ценность этой литературы, изучению которой посвящена рецензируемая книга.

К недостаткам, к сожалению, почти неизбежным при сегодняшнем положении с изданием книг, следует отнести опечатки, иногда досадные – в датах, фамилиях, редкие стилистические погрешности, в основном в переводах на русский язык иноязычных текстов, цитат, различения. Так, скажем, на стр. 135 роман Я. Ивашкевича назван “Хвала и Слава”, а на стр. 136 – “Честь и Слава”. Написание с заглавной буквы последнего слова “слава” неоправданно.

Война слишком многогранное явление, ее отражение в искусстве и, в частности, в литературе слишком многоаспектно. Безусловно, ни одному художнику не под силу всесторонне воссоздать это событие, ни один ученый не может дать полный объем хроники прошлого. А потому ценность и значение сборника “Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян” велики, ибо он все же дает коллективный “сферический” взгляд в прошлое, создает замечательную ретроспективную мозаику великих битв – и на полях сражений, и в сердцах и душах людей, и не только писателей и их героев, но и исследователей их творчества.

© 2006 г. О.В. Цыбенко

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Розанов В.В. Война 1914 года и русское возрождение // *Розанов В.В. Последние листья*. М., 2000.

Almanach Nitra 2004. Nitra, 2004. 460 S.
Альманах “Нитра–2004”

В Словакии возобновлен выпуск литературно-культурологического альманаха “Нитра”. Случилось это на рубеже тысячелетий, в 2000 г., в древнем городе Нитра, связанном с Великой Моравией. Издание интересно как с точки зрения историко-культурной преемственности, так и в плане его ориентации на общеславянские ценности и на связи с Россией.

Альманах “Нитра” в сознании славистов ассоциируется прежде всего с эпохой словацкого романтизма, с именами Л. Штура, Й.М. Гурбана, Я. Краля и др. Он сыграл чрезвычайно важную роль в становлении национальной литературы. Пять выпусков “Нитры” (1842–1853) пришлись на период расцвета словацкого романтизма и время политических потрясений в Европе, не обошедших и находившуюся в составе Венгрии Словакию. Второй выпуск “Нитры” (1844) стал первой книгой на новом словацком литературном языке, кодифицированном Штуром. Заслугой романтиков было распространение литературного языка, создание на нем высокохудожественных произведений, оставшихся образцами в истории литератур (например стихи Янко Краля, опубликованные в “Нитре–II”). В период оживления культурной жизни в 1860–1870-е годы штуровцы также выпускали альманахи, в том числе и возобновленную “Нитру”, под давлением мадьяризации и на закате штуровского движения издававшуюся даже на чешском языке для укрепления межславянских связей. В конце XIX в. “Нитра” исчезает, уступив место единственному тогда литературно-художественному журналу “Slovenské pohľady”.

Обновленный альманах вышел уже в шести ежегодных выпусках (2000–2005), в основном на средства частных спонсоров. Душа альманаха – его издатель, видный литературовед-русист Андрей Червеняк. Интересно, что “Нитра” на сей раз

издается не в Братиславе, а непосредственно в городе Нитра, вошедшем в историю Великой Моравии. Круг авторов тоже связан с Нитрой, с Нитранским университетом им. Константина Философа, нитранским отделением Общества словацких писателей и т.д.

Альманах “Нитра–2004” отличается компактностью, несмотря на значительный объем и разнородность публикаций (составитель Л. Зрубек). Родная история, славянская взаимность, высокие духовные ценности – вот его приоритеты. “Нитра–2004” посвящена великоморавскому государю Святополку (в словацкой огласовке – Светоплук), умершему в 894 г. Легенда о “трех прутьях” Святополка (символе сплоченности) отражена на красочной обложке: портрет князя с тремя сомкнутыми прутьями в руках (обложка Ф. Пергера). Книга проиллюстрирована черно-белыми, но очень качественными, “добротнo старомодными” портретами работы И. Павлиско и пейзажами Л. Швигела.

Альманах открывается материалами, связанными со Святополком. Это анкета “Какие ассоциации и мысли вызывает у Вас фигура Святополка”, на которую отвечали известные деятели словацкой науки и культуры, включая и живущих в эмиграции; к ним присоединился чешский филолог И. Поспишил. Далее резко, но верно определено нынешнее значение славянской взаимности и попыток ее разбить самобытный современный поэт П. Яник: “Результатом пропагандистского психоза по разделению славянского сообщества является, например, тот факт, что в Словакии многие люди с высшим образованием, которые обычно владеют, кроме словацкого, по крайней мере одним или двумя другими языками, утверждают, что не знают русского, хотя в рамках школьной программы обязательно более десяти лет изучали этот, бесспорно, близкий

словацкому и в то же время, несомненно, международный язык” (S. 19).

В разделе “Святополкиада” представлены популярные статьи о месте Святополка в славянской и словацкой истории.

В раздел “Поэзия” включены имена первой величины: представитель Католической модерна С. Вайгл и поэт изощренной формы В. Турчани. Стихи в целом нередко имеют религиозную окраску, посвящены матери, детям, родному краю. Примечательно, что поэты “Нитры”, в отличие от господствующей тенденции, предпочитают метрически организованный рифмованный стих верлибру. В этом тоже проявляется верность корням, традициям (хотя для Словакии и верлибр – уже традиция). Всего опубликованы стихотворения 14 поэтов.

Раздел “Проза” включает 10 имен. Рассказы нередко отличаются поучительностью, как, например, миниатюры Л. Зрубца или Й. Мелихера. Рассказы со счастливым концом также призваны пробуждать лучшие чувства – таковы истории о детях-сиротах: судьбы словацкой девушки Эстер (Р. Сматанова) и русского мальчика Алешки (Ю. Калницкий, директор Словацкого культурного центра в Москве, – рассказ вышел на русском языке в журнале “Меценат и Мир”).

Под рубрикой “Наши юбиляры” представлены материалы о кардинале Я.Х. Корце, литературоведе и краеведе Й. Мелихере, археологе Й. Владаре, “энциклопедисте Нитры” А. Пажитном. Дается “слово” и самим юбилярам.

Раздел “Культурология” включает в себя также ряд юбилейных материалов – о Нитранском университете, видном писателе Л. Тяжком (с публикацией его произведений), кинофестивале “Агрофильм”. Помещены там и статьи о различных проблемах культуры, философии, психологии, в том числе исследование Н. Муранской «Фигура Мастера в романе “Мастер и Маргарита”». Очень интересен для словацкого читателя раздел “Наши контакты”, посвященный межславянским связям. На этот раз в гостях у “Нитры” ее российский “родственник” – культурологический и литературно-художественный журнал “Меценат и Мир”, издающийся с 1996 г., и его авторы: главный редактор и поэт Л. Осепян, прозаик М. Письменный, поэтесса и переводчик Е. Тамбовцева (ее творческий портрет дан А. Червенияком). Представлен здесь и украинско-русинский поэт С. Макара, а также рассказывается о словацких поэтах в Македонии.

Завершает книгу информационный раздел “Заметки, отклики и рецензии” (в том числе на издание альманаха “Нитра”), где можно найти и информацию об авторах самой “Нитры”. Хотелось бы видеть здесь также отклики на книги зарубежных словакистов, в частности российских.

“Нитра-2004” – достойное всяческой похвалы творение наших славянских собратьев, проникнутое духом гуманности, высокой нравственности и межславянской солидарности.

© 2006 г. Н.В. Шведова



СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ПРОЦЕССА МОДЕРНИЗАЦИИ НА БАЛКАНАХ (середина XIX – середина XX века)

Конференция на указанную тему была проведена 21–22 февраля 2006 г. в Институте славяноведения РАН. Ее можно бы отнести к числу необычных, нетривиальных: так много неизвестного открылось для большинства участников. На третьем году исследования темы “Человек на Балканах и процессы модернизации” коллектив авторов почувствовал необходимость выйти за пределы прямолинейного сопоставления моделей модернизации по линии: Балканы – Западная Европа.

Конечно, для понимания причин и первых проявлений модернизации (в виде вестернизации) в балканских странах такой этап изучения был необходим. Однако явление повторяемости и почти клишированности модернизационных процессов на их первом этапе в центральном и юго-восточном районах Балкан заставило нас раздвинуть ставший слишком узким круг исследования и привлечь для сопоставления материалы из иных частей *другой (незападной)* Европы, а именно: Восточной (польские, российские земли), Средней (венгерские). Отдельно было уделено внимание цивилизующей роли Австро-Венгрии для хорватского, словенского, венгерского народов, а также своеобразной градации социокультурных позиций самого *Homo balkanicus* в зависимости от степени его территориальной приближенности или удаленности от центров западноевропейской цивилизации. Богатство материала, добытого “ лабора-

торным путем” профессионалами разных специальностей – историками, литературоведами, философами, культурологами, этнологами и др., позволило значительно расширить круг знания всех участников конференции, узнать много нового, задуматься о постановке новых проблем в своей области.

Последнему в большой степени способствовало обоснование тезиса об *иллюзорности* “догоняющего развития” (догоняющей модернизации), с которым выступила доктор философских наук *В.Г. Федотова* (ИФ РАН). Она является автором вышедшей в 1997 г. книги «Модернизация “другой” Европы», ставшей одной из методологических опор для специалистов-“модернизаторов”, изучающих *незападную* Европу. В своем докладе “Две Европы. Цивилизационная общность и различия” В.Г. Федотова сосредоточила внимание на схеме, которую предлагают современные социологи, убедившиеся в практической невозможности для отставших государств догнать постоянно удаляющуюся цель. Суть обновленной схемы в том, что если первоначальная стадия перехода от архаичного общества к современному близка к понятию “вестернизация”, то в дальнейшем развитие “с нарастанием” лучше обеспечивается не усилением заимствования, а выдвиганием конкретной для данной страны, той или иной насущной, *национальной задачи – национальной идеи*, с которой

(в благоприятном случае) общество согласно и на достижение которой готово мобилизоваться. Собственно говоря, именно на такой пример применительно к Дании конца XIX в. (и его удачу) было обращено внимание в первом издании по нашему проекту – книге “Человек на Балканах и процессы модернизации. Синдром отягощенной наследственности”. [СПб. 2004]. Обращение к этому примеру явилось тогда в нашей практике в известной мере случайным, подсознательным.

Новая постановка вопроса социологами в большой мере меняет *траекторию* исследований по истории модернизации. В частности, речь следует вести не только о констатации фактов “ускорения” развития, но с особым тщанием – *об изучении состояния правящих кругов* в переходных обществах и *их способности* выдвигать назревшие, настоятельные и адекватные уровню развития страны и населения национальные проекты (а не сумасбродные, волюнтаристские, как это не раз случалось). В этом смысле, по-моему, необходим строгий критический разбор фактов культивирования *в каждой* балканской стране собственной *великодержавной* национальной идеи (тогда как все эти государства были небольшими, и не раз их представители называли их уменьшительно – “державицами”). С культивированием великодержавных идей, до сих пор пользующемся расположением ученых-историографов, связан и “балканский специалитет” – ориентация правящих кругов всех этих стран преимущественно на внешнеполитические завоевательные (антисоседские!) программы за счет недостаточного внимания к внутренним задачам своего государства, его экономическому, социальному и культурному строительству.

Содержательно две главные темы конференции “Притяжение Запада и его отражение в культуре и искусстве балканских народов” и “Социокультурная трансформация крестьянства в процессе модернизации” близки друг другу, поэтому рассмотрим их вкупе, выделяя новое в постановке вопросов докладчиками, в разработке ими сюжетов.

Методологически важным представляется тезис доклада *Г.Я. Ильиной* (ИСЛ

РАН) о неравномерном ходе процесса модернизации на территории самого Балканского полуострова, о значении фактора Австро-Венгрии для входивших в ее состав славян – приграничных таким образом с “настоящей Европой”: австрийские земли, населенные хорватами, словенцами, воеводинами, были, считает она, “последними ступеньками этого приближения”. Степень взаимодействия славянских культур с немецкой и австрийской доходила в отдельные периоды, по ее мнению, до состояния диффузии, и таким образом культура “работала на обновление жизни”. При этом европеизация не означала отказа от сохранения культурной памяти прошлого.

Фактор приграничности Балкан с Западной Европой отметила также *Н.В. Злыднева* (ИСЛ РАН). Правда, “заход” Европы на южную оконечность полуострова (греческие острова) и черноморское побережье (Болгария) – осуществлялся несколько необычно: через Константинополь и как “провинциальный отголосок столичной моды в Османской империи”. Он материализовался в виде живописи “алафранга”, т.е. во французском стиле, распространившейся в XIX в. и украсившей внутреннее убранство балканского дома путем росписи стен в семантике окна, из которого якобы видны “портреты” реальных городов. Впечатляет перечень таких городов – Константинополь, Петербург, Венеция, Стокгольм и др. Демонстрируя свои находки, отраженные в диапозитивах, *Н.В. Злыднева* подчеркнула, что вид, открывающийся из таких окон, “носит характер мироздания в целом”, мира как целого, причем сквозь призму идеи европейского города. Архитектурные пейзажи “алафранга” она считает одной из первых форм балканской региональной самоидентификации: свое через чужое.

Другая интересная тема – организация начального, среднего и высшего образования, обеспечение всеобщей грамотности населения – как одной из первостепенных проблем в теории модернизации. На конференции разным ее аспектам были посвящены доклады *А.Л. Шемакина*, *Е.В. Яковичной*, *М.В. Лескинен*, *О.А. Ржанниковой*, *А.С. Стыкалина* на

примерах соответственно Сербии, Царства Польского, России, Болгарии, Венгрии. Из прозвучавших докладов следует, что, несмотря на различия указанных стран по основным параметрам, в конце XIX – начале XX в. у них было много общего в постановке и подходах к решению образовательной проблемы. Особенно в том, что касалось крестьянства.

В частности, повсеместно приходилось сталкиваться с центральным, как считает *А.Л. Шемякин* (Исл РАН), вопросом, а именно отношением населения к законам об обязательном начальном, а затем и среднем образовании – как к потребности или к принуждению? Ответ был на первых порах практически однозначен: “мотивация для получения образования еще не созрела” среди сербских крестьян, утверждает *А.Л. Шемякин*; *М.В. Лескинен* (Исл РАН), исследовавшая вопрос с точки зрения коммуникации, считает, что доминировал, особенно вначале, элемент принуждения – крестьяне и их дети выступали объектом воздействия, а не субъектом контакта; *Е.В. Яковкина* (Ставропольский гос. университет) обращает внимание на способы избежать прямого принуждения, например, с помощью общественного мнения (“социологи считают его важнейшим регулятором в традиционном обществе”) с его уважительным отношением к религиозному чтению.

