

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.
ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

4
2015
ИЮЛЬ •
АВГУСТ •

Содержание

СТАТЬИ

<i>Мельников Г.П.</i> (Москва). Изучение наследия Яна Амоса Коменского	3
<i>Комендова Й.</i> (Оломоуц). Спор о вере в «Житии Стефана Пермского» в контексте средневековой миссионерской агнографии	14
<i>Васильев А.Г.</i> (Москва). Проблемы польской национальной идентичности в наследии Стефана Чарновского	22
<i>Серапионова Е.П.</i> (Москва). Деятели Пражского Земгора	32
<i>Раденкович Л.</i> (Белград). Турецкие наименования мифологических существ у южных славян	41
<i>Синица Н.А.</i> (Екатеринбург). К сопоставительному изучению языковых образов монахов в славянских языках	49

СООБЩЕНИЯ

<i>Петрухин В.Я.</i> (Москва). Успение Владимира Святославича и славянская традиция	60
<i>Боровков Д.А.</i> (Москва). «Сказания о Борисе и Глебе» и легенды Святовацлавского цикла	64
<i>Рыбалка А.А.</i> (Пенза). Ярема рекс: о царском имени руянских князей	71

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Таирова-Яковлева Т.Г.</i> (Санкт-Петербург). Петербургская украинистика: от истоков до современности	83
<i>Аксенова Е.П.</i> (Москва). О работе международной комиссии по подготовке «Словаря славянских древностей» (1927–1939)	90

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Хорошкевич А.Л.</i> Исторический вестник. Литва, Россия, Польша XIII–XVI вв. Т. VII	96
<i>Миронова Е.М.</i> Алексей фон Лампе – военный агент барона Врангеля в Венгрии. Сборник документов	100
<i>Косик В.И.</i> Периодика на руската емиграция в България (1920–1943) Энциклопедичен справочник	103

<i>Косик В.И.</i> Государство и Церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века	104
<i>Сератионова Е.П.</i> А. Муратов, Д. Муратова. Судьбы чехов в России, XX век. Путь от Киева до Владивостока	106
<i>Валенцова М.М.</i> J. Luffer. Katalog českých démonologických pověstí	108

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Копченова И.В.</i> Конференция «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции»	113
<i>Влчкова-Кричерова Л.</i> Сто номеров журнала «Slovanský přehled»	116

ЮБИЛЕИ

К юбилею Владилена Николаевича Виноградова	118
--	-----

НЕКРОЛОГИ

<i>Венедиктов Г.К.</i> Памяти Евгении Ивановны Деминой (1927–2013)	123
Памяти Юрия Сергеевича Кириякова (1946–2014).....	125

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

М.А. РОБИНСОН (главный редактор),
И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ, **М.М. ВАЛЕНЦОВА**, **Г.К. ВЕНЕДИКТОВ**, **А.А. ГИППИУС**,
Р.П. ГРИШИНА, **В.И. КОСИК**, **М.В. ЛЕСКИНЕН**, **Г.Ф. МАТВЕЕВ**,
В.В. МОЧАЛОВА, **К.В. НИКИФОРОВ**, **В.Я. ПЕТРУХИН**, **А.С. СТЫКАЛИН**,
Б.Н. ФЛОРЯ, **О.В. ХАВАНОВА**

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

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

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

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

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а

Телефон 8-495-938-01-20

E-mail: zhurslav@mail.ru

Рукописи принимаются в электронном виде с распечаткой (1 экз.) объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков. Статьи и сообщения должны сопровождаться краткой аннотацией (200–300 знаков) и ключевыми словами (5–7 слов) на русском и английском языках.

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Правила оформления см. на сайте: <http://inslav.ru>. Авторы должны предоставить сведения о степени, должности, электронную почту и контактный телефон.

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

© Российская академия наук, 2015

© Редколлегия журнала «Славяноведение»
(составитель), 2015



© 2015 г. Г.П. МЕЛЬНИКОВ

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ ЯНА АМОСА КОМЕНСКОГО

Комениология (интердисциплинарное изучение наследия великого чешского философа, педагога, политического и религиозного деятеля XVII в. Я.А. Коменского), имеющая давние традиции, испытала новый подъем на рубеже XX–XXI вв. Это связано с переоценкой ценностей после «бархатной революции», когда в наследии Коменского по праву на первое место вышла религиозная философия. Развитие комениологии в наши дни в Чехии, Польше и России, подробно анализируемое в статье, представляется значительным, плодотворным и в некоторых аспектах инновационным. Творчество Коменского теперь принято рассматривать в контексте эпохи Барокко как одну из ее вершин.

The Comeniology, or Comenius Studies is an interdisciplinary study of the legacy of the great Czech philosopher, pedagogue, political and religious figure of the seventeenth century Jan Amos Comenius. It has a long tradition, but has experienced a renaissance at the turn of the twentieth and twenty-first centuries. This has to do with the reconsideration of values after the Velvet Revolution, when, with its full right, his religious philosophy came out on top. The article analyses in details the development of Comeniology in the present day Czech Republic, Poland and Russia, shows its most significant, creative and in many respects innovative results. The work of Comenius is now treated in the context of the Age of Baroque as one of its highest peaks.

Ключевые слова: комениология, история, современность, педагогика, философия, религия, Польша, Россия, барокко.

Keywords: Comeniology (Comenius Studies), history, present day, pedagogy, philosophy, religion, Poland, Russia, Baroque.

Комениология – комплексное, интердисциплинарное изучение наследия Яна Амоса Коменского (1592–1670), которого без преувеличения можно причислить к универсальным гениям человечества, в начале XXI в. получила новые импульсы развития и новые векторы. Этому в значительной мере способствовало широко отмечавшееся во всем мире в 1992 г. 400-летие со дня рождения великого чешского философа и педагога. Ряд международных конференций, начатых в перестроечной Москве в 1990 г. [1], завершился кульминацией – международным конгрессом в Праге в 1992 г., имевшим характерное название «Наследие Коменского и образование человека для XXI века» [2]. Конгресс подвел итоги развития мировой комениологии и наметил дальнейшие пути изучения и актуализации многогранного наследия Я.А. Коменского.

Для нового осмысления творчества Коменского также большое значение имело издание на рубеже XX–XXI вв. трехтомника комениологических работ выдающегося чешского философа Я. Паточки, ученика и последователя Э. Гуссерля и одного из идеологов чешского диссидентского движения

Мельников Георгий Павлович – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

1960–1970-х годов [3]. Его интерпретация творчества Коменского, основанная на феноменологии, значительно корректировала устоявшиеся представления о Коменском как прежде всего педагоге, «учителе народов», чья дидактика легла в основу современной педагогики. Паточка обратил внимание на Коменского – философа и религиозного мыслителя, на тесную связь в его учении христианства и школьного дела, религиозности и проектов преобразования человечества. Коменский у Паточки – прежде всего мыслитель, чьи идеи стали вновь актуальными в конце XX в., но в то же время – он человек своей эпохи, которую мировая наука называет эпохой Барокко. Таким образом Паточка наметил два ракурса современной комениологии: анализ наследия и общественной деятельности Коменского в широком историко-культурном контексте и актуализация тех сторон его наследия, которые оказываются весьма востребованными в современном мире.

Следующий мощный импульс для современного более объективного и всестороннего прочтения Коменского был дан грандиозной международной конференцией «Ян Амос Коменский. Значение его наследия для культуры образования», состоявшейся в Праге в 2007 г. и приуроченной к 350-летию публикации одного из главных трудов Коменского «Opera didactica omnia», заложившего основы педагогики Нового времени. Широта тематики конференции [4] подтверждала чрезвычайную значимость идей Коменского для современного мира, вступившего в эру глобализации, одним из пророков которой был Коменский – автор монументального сочинения «Всеобщий совет по исправлению дел человеческих», опубликованного только в середине XX в. благодаря русско-украинскому ученому, эмигранту Д.И. Чижевскому. К конференции было приурочено специальное издание альбома, посвященного «Всеобщей дидактике» Коменского с предисловием известной исследовательницы старшего поколения Д. Чапковой [5].

После «бархатной революции» в Чехословакии, как и в других бывших странах социализма, началась переоценка ценностей, пересмотр своей истории, что было во многом также связано с процессом евроинтеграции. Результаты отразились во всех общих трудах и учебниках по истории Чехии. Самым важным аспектом такого пересмотра стало то, что гуситское движение перестало занимать доминирующую позицию в чешской истории, уступив первенствующее положение тем феноменам прошлого, которые делали Чехию и ее представителей неотъемлемой частью Европы, даже более того – выдвигали страну и ее культуру на одно из первых мест в Европе. Поэтому главными позитивными деятелями, оказавшими влияние на развитие европейской истории и культуры, теперь стали Карл IV и Я.А. Коменский.

За последние годы существенную эволюцию претерпели ведущие комениологические институты и периодические научные издания в Чешской Республике. Общее направление инновационного развития можно определить как расширение исследования историко-культурного контекста эпохи Коменского, что вносит существенные коррективы в интерпретацию и оценки его наследия и деятельности. Отрешаясь от устаревших и узких клише предыдущего времени, современная научная интерпретация Коменского стремится к исторической объективности, полиаспектности оценок, учету многогранности развития и адекватному пониманию специфики эпохи Барокко.

В научно-организационном и просветительском плане большую работу проводит Государственный педагогический музей Я.А. Коменского в Праге, который под руководством директора М. Панковой актуализировал свою деятельность. Новая экспозиция музея показывает интегральную связь чешской педагогики и школьного дела с общеевропейским развитием, акцентирует вклад Коменского и влияние его идей на школьное образование вплоть до наших дней. Музей систематически проводит выставки, организует конференции и другие акции, что делает его важным комениологическим, педагогическим и общекультурным центром.

Проект, разработанный Панковой под названием «К свободе через искусство» и основанный на педагогических идеях Коменского, изложенных в его сочинении «Пампедия», в 2006–2010 гг. был реализован как международный, выставочная часть проекта демонстрировалась в ряде европейских стран [6–7]. Музей ежегодно награждает почетной медалью Я.А. Коменского ученых, педагогов, политиков и пропагандистов наследия Коменского во всем мире. В 2014 г. медалей были удостоены в числе прочих три представителя России: историк науки, организатор комениологических конференций в Санкт-Петербурге С.М. Марчукова, учитель чешского языка московской школы № 554 А.В. Деньщикова (ранее работавшая в Институте славяноведения РАН) и автор этих строк Г.П. Мельников – ученый из того же института и декан факультета культурологии Государственной академии славянской культуры в Москве. Подчеркивалось, что их деятельность и научные работы способствуют новому, более научно корректному и одновременно широкому пониманию наследия великого чеха.

Крупнейшим научным комениологическим центром в Чехии является Институт философии АН ЧР, в котором существуют отделы по изданию полного собрания сочинений Я.А. Коменского (руководитель М. Штайнер) и изучению его наследия в контексте эпохи (руководитель В. Урбанек). Указанное издание сочинений – «*Johannis Amos Comenii Opera omnia – Dílo Jana Amose Komenského*», публикуемое издательством «Academia» с 1969 г., является долгосрочным проектом, который должен вобрать в себя все многочисленные сочинения Коменского. Проект, который еще далек от своего завершения, осуществляется на языке оригинала; текстологическая и комментаторская работа проводится скрупулезно, что делает издание образцом научной публикации старых текстов и придает работе чешских ученых международный авторитет. В Чехии также постоянно выходят новые книжные издания, содержащие переводы латиноязычных сочинений Коменского, адресованные широкому читателю, что делает их автора фигурой постоянного внимания и интереса чешского социума.

Ежегодник «*Acta Comeniana*», издаваемый с 1910 г. (в последнее время выходящий сдвоенными номерами раз в два года), в котором на западноевропейских языках публикуются работы ученых со всего мира, имеет подзаголовок «Международный журнал комениологических исследований и интеллектуальной истории раннего Нового времени», что значительно расширяет его диапазон и позволяет рассматривать наследие Коменского в контексте его эпохи. Главным редактором издания многие годы была известная исследовательница польских связей Коменского М. Бечкова, с 2009 г. (с № 22–23) этот пост занимает В. Урбанек, ранее исполнявший функцию редактора журнала. Благодаря его усилиям издание, недавно поставленное в жесткие условия, делавшие проблематичным его дальнейшее существование несмотря на международное реноме, сохраняет свой высокий научный уровень. С середины 1990-х годов это издание уделяет особое внимание взаимным контактам интеллектуальных элит XVII в., что делает его не только ведущим мировым комениологическим изданием, но и одним из главных журналов, посвященных новейшей интерпретации интеллектуального развития Европы в раннее Новое время. Важное место в журнале отводится рецензиям и библиографии. История журнала подробно освещена в статье В. Урбанека [8].

Другой ведущий журнал – «*Studia Comeniana et historica*» издается Музеем Я.А. Коменского в г. Угерский Брод. В нем публикуются разнообразные материалы, в том числе результаты проводимых там международных конференций, поэтому он также является изданием, имеющим международное значение. В период «нормализации» он был центром свободных интеллектуальных дискуссий и занимал определенное оппозиционное место в условиях довольно жесткого идеологического диктата того времени [9]. В последние годы издание, которым руководят председатель редакционного совета известный комениолог П. Флосс и секретарь редакции П. Земек, обрело новое дыхание. В 2010 г. был создан между-

народный редакционный совет, стало больше публикаций зарубежных авторов, обсуждаются важные проблемы не только комениологии, но и интеллектуальной истории XVI–XVIII вв., а также региональной истории родины Коменского – моравско-словацкого пограничья. Сам музей в 1992 г. к юбилею Коменского открыл новую экспозицию, созданную при участии ведущих чешских комениологов, называющуюся «Я.А. Коменский человечеству» [10]. Современный дизайн, актуализирующий в несколько экстравагантной визуальной форме общечеловеческое значение идей Коменского, прежде всего рассчитан на молодые поколения. В 2009 г. и 2011 г. музей провел знаковые конференции, посвященные юбилею закона о религиозной толерантности («Майestat» Рудольфа II 1609 г.) и политической теории и практике эпохи Коменского. В последней конференции приняли участие сотрудники Института славяноведения О.А. Акимова и О.Б. Неменский. Материалы конференций заняли несколько выпусков журнала.

После юбилейного «бума», вызванного 400-летием со дня рождения Коменского и имевшего следствием целую череду публикаций, выходявших из печати еще ряд лет, в последнее время явно обозначились некоторые новые подходы, вызванные не в последнюю очередь изменением нашего видения прошлого в начале XXI в. В данной статье я остановлюсь только на некоторых феноменах современной комениологии, преимущественно чешской, польской и российской, оставив за рамками западную комениологию, которая требует специального обстоятельного анализа.

В современной комениологии бывших стран социализма есть некоторые общие черты, связанные с преодолением идей и критериев, господствовавших в гуманитарной науке эпохи социализма. Во-первых, это преодоление отношения к религии как к негативному фактору исторического процесса и процесса познания мира. Коменский, как известно, был главой Общины чешских братьев – радикальной христианской конфессии, вышедшей из идеологии гусизма и в некоторых отношениях опередившей лютеранскую Реформацию. Его мировосприятие по характеру глубоко религиозное. Ранее эта сторона Коменского расценивалась как неизбежная дань конкретной исторической эпохе, в которую он жил. Поэтому из его наследия искусственно вычленилось то, что с точки зрения идеологии социализма и коммунизма считалось прогрессивным. Тем самым разрывались связи, соединяющие идеи Коменского в единое целое. Такой антиисторический подход сменился объективным, рассматривающим религию и христианское сознание Коменского как неотъемлемую интеграционную часть его наследия. Чтобы понять принципиальную значимость религиозности Коменского исследователю надо осознать амбивалентность понятий прогрессивное и реакционное, а также то, что основой миропонимания европейцев с начала Средневековья вплоть до XVIII–XIX вв. являлось именно христианство, хотя и в его различных интерпретациях. Именно христианское учение о любви к ближнему и стремление создать на земле совершенное общество стали фундаментом грандиозного универсалистского проекта Коменского по «исправлению дел человеческих», идеи которого особенно актуальны на рубеже XX–XXI вв.

Второй аспект – осознание того, что великое прогрессивное педагогическое учение Коменского, изучение которого было центром предшествующей комениологии, есть лишь практическое выражение в школьном деле его философских идей, на что, кстати, указывал сам Коменский. В наших глазах Коменский вновь становится великим философом, мыслителем, разработавшим идеи пансофии как интегрального знания, способствующего не только моральному и духовному совершенствованию человека и человечества. Именно пансофия Коменского, негативно воспринятая некоторыми его современниками и многими исследователями последующего времени, считавшими ее данью мистицизму начала Нового времени, теперь реактуализирована и реабилитирована как стремление к интегральному сознанию, основанному на практическом и духовном знании.

Ранее наследие Коменского привлекали на свою сторону диаметрально противоположные силы. Рационалисты видели в нем создателя рациональных основ современной педагогики. Мистики, наоборот, акцентировали мистицизм некоторых положений его философии. Огромный целостный мир Коменского оказался расчлененным в соответствии с убеждениями интерпретаторов. Сейчас, когда академическая наука в принципе отбросила старые клише и схематизированные трактовки прошлого в стремлении к исторически адекватному пониманию, встает проблема воссоздания идей Коменского как целостного мира, как единой системы, все звенья которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. Деление его наследия на «прогрессивную» и «религиозно-реакционную» части сменяется подходом к нему как к системному знанию, что отвечает современной научной методологии.

Третий аспект современной интерпретации Коменского связан с процессом глобализации. Коменский одним из первых мыслителей Европы еще в XVII в. во «Всеобщем совете по исправлению дел человеческих» наметил перспективы и конкретные пути создания единого глобального человеческого цивилизационного пространства, основанного на гуманистических принципах. Эту концепцию можно рассматривать в контексте ранних утопических проектов XVI–XVII вв., но также можно, вслед за выдающимся чешским ученым Р. Каливодой [11], интерпретировать ее как проект, части которого были реализованы в ходе исторического развития человечества. В начале XXI в. особо ясно, что пророчества Коменского имеют как чисто утопически идеальную, так и вполне реально осуществимую сторону. Некоторые аспекты унификации, предложенной Коменским, реализуются на практике. Однако глобализационный проект Коменского предусматривал диалектическое единство родины человека (страны, региона, места рождения) и глобального пространства, где центром концентрических окружностей по схеме государство, планета Земля, Вселенная является место, где человек родился. Иными словами, Коменский впервые поставил проблему соотношения малой родины и всеобщего пространства, особенного и универсального, частного и целого, личного и космического, указывая на то, что основой глобального, т.е. универсального, сознания человека будущего должна оставаться его локальная идентичность. Такой ракурс проблемы оказался чрезвычайно востребованным в начале XXI в.