Общий для крестьян негатив в отношении образования определялся мотивом, что дети нужны в хозяйстве, для присмотра за скотиной, что в школах не обучают ремеслу, не дают в руки самостоятельно дела. Отпугивал страх перед разрушением традиции – считалась достаточной церковно-приходская школа, школа же, работающая по единому плану казалась чужеродной. *М.В. Лескинен* отмечает еще одну особенность: русская интеллигенция, шедшая в народ, столкнулась на селе с людьми, о которых не имела верного представления и для которых была чужой и чуждой. И здесь возникла проблема непонимания между учителями и крестьянскими учениками, в частности в первые годы обучения, связанная в том числе с глубокой неразвитостью учащихся, отсутствием у них навыков абстрактного мышления, неумением сосредото-

точиться. Любопытно, что в других “страновых” докладах такой мысли не прозвучало. Возможно, по причине меньшей разорванности населения по классово-сословным стратам на Балканах.

В этом отношении интересен опыт Болгарии, где учителя были плотью от плоти народа и несли как личный моральный долг возрожденческую традицию развития “своей, болгарской школы”, завещанную монахом-писателем Паисием. В XIX–XX вв. здесь по несколько лет учителями работали и те, кто по получении за границей высшего образования возвращался на родину. Сравнительно высокий уровень болгарской образовательной системы (в 1921 г. было введено 7-летнее обязательное бесплатное обучение) подтверждается материалами доклада *О.А. Ржанниковой* (филфак МГУ). Она отметила раннее становление болгарской научной периодики: уже в 1840-е годы в прессе стали популяризоваться научные знания по истории, философии, педагогике, географии, агрономии; следующим этапом явилось создание Болгарской Академии наук в 1869 г., в журнале “Периодическое списание” которой публиковались уже не просто описательные работы, а результаты самостоятельных исследований авторов.

Возьму на себя смелость утверждать, что в силу разных обстоятельств именно разветвленная система болгарского среднего, гимназического, профессионального и высшего образования и достигнутые благодаря этому достижения в просвещении населения явились *главным направлением модернизационного процесса* в Болгарии. Народу было привито стремление к знанию, хотя, в силу тех же обстоятельств, в основном гуманитарному. В 1930 г. отмечалось даже переизобилие специалистов с высшим образованием, как местным, так и заграничным. Беда заключалась в том, что страна не могла использовать свой образовательный потенциал в полной мере.

О в чем-то схожей ситуации говорил в своем докладе *А.С. Стыкалин* (Исл РАН) применительно к Венгрии, которая, как и Болгария, принадлежала к числу стран, потерпевших поражение в Первой мировой войне, и это весьма ограничива-

ло их модернизационные возможности в межвоенный период. А.С. Стыкалин, указав, что образовательный потенциал Венгрии являлся довольно высоким еще в то время, когда она находилась в составе австро-венгерской монархии, подчеркнул, что в послевоенное время упор был сделан прежде всего на элитарное образование. Целью государства становилось утвердиться в научной и культурной областях, превалировала озабоченность государственным престижем, а не экономической потребностью; в результате и здесь возникло перепроизводство высокообразованной интеллигенции.

Пожалуй, “культурно-образовательное” направление можно считать одной из главных составляющих модернизационного процесса, что позволяет некоторым исследователям в качестве оппозиции традиционному обществу видеть не индустриальное общество, а *гражданское*. На это обращала внимание в своем докладе *Е.В. Яковкина*, поясняя, что “в этом случае видообразующим основанием выступает преобладающий тип личности и социальных связей”; в ходе перехода от архаики к современности, конкретизирует она, происходит формирование нового типа личности – *человека экономического*, с другим стереотипом поведения, новой системой ценностей и культурных потребностей. Нельзя не согласиться с *А.Л. Шемякиным*, утверждавшим, что школа является одним из инструментов модернизации, что посредством нее осуществляется влияние на *сознание всего общества*.

Отдельно следует сказать о социальной роли крестьянства, составлявшем в изучаемых странах самый большой слой населения, и более всего страдавшем от тягот модернизационных нововведений. Возникшие в регионе крестьянские партии являлись реакцией на расслоение села, рост ростовщичества, на внедрение новых школ и обязательность их посещения, на рост городов и т.п. Деятельности в начале 1920-х годов Хорватской республиканской крестьянской партии и ее лидера Ст. Радича был посвящен доклад *А.А. Силкина* (ИСл РАН). По его мнению, Ст. Радич стремился использовать партию, чтобы, с одной стороны, иметь

возможность влиять на позицию официальной власти, а с другой стороны, “ответчать ожиданиям плебса”.

Последний момент представляется особенно важным, так как трансляция настроений масс хорватского селячества через документы и прочие материалы крестьянской партии позволяет понять, насколько широки или, наоборот, ограничены были здесь модернизационные возможности. Констатации же *А.А. Силкина* очень характерны в этом отношении: для Радича, утверждает он, “самой важной догмой было прислушиваться к пульсу крестьянского мира, подстраивать под его ритм концепцию и тактику своей политики”; в 1925 г. Радич обещал “рабам государства” – “нейтральную республику Хорватия”, в которой не будет ни ненавистной регулярной армии, “разрушающей основы морали, хозяйства, культуры и свободы”, ни имущественного неравенства, ни торговых ограничений, ни ненужных крестьянам университетов и т.п.

Сильно ли это отличалось от того, что проповедовал, а придя к власти в 1920–1923 гг., узаконивал *А. Стамболийский* – лидер Болгарского земледельческого народного союза? Так крестьянство, во всяком случае балканское, искало свой, “третий” путь государственного и общественного развития, не поспевая за вообще-то неспешным ходом модернизации в этой части полуострова, а фактически противостоя ей. И, представляется, права в своем поиске *М.В. Лескинен*, предлагающая подумать о “наличии единого для крестьянства разных народов *типа культуры*” и об идее о “*наднациональной крестьянской общности*”. Такая постановка вопроса и его разработка представляется весьма перспективной.

Еще один аспект крестьянской ментальности и его изменений “в эпоху перемен”, которому мы прежде не уделяли должного внимания, рассмотрела в своем докладе *М.А. Крисань* (ИСл РАН). Речь идет о так называемом *символическом капитале*, т.е. о культурном, моральном, личностном богатстве человека, влияющем на его положение в обществе. Это как бы вторичный (после недвижимости) вид собственности, капитал, вкладывающийся в убранство дома, модную одежду,

обувь, уход за собой лично – все, что способствует созданию определенного образа, несет функцию престижа. М.А. Крисань, оперируя материалами Царства Польского конца XIX – начала XX в., подчеркивает, что крестьяне использовали символический капитал для подражания даже не просто городским жителям, а – поднимай выше – шляхте!

Конечно, и на Балканах можно констатировать большое влияние образа городской жизни на сельское население. Но нельзя не обратить внимания на разность балканского и польского контекста с точки зрения описания *крестьянских стремлений* на переломе веков: если, по мнению М.А. Крисань, польских “крестьян переполняло чувство и желание перемен”, сопровождавшиеся стремительным развитием материальной культуры, экономической эмиграцией, в том числе за океан, и все это было направлено “на поддержание крестьянской экономики”, то вряд ли такой оптимизм был доступен крестьянскому Homo balkanicus!

Последний тематический раздел конференции “Недорешенные проблемы строительства нации и государства” объединяет несколько докладов, сюжетно дополняющих проведенные ранее исследования по проекту. Доклады Р.Н. Игнатьева (ИЭА РАН) и П.А. Искендерова (ИСл РАН) вновь обращают нас к вопросам этнической переплетенности балканских народов, трудности определения рамок их фактического расселения, а также степени соответствия последнего государственным границам, установленным Берлинским конгрессом 1878 г. Привлекает внимание тщательность исследования Р.Н. Игнатьева, опирающегося на труды Р.Н. Игнатьева, 1902 и 1922 гг. сербского ученого Й. Цвиича о миграциях балканского населения в конце XIX – первой четверти XX в.

Р.Н. Игнатьев фиксирует массовый характер переселений балканцев в указанные годы по причинам экономическим и, что часто уходит от внимания исследователей, *культурным!* Определяя *направление миграций*, в частности, албанцев, Р.Н. Игнатьев указывает, что этнографическая граница между ними и славянами смещалась на восток. Для начала XX в., например, характерно, что в

Тетовско почти все славяне говорили по-албански, албанцы же по-славянски не говорили. По мнению докладчика, албанцы осуществляли “мирную и тихую миграцию” на юг и юго-восток Балкан, проявляя “жизненную силу и экспансивную мощь, интересное этнологическое влияние”. Происходило вытеснение славянского населения в Метохии, Косово, Полошко, Дебарско, Кичевско, Поречье. Складывалось огромное перекрестье, где, как отмечал еще Й. Цвиич, наметилась тенденция “растворения сербов в македонцах, а турок в албанцах”, где люди, говорящие “по-македонски”, носят албанскую одежду, где среди албанцев-мусульман наблюдается соблюдение христианских обрядов. Любопытен конечный вывод Р.Н. Игнатьева: процесс этноисторического возрождения албанцев “не затронул психологического механизма приспособления к окружающей среде у жителей Македонии”.

П.А. Искендеров (ИСл РАН) посвятил свой доклад анализу “личностного понимания балканцами тех ценностей”, которые стали демократическим фетишем. Так, созданная в 1878 г. в г. Призрене Албанская лига, тут же провозгласила великоалбанскую программу объединения всех балканских земель с албанским населением в одно государственное образование; при этом Призрен *одновременно* оставался крупным торгово-экономическим центром Сербии еще со времен средневековья.

На конкретном примере П.А. Искендеров обрисовал проявления “совместной жизни албанцев, сербов, мусульман, православных, католиков в одном клубке” сто лет тому назад. Смещение населения доходило до того, что католики в Косово, позволившие себе в 1908 г. осквернить мечеть и преследуемые за это албанцами, стали переходить в мусульманство.

Подобную религиозную толерантность обнаружила Р.П. Гришина (ИСл РАН) и среди болгарского населения, освещая вопрос о Болгарской православной церкви. Она отметила, что в ходе борьбы в середине XIX в. за самостоятельную болгарскую церковь и в стремлении освободиться от засилья греческого духовенства, болгарские священники

по собственной инициативе стали заключать унии или даже переходить в католичество. Этому способствовала интенсивная деятельность на болгарских землях католических миссионеров. В декабре 1860 г. делегация болгар в составе 100–150 чел. подписала в Константинополе официальный протокол об унии с римско-католической церковью, после чего униатская пропаганда стала быстро расширяться. После Берлинского конгресса католическая церковь активно работала в Македонии и Фракии. В 1879 г. во Фракии насчитывалось 15 болгаро-униатских сел, в Македонии – 36.

Р.П. Гришина подчеркнула, что граница между православными и униатами не была четко очерчена, так как не существовало формальностей при переходе в католичество, и религиозная жизнь присоединившихся к Риму болгар была мало отличима от православной. Сама же Болгарская православная церковь, став в 1870 г. самостоятельной, не сумела превратиться в сильное духовное учреждение и не смогла сыграть объединяющей роли в стране, что могло бы быть полезно для создания стабильности и устойчивости модернизирующегося государства.

М.В. Белов (Нижегородский гос. университет) посвятил свой доклад становлению сербской повстанческой государственности (1804–1813) и трудностям создания в это время регулярной армии. Вслед за Ю. Вебером М.В. Белов подчеркивает, что инструментами “перековки” крестьян в нацию являются в ходе модернизации “именно армия и школа”. На конкретном материале докладчик показал, что, как и в случае со школой, крестьяне отказывались поддерживать новые государственные “дисциплинирую-

щие” структуры (заявляли, что солдатами быть не хотят и готовы скорее зарезаться). “Не хотим кострулек на голове носить”, говорили местные жители при попытке сформировать из них отряд до 600 чел. И если для Карагеоргия, претендовавшего на роль единовластного правителя, военный мундир был символом превращения Сербии в европейскую державу, то именно этот символ отвергался рядовыми сербами. М.В. Белов приходит к выводу: «Выстраиваемая “национальная” система господства и подчинения вызывала отторжение в эгалитарно настроенной среде», приведенные же материалы ставят, по его мнению, под сомнение тезис о победе “военной монархии” как механизма властвования в повстанческой Сербии.

Закончим наш обзор рассмотрением доклада *Л.В. Кузьмичевой* (истфак МГУ), которая на основе исследования фондов семьи Романовых в ГАРФ затронула проблемы институирования и изменения функций правящих династий на Балканах в Новое время, и в частности “новоиспеченных” династий Сербского королевства и Черногорского княжества – Обреновичей, Карагеоргиевичей и Петровичей. В докладе прозвучала мысль, что оформление православной монархической системы на Балканах произошло при активном участии России, что Русский двор заботился о повышении международного авторитета балканских правителей. Этому способствовало, подчеркнула Л.В. Кузьмичева, установление родственных связей Романовых и Карагеоргиевичей в 1911 г., и было важно для укрепления легитимности последних.

© 2006 г. Р.П. Гришина

НОВОЕ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ЗАРУБЕЖНЫХ СЛАВЯНСКИХ СТРАН. ПО СЛЕДАМ КОМАНДИРОВОК, КОНФЕРЕНЦИЙ, ПУБЛИКАЦИЙ

22 марта 2005 г. в Центре истории славянских литератур до 1945 г. прошел “круглый стол”, посвященный новым событиям в культуре и литературной жизни изучаемых стран. Это уже второе мероприятие такого рода, проводимое Центром (см. [1]).

На этот раз сотрудники делились впечатлениями от поездок в страны региона, информацией, полученной из зарубежной печати. Отдельные материалы дополнены сведениями о событиях, произошедших уже после проведения “круглого стола”. Сотрудники Центра исходили в своих докладах из собственных научных интересов и личных контактов с зарубежными коллегами, отсюда – жанровое разнообразие их текстов. Но в своей совокупности они дают общее представление о богатстве культурной жизни современных славянских стран и проливают свет на ее конкретные аспекты.

М.Г. Смольянинова, рассказывая о своих зарубежных командировках последних лет, сосредоточилась на продвижении к публикации в Болгарии подготовленной ею книги “Из архивного наследия митрополита Климента Тырновского – Васи́ла Друмева”. Обсужденная 25 мая 2005 г. на Ученом совете Института литературы БАН, она вышла в Софии осенью того же года. Сборник включает неизвестные до сего времени обширные документы о деятельности В. Друмева, которые российская болгаристка открыла в архивах Силистры и Велико Тырново. В государственном архиве Силистры удалось найти 50 страниц протоколов Силистринской общины, написанных рукой епископа Климента Браницкого (церковное имя В. Друмева, принявшего в 1873 г. духовный сан). Эти протоколы [2] проливают новый свет на работу писателя и владыки в области народного образования в эпоху национального возрождения (с 1874 по 1877 г.).

В Государственном архиве Велико Тырново М.Г. Смольяниновой выявлено более 300 неизвестных ранее писем В. Друмева периода 1878–1882 гг., когда он был ректором Петропавловского богословского училища [3. Арх. ед. 124. Л. 1–83]. Письма ректора расширяют представления о просветительских взглядах и педагогической деятельности писателя, его роли в развитии болгарской культуры XIX в. Удалось также разыскать неизвестное письмо, написанное В. Друмевым в 1893 г. – в период заточения писателя [3. Арх. ед. 20].

Впервые выявленные документы и письма проясняют биографию и мировоззрение Друмева, раскрывают подробности его взаимоотношений с современниками, позволяют по-новому взглянуть на некоторые аспекты творчества писателя-просветителя и его роль в становлении болгарской культуры. Большую помощь в подготовке книги к печати оказали болгарские коллеги (К. Михайлов, участвовавший в составлении комментариев, Р. Дамянова и др.). Кроме того, М.Г. Смольянинова рассказала о конференции 2004 г., посвященной 75-летию Б. Ничева и ряде научных публикаций болгарских ученых, связанных с темой национального возрождения, наиболее близкой российской болгаристке. Среди них сборник “Наследство Ивана Вазова”, созданный по итогам конференции (2000 г.), посвященной 150-летию классика, куда вошла и статья М. Г. Смольяниновой; книги С. Игова “История болгарской литературы” (София, 2002), К. Михайлова “Петко Славейков – поэтические послания” (София, 2002); Д. Лекова “История литературы и ее восприятие в эпоху болгарского возрождения” (София, 2003); К. Топалова “Раповский и Ригас в культурно-исторических моделях балканского возрождения” (София, 2003); В. Смоховска-Петровой “Национальное

своеобразие литературы болгарского возрождения” (София, 2003); Р. Дамяновой “За текстами: культурные механизмы возрождения” (София, 2004); Ю. Николовой “Записки о возрожденческой литературе” (Пловдив, 2004). Все эти исследования представляют большой научный интерес.

Р.Ф. Доронина информировала коллег о двух выпусках, VII и VIII (за 2003 и 2004 гг.), ежегодника “Славистика”, который издает с 1997 г. в Белграде Славистическое общество Сербии. Редакцию этого научного издания возглавляет известный сербский лингвист, председатель Славистического общества Сербии проф. Б. Станкович. В состав редколлегии – наряду с ведущими сербскими славистами – входит зав. кафедрой славянской филологии МГУ В.П. Гудков. Среди авторов издания также есть ученые из других стран (преимущественно славянских). В публикациях ежегодника отражается многогранная деятельность славистов Сербии – филологов (лингвистов и литературоведов) и культурологов, которых объединяет главная задача общества – развитие и укрепление научных и культурных контактов между сербами и другими славянскими народами, их сближение в современных геополитических условиях.

Так, тематике “Славянские языки, литературы и культуры в контексте актуальных интеграционных процессов” было посвящено в 2003 г. годовое (41-е) собрание Славистического общества Сербии, приуроченное к 55-летию его создания (29 июня 1948 г.). Среди авторов докладов, представленных собранию и опубликованных в VII книге “Славистики”, известные лингвисты проф. Б. Станкович, акад. В.Г. Костомаров (Москва), акад. П. Пипер, проф. К. Кончаревич, литературовед проф. Б. Косанович и др. Сорок второе собрание Общества в 2004 г. было посвящено великой дате в истории Сербии – 200-летию Первого сербского восстания (1804–1813 гг.), в результате которого сербский народ освободился от многовекового османского ига. В докладах, опубликованных в VIII книге “Славистики”, 200-летний исторический период рассматривается под знаком эволюции идеи межславянской

взаимности, зарождения и развития славистики как науки в ее национальном и интернациональном контексте, привлекается особое внимание к ее современному состоянию и современному развитию славянских языков, проецируется будущее славистики. Эта проблематика проходит в докладах Б. Станковича, В. Вулетича, П. Пипера и др. Доклад В.П. Гудкова “Двести лет изучения сербского языка в России и Московском университете” привлекает внимание к проблемам российской славистики, ее традициям и современному развитию, к трудностям “в распространении информации о результатах научных изысканий российских сербистов и славистов вообще” [4. Кн. VIII. С. 24]. Была намечена тема предстоящего в 2005 г. собрания Славистического общества Сербии “Славистика в новых геополитических условиях”.

Среди многочисленных разделов журнала постоянные и наиболее крупные – это “Язык” и “Литература”. В каждой книге есть раздел, посвященный взаимным контактам сербов с другими славянскими народами. В журнале немало публикаций по связям сербо-болгарским, сербо-македонским, сербо-словацким, есть материалы по сербо-польским, сербо-чешским, сербо-украинским связям. Стоит отметить, в частности, статью Б. Терзича “Украинская тема в югославянских энциклопедиях” [4. Кн. VII]. Освещая вклад украинцев в славянскую и общеевропейскую культуру, автор считает необходимым усилить внимание сербских ученых к украинскому языку, культуре и литературе.

Но доминирует в журнале проблематика сербо-русских культурных и научных контактов, что неудивительно – у русистики в Сербии давние и крепкие традиции. Заложенные в XIX в., важный импульс они получили в межвоенное двадцатилетие XX в., когда после революции 1917 г. Сербия стала одним из главных центров русской эмиграции и многие представители русской культуры и науки обогатили своей деятельностью ее культуру. И конечно, памятен в развитии сербо-русских связей короткий послевоенный период, когда советско-югославские культурные взаимоотношения были

на подъеме. Именно тогда в литературоведение вступила блестящая плеяда сербских русистов (раньше других Р. Лалич, затем М. Бабович, М. Стойнич, В. Вулетиц, М. Йованович, С. Пенчич, несколько позже М. Сибинович). Каждый из них, являясь прекрасным знатоком как своей литературы, так и русской, соединял в себе ученого и популяризатора, автора научных монографий и учебников, искусного переводчика, в том числе труднейших поэтических текстов, серьезного комментатора. Развитию сербской русистики этим поколением посвящен раздел в содержательной книге А.Г. Шешкен [5].

В литературоведческих материалах – при всем разнообразии – развиваются два традиционных для сербской русистики направления. Одно из них связано с проблематикой сербо-русских контактов, см., например, статью известного русиста Б. Косановича [4. Кн. VIII], посвященную двум юбилеям 2004 г. Двухсотлетие Первого сербского восстания побудило автора обратиться к поэзии Пушкина – первая часть статьи Косановича “Александр Пушкин о Карагеоргие Петровице” предлагает свежее прочтение достаточно разработанной темы. Вторая часть статьи “Русская поэзия о сербах в Первой мировой войне” связана с 90-летием со дня ее начала. (Частично эта проблематика освещена в Докладе автора на конференции Института славяноведения РАН “Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян” (ноябрь, 2003). Он опубликован в журнале “Славяноведение” [6] и в одноименной книге, созданной по материалам конференции [7].)

Констатируя, что борьба сербского народа воспета русскими поэтами разных художественных направлений, автор обращается не только к таким величинам, как Брюсов, Есенин, Хлебников, Клюев, но и к так называемым поэтам “второго ряда”, – и здесь становится своего рода “первооткрывателем” поэтических текстов, а иногда и имен, “похороненных” в русской периодике и альманахах того времени. Привлекает и статья В. Костица “Бранко Милькович и Борис Пастернак”, посвященная восприятию поэзии (и поэтики) Пастернака известным и, к со-

жалению, рано ушедшим из жизни сербским поэтом.

Второе направление в литературоведческой русистике – исследование собственно русской литературы. По-прежнему интерес сербских ученых вызывает классика – Достоевский, Чехов, Булгаков (правда, тематика статей, связанных с этими великими именами, носит в большинстве своем частный, камерный характер – особенно на фоне трудов предшествующего поколения). Но преобладает внимание к 20–30-м годам XX в., в том числе к русскому авангарду, серьезный интерес к которому у сербских русистов подтверждают монографии М. Стойнич “Русский авангардный роман” (1995) и Б. Косановича “Исследования русского авангарда” (1995). В VII книге “Славистики” публикуется историко-литературный эскиз этого автора “Понятие авангарда и краткая история его изучения”. Несколько статей в той же книге посвящены А. Введенскому, в частности его пьесе “Елка у Ивановых” (творчеством поэтов-обэриутов, в том числе и А. Введенского, занимается известная сербская исследовательница К. Ичин). Привлекают внимание сербских ученых и современные авторы (В. Ерофеев, Б. Акунин и др.).

Бесспорный интерес представляют статьи, основанные на документальном материале из периодической печати (например информация Б. Чурича о приезде в Белград в 1929 г. К. Бальмонта и той восторженной встрече, которую ему оказала сербская интеллигенция).

Особо волнуют страницы, посвященные 70-летию Русского дома в Белграде. Основанный в 1933 г. русской эмиграцией (при поддержке видных деятелей культуры и политики Сербии) как “Русский дом им. Николая II”, он стал важным центром культуры, просвещения и науки в довоенной Сербии. Его послевоенная судьба, отразившая всю сложность советско-югославских отношений того времени, и плодотворная работа по укреплению взаимных контактов двух народов в наше время, которую не смогли прервать даже бомбардировки Белграда самолетами НАТО в 1999 г., предстает в статье директора Русского дома

В.В. Кутырина “Русскому дому в Белграде 70 лет” [4. Кн. VII]. Автор приводит характерный пример: 24 мая 1999 г. в День славянской письменности в Доме не было света (результат бомбардировки), но празднование состоялось вопреки всему – при свечах. С тех пор “встречи при свечах” 24 мая стали традицией Русского дома, знаком памяти о тяжелых днях бомбардировок.

Лингвистическая проблематика рассматривается в журнале не только в научно-исследовательском аспекте. Заметное место в “Славистике” занимают вопросы практического изучения и преподавания славянских языков и прежде всего русского в сербской среде (раздел “Методика преподавания языка”). Этому, естественно, помогают книги, созданные сербскими учеными. Одна из таких книг – “Русский язык” (2003) П. Пипера в соавторстве с М. Стойнич (которой принадлежит раздел текстов из русской литературы). Эта книга, отмечает Б. Терзич, высоко ее оценивший в своей рецензии, основана “как на наших лучших традициях в области русистики, так и на результатах современной лингвистики” [4. Кн. VII. С. 496]. Существенная роль в изучении русского языка принадлежит ежегодной Зимней школе для преподавателей русского языка в Сербии. Помощь Зимней школе систематически оказывают преподаватели московского Института русского языка им. Пушкина и Русский дом.

Разделы “В мире славистической литературы” и “Из жизни славян” насыщены информацией о заметных событиях в науке и культуре славянских стран – о конференциях, совместных межславянских проектах, юбилеях и, конечно, о новых изданиях. В книге VII отмечено 60-летие славянской кафедры филфака МГУ, в книге VIII помещена содержательная рецензия на возобновленное издание кафедры “Славянский вестник” (2003, вып. I). В этой же книге “Славистики” опубликована рецензия Б. Косановича на третий том “Истории литератур западных и южных славян” (М., 2001), изданной нашим Институтом. Коллектив авторов, отмечает рецензент, избежав “политизации и идеологизации литературных

процессов”, использовал “объективно-резвый, историко-литературный и по-этологический метод исследования”, что дало “достойный внимания” результат [4. Кн. VIII. С. 418].

VIII книгу “Славистики” завершают печальные страницы некрологов, посвященных памяти выдающихся сербских русистов проф. М. Стойнич (1924–2003) и проф. С. Пенчича (1923–2003). М. Стойнич известна нам не только своим многогранным творческим талантом, широтой диапазона литературоведческих интересов и трудов – она была автором и деятельным, инициативным членом редколлегии пяти книг совместного проекта нашего Института и Матицы сербской по русско-сербским литературным и культурным связям. Автором в одной из книг этого проекта (статья “А.С. Пушкин и сербское народное творчество”, 1980) был и С. Пенчич, преданно служивший развитию сербско-русских культурных контактов. Светлая им память.

Ю.А. Созина рассказала о прошедшем 9–11 декабря 2004 г. в Любляне (Словения) и ставшим уже традиционным международном научном симпозиуме “Обдobjа 23 – методы и жанры”, темой которого стала “Словенская краткая проза”. Организатором является Центр по изучению словенского языка как иностранного при Отделении словенистики философского факультета Люблянского университета (при поддержке Министерства образования, науки и спорта Республики Словения). Председателем симпозиума стала проф. И. Новак-Попова. Словенская проза малых форм до сих пор еще не подвергалась столь масштабному, обобщающему, систематическому научному анализу, как это произошло на данном мероприятии. (Симпозиум 2002 г. был посвящен словенскому роману [8. С. 94–98]).

Симпозиум дал реальную возможность ученым из разных стран (здесь собрались более 60 представителей науки 12 государств) выявить специфику жанра, рассмотреть его в современном и историческом, национальном и европейском контекстах, вскрыть общественные и эстетические функции, определить

прикладное значение словенской краткой прозы.

Условно и приблизительно можно выделить следующие направления представленных исследований: общетеоретическая проблематика, а также становление и развитие жанра краткой прозы в словенской литературе – И. Поспишил (Чехия), П. Шербер (Австрия), Т.И. Чепелевская (Россия), З. Ковач (Хорватия); словенская краткая проза в годы Первой мировой войны, в межвоенный период и т.д. – М. Краль (здесь и далее, где нет особого указания, ученый – из Словении), О. Дзюба (Украина), Н. Радически (Македония); особенности современного этапа развития, отражение духа времени в прозе малых форм, проблемы новой идентичности – В. Матайц, М. Чандер, Н.Н. Старикова (Россия), И. Новак-Попова, А. Лебен (Австрия), Б. Бошњяк; проблема главного героя – Ю.А. Созина (Россия), Дж. Стрсоглавец, А. Водишек; город в произведениях словенских писателей – В. Родригес (Италия), А. Козар (Чехия); исследования, посвященные творчеству отдельных писателей, – Ф. Задрavec, А. Корон, И. Авсеник-Набергой, А. Енстерле-Долежалова (Чехия), З. Ян, А. Бельшак, М. Хладник, К. Михурко-Пониж, Г. Поланц-Подпечан, А. Зупан-Сосич, Э. Поповска (Австрия), В. Туцович, Й. Чех; отражение в литературном творчестве национальной традиции, фольклора – М. Орожен, М. Станоник, Р. Дапит (Италия), Б. Иванчич-Кутин; диалог культур, межнациональные взаимодействия, краткая проза словенского зарубежья – Т. Ройц (Италия), М. Кошута (Италия), С. Боровник, Б. Брленич-Вуйич (Хорватия); рецепция словенской краткой прозы за рубежом, проблемы перевода – А. Блатник, Г.Р. Купер (США), Д. Лимон, И. Самиде; структурные особенности словенской краткой прозы – Э. Корен, М. Кодрич, М. Есеншек, В. Крызя (Польша); компаративистские исследования – Т. Смолей, Л. Томич (Сербия и Черногория), М. Зор, С. Владушич (Сербия и Черногория), А. Жабьек (Италия), Б. Торкар (Польша), Н. Субиотто; вопросы прикладного характера (детская литература, школа, статистика) – М. Пездирц-Бартол, Д. Ха-

рамя, Б. Кракар-Вогель, М. Милева-Блажич, А. Жбогар. Рабочими языками симпозиума стали словенский, английский и русский языки.