Следующий аспект связан с принципиальным единством образования и воспитания человека. Коменский выступал против чисто знаньевого подхода к обучению. Он полагал, что восприятие суммы знаний способствует нравственному и духовному воспитанию члена общества, т.е. рассматривал систему школьного образования как средство формирования не только деловой, практически подготовленной и активной личности, но прежде всего как способ создания универсально развитого человека, реальная жизнь которого основывается на высших принципах, корнящихся в христианских заповедях. Из этих посылок в эпоху социализма из Коменского сделали главного основателя современной прогрессивной педагогики, отбросив христианскую составляющую, точнее, заменив ее на коммунистическое сознание, трактуемое по сути как религиозная категория. Развитие педагогики в период после падения «реального социализма» проходило в узком русле чисто знаньевого подхода из-за опасений новой идеологизации, что на практике привело к утрате высших смыслов человеческой деятельности, их замене инструментальным подходом. Сейчас вновь встала проблема поиска смысловой и этической ориентации приобретения знания, его синкретичности и принципов его использования в реальной жизни. И здесь именно Коменский оказывается тем автором, который уже в принципе ответил на вопросы, которые встают перед современной постсоциалистической педагогикой в ее поисках этических ориентиров процесса приобретения и использования знания. Поэтому в современной педагогике, особенно российской, обострился интерес к иде-

ям Коменского, что нашло отражение в ряде публикаций Российской академии образования, Российского университета дружбы народов и других институций [12–13].

Еще один новый ракурс интерпретации Коменского – рассмотрение его деятельности и творчества в контексте эпохи Барокко, к которой он принадлежал. К сожалению, в российском гуманитарном знании это понятие только обретает статус, который уже давно имеют предшествующая эпоха Возрождения и последующая эпоха Просвещения. Срединное положение эпохи Барокко обуславливает сохранение в ней некоторых ренессансных черт и формирование нового рационализма, развитого просветителями XVIII в. Однако эпоха Барокко (XVII – первая половина XVIII в. с различными хронологическими вариантами в разных регионах) обладала еще и ярко выраженной спецификой, наиболее научно обоснованной чешским ученым З. Калистой еще в середине XX в. [14–15]. В чешском сознании до рубежа XX–XXI вв. эпоха Барокко традиционно трактовалась как «эпоха тьмы» (за исключением архитектуры, изобразительного искусства и музыки) из-за негативных аспектов истории чешского народа в это время, так как чехи фактически утратили государственную самостоятельность, став частью Австрийской монархии; шли процессы денационализации дворянства и бюргерства, утраты чешским языком коммуникативной функции в сферах политики и высокой культуры. Перелом в оценках наступил в 2001 г. в связи с выставкой и изданием сборника статей (фактически коллективной монографии) «Слава барочной Чехии» [16], продемонстрировавшими огромные культурные достижения страны в эпоху Барокко, которое теперь рассматривается не как период упадка, а как время расцвета многих форм культуры, соответствовавших европейским тенденциям, в новых исторических условиях, проистекавших из поражения Чехии в Тридцатилетней войне и рекатолизации страны.

Универсальный язык общеевропейского стиля барокко обрел в Чехии одно из своих высших воплощений. В начале XXI в. мы видим настоящий «бум» чешской литературы, посвященной эпохе Барокко, прежде всего ее искусству, и реабилитацию словесности этого периода и деятельности иезуитов, внесших, как оказалось, главный вклад в сохранение чешской идентичности в условиях инкорпорирования Чешского королевства в систему Габсбургской империи. Иезуиты были врагами Коменского в конфессиональном отношении, но их сближают очень многие культурные позиции и факторы, поэтому теперь можно говорить об общекультурном пространстве, в котором проходила деятельность как чешских католиков, так и протестантов-эмигрантов во главе с Коменским.

Боле того, Коменский представляется теперь одной из наиболее характерных и выдающихся фигур эпохи Барокко в мировом масштабе, поскольку он воплотил ее основные категории в единстве их противоположностей, прежде всего такие, как вера и разум, религиозное чувство и практическое действие, рациональность и религиозность, универсальность и локальность, конкретность и обобщенность, духовность и плотскость, аскеза и наслаждение. Наиболее ярко у Коменского выражен типично барочный концепт движения, связывающий жизнь и деятельность человека и движение мироздания в его стремлении к божественному абсолюту, также трактуемому как движущийся объект в своих эманациях посредством света, борющегося с тьмой как негативной субстанцией. Коменский как человек эпохи Барокко оказывается в широком и сложном интеллектуальном контексте, анализ которого позволяет говорить о выдающемся месте, занимаемом Коменским в мировой культуре не только благодаря его педагогике.

Указанные аспекты новейшей интерпретации Коменского позволяют рассматривать его не как икону педагогики, чешской культуры и патриотизма, но прежде всего как наиболее значимого для современности деятеля раннего Нового времени, в наследии которого вместо антиномии реального и духовного, практического и идеального, столь характерной для XIX–XX вв., мы видим синтез

этих категорий, направленный на совершенствование человека и человечества в едином глобальном пространстве, все составляющие части которого имеют равное значение.

Новейшие исследования чешских ученых охватывают широкий круг комениологической проблематики [17]. Прежде всего они анализируют деятельность и сочинения Коменского в историческом и интеллектуальном контексте эпохи. Большое внимание этому уделил ведущий чешский историк раннего Нового времени Я. Панек [18], который также пристально следит за развитием современной мировой комениологии [19. S. 252–253; 20]. Ученый показывает историческую детерминированность идей и деятельности Коменского, не делая из него иконы, чем грешат популярные работы. Панек анализирует такие негативные аспекты у Коменского, как его политические предсказания, неумение разобратся в текущей военно-политической ситуации, наивно-идеалистическую веру в торжество справедливости и добра. Такой подход позволяет более объективно оценить те аспекты, в которых Коменский действительно предстает как одна из крупнейших фигур не только педагогики, но и европейской мысли в целом, чьи идеи, направленные на преодоление войн и совершенствование форм общественной жизни, намного обогнали свое время.

Аналогичный подход характерен для статей, опубликованных в сборниках, посвященных юбилеям выдающихся чешских комениологов. Я. Панеку посвящен № 77–78 «*Studia Comeniana et historica*» [21], где помещены наряду с другими материалы конференции на тему «Коменский и патристика», углубляющие наше понимание специфики религиозного мышления Коменского. Широкий круг вопросов от идей чешской реформации и Коменского до новых находок и современных комениологических проектов освещен в сборниках к 60-летию М. Штайнера [22], к юбилеям М. Бечковой [23] и Н. Рейнхартовой [24].

Собственно монографических исследований о Коменском в последние годы вышло немного. Представляет значительный интерес переиздание работы видного моравского историка Й. Валки «Я.А. Коменский» [25], в которой автор останавливается на таких проблемах, как патриотизм Коменского, его социальные и политические идеи, отношение к Коменскому его французских современников, прежде всего Р. Декарта, место Коменского в культуре XVII в. Небольшая книга покойных филологов супругов З. и Д. Кожминовых [26], состоящая из глав, написанных в разные годы, представляет собой удачную попытку проследить на примере анализа конкретных сочинений Коменского его эволюцию как мыслителя и писателя, в творчестве которого взаимно детерминируются философские, антропологические, дидактические, педагогические, литературные аспекты, составляющие единое целое, сконцентрированное в разработанных Коменским конкретных планах и конструктах на триаде понятий – порядок, польза, любовь.

В сфере интересов В. Урбанека находится идеология чешских эмигрантов XVII в. из кругов, близких к Коменскому, и ее связь с политикой того времени. Исследователь обращает особое внимание на миропонимание человека XVII в., в котором значительное место занимали магия, пророчества, эсхатология, мистика, т.е. те иррациональные феномены, которые старой классической наукой считались маргинальными по сравнению с рациональным дискурсом «эпохи научных революций» и поэтому не привлекали к себе пристального внимания. В книге «Эсхатология, познание и политика» [27] В. Урбанек на примере трех деятелей чешской послебелогорской эмиграции анализирует специфику эсхатологического мышления чешской протестантской интеллигенции и его связь с актуальными политическими и военными событиями того времени. Такой ракурс исследования, инновационного по своим подходам, оказался очень плодотворен. Он не только расширяет и углубляет наше понимание эпохи, позволяя выйти за рамки традиционных клише и устоявшихся представлений об идеологии раннего Нового времени, акцентируя ее иррационально-мистическую составляющую, но и

дает возможность более адекватной интерпретации мистических сторон наследия Коменского, которые были тесно связаны с его общественной деятельностью.

В Польше в последние годы центром комениологических исследований стала Подляшская академия в г. Седльце, где во многом благодаря энергии и эрудиции проф. Р. Мниха проходят международные семинары по соответствующей тематике. Надо отметить, что эти проекты имели своим началом украинский город Дрогобыч, где в 2004 г. при участии Немецкого общества Коменского (Берлин), долгое время возглавлявшегося ныне покойным выдающимся комениологом В. Кортхаза, состоялся международный семинар «Ян Амос Коменский и современность», материалы которого были опубликованы [28]. После переезда Р. Мниха в Седльце семинары там проходили также при поддержке немецких коллег. В 2007 г. вышел первый том серии «*Studia comeniana Sedlcensia*» под редакцией Б. Ситарской и Р. Мниха, посвященный проблеме «Коменский и культура эпохи Барокко» [29]. Эта проблема подвергнута всестороннему анализу в статьях польских, чешских, немецких, украинских ученых. Сборник состоит из трех тематических разделов. В первом Коменский рассматривается как педагог, философ и теолог. Во втором творчество Коменского анализируется во взаимосвязях с современностью. Третий раздел посвящен основной теме сборника – Коменский в контексте культуры Барокко. Проблема барочности Коменского в некотором смысле до сих пор остается дискуссионной, и как правильно указывает чешский исследователь И. Бенеш, она прямо связана с определением того, что такое барокко [30. S. 235–240]. Мних верно, как мне представляется, считает, что барочность Коменского, на которую указывал еще Д.И. Чижевский, проявляется у него как у теолога и писателя, тогда как Коменский – педагог и философ выражает по сути просветительские идеалы, но в формах барокко [31. S. 229–234].

В России в наше время появилась институция, тесно связанная с актуализацией наследия Коменского. Это санкт-петербургский Исследовательский педагогический центр имени Я.А. Коменского (ректор Э.Б. Мушникова, проректор С.М. Марчукова), программы которого реализуются другой частью этой институции – немецкой евангелической гимназией «Петершуле». Центр разрабатывает проекты по духовно-нравственному воспитанию, основываясь на идеях и наследии Коменского. Поэтому вполне естественно, что он стал базой проведения международных комениологических конференций, рассматривающих наследие Коменского и его значимость для современности, актуальных междисциплинарных исследований, развития непрерывного образования. Материалы конференций публикуются в сборниках (редактор С.М. Марчукова) [32–34], ориентированных прежде всего на обсуждение проблем преподавания и воспитания в духе идей Коменского. В 2014 г. конференция была посвящена наследию Д.И. Чижевского, хотя большинство докладов носило комениологический характер. Значительный вклад в отечественную комениологию внесла инициатор петербургских конференций С.М. Марчукова, защитившая в 2014 г. докторскую диссертацию на тему «Развитие идей пансофийности в педагогических трудах Я.А. Коменского» [35]. Наследие Коменского исследовательница рассматривает в ряде книг прежде всего с философских, педагогических и культурологических позиций [36–38], акцентируя актуальность идейного наследия великого чеха. Особенно подробно она анализирует одно из центральных сочинений Коменского «Лабиринт света и рай сердца», рассматривая его в мировом культурном контексте.

Московский институт открытого образования издал сборник, посвященный философии образования (ответственный редактор В.С. Меськов) [39], который по сути представляет собой публикацию перевода работы о Коменском французского ученого Ж. Пиаже. Содержащийся там анализ пансофии, пампедии и дидактики Коменского представляет интерес для нашей науки, уделявшей этим сторонам наследия Коменского не так много внимания. Недоумение вызывает раздел «Я.А. Коменский и Россия» (автор-составитель А.А. Мамченко) [39. С. 47–56] –

очень краткий очерк, не учитывающий ни существующие на эту тему исследования российских, чешских и словацких ученых (Л.С. Кишкин [40], Л.П. Лаптева [41], Э.Д. Днепров [42], М.Н. Кузьмин [43], В. Гунячек [44], А. Чума [45], Г.П. Мельников [46]), ни два указателя русских переводов сочинений Коменского и работ о нем [47–48]. Очерк, показывающий значимость Коменского для становления такой формы культуры, как школьный театр, содержится в книге С.М. Машевской «История школьного театра» [49].

Автор этих строк опубликовал ряд статей и глав, анализируя прежде всего такие стороны деятельности и наследия Коменского, как теоцентризм его педагогики, аудиовизуальные принципы презентации материала, авторефлексия Коменского и тот образ ученого, который он считал идеальным, специфика утопизма Коменского и его отношение к роли книги в культуре [50–62]. Автор сознательно уделил Коменскому гораздо больше места, чем обычно делалось раньше, в коллективных трудах обобщающего характера [63–65]. Эти работы получили положительную оценку чешских специалистов [66].

Значение Коменского для формирования культуры Нового времени («проекта модерна») начинает осознаваться и российскими исследователями, что демонстрирует статья философа В.П. Визгина [67], в которой Коменскому отведено значительное место, хотя некоторые оценки автора статьи могут вызвать критику.

Хорошим примером глубокого интереса к многогранному наследию Коменского служит публикация болгарских исследователей «Ян Амос Коменский и наша современность» [68].

В целом следует констатировать, что интерес к Коменскому не ослабевает. Наоборот, он увеличивается и углубляется. Исследования идут по двум руслам: неидеологизированное, непредвзятое изучение идей Коменского в контексте его эпохи, опирающееся на современное понимание историзма, и актуализация его наследия в свете проблем современного мира. Эти два направления иногда находятся в конфронтации, но в сумме они могут дать результаты, значимые и для науки, и для общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. Материалы Международного симпозиума к 400-летию со дня рождения Я.А. Коменского. Москва, 1990 г. М., 1997.
2. Comenius Heritage and Education of Man for the 21st Century. Praha, 1998.
3. Patočka J. Komeniologické studie. I–III. Praha, 1997–2003. (Sebrané spisy Jana Patočky. 9–11).
4. Jan Amos Komenský. Odkaz kultuře vzdělávání (=Johannes Amos Comenius. The Legacy to the Culture of Education). Praha, 2009.
5. Čapková D. Opera didactica omnia J.A.Komenského. Praha; Přerov, 2007.
6. Uměním ke svobodě. Pampedia. Praha, 2006.
7. Pánková M. Projekt Pampedia, nova forma prezentace idejí J.A. Komenského // Comenii amator atque editor. Opuscula Martino Steiner sexagenario ab amicis eius dedicate. Praga, 2006.
8. Urbánek V. Acta Comeniana – od komeniologického časopisu k revui pro intelektuální dějiny // Niky české historiografie. Uherskobrodská symposia J.A. Komenského v ofenzivě (1971–1989). Červený Kostelec, 2012.
9. Niky české historiografie. Uherskobrodská symposia J.A. Komenského v ofenzivě (1971–1989). Červený Kostelec, 2012.
10. Katalog expozice J.A.Komenský lidstvu. Uherský Brod, 1992.
11. Kalivoda R. Husitská epocha a J.A. Komenský. Praha, 1992.
12. Европейская педагогика от Античности до Нового времени: исследования и материалы. М., 1994. Ч. 3.
13. История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004.
14. Kalista Z. České baroko. Praha, 1941.
15. Kalista Z. Tvář baroka. London, 1989.
16. Sláva barokní Čechie. Praha, 2001.
17. Urbánek V. Bádání o J.A. Komenském a dějiny raného novověku // Práce z Archivu Akademie věd. Rada A. Svazek 7. Praha, 2002.