Несомненно, 23-й международный симпозиум “Обдobjа” внес значительный вклад в изучение словенской литературы в целом. Разнообразие подходов стало залогом комплексного изучения столь мобильного, текучего, отличающегося быстротой реакции и лаконичностью жанра, какой является краткая проза, а также позволило выявить его специфику в словенской литературе.

3 марта 2005 г. в Праге состоялся colloquium, посвященный столетию словенского поэта, писателя, эссеиста и переводчика Эдварда Коцбека (1904–1981). Он был организован Кафедрой славистических и восточноевропейских исследований филологического факультета Карлова университета, Славянской библиотекой, финансируемой Посольством Республики Словения в Праге. В его работе приняли участие преподаватели, аспиранты и студенты пражского университета, а также ученые из Брно, Любляны и Марибора, Загреба и Москвы. Состоялось 12 докладов, из которых ровно две трети составили работы с литературоведческой проблематикой и одну треть – исследования с языковым уклоном. Научное заседание открыла И. Новак-Попова, глубоко исследовавшая иррациональное начало в поэтическом творчестве Э. Коцбека. Поэзии Коцбека были посвящены также доклады А. Козара, Х. Цхмеликовой и М.К. Недведовой, заостривших внимание на проблемах мифотворчества и регионализма, поэтики, литературных влияний, сопоставлениях с чешской католической поэзией. К знаменитой, всколыхнувшей партийную верхушку и вызвавшей волну публичного преследования писателя прозаической книге “Страх и мужество” (1951), в которую вошли четыре новеллы о Второй мировой войне, обратились А. Енстерле-Долежалова, Ю.А. Созина и М. Есеншек, рассмотревшие это произведение в разных аспектах (философской проблематики, проблемы пространства, образа героя-современника и его воплощения, языковых особенностей). Язык и стиль военных дневников писателя про-

анализировала Я. Хонзак-Яхич. И. Добровски рассмотрел творчество Коцбека в европейском контексте. Коцбеку-философу был посвящен доклад Р. Новака. Д. Блажек сосредоточил внимание на истории и особенностях переводов произведений Коцбека на чешский язык. К. Валшик осветил состояние словенского языка в межвоенный период. Научное собрание в Праге завершилось содержательной дискуссией.

В июле 2005 г. на философском факультете Люблянского университета состоялся ежегодный (41-й) Семинар словенского языка, литературы и культуры. Кроме просветительской функции (на семинар приезжают студенты из разных стран, изучающие словенский язык), семинар вносит свой вклад и в развитие современной науки. В течение двух недель были зачитаны десять лекций-докладов маститых словенских ученых – литературоведов и лингвистов по актуальной научной проблематике в рамках заявленной общей темы. В этом году ею стала “Мультикультурность” (см. [9]). М. Хладник говорил о словенском историческом романе, выделив три различные модели восприятия словенцами культуры своих соседей и проиллюстрировав это примерами из конкретных литературных произведений. Выяснилось, что наиболее продуктивной для словенского исторического романа моделью оказывается творческая адаптация инонациональных элементов, хотя, как заметил исследователь, – “мы, словенцы, не относимся к числу толерантных народов”.

Дж. Стрсоглавец в докладе “Границы моей культуры – границы моего мира (мультикультурность в прозе Полоны Главан и Андрея Скубицы)” рассмотрела произведения современных словенских писателей, которые были написаны в течение пяти последних лет (самое раннее – в 1999 г.). На этом материале исследовательница показала, какую роль мультикультурность играет в сознании словенцев, с одной стороны, как наследие недавнего прошлого, когда Словения была частью югославской федерации, с другой – как новейший опыт вхождения

Словении в многонациональную общеевропейскую семью.

В докладе М. Милевой-Блажич “Мультикультурность в детской литературе” современная словенская литература для детей и юношества была проанализирована с точки зрения ее общеевропейского уровня и одновременно ее культурной, религиозной и языковой разноликости.

В заключительный день работы семинара И. Новак-Попова (предполагаемый председатель следующего, 42-го, семинара словенского языка, литературы и культуры) выступила с докладом “Словенский литературный диалог с зарубежьем”, построенном на поэтическом материале. По мнению автора, в современной словенской поэзии особый интерес представляют живые, пластичные образы чужих/иных миров, в которых отражается весьма специфичный наблюдатель-словенец, обремененный своеобразным историческим, социальным и культурным опытом. Литературные миры, рожденные словенскими поэтами, гораздо разностороннее, богаче и противоречивее, чем предлагаемые средствами массовой информации политически ангажированные стереотипы.

В рамках семинара прошел “круглый стол” “Перевод – создание нового смысла” (организовал его П. Витез). Из прочитанных на семинаре спецкурсов литературоведческой проблематике был посвящен своеобразный историко-литературный обзор, подготовленный П. Светиной “Об итальянском одиннадцатисложнике, чешском юморе и базельских дымоходах: Диалог культур в произведениях Жиги Цойса, Франа Миљчинского и Лойзе Ковачича”.

Интересным изобретением семинара стал проходивший уже во второй раз “Парад молодых”, где слово для доклада было дано начинающим зарубежным исследователям словенской культуры. Познавательны были и собрания так называемой группы совершенствующихся литературоведов, которой в этом году руководила А. Зупан-Сосич. Предметом обсуждения стали современная ситуация в словенском романе и история возникновения и развития жанра любовной ли-

рики в словенской литературе (вплоть до настоящего времени). В группе собрались представители Венгрии, Италии, России, США и Чехии, главным образом литературоведы и переводчики, приехавшие в Словению ради повышения квалификации, более детального знакомства с современной словенской культурой, сбора материала, а также для расширения контактов и создания новых международных проектов.

Л.Н. Будагова рассказала о “Шрамковой Сobotке 48”, о дискуссии чешских русистов в журнале “Host” (2004 г.), о переменах в национальном комитете славистов Чехии, дополнив свой текст сообщением о “Шрамковой Сobotке 49” и о Третьем международном конгрессе литературоведов-богемистов, состоявшихся уже после заседания “круглого стола”.

Очередной фестиваль “Шрамкова Сobotка 48” (2–7 июля 2004 г.) – ежегодное научно-просветительское мероприятие для преподавателей чешского языка и литературы и студентов-гуманитариев (подробнее смотри об истории фестиваля [10]) – был посвящен теме “Чехия – литературный перекресток Европы”. Подзаголовок “Где же их родина?” (перефразированная строчка чешского национального гимна “Где родина моя?”) давал возможность предположить, что речь пойдет о культуре национальных меньшинств, живущих в Чехии. Но этому были посвящены лишь прекрасные лекции М. Гюбшманновой (Карлов университет, Прага) “Цыганская литература” и Л.Н. Будаговой “Литература русской послереволюционной эмиграции” – потомки эмигрантов, укоренившиеся на чешской почве, официально вошли в число национальных меньшинств Чешской республики. Преобладали лекции о культурных связях. М. Шульцова, ассистент кафедры славистических и восточноевропейских исследований философского факультета Карлова университета, проанализировала литературные отношения чехов и словаков. П. Последний, доцент Карлова университета и Педагогического института в Градце Кралове, рассказал о восприятии польской литературы в Чехии после Второй мировой войны. Современная венгерская литература

и ее чешская рецепция составили содержание лекции Е. Гала. Импровизированный обзор чешско-немецких связей Й. Войводи́ка, руководителя студенческого семинара по теории литературы, заменил объявленную в программе лекцию В. Майдла “Немецкая литература на Шумаве”. Лужицким сербам, их языку и культуре в прошлом, настоящем и будущем был посвящен семинар польского сорабиста из Лейпцига Т. Дерлатки, который вел его на сербо-лужицком языке. Практически каждый из выступавших коснулся истории связей чешской литературы с другими, проследил их эволюцию, остановился на их современном состоянии и изучении. Что же касается лекций о литературе меньшинств, то они невольно очертили большую амплитуду колебаний в них от литератур мирового уровня и значения до литератур, только еще формирующихся (например литература чешских и словацких цыган, переживающих переход от устного творчества к письменному).

Большую роль в установлении контактов между докладчиками и аудиторией “Шрамковой Сobotки” играют такие нововведения, как двухчасовые беседы после лекций, когда слушатели могут задать лектору любой интересующий его вопрос, или ежедневные выпуски мини-журнала “Splav” (“Плотина”, название сборника стихов Фр. Шрамека, опубликованного в 1916 г., позднее дополнявшегося). На страницах журнала публикуются интервью с лекторами накануне их выступлений и непрямой отзыв после. Отклик О. Шмейкала на лекцию и семинар Л.Н. Будаговой, сосредоточившейся на творчестве М. Цветаевой чешского периода и на антологии К. Бальмонта “Душа Чехии” (1931), впервые изданной в Брно русисткой Д. Кшищовой (2001), был опубликован (см. [11. S. 17]) под заголовком “Ее русские нас понимают”. Необходимо отметить, что все эти новшества пришли на фестиваль сравнительно недавно вместе с группой молодых филологов и студентов из Праги, выпускников и учащихся Карлова университета, сумевших вдохнуть в “Шрамкову Сobotку” новую жизнь и гордо назвавших себя в

честь поэзии Шпрамека – “Сплаваки” (Splaváci).

К примечательным штрихам “Шрамковой Сobotки 48” можно отнести “познавательное” меню в школьной столовой, где питались участники фестиваля. Еда меняла свой национальный колорит в зависимости от тематики лекций. Там были “словацкий” (брынзовые галушки с салом), “венгерский” (сегединский гуляш), “цыганский” (мясо по-цыгански) дни. К сожалению, русская литература обошлась без гастрономических иллюстраций.

“Шрамкова Сobotка 49” (2–9 июля 2005 г.) была посвящена “прогулкам по дебрям лингвистики” и “возможностям языка”. Л. Будагова, которая на этот раз приехала в Сobotку всего на два дня и могла присутствовать лишь на отдельных мероприятиях фестиваля, отметила лекцию профессора И. Крауса “Риторика. Прежде и теперь”, посвященный ей семинар, вызвавший большой интерес участников, а также лекцию доцента И. Ваньковой “Языковой образ мира. Тело в языке”. Базировавшиеся на материалах чешского языка, они имели теоретическое значение.

Дискуссия о состоянии чешской русистики, поводом которой стала полемика вокруг книги М. Заградки “Русская литература XX века. Литературные течения и личности” (Оломоуц, 2003), состоялась в редакции журнала “Host” и нашла отражение на его страницах в материале, названном “Скелеты в шкафу” (2004, № 8). На вопросы И. Травничека и М. Балаштика (какой была русистика в 1970–1980-е годы “нормализации”? что изменилось в ней после того, как в СССР наступила перестройка? какие перемены принес 1989 год? нужны ли творческие конкурсы для университетских русистов? что есть наиболее ценного в чешской русистике – научные школы, личности, книги, проекты? и т.д.) отвечали известные русисты разных поколений и взглядов, авторы многочисленных исследований: В. Сватонь, недавний сотрудник Института чешской и мировой литературы ЧСАН, а после его реорганизации – преподаватель философского факультета Карлова университета, главный редак-

тор журнала “Svět literatury”; И. Поспишил, заведующий кафедрой славистики философского факультета Университета Масарика в Брно, ответственный редактор “Словаря русских, украинских и белорусских писателей” (2002); М. Сикора, выпускник и преподаватель университета Палацкого в Оломоуце (с 1998 г. читает курс истории литературы), автор двухтомной монографии о В. Набокове «От “Машеньки” к “Дару”» (2002). На поставленные вопросы каждый отвечал в зависимости от личного отношения и к периоду “нормализации”, и к ученым, благополучно пережившим 1970–1980-е годы и сумевшим сохранить свои позиции после “бархатной революции”. Наибольшую нетерпимость к русистике недавнего прошлого проявлял самый молодой участник дискуссии, М. Сикора, считавший, что в то время исследовался ограниченный круг тем (соцреализм, “Литература и Октябрь”, “Маяковский – великий поэт социалистической эпохи”), к тому же сугубо с идеологических позиций и невниманием к проблеме художественности. Умеренную позицию занял в дискуссии И. Поспишил, для которого годы нормализации совпали с юностью, с началом пути в науке. Ссылаясь на авторитет В. Сватоня, упомянувшего в предисловии к своей книге “С другого берега. Статьи и эссе о русской литературе” (Прага, 2002) (см. о ней [1]) Брно и Нитру, куда он ездил на конференции, И. Поспишил назвал эти города “пространством, где в сфере науки можно было реализовать себя без особых уступок идеологии”, изучая литературные жанры, компаративистику, как это и происходило в Брно. В. Сватонь мог, по его признанию, спокойно работать в те годы в академическом Институте, потому что занимался русскими классиками, которые мало кого из идеологов интересовали. Поспишил привел интересный пример с двухтомным словарем советских писателей (он готовился для наиболее прогрессивного в те годы издательства “Одеон”). Отсылая его советским специалистам, Л. Задражил умышленно допустил фактические неточности (ошибки в датах рождения писателей и выхода

книг), чтобы отвлечь внимание рецензентов от концептуальных вопросов. К самым негативным тенденциям в русистике 1970–1980-х годов И. Поспишил, который не отрицал возможности создания в тот период перспективных теоретических концепций, отнес “приостановку естественного развития человека и мысли”, а также то, что ключевые позиции в ней занимали люди научно не состоятельные, больше всего заботившиеся о собственном благе. “Боюсь, что все это не ушло и после 1989 г... Плохие люди всегда были и будут среди нас”.

В. Сватонь вспомнил, как во время перестройки в СССР чешские партийные функционеры заявляли, что нельзя во всем брать пример с России. Многие возлагали большие надежды на 1991 г., мечтая, чтобы “все закончилось как эпизод”. И. Поспишил возразил против примитивизации взглядов тогдашних лидеров партии, считая, что для познания той поры необходимы мемуары или исследования.

Касаясь ситуации в современной чешской русистике, М. Сикора пожалел, что все прежние кадры остались на месте, многие на высоких должностях, подчеркивал, что нельзя допускать к руководству институтами и преподаванию в университетах людей с сомнительными профессиональными качествами, которых выдает лексика и примитивная методология, “поскольку социалистический реализм не нуждался в премудростях”. Против новых кадровых “чисток”, равно как и против конкурсов, которые в периоды переворотов редко бывают объективными, поскольку люди начинают сводить счеты друг с другом, решительно возразил И. Поспишил. По его мнению, гораздо важнее определить новые структуры и концепции русистики. Участники дискуссии показали, что это уже происходит: в пражском университете от изучения языка и литературы перешли к культурологии, а брненские русисты склоняются к сближению филологии с обществоведением и философией.

Что касается интереса молодежи к русистике, то после 1990 г., как отметил И. Поспишил, происходило массовое бегство студентов из русистики. Но прибли-

зительно с 1995 г. она опять стала входить в моду, интерес к ней возрос. Однако уровень поступающих на русские отделения оставляет желать лучшего, хотя он и не ниже, чем был до 1990 г. Среди абитуриентов, как правило, много “иностранцев”, т.е. русских и украинцев, составляющих треть всех студентов. “Это люди с совершенно другим культурным кругозором, если он у них вообще имеется”. Однако встречаются и по-настоящему талантливые студенты со своими научными запросами. Сходные мысли высказал и В. Сватонь. По его мнению, сейчас положение в русистике не хуже, а лучше, чем раньше, потому что туда идут не конъюнктурщики, а те, кто искренне интересуется предметом. “Впрочем, есть и такие, кто выбрал ее из-за генетических причин, подобно дочерям русских предпринимателей, которые живут в Чехии и думают: по-русски я умею, Достоевского читала, могу заняться русистикой”. Но таких немного, и их удастся отсеивать. Наибольший интерес студенты проявляют к русской религии и древней Руси (несколько студентов Карлова университета пишут работы о возникновении русской государственности в XVI в.), а также к литературе третьей волны авангарда, т.е. ко второй половине XX в.

Высказывались соображения о необходимости соблюдать преемственность в развитии русистики (И. Поспишил), а также реально смотреть на русскую культуру, признавая ее вдохновляющее значение для культуры евро-американской, но не пренебрегая и тем, что таит в себе опасность и угрозу кризиса. Лучшим прочтением русской литературы В. Сватонь считал постановку пьес Гоголя и Чехова, а крупнейшими русистами – их режиссеров: О. Крейча, Я. Качера и П. Леебла.

Л.Н. Будагова сообщила также о выборе в Праге по решению Академического совета АН ЧР нового Чешского комитета славистов. На его первом заседании 22 марта 2004 г. было избрано руководство комитета. Председателем стал Я. Корженский, заместителем председателя П. Яноушек, секретарем В. Чермак. В состав комитета вошли И. Богочова, С. Чмейркова, М. Гигер, Г. Гладкова,

Т. Гланц, И. Янышкова, П. Последний, К. Рибаров, Я. Рыхлик. Почетными членами Чешского комитета славистов стали З. Матхаузер и С. Вольман. Как альтернатива новому комитету функционирует Национальная ассоциация славистов во главе с И. Поспишиллом.

Летом 2005 г. состоялся III международный конгресс литературоведов-богемистов (Прага, 28 июня – 1 июля). Этот представительный форум пока удается проводить каждые пять лет, меняя его тематику. На этот раз конгресс был посвящен теме “Ценности и границы. Чешская литература в мире и мир в чешской литературе”. Продолжая традиции прежних конгрессов, не проходивших мимо памятных дат в истории чешской литературы, организаторы предложили отметить сто пятьдесят лет со дня выхода знаменитой повести Б. Немцовой “Бабушка” и сто лет со дня рождения В. Голана. “Оба юбилея, – как отмечали главные организаторы и руководители форума (П. Яноушек, директор Института чешской литературы АН ЧР, П. Яначек, ответственный секретарь конгресса, сотрудник того же института и Я. Вендл, заместитель завкафедрой чешской литературы и литературоведения философского факультета Карлова университета), – обращают наше внимание на произведения, которые воспринимаются как непреходящие ценности чешской литературы, являясь в то же время частью европейского культурного контекста и всемирных духовных веяний”. Конгресс предлагалось посвятить обсуждению канонических произведений чешской литературы, закономерностям их возникновения и влияний. Особо приветствовались доклады, которые бы на материале чешской литературы всех времен постарались ответить на вопросы: 1) что внутри и извне чешской литературы воспринимается как ее непреходящие ценности; 2) какова роль других литератур и культур в их возникновении и реализации; 3) какой отклик имеют эти ценности в мире. Такие формулировки задач конгресса давали его участникам свободу выбора тем для докладов, нацеливая их в то же время на обращение к творчеству самых выдающихся писателей. На кон-

грессе работало три секции. Две были посвященные В. Голану и Б. Немцовой, третья объединяла доклады на разные темы. На пленарном заседании помимо приветственных выступлений П. Яноушека и П. Билека, зав. кафедрой чешской литературы и литературоведения философского факультета Карлова университета, прозвучали доклады Я. Ироушека (Мюнхен) «Что такое “чешская литература”»? Предмет литературоведческой богемистики дома и за границей» и К. Гаммельгаард (Осло) “Канон – литературный или текстовой?”. Российские богемисты выступили на секционных заседаниях с докладами: “Чешский роман и европейский канон” (С. Шерлаимова), “Муза чешской авангардной поэзии. Б. Немцова в восприятии В. Незвала, Я. Сейферта, Ф. Галаса” (Л. Будагова); “Чешская литература в славянском контексте. Из опыта чтения лекций по истории славянских литератур в МГУ” (Е. Ковтун); “Похождения чешской литературы в России (XI–XXI вв.)” (О. Малевич); “Владимир Голан переводит Лермонтова” (И. Порочкина); «Метаморфозы “пражского текста” в чешской литературе XX в.» (А. Бобраков-Тимошкин). Настоящим событием, по мнению Л. Будаговой, стал доклад М. Червенки, чешского литературоведа, веролога и поэта, “Шесть революций в истории чешского стиха” – о переломных моментах в развитии метрики и ритмов чешской поэзии XIX–XX вв., о культурных импульсах происходивших в ее просодии перемен и связях с мировой литературой.

На заключительном заседании по инициативе немецких коллег, которые бьют тревогу по поводу бедственного положения богемистики и славистики в странах Западной Европы и считают абсурдом ликвидацию этих дисциплин во многих вузах именно тогда, когда славянские государства становятся членами Евросоюза, было выдвинуто предложение основать международное сообщество богемистов. (Видно, что западные и российские ученые выдвигают разные аргументы против элиминации славистических дисциплин, но ради их сохранения вполне возможно и необходимо объединить усилия Запада и Востока.) Несмотря на эту

элегическую ноту, конгресс, прекрасно организованный, принес своим участникам много ярких впечатлений и вдохновляющих импульсов для дальнейшей работы.

И.А. Герчикова рассказала о прошедшей 22–25 сентября 2004 г. в Чешской Республике конференции, посвященной 80-летию выдающего чешского писателя Й. Шкворецкого. Конференция готовилась и проводилась Литературной академией (ректор Р. Квапилова-Брабцова), при которой существует и так называемая Частная школа Й. Шкворецкого. Академия была создана в 2000 г., в ней в настоящий момент более 250 студентов, 40 преподавателей, среди которых немало известных авторов (М. Вивег, А. Беркова и др.), в 2005 г. торжественно прошел первый выпуск будущих литераторов. Академия выпускает свой журнал “Svět literatury”, активно публикует первые творческие работы студентов. На торжественном открытии присутствовал и выступил с речью Президент Чешской Республики В. Клаус. Он отметил огромный вклад легендарного юбиляра в чешскую культуру, его издательскую деятельность в 1970–1980-е годы, давшую возможность миру познакомиться с лучшими произведениями чешских авторов.

Шкворецкий обратил на себя внимание уже в 1958 г., когда вышел его первый роман “Малодушные”, действие которого происходит в мае 1945 г. и где показана противоречивая обстановка в маленьком чешском городке, куда вскоре войдут части Красной Армии: фашизму приходит конец и должна начаться другая жизнь. Роман был воспринят с огромным интересом, но и вызвал резкое неприятие критиков, обвинивших Шкворецкого в насмешке над коммунистами, языковых вольностях, отступлениях от всех общепринятых канонов. Это был новаторский и симптоматичный во многих отношениях роман, и ему был посвящен ряд прозвучавших на конференции докладов (в частности доклад М. Енихена носил название «Шкворецкий как разрушитель мифов – от “Малодушных” к “Истории инженера человеческих душ”»).

Судьба Шкворецкого складывалась не просто. В 1968 г. он эмигрировал в Канаду, где преподавал в университете Торонто (1971–1991), а также вместе со своей женой, писательницей З. Саливаровой, основал издательство “68 Publishers”, позволившее увидеть свет произведениям М. Кундеры, В. Гавела, К. Пецки, Л. Вацулика и многих других писателей. Там вышло более 200 книг, которые не могли быть опубликованы в тогдашней Чехословакии, но они тайно переправлялись на родину, переводились во многих странах, ими зачитывались люди разных поколений.

Шкворецкий – плодовитый автор, его перу принадлежат многочисленные романы, рассказы, мемуары, сценарии, он пишет и по-чешски, и по-английски, есть в его обширной библиографии и детективы, и автобиографические повести со знаменитым Данни Смиржицким, и, конечно же, истории, связанные с любимым джазом.

Доклады участников конференции из доброго десятка стран, среди которых участники из России (Москва, С.-Петербург), США, Канады, Швеции, Венгрии, Грузии, Польши, Германии и др., затрагивали самые разные стороны творчества Шкворецкого. Это были и личные воспоминания о встречах с ним (Я. Эммерова, В. Юстл), и доклады о работе писателя на “ниве литературы эпохи нормализации” (В. Крпшванек), его издательской деятельности (М. Бауер), выступления о восприятии его творчества в разных странах (О. Малевич, М. Шухма, А. Валцеров, О. Клаубер, Э. де Брюн). Проводились параллели между его книгами и произведениями писателей из других стран (И. Герчикова, Е. Ковтун). Г. Коскова, автор обширной монографии о Шкворецком, прочитала доклад на тему “Произведения Шкворецкого в контексте чешской и мировой литературы”, были выступления на темы “Йозеф Шкворецкий как центральноевропейский автор” (И. Травничек), “Йозеф Шкворецкий как литературный критик” (М. Шпирит), “Шкворецкий как драматург” (Л. Юнгманнова), несколько докладов касалось кино- и телепостановок по произведениям Шкворецкого (Е. Микешова, Г. Сла-

викова, В. Шашек). Многие выступавшие исследовали особенности языка и стиля писателя (Р. Квапилова-Брабцова, М. Свинкелс). Несколько выступлений, естественно, касалось родного города Шкворецкого, Находа, где и проходила конференция (А. Феттерс, М. Пршибань, Л. Баштецка). Для участников акции была проведена и экскурсия по Находу, который под названием Костелец появлялся в ряде романов Шкворецкого, и описанные в них здания, улочки, кафе легко можно узнать в небольшом чешском городке на северо-востоке, где родился и провел свою юность будущий знаменитый писатель. Сюрпризом стало посещение ресторанчика “Порт Артур”, где Данни Смиржицкий (т.е. сам Шкворецкий) играл когда-то в 1940-е годы со своей джазовой капеллой. К моменту прихода участников конференции в это знаменитое место там уже сидел за одним из столиков сам Шкворецкий со своей супругой. Здесь и прошла в живой и непринужденной обстановке беседа с писателем, ответившим на многочисленные вопросы.

Успешное проведение конференции, широко освещавшейся в чешской прессе, по материалам которой будет издан сборник, стало еще одной вехой в изучении творчества ныне здравствующего и до сих пор активно пишущего живого классика и легенды чешской литературы.

Н.В. Шведова рассказала о возобновлении в Словакии под руководством русиста А. Червеняка легендарного литературного альманаха “Nitra”, оформив свое выступление в виде рецензии (публикуется в этом же номере журнала).

В.В. Мочалова отметила, что в современной польской “литературе о литературе”, эссеистике, литературной критике и литературоведческих исследованиях заметно особое внимание к личному опыту восприятия и переживания художественного текста, к “приватности”, субъективности. Ч. Милош говорил и о “приватных обязательствах по отношению к польской литературе”. Представляется, что многообразное и обширное творчество известного польского литературоведа и критика д-ра М. Барановской (многочисленные статьи и эссе М. Барановской пуб-

ликуются в журналах “Twórczość”, “Literatura”, “Teksty”, “Teksty drugie”, “Literatura na świecie”, “Pamiętnik Literacki”, “Wiedza i życie”, “Kultura Niezależna”, “Nowe Książki”, “Odra”, “Respublika Nova”), научного сотрудника (с 1972 г.) Института литературных исследований ПАН, а также поэта (ее поэтический дебют относится к 1964 г., см. сборники ее стихотворений [12]) и прозаика (см., в частности [13]), автора детских книг [14], члена Союза польских писателей, в 2005 г. отметившей свой 60-летний юбилей, является впечатляющим примером вдохновенного и вместе с тем естественного выполнения именно такого рода обязательств.

Полонист по образованию, М. Барановская избрала темой докторской диссертации (1980) поэтический сюрреализм, особый тип воображения, присущий этому направлению, рассмотрев его как на общеевропейском, так и на польском материале [15]. Уже в этой давней работе внимание автора было сосредоточено на той диалектической связи субъективного, индивидуального – с общим, целостным, которая делает легитимным очень личный подход к литературному тексту, литературной истории: “Воображение кажется сегодня термином, столь прочно связанным с индивидуальной человеческой жизнью, столь, по сути дела, психологическим, что, когда говорят о писательском воображении, преимущественно имеют в виду способность к фантазии у того или иного поэта, единичный случай избранного художника”. Однако, подобно другим свойствам мышления или чувства, как целостный феномен, как способность, присущая всему человеческому роду, воображение подлечит как внимательному изучению, так и исследованиям антропологического, даже феноменологического характера [15. S. 5]. Представляется, что воображение далеко не случайно было избрано в качестве темы научного исследования: оно – существенная для автора составляющая личности.