18. *Pánek J.* Comenius. Teacher of Nations. Prague; Košice, 1991.
19. *Pánek J.* Historiografie českých raně novověkých dějin po roce 1989 // Česko-slovenská historická ročenka 2003. Brno, 2003.
20. *Pánek J.* Jan Amos Komenský a velké osobnosyi českých dějin v historiografickém výzkumu zahraničních bohemistů // Comenii amator atque editor. Opuscula Martino Steiner sexagenario ab amicis eius dedicate. Pragae, 2006.
21. *Studia Comeniana et historica.* 2007. N 77–78.
22. Comenii amator atque editor. Opuscula Martino Steiner sexagenario ab amicis eius dedicata. Pragae, 2006.
23. Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu. Sborník k počtě Marty Bečkové. Praha, 2006.
24. Angelus pacis. Sborník k počtě Noemi Rejchrtové. Praha, 2008.
25. *Válka J.* Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost. Jan Amos Komenský. Brno, 2005.
26. *Kožmínovi Z.* Zvěštiny z Komenského. Brno, 2007.
27. *Urbánek V.* Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu. České Budějovice, 2008.
28. Ян Амос Коменський і сучасність. Дрогобич, 2005.
29. Jan Amos Komenski a kultura epoki baroku. Siedlce, 2007.
30. *Beneš J.* Ke sporu o barokovosti J.A.Komenského // Jan Amos Komenski a kulura epoki baroku. Siedlce, 2007.
31. *Mnich R.* Barok – epoka Jana Amosa Komenskiego // Jan Amos Komenski a kultura epoki baroku. Siedlce, 2007.
32. Ян Амос Коменский и современный мир. СПб., 2011.
33. Наследие Яна Амоса Коменского и современные междисциплинарные исследования. СПб., 2012.
34. Непрерывное образование как компас в поисках своего пути в «Лабиринте мира». СПб., 2013.
35. *Марчукова С.М.* Развитие идеи пансофийности в педагогических трудах Я.А. Коменского. Автореферат ... доктора педагогических наук. СПб., 2014.
36. *Марчукова С.М.* Ян Амос Коменский: человек в «лабиринте света». СПб., 2006.
37. *Марчукова С.М.* Ян Амос Коменский: приглашение к диалогу. СПб., 2008.
38. *Марчукова С.М.* Эвристический потенциал идеи пансофийности в педагогическом наследии Я.А. Коменского. СПб., 2013.
39. Ян Амос Коменский. Основоположения классической философии образования: пансофия, пампедия, дидактика. М., 2014.
40. *Кишкин Л.С.* Наследие Я.А. Коменского и русская культура // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
41. *Лантева Л.П.* Творческое наследие Я.А. Коменского в России XIX – начала XX в. // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
42. *Днепров Э.Д.* Я.А.Коменский в отечественной историографии советского периода: основные этапы и тенденции изучения // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
43. *Кузьмин М.Н.* Наследие Я.А.Коменского и русское общество // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
44. *Гулячек В.* К вопросу о наследии Я.А. Коменского в России // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
45. *Чума А.* Русская дидактика второй половины XIX в.: С.И. Миропольский и наследие Я.А.Коменского // Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
46. *Mel'nikov G.P.* Komenský u východních Slovanů // Jan Amos Komenský. Odkaz kultuře vzdělávání. Praha, 2009.
47. Я.А. Коменский (1592–1670). Указатель литературы. М., 1990.
48. Ян Амос Коменский. Указатель русских переводов и критической литературы на русском языке. 1772–1992. М., 1995.
49. *Машевская С.М.* История школьного театра. Шуя, 2012.
50. *Mel'nikov G.P.* Universal Theatricality of the 17 Century and Creation of J.A.Komenský // Comenius Heritage and Education of Man for the 21st Century. Papers of Section 6. Praha, 1998.
51. *Мельников Г.П.* Принцип универсальной театральности барокко, Я.А. Коменский и постмодернизм // Информационный бюллетень МАИРСК. Выпуск 27: По материалам конференции «Театральность в жизни и в искусстве». М., 1993.
52. *Мельников Г.П.* Я.А. Коменский и аудиовизуальные искусства XVII в. // Acta Comeniana. 10. Praha, 1993.
53. *Мельников Г.П.* Теология в педагогической концепции Я.А. Коменского // Европейская педагогика от античности до Нового времени. (Исследования и материалы). М., 1994. Ч. 3.
54. *Мельников Г.П.* Христианский интеллектуал XVII века: Я.А. Коменский и его воззрения на личность философа // Человек в контексте культуры. Славянский мир. М., 1995.

55. Мельников Г.П. Автопортрет ученого XVII века. (Я.А. Коменский в зеркале своих сочинений) // Человек – культура общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
56. Мельников Г.П. Автостереотип ученого XVII века – Ян Амос Коменский о себе // *Studia Comeniana et historica*. 1999. 62.
57. Мельников Г.П. Книга в культурно-философской концепции Я.А. Коменского // Книга в пространстве культуры. М., 2000.
58. Мельников Г.П. Специфика утопизма Яна Амоса Коменского // Утопия и утопическое в славянском мире. М., 2002.
59. Мельников Г.П. Педагогика Я.А. Коменского: синтез веры и знания // История образования и педагогической мысли в эпоху Древности, Средневековья и Возрождения. М., 2004.
60. Мельников Г.П. Пространство в культуре чешского барокко // Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004.
61. Мельников Г.П. Ян Амос Коменский – человек веры и разума эпохи барокко // Человек XVII столетия. М., 2005. Ч. 1.
62. Мельников Г.П. Идентификация христианина в универсалистской концепции Я.А. Коменского // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006.
63. Мельников Г.П. Коменский // Исторический лексикон. XVII век. М., 1998.
64. История культур славянских народов. М., 2005. Т. 2.
65. Всемирная история. М., 2013. Т. 3.
66. Pánek J. Georgij Pavlovič Mel'nikov. Ruský historik českých dějin // Pánek J. Historici mezi domovem a světem. Pardubice, 2013.
67. Визгин В.П. Кризис проекта модерна // Наука, философия, религия. Сборник материалов XV конференции. М., 2012.
68. Ян Амос Коменски и нашата съвременност. София, 2001.

© 2015 г. *Й. КОМЕНДОВА*

СПОР О ВЕРЕ В «ЖИТИИ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО» В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МИССИОНЕРСКОЙ АГИОГРАФИИ

В статье сравнивается изображение спора миссионера Стефана Пермского с волхвом Памом с типологически близкими текстами: латинской раннесредневековой миссионерской агиографией и Житием св. Константина-Кирилла.

The article provides comparative analysis of how the dispute between the missionary Stephen of Perm and the pagan priest Pam was depicted against the background of similar texts, such as early-medieval Latin missionary hagiography, or the Life of St. Constantine-Cyril.

Ключевые слова: агиография, Житие Стефана Пермского, миссионерство, христианство, язычество.

Keywords: hagiography, Life of Stephen of Perm, mission, Christianity, Paganism.

На протяжении всего Средневековья в самых разных частях Европы пример первых учеников Иисуса Христа побуждал миссионеров покинуть родину и отправиться в чужие края проповедовать христианскую веру среди язычников. Однако далеко не всегда благочестие, отличное образование или же знание местного языка могли гарантировать им успех. Дело даже не в том, что проповедник оказывался лицом к лицу с обществом, воспринимающим приход чужеземца как угрозу, а, прежде всего, в столкновении принципиально разных, можно сказать, несовместимых систем ценностей, культурных моделей христианства и язычества. Между тем, тогда как миссионер среди язычников рисковал лишь своим собственным телесным бытием, то для политеистической культуры, которую слуга Божий старался отвергнуть, искоренить и заменить другой культурой, это была борьба не на жизнь, а на смерть.

Дошедшие до нас средневековые жития, разумеется, не дают представления о том, каким образом на самом деле проповедовал средневековый миссионер среди приверженцев традиционного политеизма, какими словами он транслировал основные истины христианства. О способах защиты политеистической религии мы знаем также исключительно по описанию образованных агиографов. Ведь многие из них не имели личного опыта миссионерской практики, общения с язычниками и ориентировались исключительно на литературную традицию.

Речь миссионера, обращенную к язычникам, жития передают, как правило, в довольно сжатой форме. Несомненно, недалек от правды Бруно Кверфуртский, написавший о св. Адальберте-Войтехе: «Он открыл рот и, потому что они не хотели его слушать долго, он коротко к ним обратился» [1. Р. 294]¹. Ф. Граус выде-

Йитка Комендова – доцент Университета им. Палацкого, г. Оломоуц (Чехия).

¹ «Quia multa audire nequeunt, breviter alloquitur».

лил основные темы миссионерских проповедей среди язычников в период Меро-вингов, однако они соответствуют житиям более поздних периодов: миссионер противопоставлял кумирам единого настоящего Бога-Творца, обещал христианам вечную жизнь и грозил адскими муками тем, кто останется язычниками [2. S. 153–154]. Другие миссионеры затрагивали те же темы, разница состоит лишь в расстановке акцентов. Например, в житии «*Est locus*» Войтех подчеркивал, прежде всего, принцип монотеизма, противопоставленный идолослужению, и тем, кто поверил в единого Бога, он обещал Царствие небесное: «Целью нашего путешествия является ваше спасение, чтобы вы, покинув глухих и безмолвных кумиров, узнали Творца своего, который единственный есть Бог, и кроме него никакого бога нет; чтобы вы, уверовав в его имя, приобрели жизнь и заслужили получить радости в палатах непреходящих» [3. S. 261]². В житии «*Nascitur purpureus flos*» подчеркивалось, что служба дьяволу приведет к вечным мукам, а христианство принесет спасение души [1. P. 294]³. Проповедники христианства, практически не объясняли христианское вероучение, а воздействовали на чувства. Римберт, автор «*Vita Anskarīi*», прямо говорил, что Херигарий «отчасти гневными речами, отчасти убеждением публично проповедовал всем могущество Господа и благодать веры» [4. P. 44]⁴. Проповеди среди язычников в средневековых миссионерских житиях являются настолько схематичными и стереотипными, что практически нет явной разницы между проповедями, направленными к обществам, совершенно не знакомым с христианством монотеистической религии, к тем, которые уже хотя бы поверхностно что-то знали о христианстве, и, наконец, к обществам, когда-то крещеным, однако позже вернувшимся к язычеству. По мнению Грауса, проповеди среди язычников в миссионерских житиях настолько слабы и бесцветны, что они должны были быть обречены на провал [3. S. 153–154]. Однако не следует забывать, что мы располагаем не оригинальными текстами, а их литературной обработкой⁵. Агиографический жанр в значительной степени диктует лаконизм в передаче содержания проповедей, так как в структуре жития вряд ли могло быть включено обширное прославление христианства и характеристика христианского вероучения. А главное – для читателей жития это было бы совершенно излишне, так как цель и смысл агиографических произведений были другими.

Речь миссионера к язычникам могла содержать не только презентацию христианского вероучения. Слова Лебуина, представителя позднего этапа англо-саксонских миссий, звучат поразительно «прагматично»: «Слушайте меня, слушайте. Я посол Всемогущего Бога и вам, саксам, приношу его послание [...] Бог на небесах и правитель мира и его сын Иисус Христос велят мне сказать вам, что если вы будете послушны и сделаете то, что Он говорит, то Он дарует вам благодать, о какой вы до сих пор еще никогда не слышали [...] До сих пор вами не правил ни один король, и в будущем ни один король не одержит над вами победу и не подчинит вас себе. Однако если вы не примете добровольно Его приказания, то недале-

² «Causa nostri itineris est vestra salus, ut relinquentes simulacra surda et muta, agnoscatis creatorem vestrum, qui solus, et extra quem alter deus non est; et ut credentes in nomine eius vitam habeatis, et in atriis immarcescibilibus coelestium gaudiorum premia percipere mereamini».

³ «Ad vos pro vestra salute venio; servus illius, qui fecit celum et terram, mare et cuncta animantia. Venio vos tollere a manu diaboli et faucibus immanis averni, ut cognoscatis creatorem vestrum et deponatis sacrilegos ritus, abrenuntiantes mortiferas vias cum immunditiis cunctis, et ut loti balneo salutis, efficiamini Christiani in Christo, habentes in ipso remissionem peccatorum et regnum immortalium celorum».

⁴ «Partim exasperando, partim suadendo, virtutem Domini et fidei gratiam cunctis nuntiabat» (пер. на русский язык В.В. Рыбакова).

⁵ В отличие от распространенного в науке мнения о неясном характере и стереотипности проповедей среди язычников, Л.Э. фон Падберг старался реабилитировать учительские способности англо-саксонских миссионеров. Прежде всего на основе переписки Винфрида-Бонифация и «Церковной истории народа англов» Беда Достопочтенного он отметил формальную разнообразность и широкий спектр тем миссионерских проповедей, однако же он, конечно, не мог подтвердить свои выводы подлинными текстами [5. P. 125–140].

ко отсюда ждет король, который нападет на вашу страну, разрушит и опустошит ее и разгромит ваши отряды. Он изгонит вас отсюда, лишит вас наследства, убьет вас мечом и раздаст ваше имущество, кому он захочет, а вы будете рабами его и его наследников» [6. P. 794]⁶. Итак, миссионер в данном случае не передает послание милосердного Бога, а грозит, причем не только посмертными муками, которые язычники могли не принимать всерьез, а насилием светской власти, что, несомненно, воспринималось ими как более веский аргумент.

Адресаты речи миссионера, конечно, не оставались равнодушными, а откликнулись на нее. Язычники воспринимали миссионера как волхва, способного ниспослать зло: пруссы утверждали, что Войтех «совершает свои колдовства для нашей гибели, чтобы навести на нас болезнь и заколдовать нас» [7. P. 1182]⁷. В житии, автором которого является Бруно Кверфуртский, Войтеха и его товарищей упрекали в том, что они вызывают бесплодие земли: «Молодые животные не рождаются, а старые издыхают» [1. P. 294]⁸. В «Vita Anskarii» языческие боги обращаются к народу: «В течение долгого времени мы были к вам благосклонны, и вы долгое время с нашей помощью хранили землю, на которой обитаете, в великом изобилии, мире и процветании. Вы платили нам положенными жертвами и обетами, и дары ваши были нам угодны. Ныне же вы лишили нас обычных жертв и реже даете добровольные обеты и, что всего более нас раздражает, стали почитать, кроме нас, другого Бога. Итак, если вы желаете умилостивить нас, верните нам недоданные жертвы и принесите великие обеты» [4. P. 56]⁹. Св. Константину-Кириллу фульские язычники возражали, что благодаря преклонению священному дереву выполняются все их просьбы, прежде всего, часто идет дождь. Если кто-нибудь дерзнет прервать этот культ, «тогда же и съмръть оузритъ, и не имать к тому дождь видъ ꙗкѣти до кончины» [8. S. 96]. Миссионер и местные приверженцы новой религии должны были доказать обратное, и вместо того, чтобы представить христианское вероучение, они стремились убедить противников в пользе, вытекающей из почитания нового бога: «Относительно почитания этого Бога многим из нас уже хорошо известно то, что он может оказать большую помощь верующим в него. Ибо многие из нас уже часто испытывали это как в опасностях на море, так и в других различных нуждах. Почему, в таком случае, мы отказываемся от того, что, как мы знаем, необходимо нам и полезно?» [4. P. 58]¹⁰.

Св. Константин-Кирилл смог, по словам агиографа, склонить фульский народ, «сладкими словесы улаголавъ», к крещению [8. S. 96], однако часто подобные слова побуждали язычников преследовать проповедника христианства: «Они,

⁶ «Audite, ait, audite. Dei omnipotentis sum nuncius; mandat enim vobis Saxonibus fero. 'Conticuerunt obstupescentes ad verba et ad insolitam formam viri. Prosecutus est homo Dei sermonem dixitque: 'Mandat vobis Deus caeli et terrae rex et Iesus Christus filius eius, quia, si volueritis eius fieri et facere, quae per servos suos vobis mandaverit, tanta vobis bona praestabit, quanta numquam ante audiebatis.' Addidit etiam hoc, quod: 'Sicut hucusque super vos regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui contra vos praevalere possit et sibi subicere. Quodsi eius non vultis fieri, tunc mandat haec vobis: Praeparatus est in vicina terra rex quidam, qui vestram terram ingreditur, praedabit vastabitque, variis vos bellis fagitabit, in exilium adducet, exhereditabit vel occidet, hereditates vestras quibus voluerit tradet; eique postea subditi eritis ac posteris eius».

⁷ «Ecce maleficus ille christianus ad nos maledicendos precantamina sua exercet, ut nos morbidet vel ominet».

⁸ «Propter tales, inquiunt, homines nova non nascuntur animalia, vetera moriuntur».

⁹ «'Vos, inquam, nos vobis propitios diu habuistis et terram incolatus vestri cum multa abundantia nostro adiutorio in pace et prosperitate longo tempore tenuistis. Vos quoque nobis sacrificia et vota debita persolvistis, grataque nobis vestra fuerunt obsequia. At nunc et sacrificia solita subtrahitis et vota spontanea segnius offertis et, quod magis nobis displicet, alienum deum super nos introducitis. Si itaque nos vobis propitios habere vultis, sacrificia omissa augete et vota maiora persolvite. Alterius quoque dei culturam, qui contraria nobis docet, ne apud vos recipiatis et eius servicio ne intendatis» (пер. на русский язык В.В. Рыбакова).

¹⁰ «De cultura istius dei pluribus nostrum bene iam est cognitum, quod in se sperantibus magnum possit praestare subsidium. Nam multi nostrum iam saepius et in marinis periculis et in variis necessitatibus hoc probaverunt. Quare ergo abicimus, quod necessarium nobis et utile scimus?» (пер. на русский язык В.В. Рыбакова).

уже долгое время возмущенные, издевались над небесными словами, стучали палками по земле так, что эхо разносилось в воздухе, кричали, но не посягнули на него» [1. Р. 294]¹¹. Иногда пытались силой заставить его замолчать: «Это бродячий шарлатан, он скитается по нашему краю и проповедует дикую, фантастическую бессмыслицу. Схватите его и избежите камнями» [6. Р. 794]¹². Наконец, третий вариант (в агиографии довольно редкий) представляет собой решение язычников вступить с миссионером в дискуссию о вере для выяснения истины. В житии св. Войтеха «Tempore illo» сообщается, что «народ Поморья после того, как выслушал проповедь святого мужа, сильно разгневался, так как самым страшным кошунством люди посчитали слова о том, что ими почитаемые боги богами не являются. Поэтому они с ним встретились, чтобы разобраться в этом вопросе, и старались убедить его своими аргументами» [7. Р. 1182]¹³. Затем автор сразу же переходит к результатам дискуссии. Даже, если в таком споре миссионер выступал как незаурядный проповедник, способный склонить язычников на свою сторону, все равно это еще не означало победы христианства. В житии «Tempore illo» язычники встретили слова Войтеха с таким воодушевлением, что просили миссионера «позволить им поклоняться ему как богу и не возражать против того, чтобы они его чтили вместе с остальными своими богами» [7. Р. 1182]¹⁴. Таким образом, консенсус в диалоге был лишь поверхностным, так как язычники, к которым миссионер обращался, не уловили саму сущность нового учения.

Спор о вере мог закончиться мученической смертью проповедника, если язычники оставались верны своей вере и считали, что он представляет угрозу для благополучия племени [7. Р. 1182]¹⁵. Но если миссионеру удавалось крестить новый народ, тот почитал его как своего апостола.

Тематика проповедей Стефана Пермского тождественна латинским миссионерским житиям – здесь миссионер также выступает, прежде всего, против кумиров, обещает Царствие небесное и грозит адскими муками презревшим новую веру [9. С. 102–104]. Тем не менее сравнение «Жития Стефана Пермского» с вышеупомянутыми раннесредневековыми аналогами показывает, что трактовка речей Стефана Епифанием Премудрым имела свои особенности.