Эта легитимизация личностного подхода, собственной оценки сказывается и в принципе выбора текстов для антологии, дающем возможность составить

сборники из любимых стихов, сопроводив их своими статьями и комментариями [16], и в создании – на протяжении многих лет – собственной “приватной истории поэзии” [17], где субъективность дневникового жанра полноправно владеет интерпретацией, создавая неповторимо индивидуальный симбиоз жизни и литературы. В течение двух последних десятилетий автор публиковала в разных изданиях – “Autograf”, “Teksty drugie”, в основном в журнале “Twórczość”, где и сейчас ежемесячно печатается ее продолжение – свои опыты прочтения и переживания поэзии прошлого и современности в жанре дневниковых записей с точной датировкой. Позднее они вошли в книгу [17], которая была номинирована на премию “Нике”. Фрагменты (1989–1993) этого ведущегося в течение многих лет “дневника читателя поэзии”, посвященные В. Шимборской, одному из любимых автором поэтов, “единственному в польской литературе, кто обладает такой дистанцией по отношению к трагизму бытия, скептицизмом, стоицизмом, выраженными к тому же, казалось бы, обыкновенным, повседневным языком”, вошли и в монографию [18] об этом нобелевском лауреате (1996) (см. также [19]). Тонкий анализ поэзии Шимборской сам по себе поэтичен и представляет собой сочетание очень личного прочтения ее стихов – с философскими размышлениями общего характера (“И все-таки поэзия, вовсе ею не абсолютизируемая, оказывается единственным окном, открывающим нечто вне мира, замкнутого на себе и не оставляющего надежды на будущее. Это окно не столько в вечность, сколько в историю, присутствие которой постоянно ощущается. Что такое история Шимборской? Она кажется собранием символов, ключом к хранящимся в нашей памяти мифам, а не цепочкой фактов. Конкретных событий почти нет. Сохранится ли в такой истории поэзия? Только она и может” [18. S. 104–105]).

Неудивительно, что такая личная книга, как “Приватная история поэзии” (вошедшие в нее записи датируются 1985–1997 гг.), содержит своеобразное интервью, в котором и вопросы и ответы принадлежат автору. Здесь любимым ме-

стом во Вселенной названа “нескончаемая библиотека в сочетании с нескончаемой картинной галереей”, любимым занятием – “популяризация поэзии всеми средствами” (помимо печатной формы “популяризации” М. Барановская использует и устную, сотрудничая с Польским радио в качестве автора литературных передач), местом, необходимым для жизни – Варшава, хобби – коллекционирование почтовых открыток. Отражением этих любимых вещей становятся книги, как бы словесные памятники увлечениям жизни автора, несущие на себе заметную печать ее индивидуальности. Так, Варшаве посвящены и упоминавшаяся книга поэтической прозы, написанной в характерном для “приватности” автора жанре – “Мистический дневник”, и богато иллюстрированная (в том числе – и почтовыми открытками из коллекции автора) монография “Варшава. Месяцы, годы, века”, вышедшая в известной и популярной серии “Вот это и есть Польша” [20]. Переживание пространства (города) и времени (истории) предстает здесь в тесной сопряженности с индивидуальным опытом живущего человека: “Живут не только в зданиях, но и в памяти, в традиции, истории, культуре. А в Варшаве это более важно, чем в любом ином месте на свете. Иногда трудно постичь, что этот город существует. Моя цель, – учитывая все различия, – сходна с замыслом тех, кто его восстановил” [20. S. 5].

Писавшие о некоторых книгах Барановской иногда затруднялись определить их жанровую принадлежность – эссеистика, философская проза, дневник? – и признавали, что очевидным общим знаменателем этой литературы является приватность, часто фигурирующая в заголовках и подзаголовках ее книг. Автор делится в них с читателем своим восприятием и переживанием мира, которым для нее является мир культуры [21], причем культуры не обязательно высокой. М. Барановская, страстный коллекционер почтовых открыток, исследует эту сферу популярного искусства и как феномен массовой культуры, несущий на себе отпечаток распространенных мифов и стереотипов, представлений о прекрасном, ментальности эпохи, и как отражение

“приватной истории”. Посвященная этому жанру обильно иллюстрированная (308 репродукций открыток из собраний автора) монография-альбом “Посланец чувств. Приватная история почтовой открытки” [22] была отмечена номинацией на самую престижную литературную премию Польши – “Нике”, присуждаемую ежегодно за лучшую книгу на польском языке, а также получила премию министра культуры Польши. Так возникшая еще в детстве страсть к собиранию открыток становится основой для ценного научного исследования, для важной культурной акции, выходящей по своему значению за рамки личного увлечения.

Личный экзистенциальный опыт, переживание боли, противостояние тяжелому недугу находят свое выражение в книге автора “Это ваша жизнь. Быть самим собой в хронической болезни” [23], способной стать опорой для многих людей, чья жизнь проходит в подобных условиях преодоления. Как отметила рецензент этой книги М. Мусерович, автор описывает практику переживания болезни достойным человека образом. Сила книги – в соединении личного опыта страдающего от своей болезни человека с описанием духовной позиции, позволяющей с достоинством вынести эту тяжесть, сделать ее предметом осмысления и творчества.

Не менее личный характер носит использующая в своем названии строки Шимборской книга “Зачем нам счастье. Стоит только приглядеться” [24]. Ее содержание охарактеризовано автором в самом начале: “Надо признаться! Мы, собственно, не знаем, зачем нам счастье. Мы толком не знаем и что такое счастье. Это такое же понятие, как жизнь. Слишком широкое и слишком зависящее от времени, принятой философии и интуиции, чтобы мы могли его определить. А все-таки оно является чем-то практическим, как и сама жизнь. Вопреки убеждению многих, счастье постоянно сопутствует нам. И именно об этом говорит моя книга. О повседневном счастье”. Здесь, как и в других книгах М. Барановской, личное начало доминирует, оно определяет и общую тональность, и размышления о человеке, судьбе, творче-

стве, и выбор примеров, “случаев из жизни”, цитат. Мудрая и позитивная, эта книга (красноречивое посвящение которой – “Тебе”) как бы задает тон диалога, непосредственного личного контакта, вновь утверждая универсальность “приватного” бытия, человеческую индивидуальность как ценность культуры.

Очередной “круглый стол” на тему “Новое в культуре славянского зарубежья”, возможно, будет посвящен обмену информацией о деятельности родственных литературоведческих Институтов и перспективах расширения международного сотрудничества.

*Публикация подготовлена
Л.Н. Будаговой и Н.В. Шведовой*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Новое в зарубежном славистическом литературоведении (1990–2000-е годы). Материалы “круглого стола” // Славяноведение. 2004. № 1.
2. ДА (Държавен архив) – Силистра. Ф. 26. Оп. 2. Арх. ед. 1. Л. 139–190.
3. ДА – Велико Тырново. Ф. 805. Оп. 1.
4. Славистика. Београд, 2004.
5. *Шешкен А.Г.* Русская и югославянские литературы в свете компаративистики. М., 2003.
6. *Косанович Б.* Русская поэзия о сербах в Первой мировой войне // Славяноведение. 2004. № 6.
7. *Косанович Б.* Русская поэзия о сербах в Первой мировой войне // Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян. М., 2004.
8. *Созина Ю.А.* Международный научный симпозиум “Словенский роман” // Славяноведение. 2004. № 3.
9. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture. Večkulturnost v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi. 27.6.–15.7.2005. Zbornik predavanj. Ljubljana, 2005.
10. *Будагова Л.Н.* Бурная жизнь тихой чешской провинции. Шрамкова Сobotка. Ее люди, история и современность // Славянский альманах 2001. М., 2002.
11. *Šmejkal O.* Její rusové nám rozamí // Splav. 2004. 9.07.
12. *Baranowska M.* Miasto. Warszawa, 1975; *Baranowska M.* Zamek w Pirenejach.

- Warszawa, 1980; *Baranowska M.* Powrót. Kraków, 2002.
13. *Baranowska M.* Pamiętnik mistyczny. Warszawa, 1987. 2-е изд.: Gdańsk, 1998.
 14. *Baranowska M.* Jak słońce pilnowało żyrafek. Szczecin, 1988; *Baranowska M.* Pawie oczka. Szczecin, 1988.
 15. *Baranowska M.* Surrealna wyobraźnia i poezja. Warszawa, 1984.
 16. *Norwid C.K.* "...lecz ty spomnisz, wnuku" / Wyb. i posłowie M. Baranowskiej. Warszawa, 1985; *Księga sonetów / Wyb., układ, wstęp M. Baranowska.* Kraków, 1997.
 17. *Baranowska M.* Prywatna historia poezji. Warszawa, 1998.
 18. *Baranowska M.* Tak lekko by/o nic o tym nie wiedzieć... Szymborska i świat. Wrocław, 1996.
 19. *Baranowska M.* Wisława Szymborska. Nobel 96. Warszawa, 1996 (на англ. яз.).
 20. *Baranowska M.* Warszawa: miesiące, lata, wieki. Wrocław, 1996.
 21. *Floryńska-Lalewicz H.* Małgorzata Baranowska // Culture. pl. 2004. № 1379.
 22. *Baranowska M.* Posłaniec uczuć. Prywatna historia pocztówki. Warszawa, 2003.
 23. *Baranowska M.* To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej. Kraków, 1994.
 24. *Baranowska M.* Po co nam szczęście. Tylko się rozejrzeć. Warszawa, 2004.



К ЮБИЛЕЮ ЛЮДМИЛЫ НИКОЛАЕВНЫ ВИНОГРАДОВОЙ

Людмила Николаевна Виноградова, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, является ведущим ученым не только в соответствии с занимаемой должностью. Уже ее первая книга “Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян” (М., 1982) обнаруживает широчайший исследовательский диапазон, который определяет ведущие направления не просто в специализированных областях славистики, пусть даже общеславянского фольклора и этнолингвистики. Работы Людмилы Николаевны ведут в ту область, без которой не может обойтись гуманитарная наука в целом: в область воссоздания общеславянской духовной культуры, включающей ее диалектные различия у разных языковых групп славянства.

Особый интерес для широкого читателя работы Л.Н. Виноградовой представляют и потому, что увязывают собственно фольклор, как “народную поэзию”, с актуальными верованиями и обрядами, с мифологией в широком смысле слова. В центре внимания Л.Н. Виноградовой славянская мифология – “тексты” славянской культуры, которые практически не сохранились на протяжении тысячелетней “борьбы с пережитками язычества” у славян и которые остаются предметом научной (а все чаще и квазинаучной) реконструкции. “Народная поэзия” оборачивается к читателю ее работ той парадоксальной стороной, которую отмечал еще В.Я. Пропп: “поэтические воззрения на природу” непременно включают inferнальную составляющую, календарные обряды обращены к культу предков, пребывающих на том свете. Фигура Деда Мороза, которого приглашают на святочный ужин, находит свое объяснение в этом архаическом культе.

Данной проблематике во многом посвящена вторая книга Л.Н. Виноградовой – “Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян” (М., 2000), выделяющаяся на фоне бесконечных компиляций (представленных в виде словарей или даже энциклопедий славянской мифологии, демонологии и т.п. вплоть до “руководств” по ведовству, популярных в современной эзотерике) своей действительной энциклопедичностью. И это не формализованный путеводитель по нечистой силе, а опыт проникновения в духовный мир славянства, опыт, приобретенный не только за письменным столом, но и в экспедициях, – прежде всего в архаической культурной зоне Полесья, опыт, обращенный к живому народному слову.

Славянская культура, особенно “профессиональная” культура интеллектуальной элиты, равно как и культура городских слоев, оторванных от традиционного быта, постоянно ощущала нехватку собственных мифологических сюжетов, стремилась отыскать их в культуре традиционной, что приводило к необоснованным конструкциям или прямым мистификациям (вроде чешских “языческих поэм” или “Влесовой книги”), созданию расхожих романтических образов (русалок с рыбьими хвостами и т.п.). Л.Н. Виноградова отмечает степень разрушения в древности (в эпоху христианизации) представлений и сюжетов, связанных с мифологическими персонажами высшего уровня, – божествами, каковые и были действующими лицами развернутых мифологических сюжетов. Сохранилась “низшая мифология”, демонология, актуализированная в кратких рассказах – быличках о нечистой силе.

В работах Л.Н. Виноградовой мир славянской демонологии предстает настолько живым, основанным на фольклорном материале, что былички напрямую соприкасаются со “страшилками” современного фольклорного опыта. Этот мир лишен какого бы то ни было оттенка модной “эзотерики”. Смысл и функции мифологических персонажей “иного” мира предельно прояснены в научном дискурсе исследователя, и при этом не лишены своего “голоса” в приводимых ею фольклорных текстах (одна из глав упомянутой книги носит заголовок “Звуковой портрет нечистой силы”). Самые романтические и inferнальные сюжеты имеют определенную прагма-

тическую функцию, вскрываемую в работах Л.Н. Виноградовой: многочисленные запреты и обычаи, связанные с мотивом наказания их нарушителей нечистой силой, характерны для архаического традиционного общества, где практически нет иных способов регуляции поведения, см., например, ее статью “Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев” в сборнике “Славянский и балканский фольклор. 2006” (М., 2006).

Ее “любимые” демонологические образы – русалки, ведьмы, домовые изучены и описаны с такой тщательностью и подробностью, что народная фантазия представляется исследованной до самых глубин; при этом фольклорные мотивы разбираются в связи с литературными, взаимодействии художественной литературы (книжности) и фольклора – важная тема в научном труде Л.Н. Виноградовой и ее ближайших коллег. Перу Л.Н. Виноградовой принадлежат более 300 работ по обрядовому фольклору, календарной поэзии, народной демонологии, языку фольклора, акциональному коду славянских календарных и семейных обрядов, например “Славянская этнолингвистика. Библиография” (М., 2004). Как и всякий исследователь, знающий жизнь славянского мира не по книгам, Л.Н. Виноградова представляет степень его открытости другим народам и культурам – неслучайно ее особый интерес вызывает взаимодействие славянских и финно-угорских традиций.

В целом научное творчество Л.Н. Виноградовой стало важной составляющей того феномена отечественной культуры, который в академической науке именуется “этнолингвистической школой Н.И. Толстого”. Ее постоянное участие в редколлегиях и подготовке авторских материалов для этнолингвистического словаря “Славянские древности”, журнала “Живая старина”, “Славяноведение”, периодического издания “Славянский и балканский фольклор”, многочисленных отечественных и зарубежных славистических изданиях во многом определяет развитие славистики в области исследования традиционной культуры и фольклора. Л.Н. Виноградова – член комиссии по фольклору при Международном комитете славистов.

Отдел этнолингвистики и фольклора, коллектив Института и редакция сердечно поздравляют Л.Н. Виноградову с юбилеем и с постоянным интересом ждут ее новых работ.

Славяноведение, № 6

К ЮБИЛЕЮ ЛЕОНИДА ЯНОВИЧА ГИБИАНСКОГО

В августе 2006 г. исполнилось 70 лет Леониду Яновичу Гибианскому – признанному специалисту по истории международных отношений в Центральной и Юго-Восточной Европе в новейшее время. Его многочисленные высокопрофессиональные работы, опубликованные не только в России, но и далеко за ее пределами, снискали автору заслуженное уважение в среде коллег-историков.