Агиограф не просто описал деятельность миссионера, проповедующего христианское вероучение идолослужителям, а представил обращение в христианство как долговременный, наполненный драматизмом процесс, в течение которого против миссионера выступали разные оппоненты: сначала простые пермяне, возмущенные деятельностью Стефана настолько, что они решили убить его [9. С. 84], а затем влиятельные волхвы, но проповедник христианства, опирающийся на книги Ветхого и Нового завета, посрамляет их. Споры велись значительное время, оппоненты сдавались один за другим, так как Стефан, по словам агиографа, правильно исповедовал веру, имел хорошее образование и от Бога получил дар мудрости [9. С. 108]. Наконец, против Стефана выступил самый могущественный из волхвов – Пам. В то время как предыдущие споры были запечатлены лишь лаконично, как простое сообщение, одну из многочисленных дискуссий подвижника с Памом агиограф разработал обстоятельно, как настоящие словесные прения [9. С. 132–144].

Для хода любой полемики о вере имело, конечно, принципиальное значение то, как относились друг к другу дискутирующие стороны, насколько они уважали

¹¹ «Illi vero contra iam dudum dedignant, celestia verba irrident, baculis terram percutiunt, aerem mugitibus implent, manus tamen non iniiciunt».

¹² «Hic est ille decursor et illusor, qui vadit cum deliramentis et fantasiis discurrendo per terram; capite eum, capite et lapidate».

¹³ «Interea populus Pomorianus, sancti viri predicatione audita, vehementer scandalizatus est, quia pro summa blashemia habuit, dum illos, quos colebat, deos non esse audivit. Unde factum est, ut cum eo ad disceptandum veniret eumque suis refellere rationibus pertemptarent».

¹⁴ «Suppliciter itaque virum Dei affligitant, ut se ab illis pro Deo adorari permittat, ut cum alliis diis eorum se coli non renuat».

¹⁵ «Eamus et illum pro salute nostra et tocius patrie extinguamus».

голос оппонента, в какой мере они были готовы вслушиваться в его аргументы и задумываться над ними. Однако Пам пытался подорвать уважение к Стефану, которое миссионер заслужил у пермян, подчеркивая при этом, во-первых, его юный возраст и, во-вторых, его происхождение из Руси и отсюда вытекающую угрозу московского господства: «Мене слушайте, а не слушайте Стефана, иже новопришедшаго от Москвы. От Москвы может ли что добро быти нам? Не оттуду ли нам тяжести быша, и дани тяжкыя, и насилства, и тивуни, и доводщи, и приставници? [...] Лѣпо вы есть мене послушати паче: аз бо есмь вашь давно и учитель, и подобаше вам мене послушати, старца суца и вам аки отца паче, нежели оного русина, паче же москвитина, и млада суца предо мною верстою телесною» [9. С. 124].

Подобно тому, как Пам с самого начала пытался дискредитировать Стефана, и сам Стефан называл волхва обманщиком, начинателем развращения, вавилонским семенем и т.п. [9. С. 132]. Итак, спор о вере в данном случае неразрывно связан с борьбой Стефана и Пама за авторитет среди пермян. Авторитет Пама вытекал из его исключительного положения высшего волхва, положение же Стефана было гораздо более шатким. Даже если Стефан на самом деле не опирался на политическую власть, или агиограф об этом умолчал, в любом случае, в житии проповедник выступает против пермян совершенно один, сам за себя, и, несмотря на факт, что Пам запугал соплеменников угрозой московского господства, в разговорах Стефана с язычниками никакой угрозы насилем, сопоставимой, например, с той, которая прозвучала в «Vita Lebuini», не встречается.

От поношений Пама миссионер, опираясь на ряд библейских цитат, перешел к провозглашению величия и могущества христианского Бога: «В Того вѣрвати подобает паче, и того чтити добро есть, и Тому служити лучши есть, нежели бѣсомъ пагубным, идолом бездушным, вашим богом, кумиром глухим, болваном безгласным, истуканным, безсловесным, издобленным, изваяным, всякого срама и студа исполненным, и всякия скверны дѣлателем и всякого зла обрѣтателем, и всякого грѣха творителем. Да аци же сами суть идоли, таци же и вѣрующии в них, подобни им суще» [9. С. 134]. Кто предался идолопоклонству, того в будущем ожидают адские муки.

Затем Пам, цитируя Евангелие от Матфея, спросил, откуда у Стефана такая сила, что боги не смогли отомстить ему за все, сделанное им в Пермской земле. Волхв грозил своему оппоненту, что «кудесами» побудит пермских богов погубить его, чтобы и следа от него не осталось. Таким образом, волхв восполнил недостаток аргументов угрозами и запугиванием. Стефан снова при помощи ряда библейских цитат развернуто ответил ему, что эти боги уже погибли и они беспомощны. Однако Пам утверждал, что боги не затронули миссионера, потому что они милосердны, значит, он сам себе отвечает на вопрос, заданный в предыдущей реплике. Вопрос, очевидно, имел чисто риторический характер и, невзирая на ответ Стефана, служил лишь толчком для формулировки собственной правды.

После этого следует прославление язычества, в котором Пам доказывал пользу, вытекающую из политеизма по сравнению с христианским единобожием. Много богов означает, прежде всего, много помощников, много защитников. Они дают людям благополучие и успех в охоте [9. С. 136]. Стефан же в ответ утверждал, что волхв хвастается тем, за что ему следовало бы стыдиться. Он не пытался опровергнуть ни одного из приведенных Памом аргументов, оставляя речь волхва полностью без внимания, и, опираясь на одну лишь Библию, отверг идолослужение, провозглашая, что существует только один истинный Бог. Последующий же обширный перечень свв. Отцов, формулировавших на соборах христианское вероучение, подчеркивал, сколь важным аспектом спора Стефана с Памом являлась борьба за авторитет, защищающие данную религию и являющиеся ее гарантами.

Реакция Пама состояла в объяснении, почему для него немислимо отказать от своей религии: человеку нельзя в старости отказаться от вероучения, в котором он прожил всю жизнь, и надменно полагать, что он лучше, чем его предки, исповедовавшие эту веру. После того он попросил Стефана объяснить, во что христи-

ане веруют. Стефан рассказал о милосердии Бога и о его заботе о человечестве, историю мира с сотворения, через Распятие и Воскресение вплоть до конца мира. Весь разговор длился целые сутки наедине, без еды, без питья, без сна. Несмотря на это, миссионер Пама не убедил, волхв продолжал настаивать на своем, и дискуссия, таким образом, закончилась без результата.

Христианизация преимущественно путем дискредитации идолослужения, угрозы карой Божией и адскими муками, как и обещание Царствия небесного, связывает «Житие Стефана Пермского» с аргументацией миссионеров в ранне-средневековых житиях (поскольку Епифаний Премудрый также исходил из библейской традиции изображения борьбы истинной веры с идолослужением). Аналогией к характеристике христианства не как совокупности догм, а прежде всего как особого концепта истории, является так называемая Речь философа в ПВЛ, ставшая, несомненно, самым известным и важным описанием способа ознакомления язычников с христианством в древнерусской письменности. Очевидно, что аргументы, приписываемые агиографом миссионеру в споре с пермянами и Памом, являются довольно традиционными.

Неординарность спора о вере в «Житии Стефана Пермского», несомненно, заключается не в способе обработки апологии христианства, а в том, что приводятся доводы защитников языческой религии. Дело в том, что в средневековых миссионерских житиях эти аргументы – не только в аутентичном виде, но и в качестве литературного конструкта – могли вообще не прозвучать. Епифаний же Премудрый предоставил Паму возможность, не имеющую аналогии в раннесредневековой миссионерской агиографии. Факт, что волхв пользуется в дискуссии Евангелием, демонстрирует литературный характер полемики. Тем не менее, слова, которые автор вкладывает в уста представителя языческой религии, заслуживают внимания.

Стоит упомянуть заявление Памы о благополучии пермян, которое до сих пор основывалось на традиционных политеистических культах. Абсолютно тождественный взгляд наблюдается в «Vita Anskarii» в связи со скандинавами. В житии св. Войтехы «Nascitur rufus flos» потеря всех благ, до сих пор даруемых богами, пугала пруссов, в «Житии св. Константина» – фульских язычников. Модифицируются лишь конкретные реалии: фульский народ в Причерноморье опасается засухи, пермяне – потери успеха в охоте на пушных зверей, однако сущность остается одна: традиционные культы обеспечивали данной общности материальное благополучие, а изменение религии могло привести к бедам.

Весь социальный уклад был священным для людей традиционных культур: Бог является дарителем порядка, неизбежного для общества, которое страшится хаоса [10. С. 796–820]. Закон и религия непосредственно связаны, так что религия и порядок, т.е. закон, могли взаимозаменяться: в закон можно поверить (в ПВЛ болгары убеждают Владимира: «Вѣруи в законъ нашъ» [11. С. 60]), моравский князь Растислав при обращении к византийскому императору говорит, что его народ покинул язычество и «по христианскъ ся законъ дръжащимъ» [8. S. 99]. Теснейшая связь семантики слов «закон» и «религия» не является спецификой лишь церковнославянского языка. В латинском житии «Est locus» язычники адресуют проповедникам христианства слова: «Нами и всем королевством, на рубеже которого мы живем, правит общий закон и единый уклад жизни; если вы, которые имеете другой, неизвестный нам закон, не уйдете в эту ночь, то будете казнены» [2. P. 262]¹⁶. Таким образом, и здесь была религия неразрывно связана со всем порядком данной общности, религия являлась одновременно законом – *lex christiana* (ср., напр. [7. P. 1182]), причем для средневекового европейца-христианина христианство представляло собой единственный истинный закон, порядок, данный Богом – *lex et ordo vivendi*.

¹⁶ «Nobis et toto huic regno, cuius nos fauces sumus, communis lex imperat et unus ordo vivendi; vos vero, qui estis alterius et ignotae legis, nisi hac nocte discedatis, in crastinum decapitabimini».

В качестве следующего ключевого аргумента в пользу язычества Пам приводит его древность, т.е. факт, что оно было унаследовано от предков, благодаря чему оно более ценно, чем новое вероучение. Уже то, что многие поколения пермян исповедовали данную религию, доказывает его правоту. Полностью тождественным образом защищают свою религию и фульские язычники в споре со св. Константином-Кириллом: «Мы сего нѣсмы начяли отъ ныне творити, но отъ отьць єсмы приели [...] И како мы се сътворимъ, его же нѣсть дръзнуоль отъ насъ никтоже сътворити?» [8. Р. 95–96]¹⁷. В вышеприведенном повествовании о язычниках, просящих св. Войтеху, чтобы они могли его почитать вместе со своими богами [7. Р. 1182], отражается одна важная черта спора языческих религий с христианством: для языческого политеизма кардинальная проблема заключалась не в принятии нового бога (традиционализм архаичных культур вовсе не означал духовную неподвижность), а в необходимости отказаться от всех остальных богов и, таким образом, опровергнуть все, что до сих пор было неприкосновенно и священо.

Однако и для средневекового христианского общества преемственность, связь с предками представляли собой принципиальную ценность, между тем как новое встречалось с недоверием. Таким образом, аргументу традиций апологет христианства был не в состоянии противопоставить нечто подобное, т.е. построить контраст старинного язычества и нового христианства. Надо было доказать прямую противоположность, т.е. древние корни христианства. Описание истории веры в единого Бога и перечень всех святых и церковных иерархов, занимающих важные роли в этой истории, должны были доказать, что христианство тоже имеет древние корни и не является чем-то новым ('непроверенным', 'незрелым').

Ни в полемике Пама со Стефаном, ни в других частях жития мы не найдем отрывков, которые можно было бы считать конкретной характеристикой древней финно-угорской религии. Не упоминаются здесь ни имена божеств, ни специфичные местные обряды. Нельзя сказать, что средневековые книжники были к информации данного типа совершенно равнодушны. Например, верования языческих балтийских племен нам известны, прежде всего, благодаря текстам, возникшим в христианской среде, причем не только в латинской традиции, но и в древнерусском летописании: Галицко-Волынская летопись содержит довольно конкретные сведения о литовской религии, включая имена балтийских божеств [12. С. 573, 585]. По сравнению с этим пермская религия в «Житии Стефана Пермского» изображена в довольно абстрактном виде – как своего рода универсальный образ политеизма, используемый средневековыми книжниками всех эпох и культурных сфер. Напрашивается вопрос: чем это обусловлено? Кроме прямолинейного простого объяснения, что Епифаний не располагал достаточными знаниями о пермской религии и она его не интересовала, можно также предположить наличие влияния самого жанра. Одна из важнейших черт древнерусской письменности, «поэтика уподобления», подавляющая все уникальное, заменяя его традиционными, типичными образами, проявлялась в агиографии в значительно большей степени, чем в летописании (сведениям частного, уникального, неповторимого характера было легче проникнуть в летописи).

Между тем как раннесредневековая латинская агиография, посвященная теме христианизации народов Западной Европы, создает богатый многочисленными генетическими узлами связанный корпус текстов, «Житие Стефана Пермского» стоит особняком. Как было указано ранее, от латинских миссионерских житий древнерусское произведение отличается прежде всего тем, что здесь изображается долговременный и многослойный процесс, в котором участвуют разные противники. По сравнению с традиционной бинарной схемой христианство – язычники, здесь сталкиваются разнообразные точки зрения, так как существуют

¹⁷ Необходимость сохранения континуитета со своим родом, своими предками-правителями как большую ценность по сравнению с Царством Небесным для своей души воспринимал Ержи Стржелчик на основе *Vita Vulframni* [5. Р. 61–84].

глубокие различия не только между внутренним миром миссионера и язычников, или язычников и новокрещеных пермян, но и между миссионером и крещеной пермской общностью (более подробно см. [13. S. 89–126]).

Тем не менее в самом содержании спора о вере наблюдается несомненное сходство между латинскими житиями и «Житием Стефана Пермского». Именно из-за того, что с миссионерскими житиями предыдущих столетий можно сравнивать текст Епифания Премудрого лишь в типологическом смысле и нельзя говорить о заимствовании, параллелям между данными текстами и возможным причинам их появления следует уделять особое внимание.

Вышеприведенный компаративный анализ агиографических текстов трех типов – раннесредневековых латинских текстов, старославянского «Жития св. Константина» той же эпохи и более позднего (на несколько столетий) «Жития Стефана Пермского» – показал явные аналогии как между проповедями миссионеров к язычникам, так и между формами борьбы с противниками христианства. Данные параллели можно объяснить тем, что агиография опиралась на библейские образцы, т.е. способы изображения борьбы истинной и ложной веры в Ветхом и Новом Заветах, которые как топосы проходят сквозь всю массу средневековой христианской литературы.

Более сложный вопрос представляют собой параллели между ценностями, приписываемыми язычникам в латинских житиях, «Житии св. Константина» и «Житии Стефана Пермского». Характеристики ценностей, на которых построена картина мира языческих общностей, будь это балтские племена, германцы, таинственный фульский народ в Причерноморье или финно-угорские пермяне, прозвучали в почти тождественном виде в житиях самых разных эпох и разного происхождения. Эти ценности трудно считать литературным топосом, каким-то конструктом, так как в них узнаваемы взгляды, свойственные традиционным обществам в целом. Именно в этом, по моему мнению, скрывается одна из причин, по которой «Житие Стефана Пермского» не содержит настоящей полемики о вере, а лишь мнимый диалог: христианские книжники ведь могли со всей настойчивостью искоренять политеизм и объявлять языческие культы ложными, однако вряд ли они могли поставить под сомнение необходимость преемственности, закреплённости в традиции, священного природного и социального порядка, восприятие божества как дарителя благополучия, так как все это не только создавало основы мировоззрения носителей древних языческих культур, но и глубоко проникло в менталитет средневековых христиан.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Brunonův Život sv. Vojtěcha // *Fontes rerum Bohemicarum* / Ed. Josef Emler. Praha, 1873. T. I. *Vitae sanctorum et aliorum quorundam pietate insigniim*.
2. *Graus F.* Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowinger. Praha, 1965.
3. Jana Kanaparia Život sv. Vojtěcha // *Fontes rerum Bohemicarum*, Tomus I, *Vitae sanctorum et aliorum quorundam pietate insigniim* / Ed. Josef Emler. Praha, 1873.
4. *Vita Anskarii auctore Rimberto* // *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum germanicarum in usum scholarum* / Ed. Georg Waitz. Hannoverae, 1884.
5. Padberg, Lutz E. v. Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart, 1995.
6. *Vita Lebuini antiqua* // *Monumenta Germaniae historica, Scriptorum SS.* / Ed. Adolf Hofmeister. Lipsiae, 1884. T. XXX, II. *Supplementa tomorum I–XV.* P. 789–795.
7. *De S. Adalberto episcopo Pragensi* // *Monumenta Germaniae historica SS.* / Ed. Max Perlbach. Hannoverae, 1888. T. XV. P. II.
8. *Žitije Konstantina* // *Magnae Moraviae fontes historici* / Ed. R. Večerka. Brno, 1967. Dil 2.
9. *Житие Стефана Пермского* // *Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления.* СПб., 1995.
10. *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор. М., 2005.
11. Полное собрание русских летописей, Л., 1926–1928. Т. I.
12. Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. II.
13. *Komendová J.* Světec a šaman. Kulturní kontexty ruské středověké legendy. Praha, 2011.



© 2015 г. А.Г. ВАСИЛЬЕВ

ПРОБЛЕМЫ ПОЛЬСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НАСЛЕДИИ СТЕФАНА ЧАРНОВСКОГО

В статье анализируется вклад польского социолога и историка культуры Стефана Чарновского в развитие memory studies, в изучение роли культурной памяти в формировании национальной идентичности. Чарновский также рассматривал актуальные для современной гуманитарной науки проблемы соотношения истории и памяти, исторической политики, трансмиссии культурных образов и ценностей.

The article considers the contribution of the Polish sociologist and historian of culture Stefan Czarnowski to the development of the memory studies, exploration of the role of cultural memory and formation of national identity. Czarnowski had also studied problems relevant for the humanities, such as the correlation between history and memory, the politics of memory, transmission of cultural images and values.

Ключевые слова: С. Чарновский, социология культуры, национальная идентичность, формирование наций, методология истории.

Даже хорошо подготовленному гуманитарии за пределами Польши имя Стефана Чарновского говорит немного¹. Он был выдающимся польским ученым межвоенного периода, одним из создателей и классиков польской социологии, автором оригинальной концепции исторической социологии культуры. Благодаря его усилиям Варшавский университет стал вторым после Познаньского высшим учебным заведением в Польше, выпускавший социологов. Единственный представитель школы Дюркгейма, не француз по национальной принадлежности, в

Васильев Алексей Григорьевич – канд. ист. наук, доцент РГГУ.

¹ Стефан Чарновский родился в местечке Крочев в восточной части Польши, тогда входившей в состав Российской империи, 1 сентября 1879 г. С 1898 по 1902 г. учился в Лейпциге и Берлине. В 1902 г. за деятельность в польских организациях был выслан из Германии и переехал в Париж. Изучал социологию в Сорбонне и Коллеж де Франс. В 1911 г. окончил Высшую школу практических исследований. В 1912 г. вернулся в Польшу и начал журналистскую и общественную деятельность в Варшаве, издавал «Polski tygodnik». В 1914 г. уклонился от призыва в российскую армию и в 1915 г. вступил в польские легионы. В 1916 г. был арестован немецкими властями. До 1923 г. оставался на службе в польской армии, преподавал, готовил офицеров. В 1919 г. в Париже на французском языке вышла его работа, завершенная еще в 1911 г. – «Культ героев и его социальные основания. Святой Патрик – национальный герой Ирландии». Предисловие к ней написал учитель Чарновского, один из ведущих представителей школы Дюркгейма, А. Юбер. Эта работа сделала Чарновского известным в мировой науке в первую очередь в качестве специалиста по истории религии. После окончания военной службы Чарновский преподавал в различных учебных заведениях. В 1925 г. получил научную степень (Dr. Hab.) по истории религии в Варшавском университете и с 1926 г. стал его штатным сотрудником. В 1929 г. избран членом-корреспондентом Польской академии (Polskiej Akademii Umiejętności), с 1931 г. – действительный член Варшавского научного общества. В 1930 г. получил кафедру истории культуры и должность внештатного профессора Варшавского университета, с 1934 г. Чарновский – профессор социологии и истории культуры Варшавского университета, его кафедра стала кафедрой социологии и истории культуры, первым социологическим подразделением Варшавского университета. Скончался в Варшаве 29 декабря 1937 г. Наиболее полный очерк жизни и деятельности Чарновского был написан его ученицей Н. Ассородой [1].

1924 г. Ст. Чарновский вошел в число основателей Французского института социологии (Institut Français de Sociologie), созданного Марселем Моссом в Сорбонне. В 1928 г. Практическая школа высших исследований (École Pratique des Hautes Études) в Париже пригласила его, своего бывшего выпускника, выступить там с циклом лекций. Неоднократно он представлял польскую науку на крупнейших международных исторических и религиоведческих форумах.

Методологически ученый сочетал основные положения теории Э. Дюркгейма с марксизмом (увлечение, которое все более усиливалось со временем), создав интересный синтез этих подходов. Собрание сочинений Чарновского вышло в Польше только в 1956 г. Именно в IV томе впервые была опубликована на польском языке книга «Культ героев и его социальные основания. Св. Патрик – национальный герой Ирландии» [2], принесшая автору мировую известность после парижской публикации 1919 г. 100-летие Чарновского вызвало некоторое оживление интереса к нему в конце 1970-х – начале 1980-х годов. В 1989 г. в Польше вышла первая монография о Чарновском [3]. И только в последние годы в Польше формируется устойчивый интерес к наследию ученого.

Социологический проект Чарновского был в двух отношениях близок теории Макса Вебера (при всем коренном различии методологий французской социологической школы и немецкой «понимающей социологии»). Во-первых, как и немецкий ученый, он не мыслил социологию отдельно от истории и признавал только историческую социологию подлинно научной. В основе его подхода лежало положение о том, что исторические факты следует сравнивать и типологизировать, а не рассматривать как уникальные и неповторимые². Во-вторых, в центре его внимания также находилась культура, что позволяет сегодня признать Чарновского, наравне с автором «Протестантской этики», классиком культурологической мысли. Изучение культуры должно, по его мнению, основываться на понимании системы ценностей, характерной для изучаемого сообщества. В этом он тоже очень близок к «понимающей социологии». Последняя, изданная посмертно книга Чарновского, которую он писал с 1932 г. и публиковал отдельными очерками, называлась «Культура» и содержала в себе анализ наиболее важных культурологических проблем [4].

«Поворот к Чарновскому», думается, отнюдь не случаен в современной польской гуманитаристике. Очевидно, что только современный научный контекст сделал возможным адекватное прочтение его трудов и понимание значения его деятельности. Именно *cultural turn* 1980-х годов, охвативший своим влиянием и социологию, «культурологизация» современной социологии, появление *new cultural history*, развитие *cultural studies* создали новую ситуацию восприятия идей Чарновского. Кроме того, и это для нас особенно важно, взглянуть на него в новой перспективе *memory studies*, изучения коллективной/культурной/социальной памяти. С этой точки зрения Чарновский предстает перед нами как один из главных создателей данной области знания в Польше и один из мировых классиков дисциплины наравне с М. Хальбваксом и А. Варбургом. Чрезвычайно актуальны сегодня его идеи, касающиеся проблем формирования национальной идентичности и роли в этом процессе коммерциативных практик, связанных с образами национальных героев, анализ функционирования прошлого в современности, изучение автором строения и динамики культуры, проблем межкультурного взаимодействия. Мы ставим перед собой задачу рассмотрения ключевых идей Чарновского, касающихся *memory studies*, как в контексте школы Дюркгейма, к которой он принадлежал, так и в современной перспективе.

Говоря о вкладе Чарновского в развитие *memory studies*, следует остановиться в первую очередь на его книге о св. Патрике, которую мы уже упоминали выше, и некоторых статьях, особое место среди которых, по моему мнению, занимают

² [4] (цит. по [5. S. 89]).

две поздние работы автора: «Прошлое и настоящее в культуре» [5] и «Возникновение и социальные функции истории» [6]. Если книга носит характер *case study*, где в ходе исследования конкретно-исторического материала формулируются (более или менее эксплицитно) теоретические положения, то статьи имеют общетеоретический характер. Ученый работал над проблемами коллективной памяти параллельно с Э. Дюркгеймом. Исследование культа св. Патрика было завершено за год до выхода в свет «Элементарных форм религиозной жизни», и лишь вопрос с публикацией исследования растянулся на несколько лет, до 1919 г. Поэтому можно сказать, что Чарновский шел вполне самостоятельным путем, опираясь на общеметодологические положения школы Дюркгейма. Через шесть лет, в 1925 г., вышла книга М. Хальбвакса «Социальные рамки памяти». В ней «парадигма памяти» впервые была отчетливо артикулирована, и стал очевиден вклад в ее формирование предшественников Хальбвакса – Дюркгейма и Чарновского. Введенное Хальбваксом понятие «коллективной памяти» обозначило предмет их исследовательских интересов.

В основе исследований Чарновского лежат главные положения Дюркгейма о том, что общество представляет собой надындивидуальное моральное единство, о том, что скрепляют это единство коллективные представления, которые, в свою очередь, воплощаются в конкретных образах (персонажах). Они должны стать воплощением общества и как таковые подлежат сакрализации, вокруг них складываются регулярно повторяющиеся коммеморативные ритуалы, одновременно и поддерживающие коллективную солидарность, и черпающие свою священную мощь из морального единства общества. В этом отношении подходы к анализу культа христианского святого у Чарновского и тотемического культа у Дюркгейма принципиально не отличаются. Особенность подхода польского автора заключается в том, что Чарновский выбирал для исследования не племенные общности, а нации, а, точнее, их историко-культурные истоки. Его интересовала роль национальных героев как образов коллективной памяти в формировании национальной идентичности. Чарновский исследовал сущность этих образов, социальный механизм их формирования и распространения, причины, по которым герои прошлого играют важную роль в жизни современных наций. Здесь Чарновский практически попадает в самую гущу современных дискуссий о «воображаемой», «изобретенной», «сконструированной» нации и ее природе. Он не отрицал бытующей сегодня трактовки нации как конструкта, присущего Новому времени и обязанного своим существованием интеллектуальным и политическим элитам (хотя он вряд ли бы встал сегодня на сторону радикального конструктивизма). Его позиция, если рассматривать ее с точки зрения современной интерпретации, отличалась взвешенным синтезом конструктивизма и некоторых элементов культурно-исторической версии примордиализма.

Автора «Культура героев» интересовали типологические параллели между историей Ирландии и Польши. В том и в другом случае речь идет о национальных общностях, лишенных собственной государственности и поддерживающих свое национальное единство, вопреки внешнему давлению, в опоре на память о прошлом, главным носителем которой в обоих случаях являлась католическая религия и связанный с ней культ. Трудно не заметить в следующих словах ученого отражение польской ситуации «народа без государства» и связанных с ней дискуссий о сохранении польской идентичности в период разделов: «Святой Патрик является воплощением национального единства ирландцев вне зависимости от превратностей истории и рассеяния его последователей. Ирландия пользуется его покровительством не как территория или политическое образование, но прежде всего как народ. Святой Патрик является гарантом его вечности и символом всех его устремлений» [2. S. 223]. Также обращает он внимание и на актуальную для Польши проблему соединения национальной идентичности с конфессиональной.

Связка «ирландец-католик» была столь же мощной, как и «поляк-католик», а церковь и здесь и там выполняла роль символа национального единства.

Св. Патрик рассматривается Чарновским именно как национальный герой, а его культ, таким образом, выглядит уже как система коммеморативных практик, формирующих не просто религиозную идентичность ирландских католиков, а национальную идентичность ирландцев. Исследование, таким образом, сразу же выходит за рамки историко-религиоведческого и становится историко-социологическим с акцентом на роли культурной памяти в формировании и поддержании национальной идентичности. Герой для Чарновского – явление социальное. В первую очередь потому, что он воплощает в себе ценности, идеалы и надежды определенной социальной общности (является «воплощением морального идеала» [2. S. 161]). Признание героем носит социальный характер, он является покровителем и защитником той группы, которую он представляет, и, наконец, формирующийся культ также является публичным. Его образ удостаивается вечной памяти в данной группе: «И хотя поколения одно за другим падают во мрак забвения, культ героя продолжается дальше в неизменной форме» [2. S. 27].

Понимание социальной сущности героя у Чарновского близко перекликается с тотемизмом в интерпретации Дюркгейма [1. S. 235]. Польский ученый пишет: «Группа видит в них (героях. – А.В.) сама себя (курсив Ст. Чарновского), воплощается в героях, а их слава является ее славой» [2. S. 160]. Ирландское общество, подобно австралийскому, опиралось на кланово-родовую организацию. Праздник был основным событием, позволявшим регулярно собирать представителей различных кланов вместе и дававшим им ощущение единства. Поэтому главной объединяющей фигурой становился герой, в честь которого устраивалось регулярное празднование. «Праздник – есть та единственная минута, в которую общество отдает себе отчет в том, что оно существует как группа, а осознает оно это тем сильнее, чем слабее контакт между его членами в периоды между праздниками» [2. S. 233].

Чарновский так же как и Дюркгейм на примере австралийского тотемизма, усматривал взаимосвязь социальной структуры изучаемого общества и культа. Ирландская церковная организация, по мнению социолога, являлась отражением родоплеменного строя древней Ирландии и носила поэтому выраженный аристократический характер. «Тип святого плебейского происхождения, столь распространенный в других христианских странах, в Ирландии практически неизвестен» [2. S. 190]. Святой Патрик поэтому является нареченным отцом всех ирландцев, прародителем всех кланов и родов. «Выражение “отец веры ирландцев”, – пишет исследователь, – примененное к Патрику, не является обычной риторической фигурой. Святой Патрик действительно связан с ирландскими túatha (племенами. – А.В.) реальным родством. Его культ – культ нареченного отца [...] Однако в той же мере, в какой его связи с кланами и родами менее очевидны, чем у других святых, сильнее та связь, которая соединяет его с Ирландией как целостностью. Он не является героем отдельной провинции, патроном отдельного монастыря. Он – национальный герой» [2. S. 193].

Наиболее интересен, с точки зрения *memory studies*, анализ автором социальных механизмов формирования общеирландского культа св. Патрика и превращения его в национального святого. В этой связи внимание Чарновского привлекают социальные общности (братства) общеирландского характера, действовавшие на территории всего острова поверх границ родов, кланов и королевств. Такого рода сообществ в древней Ирландии было два – друиды и филиды. Друиды выполняли религиозные функции, были жрецами языческого культа, оказывали большое влияние на социально-политическую жизнь и имели высокий общественный статус. Филиды занимались магией, предсказаниями, изучением природы. Определенная часть филидов выполняла юридические функции. Но главное заключалось в том, что филиды были хранителями памяти, эпоса, легенд и преданий. Каждый филид был знатоком древности. Филид–знаток древности (*sencha*) был,

по словам Чарновского, «живым музеем и архивом ирландской *túath*» [2. S. 202]. При интронизации нового короля он напоминал обычаи племени, и ему король приносил присягу их соблюдать. Главная функция этой группы заключалась в хранении и реактуализации коллективной памяти. Филиды были поэтами и рассказчиками, они должны были быть в состоянии произнести повествование по любой требуемой теме и восстановить факты мифо-эпического прошлого, связанные с данным случаем. Они были поэтому необходимыми участниками всех религиозных церемоний, обеспечивая разъяснение смысла происходящего при помощи обращения к памяти группы. В их повествованиях основной аспект делался на *ges gestae* богов и героев. Филиды были хранителями памяти ирландской аристократии. Это была автономная корпорация с высоким чувством солидарности, строгой программой обучения и иерархией учеников и учителей.

Именно они стали опорой распространения христианства в Ирландии, их методам сбора вокруг себя учеников и работы с ними подражал св. Патрик. В отличие от друидов, филиды не были непосредственно связаны с языческой религиозной традицией. Они видели в христианстве опору в борьбе против конкурирующих с ними за влияние друидов. Филиды, в отличие от друидов, не утратили в ходе христианизации своего положения и функций в обществе. Лишь несколько дисциплин явно языческого характера из их традиционного образовательного канона были заменены на христианские. В ходе христианизации многие филиды стали священниками. Духовная иерархия церкви и ученая иерархия филидов соответствовали друг другу и взаимно обогащали друг друга интеллектуально, создавая канон ирландской национальной культуры. Филиды создали культ общеирландских святых, главное место среди которых занял св. Патрик.

Филиды и их ученики постоянно перемещались по территории острова. Они пользовались правом неприкосновенности и могли отправляться в любые земли Ирландии, невзирая даже на состояние войны между соседними королевствами. Они несли вместе с собой знания, обычаи и предания. При дворах верховных филидов собирались члены братства из самых разных уголков Ирландии. Так возникла возможность для взаимного познания различных региональных традиций. «Таким образом, – писал Чарновский, – формирование общенациональной ирландской традиции было только вопросом времени. Остальное сделали путешествия филидов, способствовавшие проникновению все новых и новых традиций в те или иные местности, а также публичные конкурсы, на которых присутствовали руководители школ. Они привели к возникновению больших мифологических и эпических циклов, в которых локальные элементы переплелись уже до полной неразличимости. Эти циклы – в самом деле национальные мифы и легенды [...] в результате их деятельности вся Ирландия обрела общие представления о своей истории» [2. S. 207].

Так Чарновский показывал роль филидов в формировании надлокальных форм массовой идентификации, которые «возвышаются над формами, ограниченными той реальной территорией, на которой люди проводят большую часть своей жизни» [7. S. 75]. Эти формы Эрик Хобсбаум позднее, в начале 1980-х годов, назвал одним из видов «протонациональных связей», обобщив их под общим названием «святых икон». Это совокупность общеизвестных и общезначимых для населения определенной территории образов, культовых практик и связанных с ними воспоминаний, которые объединяли сообщества и сделали впоследствии возможным появление на данной территории современных наций³.

³ «“Святые иконы”, – пишет Э. Хобсбаум, – [...] представляют собой важнейший компонент как протонациональности, так и современного национализма. Они олицетворяют обряды, ритуалы или общие коллективные действия – единственное средство придать осязаемую реальность той общности, которая в противном случае останется воображаемой [...] Это могут быть образы, имеющие собственное имя и отождествляемые с территориями, достаточно обширными для того, чтобы образовать нацию [...] Это могут быть периодические празднества и состязания, соединяющие воедино

Характеризуя день св. Патрика, Чарновский говорит, что этот национальный праздник «раз в году объединяет всех ирландцев мира в одно единое сообщество мысли» [2. S. 222]⁴. В отличие от коммеморативных ритуалов Дюркгейма, предполагающих взаимодействие «лицом к лицу», здесь уже речь идет о «воображаемом сообществе» нации, объединяемой общезначимым образом героя и регулярным его воспоминанием. Однако общий тезис Дюркгейма о необходимости регулярного ритуального оживления коллективной памяти для поддержания коллективной идентичности и тут сохраняет свое значение.

Поскольку филиды монополизировали сферу образования, то через их обучение проходили все представители знатных ирландских родов, получая от них знания в области истории, генеалогии, права и литературы и приобретая низшие степени посвящения. Связь филиды-учителя со своими учениками сохранялась на всю жизнь. Таким образом формировался своеобразный надплеменной «аристократический этнос»⁵, носитель будущего ирландского национального самосознания. Филиды ломали локальные границы и действовали как (прото)общенациональный институт: «Единство и привилегии филидов были самой сильной опорой национального единства Ирландии, так как первым идеальным его выражением была их мифо-поэтическая деятельность. Так, филиды внесли в гойдельское общество тот зародыш, из которого должно было позднее развиться ирландское национальное сознание» [2. S. 209].

В итоге Чарновский пришел к выводам, касающимся чрезвычайно актуальных и обсуждаемых сегодня проблем сущности нации и национализма, а также роли прошлого, наследия и культурной памяти в формировании и поддержании национальной идентичности. С одной стороны, исследователь культы св. Патрика соглашался с господствующей сегодня «модернистской» парадигмой в *nationalism studies*. Нация – современное явление, вышедшее на арену истории вместе с Великой французской революцией. Он писал так: «Создание наций в современном значении этого слова является новым явлением. Только в Новое время в массах возникает понятие, объединяющей их связи, качественно отличной от связи государственной, династической и даже – территориальной и языковой» [2. S. 232]. Однако, отмечал автор, результаты проведенного исследования не позволяют отождествить нацию с общностью языка, территории, религии или политических институтов. Это только элементы, которые могут привести к формированию нации в результате долгого исторического развития. Начало процесса формирования европейских наций Чарновский относит к концу Средневековья. Эти соображения, а также приведенные им выше заключения о роли филидов в формировании национального сознания ирландцев позволяют отнести его, если пользоваться современной терминологией, предложенной Э. Смитом, к числу этно-носимологов в понимании генезиса нации⁶.