Л.Я. Гибианский родился 12 августа 1936 г. в Москве в семье врача, а детские и юношеские годы провел на Арбате, получив аттестат зрелости в одной из лучших столичных школ. Среди его одноклассников были люди, составившие цвет отечественной интеллигенции (к примеру, выдающийся филолог С.С. Аверинцев). В 1960 г. Л.Я. Гибианский окончил с отличием истфак МГУ, где на кафедре истории южных и западных славян специализировался по истории Югославии и Болгарии в Новое и новейшее время. В том же году была опубликована его первая научная статья. Проработав два года по окончании университета в отделе вещания на Югославию Госкомитета по радиовещанию и телевидению, в 1962 г. Л.Я. Гибианский пришел в аспирантуру Института славяноведения АН СССР, с которым связана вся его дальнейшая научная деятельность.

В Институте молодому историку предложили сосредоточиться на изучении уже сложившейся к тому времени богатой историографии антифашистской, освободительной борьбы народов Югославии в годы Второй мировой войны и установления власти КПЮ. Не ограничившись освоением югославской литературы (научной и мемуарной), он обратился к западной, прежде всего англо-американской, опубликовав в 1960–1980-е годы немало историографических статей. В 1970-е годы Л.Я. Гибианский выдвигается как ведущий в СССР специалист по истории народно-освободительной борьбы в Югославии и советско-югославским отношениям этого периода, автор соответствующих глав и разделов во многих обобщающих коллективных трудах, в том числе многотомной “Всемирной истории”, изданиях по истории Второй мировой войны, энциклопедиях, учебных пособиях. Постепенно на первый план в его научных интересах выходят

внешнеполитические аспекты становления коммунистического режима Тито. Не ограничиваясь югославской тематикой, он уже в это время выступил с рядом новаторских для своего времени статей о том, как были представлены в Ялте и Потсдаме проблемы послевоенного устройства и развития ряда других балканских и среднеевропейских государств – Болгарии, Румынии, Венгрии, какую роль играли страны Юго-Восточной Европы в отношениях держав-участниц антигитлеровской коалиции на заключительном этапе Второй мировой войны. Болгарской проблематикой он занимался особенно интенсивно, изучая эволюцию отношения антифашистских держав к Болгарии на протяжении последних лет войны. Подготовленные при активном участии Л.Я. Гибианского коллективные научные труды “Германская восточная политика в Новое и новейшее время. Проблемы истории и историографии” (1974), “Международные отношения на Балканах” (1974), “Из истории народно-демократических и социалистических революций в странах Центральной и Юго-Восточной Европы” (1977), “СССР и страны народной демократии, 1944–1949” (1985) и др., конечно, несли на себе отпечаток времени, но вместе с тем их авторы сумели ввести в научный оборот немало ценных фактов, переосмысление которых позволило впоследствии по-новому взглянуть на некоторые неизвестные страницы дипломатической истории Второй мировой войны. В 1987 г. была опубликована монография Л.Я. Гибианского “Советский Союз и новая Югославия. 1941–1947”. С начала 1970-х годов он неоднократно представлял СССР (а позже Россию) на международных форумах – конгрессах по изучению стран Юго-Восточной Европы, международных конгрессах славистов, заседаниях двусторонних комиссий историков, участвовал в подготовке многотомной серии Института славяноведения и балканистики АН СССР “Балканские исследования”.

С конца 1980-х годов историки получили возможность публиковать работы, посвященные острым моментам в истории советско-югославских отношений и в первую очередь конфликту 1948 г., не только повлиявшему на характер отношений внутри советского лагеря, но и ставшему важной вехой в истории “холодной войны” (ранее Л.Я. Гибианский обращался к этой болезненной теме, как и к острым проблемам межэтнических отношений в Югославии, только в закрытых справках, подготовленных по заданию директивных органов). В серии документальных публикаций начала 1990-х годов на страницах ведущих отечественных исторических журналов увидели свет документы из дипломатических и партийных архивов с его вступительными статьями и комментариями. Венцом многолетней работы стала комментированная академическая публикация записей трех совещаний Коминформа. За англоязычным изданием, осуществленным итальянским издательством Фельтринелли (1994 г.) и имевшим широкий международный отклик, последовало российское издание “Совещания Коминформа. 1947, 1948, 1949. Документы и материалы” (1998, авторы основных статей и комментариев Л.Я. Гибианский и Г.М. Адибеков).

В начале 1990-х годов Л.Я. Гибианский включился в большой международный проект по истории “холодной войны”, сосредоточившись на изучении восточноевропейской политики СССР в 1940–1950-е годы, особенностей формирования советского блока, влияния советско-югославского конфликта на межблоковое противостояние в Европе. Он многократно выступал с докладами на международных конференциях в рамках проекта, читал лекции в Стэнфордском университете, принимал участие в коллективных трудах “The Soviet Union in Eastern Europe” (1994), “The Soviet Union and Europe in the Cold War, 1945–1953” (1996), “The Establishment of Communist Regimes in Eastern Europe, 1944–1949” (1997), “Холодная война: новые подходы, новые документы” (1995), “Сталин и холодная война” (1998) и др. Под редакцией Л.Я. Гибианского был подготовлен и сборник работ «У истоков “социалистического содружества”. СССР и восточноевропейские страны в 1944–1949 гг.» (1995). Перу Л.Я. Гибианского принадлежат также существенные разделы в итоговом коллективном труде Института всеобщей истории РАН “Холодная война, 1945–1963. Историческая ретроспектива” (2003). Работы Л.Я. Гибианского публиковались в разных странах мира на английском, немецком, итальянском, восточноевропейских языках. Большой резонанс в Италии вызвала публикация им с обширными комментариями дневников Г. Димитрова – ценнейшего источника по истории мирового коммунистического движения в 1930–1940-е годы и советской политики в странах Восточной Европы. Л.Я. Гибианский – член редколлегии журнала Гарвардского университета “Journal of Cold War Studies”. В 2004 г. в Торонто и Любляне вышел еще один итоговый труд, “Yugoslavia in the Cold War”, в котором российский историк активно участвовал.

Занятия послевоенной историей международных отношений Л.Я. Гибианский неизменно сочетал с исследованиями по дипломатической истории Второй мировой войны, не ограничиваясь ее заключительным этапом, но обратившись со второй половины 1980-х годов к проблемам 1939–1941 гг., всей сложной совокупности международных отношений в этот период. Поворот в советско-германских отношениях, произошедший в августе 1939 г., и их дальнейшее развитие рассматривались в его работах как решающий фактор влияния на положение в Юго-Восточной

Европе и прежде всего на судьбу королевской Югославии (см. коллективный труд “Политический кризис 1939 г. и страны Центральной и Юго-Восточной Европы”, 1989). Возглавляемый Л.Я. Гибианским в 1990–1993 гг. сектор истории международных отношений Института славяноведения и балканистики подготовил сборники “Международные отношения и страны Центральной и Юго-Восточной Европы в начале Второй мировой войны (сентябрь 1939 – август 1940)” (1990), “Международные отношения и страны Центральной и Юго-Восточной Европы в период фашистской агрессии на Балканах и подготовки нападения на СССР (сентябрь 1940–июнь 1941 г.)” (1992), значение которых заключалось не только во введении в научный оборот документов из АВПРФ, но и в освобождении от некоторых схем и апологетических подходов, довлевших ранее над отечественными исследователями при изучении внешней политики СССР в период ее сближения с нацистской Германией. О роли балканского узла в международных отношениях первых лет Второй мировой войны и в том числе о советско-германском соперничестве 1940–начала 1941 гг. за влияние на Балканы, о механизмах дипломатического подчинения Берлином ряда малых европейских стран Л.Я. Гибианский писал в трудах ИВИ РАН “Вторая мировая война: актуальные проблемы” (1995), “Война и политика. 1939–1941” (1999), “Международный кризис 1939–1941 гг.: от советско-германских договоров 1939 года до нападения Германии на СССР” (2006), выступал с докладами на ряде конференций, организованных отечественной ассоциацией историков Второй мировой войны и посвященных дискуссионным, недостаточно разработанным проблемам ее истории. Внешняя политика королевской Югославии в условиях резко усилившегося германского диктата реконструирована им в фундаментальной коллективной монографии “Восточная Европа между Гитлером и Сталиным. 1939–1941 гг.” (1999), положившей начало серии “Вторая мировая война и Восточная Европа”.

Продолжая заниматься также заключительным этапом Второй мировой войны, Л.Я. Гибианский в 1990-е годы ввел в научный оборот новые источники, проливающие свет на позицию великих держав в отношении послевоенного урегулирования, осуществив среди прочего публикацию донесений югославского посла в Москве об оценках руководством СССР результатов Потсдамской конференции и положения в Восточной Европе. Новаторский характер носят его работы по истории первого в послевоенный период кризиса в международных отношениях – триестского кризиса мая 1945 г., когда державы-победительницы, включая СССР, отказались поддержать претензии режима Тито на итальянский портовый город на Адриатике. К этой теме Л.Я. Гибианский впервые обратился еще в 1972 г. (сборник “Славяне и Россия”), однако в работах конца 1990-х – начала 2000-х годов, опубликованных на разных языках и вызвавших особый интерес в Италии, он разрабатывает ее на более широкой документальной базе, используя архивы нескольких стран.

Изучение югославских концепций балканского, регионального, объединения и их конкретного преломления во внешнеполитической практике режима Тито – одно из стержневых направлений в творчестве Л.Я. Гибианского (см. среди прочего его статью в сборнике 2000 г. “Славянские народы: общность истории и культуры”). Еще в 1970-е годы он впервые обратился к истории и современному состоянию македонского вопроса, издавна осложнявшего отношения Югославии, Болгарии и Греции. В более поздних работах, опирающихся на расширившуюся документальную базу, он исследовал вопрос о том, как официальная Москва использовала в 1940-е годы острый македонский вопрос и тесно связанную с ним проблему балканской федерации в интересах полного подчинения своему контролю компартий Югославии и Болгарии (см. сборник статей: “Македония: проблемы истории и культуры”. М., 1999, и др.). С начала 1990-х годов Л.Я. Гибианский занимается и другими национально-территориальными спорами в Средней Европе и на Балканах, и позицией в этой связи СССР. В настоящее время подготовлен к печати большой коллективный труд под его редакцией «Между традицией “порохового погреба” и порядком “железного занавеса”. Территориальные проблемы на Балканах и в Дунайском бассейне в конце Второй мировой войны».

В свои 70 лет Л.Я. Гибианский полон творческой энергии. В его планах участие в коллективном обобщающем труде по истории народов Югославии в XX в., написание монографии о падении Югославии весной 1941 г. и поражении СССР на Балканах в его дипломатическом противостоянии Германии, публикация архивных документов в рамках проекта “Коминформ и Болгария, 1947–1956”.

© 2006 г. Дирекция и коллектив института славяноведения РАН

Редколлегия и редакция журнала “Славяноведение”, постоянным автором которого Л.Я. Гибианский является с самого первого его номера, вышедшего в 1965 г., присоединяются к поздравлению и желают юбиляру здоровья, новых творческих замыслов и свершений.



ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА НИКОЛАЕВИЧА САВЧЕНКО

20 апреля на 53-м году жизни закончил свой земной путь наш коллега Владимир Николаевич Савченко. Владимир Николаевич проработал в Институте славяноведения 14 лет, здесь он защитил диссертацию на степень кандидата исторических наук.

Владимир Савченко родился 18 мая 1953 г. в городе Петропавловске-Камчатском в семье военнослужащего. Его отец умер, когда ему было всего 14 лет, он остался с мамой и сестрой. В 1970 г. Владимир закончил среднюю школу и поступил на географический факультет Московского государственного педагогического института, который успешно закончил в 1975 г. Владимир Николаевич не ошибся с призванием: более 28 лет он проработал в московских школах, вырастив не одно поколение учащихся. Учителем он был прекрасным, многие выпускники становились его друзьями, часто навещали его, пришли проститься с ним в последний раз.

Еще со школы Владимир Николаевич проявлял интерес не только к географии, но и к международным отношениям. Человеком он был увлекающимся, после окончания вуза его заинтересовала проблема формирования границ Польского государства после Первой мировой войны, и он решил профессионально разобраться в ней, поступив в аспирантуру Института славяноведения и балканистики. Географическое образование помогало ему в теме, связанной с регионами, этносами, границами, но Володя не имел базового исторического образования, многие вещи ему приходилось постигать самостоятельно. Я помню, что даже растерялась, не зная как в двух словах ответить на его вопрос – “Что такое историография?”. Но он не боялся показаться смешным, задавал вопросы, его отличало умение учиться. Он был увлечен темой, много работал в архивах и библиотеках. Работа получилась интересная, ее очень хвалили специалисты. В 1992 г. Владимир Николаевич защитил кандидатскую диссертацию на тему “Польско-восточнославянское пограничье 1918–1921 (Этносоциальная ситуация и государственно-политическое размежевание)”. В том же году Владимир Николаевич стал младшим научным сотрудником Института славяноведения. Не прекращая преподавательской деятельности, он занимался наукой, продолжая исследовать национально-территориальные изменения в Восточной Европе в первой половине XX в., а также национально-политические особенности Восточной Галиции. Причем относился к этому весьма серьезно. Он публиковал статьи в газетах (много сотрудничал с газетой “Границы России”), в центральных научных журналах “Вопросы истории”, “Военно-исторический журнал” и в институтских сборниках. Часто участвовал в научных конференциях. В 1995 г. по теме диссертации он опубликовал монографию, и в 1996 г. был переведен на должность научного сотрудника.

Владимир Николаевич был очень активным, в отпуске обычно не отдыхал, а ездил в экспедиции. Человек он был добрый, отзывчивый, жизнелюб. Коллеги ценили и уважали его знания, увлеченность, любили его за общительный характер, чувство юмора – он был знатоком анекдотов, которые умел рассказывать. Вместе с тем, в работе Владимир Николаевич был принципиальным человеком с чрезвычайно развитым чувством справедливости.

В 1998 г. Владимир Николаевич заболел. Диагноз – рассеянный склероз, который, увы, современная медицина пока лечить не научилась. Владимир Николаевич боролся с болезнью, но она прогрессировала, последние три года он практически не мог ходить. Но он никогда не унывал, не жаловался, продолжал работать, писал статьи, преподавал. Когда мы созванивались, был крайне внимателен, интересовался новостями в институте, на вопрос “Как ты?” всегда отвечал: “У меня все хорошо”. Болезнь его не сломила, не обозлила. Он мужественно нес свой крест.