разрозненные группы [...] С протонациональной точки зрения самыми влиятельными и действенными являются, бесспорно, те “иконны”, которые прямо ассоциируются с государством, – в донациональной фазе его развития» [7. С. 116–117]. Думаю, что излишне комментировать эти высказывания английского исследователя. Их прямое соответствие выводам Чарновского совершенно очевидно.

⁴ Подходы к исследованию праздника у Чарновского являются продолжением и развитием идей Дюркгейма, а также наставника польского социолога – Анри Юбера о социальном конструировании времени и его качественной неоднородности как «социального факта». Подробнее об этом см. [8].

⁵ «Горизонтальная» этническая общность – предшественница современной нации, по терминологии современного теоретика *nationalism studies* Э. Смита. Подобные «горизонтальные» этнические сообщества, как правило, несут аристократический характер и идут к формированию нации путем преобразования «свободной, аристократической этнической общности в территориальную нацию» [9. С. 352].

⁶ К похожим выводам относительно концепции Чарновского пришел и известный современный польский исследователь польско-немецкой памяти Р. Траба. Он писал: «Чарновский оказывается (sic!) в начале XX века предшественником умеренно конструктивистской теории формирования наций, задолго до того, как, начиная с 1970–1980-х годов мы начали эмоционально обсуждать в числе прочих теории Бенедикта Андерсона или Эрнста Геллнера» [10. S.133].

Этносимволизм признает «современность» феномена нации, отмечая вместе с тем, что для формирования прочного национального единства на определенной территории необходимо наличие объединяющего значимого наследия, образов исторической памяти, складывавшихся на протяжении длительной истории. В этом смысле нации для этносимволистов – это явления с глубокими историческими корнями, продукт новой мутации весьма древнего наследия. «“Изобретения” современных националистов, – писал Э. Смит, – должны вызывать отклик у значительного числа “соотечественников”, иначе проект потерпит провал. Если они не воспринимаются как “подлинные” в смысле значимости и отклика у “народа”, к которому они обращены, они не смогут мобилизовать его для политического действия» [9. С. 360]. Думается, что именно к такой позиции тяготеет Чарновский, считавший Ирландию примером очень раннего нациеобразования.

Продолжением рефлексии над этой проблемой стала упомянутая уже статья «Прошлое и настоящее в культуре», вошедшая в книгу «Культура», ставшую своеобразным творческим завещанием выдающегося польского ученого. Жизнь любого общества, как подчеркивал Чарновский, вся соткана из элементов прошлого (и подчас весьма далекого) и в значительной степени определяется ими. Однако он не рассматривал их в духе классической эволюционистской теории пережитков. В рассуждениях Чарновского о присутствии прошлого в настоящем проявляется свойственная школе Дюркгейма функционалистская тенденция. Для Чарновского, как и для Дюркгейма, научное социологическое объяснение социального явления означало его функциональное объяснение. Так же, как и в свое время Эдвард Тайлор, Чарновский для иллюстрации сохранения архаических элементов культуры в современной жизни приводил в пример игры⁷. Однако польский социолог давал этим явлениям уже иную, не эволюционистскую, а функционалистскую интерпретацию. То или иное явление культуры не просто сохраняется и переходит из прошлого в настоящее. Оно меняет свое место, функцию и значение в социальной системе, меняется в самой своей сути, качественно. «То, что сохранилось из прошлого, сохранилось определенным образом. Оно не является вполне тем же самым, чем было когда-то; оно оказывается переработанным, изменило свое место, имеет иной вес, чем во время своего возникновения» [5. С. 101]⁸. Настоящее приспосабливает прошлое для себя. Поэтому ученый вряд ли согласился бы с классиком британской антропологии в том, что именно история «должна объяснить нам, почему старые обычаи удерживают свое место в обстановке новой культуры, которая, конечно, никак не могла породить их, а должна была бы, напротив, их вытеснить» [11. С. 104]. В функционалистской перспективе тот факт, что эти явления прошлого существуют в современной культуре, как раз и доказывает, что культура отнюдь не стремится их вытеснить, а напротив, использует в каких-то своих новых целях. Тогда получается, что вовсе не к истории, а к современности надо обращаться за ответом на вопрос о смысле того или иного исторического явления «здесь и сейчас».

Прошлое не является статичным «наследием», транслируемым при помощи традиции в неизменном виде. Прошлое всегда есть функция настоящего. Вот как говорит об этом Ст. Чарновский: «Обремененная прошлым современность переструктурирует прошлое, меняя уклад его элементов, отвергая одни из них и ассимилируя другие применительно к тому, чем является она сама» [5. С. 102].

⁷ «Посмотрим на игры и забавы наши и наших детей. В очень многих из них мы опознаем древние культовые действия или магические обряды» [5. С. 101]. Для Чарновского, в отличие от Тайлора, это, однако, уже не «просто наследие старого», объяснение которому надо искать в прошлом. Напротив, «прошлое» – всегда новое явление, иначе функционирующее в других обстоятельствах.

⁸ В другом месте он замечал: «Демократическая послереволюционная Франция воспитывает еще свою молодежь на Расине и Мольере. Советская Россия массово издает классиков царской эпохи. Очевидно, однако, что “Федра” и “Мизантроп”, “Евгений Онегин” и “Ревизор” не являются для современной французской или российской публики тем же самым, чем они были в период правления Короля-Солнце или Романовых» [5. С. 111].

В зависимости от «соотношения сил» между прошлым и настоящим Чарновский выделяет типологию состояний культуры. Экстремумами этой типологии являются состояние стабилизации, с одной стороны, и культурного переворота – с другой. В первом случае прошлое доминирует над настоящим, не допуская перемен. Во втором же, напротив, настоящее подчиняет и активно переформатирует прошлое для себя⁹.

Во всех человеческих обществах, – отмечал Чарновский, – существуют институты, занимающиеся приобщением молодежи к культурной традиции, иначе говоря, занимающиеся закреплением прошлого в настоящем. Говоря языком современных *memory studies*, речь идет о мемориальной социализации новых поколений, обеспечивающей преемственность в жизни культуры. Таким образом, он перешел к проблеме политики памяти. Обращение с прошлым, по мысли Чарновского, зависит от того, какой социальный класс в своих интересах осуществляет эту политику. Чем выше положение класса в социальной системе и чем дольше этот класс занимает доминирующее положение, тем более значительный акцент он делает на истории, на прошлом, на том, что было, а не на том, что может быть в будущем. Эти наблюдения очень созвучны описанию «холодной» опции культурной памяти Яном Ассманом¹⁰. Как и современный немецкий культуролог, Чарновский отмечает, что господствующие классы общества склонны представлять настоящее как вечное повторение прошлого.

От истории как науки, говорил он, обычно ожидают объяснения настоящего на основе анализа прошлого. Однако все программы обучения истории преследуют на практике совсем иную, моральную цель, заключающуюся в воспитании у молодежи почтения и любви к прошлому. История служит тому, чтобы при помощи аргумента давности усилить обоснованность существующего порядка вещей, поддержать легитимность прошлого, придать ему особую эмоциональную ценность. В этой связи Чарновский различает историю «оправдывающую» и «объясняющую». Первая в современной терминологии представляет собой не что иное, как коллективную память с точки зрения ее функции легитимации существующего порядка. Это апология определенной версии исторической истины на службе правящих слоев. От нее следует отличать «объясняющую» историю, которая выполняет уже критическую, а не апологетическую функцию. Этими своими размышлениями, отмечает Роберт Траба, Чарновский точно вписывается «в современные дебаты о функции истории и историка в обществе» [10. S. 137].

Современно и интересно звучат рассуждения Чарновского об истории как форме культурной памяти в поздней и незавершенной работе «Возникновение и социальные функции истории». Польский социолог различал в ней историю «в строгом смысле слова» и то прошлое, которое окружает нас всегда и повсюду, присутствуя во всех формах повседневной культуры. Собственно, именно эта «история» (а скорее – культурная память¹¹) и интересовала его в дальнейшем.

Под «историей» он понимал все формы фиксации представлений о прошлом (вербальные и визуальные), характерные для любой культуры, будь то Западная Европа, Африка или Полинезия. Чарновский писал: «Тут не идет речь просто

⁹ В определенном отношении эта типология напоминает типологию культур М. Мид. Как известно, в ее основе также лежит отношение прошлого и настоящего, мира взрослых и мира детей.

¹⁰ Ср.: «Здесь речь идет о том, чтобы заморозить изменения. Смысл, который здесь помнится, лежит в повторяющемся, регулярном, а не в уникальном, необычном. Он лежит в преемственности, а не в разрыве, переломе и изменении» [12. С. 74].

¹¹ Понятие «коллективная память» (*ramięc zbięrowa*) используется автором в этой работе. Говоря о первобытных обществах, Чарновский заметил, что в них большая часть социально значимой информации, передаваемой новым поколениям, является повествованием о прошлом: «Как же могло не быть повествований исторического типа среди этих проявлений *коллективной памяти* (курсив мой. – А.В.)?» [6. S. 101]. Здесь же упоминается и введенное уже к тому времени Хальбваксом понятие «социальных рамок» памяти – «память имеет *cadres sociaux* (выделено автором. – А.В.)» [6. S. 101–102].

об «истории» в современном научном понимании этого термина. Речь идет обо всех видах словесного или пластического, схематичного или символического представления событий и вещей, людей и действий, содержащего в сжатой форме собранный поколениями коллективный опыт человеческой группы и выражающего ее главные ценности¹². В этом широком понимании «историей» будет как эпическая поэма, так и генеалогия. Будет ею также и повествование о переселениях племени, и тотемный столб с вырезанными на нем изображениями духов, с которыми владеец столба связан как наследник [...]; также «историей» будет тогда и западноевропейский гербовый щит, [...] символизирующий генеалогию того, кто имеет право его использовать. Причем вопрос о соответствии содержания всех этих «историй» так называемой исторической правде не имеет никакого значения» [6. S. 99–100]. Для общества, по Чарновскому, важна не «истинность» представлений о прошлом, а пригодность этого прошлого для целей выстраивания мемориального нарратива собственной идентичности. Главное, чтобы этот образ прошлого укладывался «в последовательность событий, доходящую до современности, вероятнее всего до какого-то момента в прошлом, который понимается как конечный пункт в цепи событий» [6. S. 100]¹³.

Понятая таким образом «история» является основой самоидентификации и как таковая присуща всем социальным общностям, начиная с самой ранней первобытности¹⁴. Чарновский предложил в этом незавершенном фрагменте программу изучения того, что в современных историко-культурологических исследованиях определяется как «интеллектуальная история истории». Это новое направление отличает убежденность в том, что для каждого историко-географического типа общества характерен свой вид формирования, репрезентации и использования представлений о прошлом. В этой перспективе, действительно, современная научная историография (т.е. то, что Чарновский определял как «историю» в строгом смысле слова) есть не что иное, как один из элементов (хотя и очень важных) исторической культуры определенного общества.

Итак, история для Чарновского – схематичное, пластичное, символическое представление событий, вещей, людей и действий, которое «содержит в себе сложившийся за многие поколения опыт группы людей и выражающие их важнейшие ценности» [6. S. 99]. Фактически перед нами определение не столько истории в ее классическом понимании, сколько мемориального нарратива коллективной идентичности, артикулирующего, если пользоваться вполне уместной здесь терминологией Пьера Бурдьё, *habitus* данной социальной общности.

Как отмечают польские исследователи истории и современного состояния *memory studies* в Польше, на родине ученого «рецепция работ Стефана Чарновского в контексте представлений о прошлом концентрируется на двух аспектах его исследовательских интересов. Во-первых, это рефлексия на тему «прошлого в настоящем» [...] а во-вторых, на его работе, касающейся св. Патрика [...] Эти два [...] направления можно трактовать в качестве своего рода предвосхищения того, что в восьмидесяти годах XX века предложил французский историк Пьер Нора» [4. S. 14]. Речь здесь идет о двух взаимосвязанных концептах французского исследователя – «история второй степени» («прошлое в настоящем» Чарновского) и «место памяти» (описанный польским социологом культ св. Патрика).

¹² Ср. понимание культурной памяти у Ассмана как специфической для каждой культуры формы передачи и осовременивания культурных смыслов, знания, управляющего поступками и переживаниями в рамках взаимодействия внутри определенного общества, подлежащего повторяющемуся из поколения в поколение заучиванию.

¹³ Это утверждение, – отмечает современная польская исследовательница И. Филипович, – было «первым в польской научной литературе случаем постановки под сомнение социальной потребности в исторической истине» [13].

¹⁴ «Каждая человеческая группа, даже самая первобытная, придает своей традиции облик такой широко понимаемой «истории», стоит ей только обрести самосознание как таковое» [6. S. 100].

Однако мне представляется, что вклад Чарновского в развитие интересующей нас проблематики не исчерпывается раскрытием механизмов формирования, присутствия и использования прошлого настоящим в виде «мест памяти», составляющих содержание «истории второй степени». Идеи автора «Культа героев» богаче и сложнее. На примере анализа культа св. Патрика он показал, как прошлое в свою очередь влияет на современность, воздействует на осуществляемые в настоящем социокультурные проекты (в данном случае – на формирование наций).

Таким образом, перед нами диалектическая концепция взаимосвязи активности акторов социокультурного пространства и влияния коллективной памяти. В рамках современной социальной теории это выводит нас на идеи П. Бурдьё и Э. Гидденса, каждый из которых по-своему нащупывает и концептуализирует диалектику структурируемых и структурирующих моментов общественной жизни.

Что же касается *memory studies*, то здесь взгляды Чарновского очевидно соответствуют динамически-коммуникативному подходу к коллективной памяти, в котором выделяется одновременно деятельность современных социальных авторов, манипулирующих с образами прошлого, и сопротивление произвольным воздействиям самого прошлого, запечатленного в «образах-воспоминаниях» и «местах» памяти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Assorodobraj N. Życie i dzieło Stefana Czarnowskiego // Czarnowski S. Dzieła. Warszawa, 1956. T. V.
2. Czarnowski S. Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii // Czarnowski S. Opracowanie Nina Assorodobraj i Stanisław Ossowski. Warszawa, 1956. T. IV.
3. Legieź-Galuszka M. Czarnowski. Warszawa, 1989.
4. Czarnowski S. Kultura // Czarnowski S. Opracowanie Nina Assorodobraj i Stanisław Ossowski. Warszawa, 1956. T. I.
5. Czarnowski S. Dawność a terażniejszość w kulturze // Czarnowski S. Opracowanie Nina Assorodobraj i Stanisław Ossowski. Warszawa, 1956. T. I.
6. Czarnowski S. Powstanie i społeczne funkcje historii // Czarnowski S. Opracowanie Nina Assorodobraj i Stanisław Ossowski. Warszawa, 1956. T. V.
7. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998.
8. Kasperek A. Durkheimowskie inspiracje w Stefana Czarnowskiego koncepcji przestrzeni i czasu // Emil Durkheim – badacz i inspirator. Warszawa, 2012.
9. Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004.
10. Traba R. Wkład do badań nad pamięcią zbiorową // Stefan Czarnowski z perspektywy siedemdziesięciolecia. Warszawa, 2008.
11. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. В 2-х кн. М., 2009. Кн. 1.
12. Ассман Я. Культурная память. М., 2004.
13. Filipowicz J. Pojęcie pamięci społecznej w nauce polskiej // www.kulturaihistoria.umes.lublin.pl/archives/145.
14. Kończal K., Wawrzyniak J. Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości // Kultura i Społeczeństwo. 2011. T. LV. № 4.



© 2015 г. Е.П. СЕРАПИОНОВА

ДЕЯТЕЛИ ПРАЖСКОГО ЗЕМГОРА

В статье рассказывается о деятелях Пражского Земгора, их жизни в дореволюционной России и в эмиграции в ЧСР. На основе архивных документов, в частности анкет, заполненных самими эмигрантами, уточняются их биографические данные, дополняются сведения об их общественной и научной деятельности.

The article tells about the activists of the Zemgor in Prague, their lives in the pre-revolutionary Russia and emigration to the Czechoslovak Republic. Basing on the archival documents, such as inquiry forms, filled out by the emigrants themselves, their biographical data are corrected and complemented with the information about their public and scholarly activities.

Ключевые слова: Русское Зарубежье, эмигранты в ЧСР, деятельность земских и городских деятелей в Праге.

Keywords: Russians abroad, emigrants in the Czechoslovak Republic, activities of the Zemstvo- and town-activists in Prague.

В 1995 г. в Праге состоялась большая международная конференция, посвященная русской, украинской и белорусской эмиграции в Чехословацкой Республике в период между двумя мировыми войнами. В программе организаторы конференции допустили ошибку в названии моего доклада и вместо «Деятельность Пражского Земгора» указали «Деятели Пражского Земгора». Именно тогда я задумалась, а что, собственно, известно о деятелях этого эмигрантского объединения кроме их фамилий и политической принадлежности, и вывод был не утешителен – очень мало.

Пришлось уточнить тему, а затем рассказать о работе Объединения русских земских и городских деятелей в Праге, то есть Пражского Земгора (доклад в том же году был опубликован [1. С. 597–607]). Позднее несколько раз в той или иной связи пришлось возвращаться к теме Земгора [2].

Прошло почти 20 лет... Работая с фондами Русского заграничного исторического архива в Праге (РЗИА), случайно, как это часто бывает, я наткнулась на анкеты членов Общества участников Волжского движения 1918 г., возникшего также в Праге в 1927 г.

Дело в том, что хотя в середине 1920-х годов в ЧСР находилось около 30 тыс. русских эмигрантов, их активная часть (имеется в виду общественная активность) была невелика, и как-то само собой разумеющимся было, что одни и те же лица зачастую входили в разные эмигрантские союзы, объединения и организации.

Не секрет, что именно эсеры играли большую роль в Волжском движении 1918 г., они же составляли значительную часть членов Пражского Земгора. То есть на руках у меня были сведения именно о земгоровских деятелях. И я решила,

что теперь уже надо о них написать, хотя за это время историки, занимающиеся Гражданской войной, Учредительным собранием, Комучем, многое сделали, в том числе и в «человеческом измерении», исследуя судьбы людей [3].

И все-таки тешу себя надеждой, что данные анкет, заполненных собственноручно, может быть, в некоторой степени восполнят пробелы, уточнят детали, исправят неточности и дополняют уже известное.

Объединение российских земских и городских деятелей в Чехословацкой республике (сокращенно Земгор) возникло в Праге 17 марта 1921 г. Целями Объединения являлось привлечение внимания мировой общественности к положению российских беженцев, средств на оказание им помощи, организация эмигрантских масс, чтобы «сохранить их для будущей России и сколько-нибудь сносно устроить их в будущем» [4. Ф. Р-5764. Оп. 1. Д. 87. Л. 7]. Просуществовал Земгор до 1934 г., когда из-за финансовых сложностей было принято решение о его ликвидации.

Учредителями Земгора, подписавшими его первоначальный устав, были: Б.Ф. Соколов, В.М. Зензинов, Е.Е. Лазарев, В.М. Вершинин, П.Д. Климушкин, А.Г. Ковтун, Л.В. Россель, М.П. Полосин, Ф.И. Колесов¹. Все они являлись членами редколлегии эсеровской газеты «Воля России». В 1925 г. в состав Объединения входили 63 человека, из них 29 эсеров, 46 человек были в свое время гласными земств и городских дум, четверо – работниками земско-городского самоуправления, 11 – членами Законодательных войсковых кругов и рад и двое – лицами, признанными особо полезными для деятельности Земгора [4. Ф. Р-5764. Оп. 1. Д. 87. Л. 13]. Первым председателем комитета Земгора стал Владимир Михайлович Зензинов (март – сентябрь 1921 г.), вторым – Виссарион Яковлевич Гуревич (сентябрь 1921 – март 1922 г.) и третьим – Иван Михайлович Брушвит (с марта 1922 по 1934 г.).

Во главе Земгора стоял ежегодно избираемый на общем собрании комитет из трех и более человек, при нем существовал аппарат служащих, который делился на отделы, в разные годы возглавляемые: материальной помощи – В.Т. Васильевым и Г.Ф. Фальчиковым, по трудоустройству – И.П. Нестеровым, медицинский – М.П. Полосиным, культурно-просветительный – И.И. Калюжным и общий – Б.Н. Рабиновичем, Ф.И. Колесовым, Ф.С. Мансветовым и С.Н. Николаевым. Найденные в архиве анкеты принадлежат лишь некоторым из этих деятелей. О них в основном и пойдет речь.

В.Я. Гуревич родился 10 июня 1879 г. [3. С. 286] в Териоки в дворянской семье. В графе «Образовательный ценз» указано: Дипломы 1-й степени физико-математического и юридического факультетов Санкт-Петербургского университета. Кроме того, он учился в Берлинском университете. На вопрос анкеты «Специальность до революции 1917 г.» дан ответ: «Юрист, политический и общественный деятель». Действительно Гуревич после окончания университета служил присяжным поверенным, принадлежал к партии социалистов-революционеров (ПСР), с 1898 г. находился под наблюдением полиции. Входил в масонскую ложу. В 1914 г. предпринял попытку объединить неонароднические группы, поддерживал связь с политэмигрантами, ездил в Париж, где встречался с Авксентьевым, Натансоном, Онипко, Вороновым, Фондаминским и др. С 1915 г. находился в ссылке в Восточной Сибири. В 1917 г. стал заместителем председателя Красноярского комитета общественного порядка, членом исполнительного комитета местного совета, председателем красноярского и ачинского крестьянского съезда. В 1917 г. стал членом Исполнительного комитета Всероссийского Совета крестьянских депутатов, участвовал в Демократическом совещании,

¹ Правда, есть и несколько иные документальные сведения о членах-учредителях Земгора. В сообщении МИД ЧСР об учреждении отделения Земгора в ЧСР назывались: В. Вершинин, П. Климушкин, Е. Лазарев, д-р Полосин, д-р Соколов, В. Зензинов, П. Ковтун, К. Ландсберг, Л. Россель. [5. С. 22].

являлся членом Предпарламента. Во Временном правительстве был заместителем министра внутренних дел [6. Dil I. Sv. 1. S. 207]. Избирался делегатом III и IV съездов ПСР, член ЦК партии эсеров. Делегат II Всероссийского съезда Советов рабочих и солдатских депутатов. Гуревич был обязательным кандидатом ПСР в Учредительное собрание, куда был избран от Тульской губернии [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 14], членом бюро фракции и участником заседания 5 января, разогнанного большевиками.

Относительно своей деятельности в Волжском движении Гуревич написал: «Работа по образованию центральной власти (член делегаций Бюро фракции п.с.р. (ПСР. – Е.С.) Всероссийского Учредительного собрания, организация власти в Бугульме, законодательная работа члена Комуча, представитель его в Сибири, председатель Юридического совещания Директории» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 3].

В 1920 г. Гуревич был министром в правительстве Бинасика во Владивостоке, являлся гласным городской думы. С 1920 г. – в эмиграции в Чехословакии, член Заграничной делегации ПСР. Член Пражского Земгора и, как уже говорилось, непродолжительное время его глава. Управлял Русским заграничным историческим архивом (РЗИА), состоял профессором Русского юридического факультета (РЮФ) в Праге, являлся одним из основателей Социалистической лиги Нового Востока [6. S. 207]. 19 января 1928 г. обратился с письмом в правление Общества участников Волжского движения с просьбой включить его в состав Общества, так как он являлся активным участником Комуча и в качестве Управляющего РЗИА «специально заинтересован в собирании материалов» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 3]. В приложенной к письму анкете Гуревич также сообщал, что уже подобрал довольно обширную литературу по Волжскому движению на русском и чешском языках, а имевшиеся у него копии документов по истории чехословацкого выступления, книги и газеты передал в РЗИА. Кроме того Гуревич указывал, что написал очерк по истории выступления чехословаков, освобождению от советской власти Бугульмы и Уфимского района, а также о первом Челябинском совещании, подготовил материал по освобождению Самары и очерк о деятельности Комуча. Там же Гуревич заявил, что готов сделать ряд докладов по истории чехословацкого выступления, о борьбе за демократию в 1918 г., внешней политике Комуча и образовании Центрального правительства. В письме указывался и пражский адрес Гуревича – Прага II, ул. Венцигова, 17. В конце 1930-х годов В.Я. Гуревич переехал из ЧСР в США, где и скончался 20 мая 1940 г. [3. С. 286].

Не менее яркой фигурой, правда, совершенно иного социального происхождения, являлся Прокопий Диомидович Климушкин. Его анкета наиболее подробная. Родился он 8 июля 1888 г. в деревне Самаровка Самарской губернии. «Родители мои крестьяне, – писал Климушкин, – всю жизнь занимались земледелием, и ту же карьеру подготовили и мне» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 6.]. Но еще в раннем детстве, по его признанию, два больших несчастья, постигшие его семью, пожар в их хозяйстве и страшный голод 1893 г., несколько «отвратили его от труда земледельца и заставили относиться к нему с равнодушием». В 10 лет он закончил сельскую школу и после годичной подготовки на дому легко выдержал экзамен в Учительскую школу с расширенной программой (что соответствовало курсу средней школы без преподавания иностранных языков). В 17 лет он уже был учителем сельской школы. В 1905 г., покинув родной дом, Климушкин уехал в Санкт-Петербург и поступил на историко-социологическое отделение Петербургских высших курсов. Одновременно на общеобразовательных курсах он готовился по языкам к экзамену на аттестат зрелости. «Революционная волна, захватившая в то время всю Россию, и в особенности, студенческую молодежь – захлестнула и меня. – Написал он в анкете. – Будучи уже подготовлен всем своим прошлым к протесту, к бунту, я в числе первых вступаю в партию социалистов-революционеров, и затем в ее боевую организацию, созданную специально для вооруженных

выступлений, террористических актов и экспроприации государственных денег» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 7]. Работа и учеба в столице продолжались недолго. В 1907 г. Климушкина арестовали, судили и приговорили к смертной казни. Но ввиду несовершеннолетия подсудимого казнь заменили 20 годами каторжных работ. Февральская революция застала его в Сибири на каторге. Уже в марте он был освобожден по амнистии Временного правительства и вернулся на родину в Самару, где, по его словам, «целиком отдался общественно-политической работе». В Учредительное собрание он был избран по списку партии социалистов-революционеров и Совета крестьянских депутатов от Самарской губернии [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 14. Л. 3].

После разгона Учредительного собрания большевиками в 1918 г. Климушкин вновь возвратился в Самару и там вместе с Иваном Михайловичем Брушвитом и Фортунатовым начал работу по организации борьбы с большевиками. Антибольшевистское выступление Чехословацкого корпуса застало их в самом разгаре этой деятельности, и они решили объединить свои усилия с чехословацким движением. Климушкин вспоминал: «Для нас было несомненным (выделено разрядкой в тексте. – Е.С.), что чехословацкое продвижение вызовет не и з б е ж н о (так в тексте. – Е.С.) движение русское. Антибольшевистское настроение на юго-западе, достигшее к этому времени своего апогея – должно вылиться в определенные формы – в вооруженную борьбу. И для нас не было вопроса – вызывать это движение или не вызывать, для нас вопрос стоял по-другому – возглавлять его или не возглавлять (подчеркнуто в тексте. – Е.С.), или предоставить стихии и самому себе. И, конечно, мы, призывавшие к вооруженной борьбе, теперь, когда эта борьба настала, не могли отойти от нее в сторону» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 8–9]. Они полагали, что если не прийти на помощь Чехословацкому корпусу, то он потерпит поражение. «Не потому, – писал Климушкин, – что большевики очень сильные, а потому, что путь, который должны пройти чехи, слишком велик и труден, и у чехов просто не хватит физических единиц, чтобы, отражая все время нападение большевиков и не получая новых подкреплений, пройти этот путь и дойти в порядке до своей конечной цели» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 8–9].

В анкете Климушкина указано, что во время Волжского движения он выполнял обязанности министра внутренних дел. «Искренне сочувствуя чехословацкому движению, – отмечал он в документе, – я и в качестве министра старался всеми силами содействовать его успеху, так, например, одним из первых моих приказов был приказ по волостям об отпуске из волостей всех пленных чехословаков (так в тексте. – Е.С.) и о содействии им к проезду в Самару [...] В своей работе мне приходилось иметь дело главным образом с генералом Чечekom², майором Ребендой и доктором Власаком³» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 9].

² Станислав Чечек (1886–1930) – дивизионный генерал. До войны работал в России, с началом войны стал одним из первых добровольцев Чешской дружины, отличился в разведке на фронте, первым из чехословацких добровольцев был награжден Георгиевским крестом и получил офицерский чин. Участвовал во всех основных боевых операциях чехословацких легионеров в России, с июля 1915 г. – командир роты, с июля 1917 г. командовал 1-м батальоном Первого стрелкового полка имени Яна Гуса. Командовал чехословацкими частями в битве у Бахмача, с марта 1918 г. – командир 4-го стрелкового полка имени Прокопа Голого, в мае 1918 г. возглавил Пензенскую группировку. Руководил совместными действиями чехословацких и русских частей на поволжском фронте, в сентябре 1918 г. командовал 1-й стрелковой гуситской дивизией. С октября 1918 г. он возглавил командование на Дальнем Востоке, обеспечивал снабжение чехословацких частей на магистрали и эвакуацию чехословацких легионов из России, сам покинул Россию с последним транспортом в октябре 1920 г. После возвращения на родину в 1920–1921 гг. стал заместителем начальника Главного штаба, в 1921–1923 гг. учился во Франции, в 1923–1929 гг. – заведующий военной канцелярией президента республики, с 1924 одновременно заведовал авиационным отделом министерства обороны, с 1929 г. – командир 5-й дивизии [7. S. 20–21].

³ Франтишек Власак (1888–1934) – легионер, адвокат. Воевал на русском фронте, в 1915 г. был взят в плен, член самоуправления в лагере пленных в Царицыне. В августе 1917 г. вступил в 5-й пражский стрелковый полк имени Т.Г. Масарика, с октября 1917 г. – член комиссии по набору

О своем пути в эмиграцию Климушкин сообщал следующее: «По ликвидации Комуча и аресте Совета управляющих ведомствами я выехал в вагоне майора Ребенды в Сибирь, в Иркутске меня взял с собой чешский эшелон, направляющийся во Владивосток, с ним я добрался до самого Владивостока. Из Владивостока 25 июня 1919 г., прожив три месяца на Русском острове в казармах с чехами, я был отправлен на пароходе “Арчер” как чешский “вояк” (солдат. – *Е.С.*) в Прагу, где и живу до сегодня» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 9]. Под анкетой значится дата и место – февраль 1928 г. г. Прага.

Из других источников известно, что он был женат, его жена Мария 1901 г. рождения. В эмиграции Климушкин являлся сотрудником газеты «Воля России», «служил в конторе по ее изданию», входил в Административный центр (Пражскую группу) и был «командирован» им для работы в Земгоре. Он являлся также управляющим делами Русского народного университета (РНУ), членом совета преподавателей РНУ и членом Союза русских писателей и журналистов в Чехословакии [8. С. 230].

Эсер Егор Егорович Лазарев (1855–1937) – министр Самарского правительства [8. С. 261] – оставил крайне любопытные воспоминания, до сих пор не опубликованные, причем часть их находится в Национальном архиве в Праге, а часть хранится в виде писем в ГАРФе⁴. В анкете Егор Егорович отметил место и год рождения – 23 апреля 1855 г. Самарская губерния, в графе «образовательный ценз» указал – окончил Самарскую гимназию. Относительно специальности до революции 1917 г. он написал: «Унтер-офицер, земледелец, адвокат и вечный эмигрант» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 10]. Член Учредительного собрания и Комуча от Самарской губернии [4. Ф. Р-6082. Д. 14. Л. 4]. Во время Волжского движения Лазарев был управляющим Министерством народного просвещения. Как член Учредительного собрания от Самарской губернии он являлся и членом Самарского правительства. Участник Уфимского съезда, на котором была избрана Директория. Его путь в Чехословакию был несколько иным: «Пережил все ужасы ее (Директории. – *Е.С.*) ликвидации при Колчаковском перевороте. Постепенное передвижение к Владивостоку и переезд через Америку в Европу,

легионеров Отделения ЧСНС на Руси, с марта 1918 г. – референт по юридическим делам штаба Чехословацкого корпуса в России, с августа 1918 г. – политический уполномоченный Отделения ЧСНС в Самаре и Уфе, с марта 1919 г. – общественный обвинитель суда 2-й стрелковой дивизии, с августа того же года – заместитель председателя суда 3-й стрелковой дивизии. После возвращения в ЧСР уволился из вооруженных сил, работал частным адвокатом [7. С. 153].

⁴ Приведу два небольших отрывка из письма Е.Е. Лазарева из Праги М.Ю. Морозову от 15 сентября 1919 г. о начале деятельности Комуча и его приезде в Самару: «Самарское правительство образовалось из членов Учредительного собрания под названием “Комитета Учредительного собрания” в целях создания центрами государственного объединения всей Федеративной Демократической республики под руководством и контролем Учредительного собрания, который должен был собраться открыто в Самаре. Это решение согласовалось с постановлением межфракционного бюро У.С., утвержденное в тайных заседаниях членов У.С. в Петербурге, а затем в Москве. В планах созывания Учредительного собрания где-нибудь в безопасном месте, Самара никогда не фигурировала. Внимание обращали на определенные области: Украину, Дон, Кавказ и наконец Сибирь. В последнее время Сибирь привлекала к себе особое внимание, и выступление чехословаков и образование Самарского правительства было для членов Учредительного собрания совершенно неожиданным и непредвиденным». И еще: «Я выехал из Москвы с бабкой Брешковской (за ней как старшей революционеркой укрепилось прозвище “бабушка русской революции”. – *Е.С.*), которая тоже направлялась в Сибирь. Мы поехали не на юг, а на север через Вологду, Вятку и Пермь. Фронт находился близ Тюмени. Оставив бабку в надежных руках, я спустился по Вятке и Каме к Казани и в Симбирск. Под Сингилими стояли чехи и Народная армия, Ставрополь был очищен. Нужно было из Симбирска добраться до Ставрополя. С разными приключениями я благополучно добрался до Самары. Пять местных членов Учредительного собрания выбивались из сил, заведую каждый несколькими министерствами и ведомствами, при содействии местных сил. Лидеры кадет бойкотировали Учредительное собрание и отказывались принимать деловое участие. Они, воспользовавшись свободой печати, после большевистского режима занялись критикой Комитета. Для них между большевиками и эсерами не было разницы. Они требовали, чтобы новое правительство поступало во всем по закону» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 21. Л. 30, 32].

в Прагу» [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 10]. Лазарев сообщал в анкете, что вывез из Самары полный экземпляр «Самарского вестника», официального органа Самарского правительства, который сдал на хранение в РЗИА. Анкета подписана, стоит дата заполнения 26 декабря 1927 г., пражский адрес и телефон Лазарева. Анкета заполнена в то время, когда он находился на лечении в здравнице Земгора. Е.Е. Лазарев опубликовал в эмиграции ряд работ [9].

Михаил Петрович Полосин родился в 1880 г. в г. Верхнеуральск. Имел высшее медицинское образование и до революции 1917 г. работал врачом. На вопрос «Ваша деятельность по Волжскому движению?» ответил: «Подполковник русских легий». Он являлся старшим ординатором чешского госпиталя в Челябинске, Томске и других городах, куда он передвигался вместе с Чехословацким корпусом. В графе анкеты «Можете ли что написать о Волжском движении?» указал: «Воспоминания о Дутове».