Это был настоящий ученый, который любил науку, а не себя в науке, при этом очень скромный. Конечно, если бы не болезнь, он бы мог еще многое сделать. Все, кто его знал, согласятся, что личность эта очень светлая, нам его не хватает, и мы скорбим вместе с его близкими.

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ,
ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2006 ГОДУ**

СТАТЬИ

Вишняков Я.В. Внеконституционные факторы в развитии сербской государственности. С. 15–21	№ 1
Гришина Р.П. Политика России на Балканах во второй половине XIX–начале XX века в свете проблем буржуазной модернизации. С. 3–8.....	№ 5
Дергачева И.В. Христианская топография иного мира. С. 16–21	№ 6
Едемский А.Б. Материалы и документы о дискуссиях в среде русской эмиграции вокруг “движения генерала А.А. Власова” в начальный период советско-американского противостояния 1946–1950 годов. С. 66–80	№ 4
Из словаря “Славянские древности”. С. 26–43.....	№ 6
Искендеров П.А. Албанский вопрос: от войн Балканских к Первой мировой войне. С. 3–14	№ 1
Косик В.И. Без отечества: быт(ие) русских в югославской провинции (от времени короля Александра до власти маршала Тито). С. 32–43	№ 4
Куренная Н.М. Представления о смерти в культуре соцреализма. С. 22–25	№ 6
Левкиевская Е.Е. Пространство потустороннего мира в народных представлениях восточных славян. С. 9–15	№ 6
Максимович К.А. К вопросу о “мефодиевских” папистских схолиях в Кормчей Ефремовской редакции. С. 78–88	№ 2
Марьина В.В. Еще раз о “мюнхенском сговоре” (Новые документы из чешских архивов). С. 16–37.....	№ 3
Миллер А.И., Остапчук О.А. Латиница и кириллица в украинском национальном дискурсе и языковой политике Российской и Габсбургской империй. С. 25–48	№ 5
Михутина И.В. Западно-Украинская народная республика. С. 29–38	№ 1
Молдован А.М. Славистические исследования в России (К итогам программы Отделения историко-филологических наук РАН). С. 3–15	№ 4
Морозов С.В. Польша и Чехословакия в дни майского кризиса 1938 года. С. 38–43.....	№ 3
Напольских В.В. Балто-славянский языковой компонент в Нижнем Прикамье в середине I тыс. н. э. С. 3–19.....	№ 2
Омельянчук И.В. Украинский и польский вопросы в контексте этнополитической составляющей идеологии консервативно-монархических партий России начала XX века. С. 9–24	№ 5
Петровская О.В. Высшая школа Болгарии и Польши: апробация “сталинской” модели (1948–1956 годы). С. 62–79	№ 3
Петрухин В.Я. Женильба Громовержца. Балтийско-финские мифологические параллели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в Восточной Европе. С. 31–36.....	№ 2
Покивайлова Т.А. Виктор Богомолец – агент румынских секретных служб. С. 57–65.....	№ 4
Сазонова Л.И. Раннехристианская легенда об Алексее Римском: обретение нового контекста в русской культуре второй половины XVII века. С. 66–77	№ 2
Сальков А.П. Урегулирование трансильванской проблемы во внешней политике СССР (1945–1947 годы). С. 44–61	№ 3
Семенова А.В. К вопросу о составлении идеографического фразеологического диалектного словаря (на материале фразеологии кочевских и кашубских говоров польского языка). С. 50–64	№ 1
Серапионова Е.П. Лига Т. Обера и деятельность ее русской секции на Балканах. С. 16–31	№ 4
Софронова Л.А. Категории жизни и смерти в славянской культуре. С. 3–8	№ 6

Станков Н.Н. Рапальский договор 1922 года и Чехословакия. С. 3–15	№ 3
Старикова Н.Н. Исторический роман в словенской литературе межвоенного периода. Генезис жанра. С. 39–49	№ 1
Шташенков Д.А. Об этнокультурных связях населения именьковской культуры. С. 20–30	№ 2
Страхова О.Б. Новая книга о происхождении “Слова о полку Игореве”: шаг назад. С. 37–65	№ 2
Тимофеев А.Ю. Положение русской эмиграции в Югославии в 1941 году. С. 44–56	№ 4
Хорев В.А. Тень войны в поэзии Тадеуша Ружевича. С. 80–94.....	№ 3
Ямбаев М.Л. Четы Внутренней македонской революционной организации на начальном этапе деятельности. С. 22–28.....	№ 1

СООБЩЕНИЯ

Арапов Д.Ю. Переводы Симеона Полоцкого о “законе Махметовом”. С. 89–91.....	№ 2
Беда А.М. “Патриотические письма из Галиции”: страница истории идейной борьбы славянства. С.49–59	№ 5
Бортникова А.В. Социально-экономическое развитие Волынской области с начала 90-х годов XX века: обзор научной литературы. С. 68–74	№ 5
Винокуров В.С. Политическая активность офицерства в Сербии в начале XX века. С. 65–71	№ 1
Вирк Т. “Политический” постмодернизм в прозе некоторых славянских литератур. С. 57–61	№ 6
Задорожнюк Э.Г. “Бархатная” революция в Чехословакии глазами американских дипломатов. С. 44–56	№ 6
Иванова Е.Ю. Артиклевая маркированность предикативной именной группы в болгарском предложении: грамматика и семантика. С. 86–91.....	№ 1
Комиссарова Е.В. Проблемы алфавитной нормы в славянском книгоиздании XIX–XX веков (по материалам Библиотеки РАН). С. 72–85	№ 1
Кузнецова И.В. Библейские персонажи в украинских устойчивых сравнениях (на славянском фоне). С. 92–103	№ 2
Мойсеева-Гушева Я. Глобализация и новые тенденции в литературе. С. 62–67	№ 6
Портнов А.В. Население западных окраин Российской империи в польских мемуарах первой трети XIX века. С. 60–67.....	№ 5
Старикова Н.Н. В поисках идентичности. Постмодернизм в славянских литературах в эпоху глобализации. С. 68–73.....	№ 6
Стыкалин А.С. СССР – Югославия: зигзаги двусторонних отношений (вторая половина 1950-х – начало 1960-х годов). С. 95–102	№ 3
Тимофеев А.Ю. К вопросу об историографии понятия “Старая Сербия”. С. 103–114	№ 3

СТЕРЕОТИП ГРЕКА В СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Коник И. Образ грека в сербском фольклоре. С. 81–84.....	№ 6
Милославлевич Б. Языковой стереотип грека (современные данные) С. 75–77	№ 6
Ристич С. Языковой стереотип грека (исторический аспект) С. 77–81	№ 6

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

Алексеев Н.А. Гальковский Николай Михайлович. С. 81–87	№ 4
--	-----

ПУБЛИКАЦИИ

- Соколовская О.В. Письма капитана 1-го ранга М.Ю. Гаршина к королеве эллинов Ольге Константиновне Романовой в годы Первой мировой войны. С. 92–119 № 1

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Белов М.В. М. Јовановић. Језик и друштвена историја. Друштвеноисторијски оквири полемике о српском књижевном језику. С. 122–126 № 1
- Белов М.В. В.П. Грачев. Сербь и черногорцы в борьбе за национальную независимость и Россия (1805–1807 гг.). С. 78–81 № 5
- Борисенок Е.Ю. Чехия и Словакия в XX веке: очерки истории. С. 99–103 № 5
- Васильев М.А. Д.И. Эдельман. Иранские и славянские языки. Исторические отношения; Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением (Язык. Семиотика. Культура). С. 104–115 № 2
- Задорожнюк И.Е. А. де Лазари. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. С. 120–122 № 1
- Ивонин Ю.Е., Артеменков М.Н. В.Л. Керов. Французская колонизация Мадагаскара и граф Бенёвский. С. 88–90 № 4
- Косик В.И. Ц. Кыосева. Руската емиграция в България. С. 98–101 № 4
- Косик В.И. В.М. Хевролина. Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатъев. С. 90–96 № 4
- Костюшко И.И. И.С. Яжборовская, В.С. Парсаданова. Россия и Польша. Синдром войны 1920 года. С. 96–97 № 4
- Лескинен М.В. Н.М. Куренная. Социалистический реализм. Историко-культурный аспект. Из опыта восточноевропейских литератур. 1930–1970 годы. С. 122–125 № 3
- Мананчикова Н.П. Л.П. Лаптева. История славяноведения в России в XIX веке. С. 92–99 № 5
- Мельников Г.П., Турилов А.А. J. Ševčík. Album Svatoivanské. С. 115–118 № 2
- Моця А.П. Н. Юсова. Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). С. 75–78 № 5
- Рокина Г.В. М.Ю. Досталь. Становление славистики в Московском университете в свете архивных находок. С. 85 № 6
- Серапионова Е.П. Национальная политика в странах формирующегося советского блока. 1944–1948. С. 115–118 № 3
- Стыкалин А.С. Ар.А. Улунян. После режима. Греция: от военно-политической системы к парламентской демократии (1974–1981 гг.). С. 118–122 № 3
- Стыкалин А.С. Национальная идея на европейском пространстве в XX веке. С. 81–92 № 5
- Сумникова Т.А. Отцы и дети Московской лингвистической школы. Памяти Владимира Николаевича Сидорова. С. 101–106 № 4
- Топорков А.Л. Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции; Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции. С. 86–89 № 6
- Цыбенко О.В. Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян. С. 89–94 № 6
- Шведова Н.В. Almanach Nitra 2004. С. 95–96 № 6

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Акимова О.А. Репрезентация верховной власти в средневековом обществе: О XXII конференции “Славяне и их соседи”. С. 124–125 № 2

Акимова О.А. Научный симпозиум “Йосип Юрай Штроссмайер”. С. 109–116.....	№ 5
Богатова Г.А. К 75-летию академика Олега Николаевича Трубочёва. С. 125–126	№ 2
Будагова Л.Н., Шведова Н.В. Новое в культурной жизни зарубежных славянских стран. По следам командировок, конференций, публикаций. С.103–117.....	№ 6
В диссертационных советах Института славяноведения РАН. С. 112–115	№ 4
Горизонтов Л.Е. Традиции белорусоведения. Российско-белорусский проект по истории науки. С. 116–122	№ 5
Гришина Р.П. Социокультурные измерения процесса модернизации на Балканах (середина XIX – середина XX века. С. 97–102	№ 6
Досталь М.Ю. Международная научная конференция “Российские ученые-гуманитарии в межвоенной Чехословакии”. С. 107–112.....	№ 4
Носов Б.В. Международная научная конференция “Столица и провинция в истории России и Польши”. С. 104–109	№ 5
XIV Международный конгресс славистов Македония–2008. С. 119–123.....	№ 2

ЮБИЛЕИ

Досталь М.Ю. К юбилею Людмилы Павловны Лаптевой. С. 125–126	№ 5
Зализняк А.А. и др. К юбилею Владимира Антоновича Дыбо. С. 125–126	№ 5
К юбилею Григория Львовича Арша. С. 126–127.....	№ 3
К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. С. 118–119	№ 6
К юбилею Леонида Яновича Гибианского. С. 119–121	№ 6
К юбилею Людмилы Эдуардовны Калнынь. С. 116–118	№ 4
К юбилею Лидии Егоровны Семеновой. С. 118–119	№ 4

НЕКРОЛОГИ

Иванов Вяч.Вс. Памяти великого слависта: Владимир Николаевич Топоров (1928–2005). С. 120–127	№ 4
Серапионова Е.П. Памяти Владимира Николаевича Савченко. (1953–2006) С. 122.....	№ 6
От дирекции Института славяноведения РАН и редколлегии и редакции журнала “Славяноведение”. С. 127	№ 1
Новые книги Института славяноведения РАН. С. 127	№ 2

CONTENTS

ARTICLES

<i>Sofronova L.A.</i> (Moscow). Categories of Life and Death in Slavic Culture	3
<i>Levkievskaya E.E.</i> (Moscow). Folk Notion of the Space of Other World by Eastern Slavic People...	9
<i>Dergatchova I.V.</i> (Moscow). Christian Topography of the Other World	16
<i>Kurennaya N.M.</i> (Moscow). The Concepts of Death in the Culture of Socialistic Realism	22
From the Dictionary "Slavic Antiquities"	26

COMMUNICATIONS

<i>Zadorozhnyuk E.G.</i> (Moscow). "Velvet" Revolution in Czechoslovakia Viewed by American Diplomats	44
<i>Virk T.</i> (Ljubljana). "Political" Post-Modernism in Some Slavic Literatures Prose	57
<i>Mojsieva-Gusheva Ya.</i> (Skopje). Globalisation and New Tendencies in Literature	62
<i>Starikova N.N.</i> (Moscow). In the Search of Identity. Post-Modernism in Slavic Literatures Under Globalization Process	68

STEREOTYPE OF A GREEK IN SERBIAN LANGUAGE AND FOLKLORE

<i>Miloslavlevich B.</i> (Belgrade). Lingual Stereotype of a Greek (Contemporary Data)	75
<i>Ristitch S.</i> (Belgrade). Lingual stereotype of a Greek (Historical Aspect).....	77
<i>Konik I.</i> (Belgrade). Image of a Greek in Serbian Folklore	81

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Rokina G.V.</i> М.Ю. Досталь. Становление славистики в Московском университете в свете архивных находок.....	85
<i>Toporkov A.L.</i> Праздник–обряд–ритуал в славянской и еврейской культурной традиции; Пир–трапеза–застолье в славянской и еврейской культурной традиции	86
<i>Tsybenko O.V.</i> Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян	89
<i>Shvedova N.V.</i> Almanach Nitra 2004	95

SCHOLARLY LIFE

<i>Grishina R.P.</i> Social and Cultural Measures of the Modernization Process on Balkans (Mid of XIX– Mid of XX Cent.).....	97
--	----

<i>Budagova L.N., Shvedova N.V.</i> New in Cultural Life of Slavic Countries. Based on research trips, conferences, publications	103
--	-----

ANNIVERSARIES

Toward the Anniversary of Ludmila Nikolaevna Vinogradova	118
Toward the Anniversary of Leonid Janovich Gibiansky	119

OBITUARIES

<i>Serapionova E.P.</i> In Memoriam of Vladimir Nikolaevich Savtchenko	122
Index of Articles and Materials Published in the Magazine in 2006.....	123

Сдано в набор 01.08.2006 Подписано в печать 21.09.2006 Формат бумаги 70 × 100¹/₁₆
Офсетная печать. Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 5,3 тыс. Уч.изд.л. 12,0 Бум.л. 4,0
Тираж 502 экз. Зак. 1775

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: Академиздатцентр «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20
E-mail: jurslav@rambler.ru

Оригинал-макет подготовлен МАИК «Наука/Интерпериодика»
Отпечатано в ППП «Типография «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