Василий Гаврилович Архангельский, являвшийся одно время членом Комитета Земгора [10. С. 10], родился в Самарской губернии в 1869 г. Получил высшее образование и работал до революции педагогом. Депутат Государственной думы II-го созыва. Во время Волжского движения был чрезвычайным уполномоченным Комуча в Казани, товарищем председателя Уфимского совещания и делегатом от Учредительного собрания в Омск для ознакомления с делегатами Директории. В 1921 г. эмигрировал в ЧСР, один из создателей Земгора, член Союза русских писателей и журналистов. В 1928–1934 гг. работал в РЗИА. В анкете пометил, что мог бы написать воспоминания о взятии чехами Казани и о прибытии в Омск во время Директории. В качестве адреса в анкете значилось – Русская библиотека [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 1]. В 1938 г. опубликовал книгу «Катерина Брешковская» [11; 6. Díl I. Sv. 1. S. 36].

Еще одна анкета принадлежала Ивану Петровичу Нестерову [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 12], 1886 г. р., уроженцу г. Вольск Саратовской губернии, из мящан. Образование – незаконченное высшее, учился в сельскохозяйственном институте⁵, до революции 1917 г. студент-агроном. Эсер, с 1908 г. поднадзорный. В 1917 г. гласный Минской городской думы. Член Учредительного собрания от Минской губернии [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 14. Л. 4]. Участник заседания 5 января 1918 г. Один из организаторов Комуча. Во время Волжского движения являлся управляющим ведомством путей сообщения, первое время в Самаре и Уфе являлся управляющим ведомством народного просвещения, а также управляющим Государственным контролем в Уфе. В это время находился в Сызрани, Оренбурге, Уральске. Нестеров участник Второго Челябинского совещания. Был арестован в Уфе колчаковцами, освобожден в декабре 1918 г. В эмиграции жил в Чехословакии. Активно участвовал в создании РЗИА. Отвечая на вопросы анкеты, он указал, что владеет книгами Майского «Демократическая контрреволюция», Сахарова «Белая Сибирь», Зензинова «Государственный переворот» и брошюрой «В застенках Колчака». Далее он перечислял темы, которые мог бы осветить письменно: «Общий очерк возникновения и развития Комуча», «Переговоры с казачьими правителями», «Ликвидация Совета управления железными дорогами». «Национальный вопрос в политике Комуча», «Экономическая политика», а кроме того в устных докладах: «Организация управления железными дорогами и водным транспортом», «Переход фронта», «Первые дни освобождения Сызрани», «Командировка в Оренбург», «Арест Совета управления ведомством железных дорог», «Омские события в декабре 1918 г.». В конце анкеты стоит автограф и указан адрес Нестерова – Прага, Винограды, На Швиғанце, 1. В 1945 г. депортирован в СССР, в 1956 г. после освобождения из заключения вернулся в Чехословакию, скончался там же в 1960 г. [3. С. 352].

⁵ Л.Г. Протасов в своей книге [3. С. 351] ошибается, указав, что он окончил институт.

Семен Николаевич Николаев родился в деревне Начари-Убеева Симбирской губернии в 1881 г. Закончил юридический факультет Казанского университета с дипломом 1-й степени. До 1917 г. служил по судебному ведомству. В Учредительное собрание был избран от чувашской организации социалистов-революционеров Казанской губернии. Во время событий в Поволжье являлся секретарем Комуча и исполнял обязанности управляющего делами юстиции. Находился в Симбирске и Самаре. Из книг о Волжском движении у него были работы следующих авторов: Гинса, Сахарова, Майского, Болдырева, Уорда, Колосова, Ракова, Барона Будберга (в «Архиве Русской революции»). В анкете Николаев указал, что мог бы написать о взятии Симбирска и о Комуче (возникновение, организация, общая политика). Проживал Николаев тоже на Виноградах, на Кладской улице в д. № 3 [4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 6. Л. 13]. Других анкет членов Земгора пока не обнаружено.

Привлекая иные источники информации, можно сообщить отдельные сведения и о других членах пражского Объединения Земгор.

Иван Михайлович Брушвит, долголетний председатель Земгора, родился в Виндавском уезде Лифляндской губернии в 1879 г. Из крестьян. Окончил уездное реальное училище и работал телеграфистом, учился в Горном институте. С 1898 г. поднадзорный эсер. В 1916 г. добровольцем ушел на фронт, стал прапорщиком. В 1917 г. был избран председателем исполкома губернского Комитета народной власти, гласным Самарской городской думы. В Учредительное собрание был избран от Самарского округа эсерами и Советом крестьянских депутатов, участвовал в заседании 5 января 1918 г., как уже говорилось, разогнанного большевиками. В начале 1918 г. несколько месяцев провел в большевистской тюрьме. В мае 1918 г. присоединился к восставшим чехословацким легионерам, участвовал в боях. Стал одним из организаторов и руководителей Комуча, в котором управлял ведомством финансов. Покинул Россию вместе с чехословацким корпусом. С 1919 г. жил в Чехословакии, являясь в эмиграции одним из лидеров правого крыла партии эсеров. Участник совещания членов Учредительного собрания в Париже в 1921 г. Один из организаторов РЗИА в Праге, член его Совета. Брушвит являлся также членом комитета Фонда помощи русским студентам [11. С. 270]. В 1945 г. был депортирован в СССР, где Особым совещанием при НКВД приговорен к пяти годам заключения, умер во владимирской тюрьме в 1946 г. В 1992 г. реабилитирован [3. С. 265; 4. Ф. Р-6082. Оп. 1. Д. 14. Л. 1].

Совсем немного сведений удалось установить об Андрее Гавриловиче Ковтуне [11. С. 283]. Известен год его рождения – 1873. В Чехословакии он, как уже говорилось, стал одним из основателей Земгора, вошел в его комитет, в 1922–1923 гг. заведовал его финансово-бухгалтерским отделом. В 1930-е годы жил на Подкарпатской Руси.

Немного больше информации сохранилось и о Леониде Владимировиче Росселе (1891–1943?)⁶. Член комитета Земгора, один из его основателей, являлся также помощником администратора журнала «Воля России», входил в Союз русских писателей и журналистов. В ЧСР проживал с 1922 г., а в 1932 г. уехал во Францию [11. С. 296].

Борис Николаевич Рабинович 1886 г.р., родом из Пензы. Окончил гимназию, а затем Горный институт, получив специальность горного инженера. С 1902 г. – эсер, боевик, участник террористических актов. Арестован за подготовку убийства Столыпина, освобождение М. Спиридоновой. Отпущен за отсутствием улик. Находился в эмиграции. В 1914 г. мобилизован в армию, солдат 44-й артиллерийской бригады. В 1917 г. – руководитель Военной организации ПСР 12-й армии, товарищ председателя исполкома Советов солдатских депутатов Северного фронта. Входил в Предпарламент от 12-й армии. Во время Гражданской войны

⁶ Встречается написание его фамилии и как Рассель.

эмигрировал. Секретарь заграничной делегации ПСР. Арестован гитлеровцами в Праге, погиб в концлагере [3. С. 368–369].

Членами Учредительного собрания, Комуча и земгоровскими деятелями являлись также Борис Федорович Соколов, избранный в Учредительное собрание от Юго-Западного фронта, Марк Львович Слоним, избранный от Бессарабской губернии, Владимир Михайлович Зензинов – член Учредительного собрания от Петрограда. Первый из них, петербуржец 1889 г. р., прожил длинную жизнь, скончавшись в 1979 г. Б.Ф. Соколов окончил гимназию в Петербурге и Томский технологический институт, став зоологом [6. Díl I. Sv. 2. S. 675] и врачом-бактериологом. Член партии эсеров, состоял под надзором полиции с 1907 г., подвергался аресту. В 1917 г. являлся начальником санитарного поезда, имел чин поручика. Избирался председателем Совета крестьянских депутатов местечка Рожице и гласным городской думы в Ровно. Был одним из организаторов вооруженной защиты Учредительного собрания и участвовал в его заседании 5 января 1918 г., входил в Комуч, в составе правительства Северной области состоял министром внутренних дел. С 1921 г. жил в Чехословакии, участвовал в совещании членов Учредительного собрания в 1921 г. в Париже. В эмиграции занимался журналистикой, литературой, переводами, публиковался под псевдонимом Борис Чужой [6. Díl I. Sv. 2. S. 675–676], а также вел научную работу в области онкологии [3. С. 386], входил в Русскую академическую группу в Праге. В 1926 г. переехал в Бельгию.

Марк Львович Слоним родился в г. Новгород-Северский Черниговской губернии в 1894 г., сын раввина. Окончил Флорентийский институт высших наук, став доктором философии. В 1915–1917 гг. учился на историко-филологическом факультете Петроградского университета. Масон, вступил в партию эсеров, участвовал в заседании Учредительного собрания 5 января. В 1918 г. редактор «Народного дела» в Киеве. Член Комуча, с 1920 г. – в Чехословацкой республике. Являлся членом Заграничной делегации ПСР. Редактор «Воли России», литературный критик, публицист, историк литературы [3. С. 384], сотрудник издательства «Пламя», член комитета пражского Земгора, член совета РЗИА, в 1922–1923 гг. член правления и казначей Союза русских писателей и журналистов (СРПиЖ), в 1928 г. переехал во Францию, затем жил в США [5. С. 298]. Скончался в 1976 г. в Ницце.

Владимир Михайлович Зензинов родился в Москве в 1880 г. в семье купца 1-й гильдии, чаеоторговца, окончил гимназию, затем учился в европейских университетах. Присоединился к революционному движению в 1899 г., со временем став одним из лидеров ПСР, членом ее Боевой организации, с 1909 г. членом ЦК партии. Масон. Несколько раз арестовывался, ссылался на север и в Якутию, откуда бежал, жил за границей, затем вернулся в Россию, с 1910 по 1914 гг. – опять в ссылке. В 1914 г. освобожден из якутской ссылки, активно участвовал в Февральской революции. Возглавлял Петроградский комитет ПСР. Участник заседания Учредительного собрания 5 января 1918 г. Зензинов входил в состав Комуча, Уфимского совещания, Директории. После колчаковского переворота выслан в Китай, с начала 1920-х годов находился в Чехословакии, один из основателей Земгора и член СРПиЖ, в 1930-е годы жил в Париже, в 1940-х – в Финляндии [5. С. 279], после 1945 г. – в США, член Заграничной делегации ПСР (председатель правого крыла), сотрудничал в эсеровских печатных изданиях [3. С. 299]. В 1921 г. в Праге в переводе на чешский язык вышла его книга «Из жизни революционера» [13; 6. Díl I. Sv.1. S. 270].

Несмотря на различия в возрасте, социальном происхождении, национальности, в материальном положении, образовании и профессии, практически всех членов Пражского Земгора, о которых шла речь выше, объединяла принадлежность к партии эсеров, участие в революционном движении в России, в революции и Гражданской войне.

Победа большевиков определила их участь изгнанников, они эмигрировали за границу, но и там занимали активную общественную позицию, много сделал для Русского Зарубежья. Некоторые из них стояли у истоков создания Русского заграничного исторического архива, участвовали в его работе, тем самым способствовали сохранению исторической памяти не только о жизни русских эмигрантов, но и о российском революционном движении, истории революций и Гражданской войны, а также о событиях и процессах, происходивших в Чехословакии между двумя мировыми войнами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы проведенных исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов. Прага. 1995. Ч. 2.
2. *Сератионова Е.П.* Российская эмиграция в Чехословакии в 20–30-е годы. М., 1995; *Сератионова Е.П.* Российские эмигранты в Чехословакии в межвоенные годы // Вопросы истории. М., 1997. № 5; *Сератионова Е.П.* Деятельность земских и городских объединений и комитетов за границей (1920–1930-е гг.) // Социально-экономическая адаптация российских эмигрантов (конец XIX–XX в.) Сборник статей. М., 1999; *Сератионова Е.П.* Пражский Земгор и его деятельность // Записки русской академической группы в США. New York, 2001. Т. XXXI. Русская Прага 1920–1945. Transaction of the Association of Russian-American scholars in the USA; *Сератионова Е.П.* Отношения Пражского и Парижского Земско-городских комитетов // Cahiers du Monde Russe. Russie. Empire russe. Union soviétique. États indépendants. L'invention d'une politique humanitaire. Les réfugiés russes et le Zemgor (1921–1930). 2005. 46/4 Octobre–décembre.
3. *Протасов Л.Г.* Люди Учредительного собрания: портрет в интерьере эпохи. М., 2008.
4. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).
5. Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918–1939) / З. Сладек, Л. Белошевская и коллектив авторов. Прага, 1998.
6. *Práce ruské, ukrajinské a běloruské emigrace vydané v Československu 1918–1945.* Praha, 1996.
7. *Slovník prvního československého odboje 1914–18.* Praha, 1993.
8. Материалы к истории русского научного зарубежья. М., 2002. Кн. 1.
9. *Лазарев Е.Е.* Из переписки с друзьями. Ужгород, 1935; *Лазарев Е.Е.* Ленин-Ульянов. Прага, 1924; *Лазарев Е.Е.* Моя жизнь: воспоминания – статьи – письма – материалы. Прага, 1935. Т. 1; *Lazarev E.E.* Osvobození sedláků (vzpomínky z dětství). Praha, 1923; *Elisej Sukač:* náboženský vývoj, utrpení a sibiřské vyhnanství ruského “študisty”. Praha, 1937.
10. Русские в Праге 1918–1928 гг. Прага, 1928.
11. *Архангельский В.Г.* Катерина Брешковская. Прага; Ужгород, 1938.
12. Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике. Прага, 1998.
13. *Ze života revolucionáře / Vladimír Zenzinov / přel. A. Pavlovská.* Praha, 1921.



© 2015 г. Л. РАДЕНКОВИЧ

ТУРЕЦКИЕ НАИМЕНОВАНИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ У ЮЖНЫХ СЛАВЯН

В статье анализируются имена мифологических персонажей южных славян, заимствованные из турецкого языка или воспринятые посредством турецкого из арабского или греческого. Наиболее известные из них – *див*, *таласъм*, *пери* и другие местные названия вампиров, ведьм и духов. Эти заимствования расширили номинативную базу мифологических существ у балканских славян, но не изменили существенно старую мифологическую систему.

The paper examines a series of names of mythological beings, which the Southern Slaves had adopted from the Turkish language, or borrowed – also through the Turkish mediation – from Arabs and Greeks. The best-known among them are *div/dev*, *talasm*, *peri/pari*, local names for vampires, witches and apparitions. These adoptions had expanded the nominal inventory of mythical beings of the Balkan Slavs, but had not significantly altered their old mythological system.

Ключевые слова: мифология, фольклорная демонология, турцизмы, южные славяне.

Keywords: mythology, folk demonology, words of Turkish origin, Southern Slavs.

После битвы на Косовом поле в 1389 г. турки, победив в этом сражении сербов, открыли себе путь к дальнейшим завоеваниям на Балканах. До этого под турецкой властью уже оказалось славянское население Болгарии и Македонии. В течение следующих пяти веков (до начала XIX в.) славяне и другие балканские народы подверглись значительному турецкому влиянию, которое коснулось как их социальной жизни, так и языков и культур. В период с XV по XVIII в. перемены произошли и в конфессиональной жизни балканских народов – часть христианского населения перешла в мусульманство. Таким образом, это население и после освобождения от турок сохранило духовную связь с ними.

У южных славян известен ряд региональных названий мифологических персонажей тюрского происхождения. В Черногории зафиксировано название *милет*, как общее обозначение всех вредоносных человекоподобных существ, из тур. *millet* ‘народ, плохие люди’: *У пређашњи вакат по нашијем крајевима живјела је свакојака милет: типотници, здувачи, виле* (В прошлые времена в наших местах жила всякая нечисть: типотницы, здувачи, вилы) [1. С. 21]. В восточной Сербии, в проклятиях упоминается нечистая сила под названием *катраница* (*Катраница те црна узела!*) [2. С. 118], из тур. *katran* ‘деготь’; в Болгарии (Съчанли, Гюмюрджинско) – *каража* ‘ночной нечистый дух’, тур. *karaca* ‘темный’ [3. Т. II. С. 231]. В южной Сербии (окрестности г. Лесковац) для защиты от невидимой нечистой

Любинко Раденкович – доктор этнологии, профессор Института балкановедения Сербской академии наук и искусств в Белграде.

Работа выполнена в рамках проекта «Сербская народная культура между Востоком и Западом» (№ 177022), финансируемого Министерством просвещения и науки Республики Сербия.

силы, которая называется *джерки* (из тур. *cüret* ‘дерзость, нахальство’), человеку рекомендуется пить отвар из трав: валерианы, любистка и полыни [4. С. 69]. У бошняков Боснии и Герцеговины существует поверье (общее с мусульманами), что после похорон, как только люди удалятся на 40 шагов от могилы – *кабура* (от тур. *kabir*), к покойнику приходят ангелы *сувалджи* и *суруджи* (тур. *sürücü*) и задают ему вопросы о вере [5. С. 210].

Среди тюркских мифологических существ (почти все они известны и у других народов Ближнего и Среднего Востока, в первую очередь у иранских и арабских народов, но именно через турок они попали в культуру балканских народов), сохранившихся в демонологических рассказах и поверьях славянского населения на Балканах, выделяются следующие: *аждаха/аждая*, *дэв*, *джинн*, *пери*, *аран*, *шайтан*.

АЖДАХА / АЖДАЯ – это змеевидное и многоголовое чудовище, которое, по поверьям, живет в озерах и глубоких водах, выходя из которых поедает людей и животных; может быть синонимом *халы*, *ламии*, *змея* (дракона). По представлениям сербов в Герцеговине, *аждая* – огромная многоголовая змея, которая может проглотить человека вместе с конем [6. С. 199]. Сказки и поверья об *аждае* встречаются у всех южных славян – от Черного моря в Болгарии до Альп в Словении (северо-западная граница распространения этого названия проходит по территории, где живут подравские хорваты в Венгрии; юго-западная – в хорватской Далмация и словенской Белой Крайне).

У южных славян представлен ряд вариантов этого названия: в Сербии, Боснии, Черногории – *аждаа*, *аждава*, *аждай*, *аждаха*, *аждер*, *эждер*, *ождаха*; в народной песне из Боснии – *эждер*, у буневцев в Бачке – *ждая*; в Болгарии – *аждарха*, в Родопах – *аждеро*, *аждрая*, *еждрая*; у македонцев – *ажда*, *аждая*, *аждей*, *аждер*, *аждра*; у хорватов в Венгрии – *aždaja*, *haždaja*, в Далмации – *aždajkinja*, в Белой Крайне в Словении – *aždaj* и т.д.

В народной демонологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири тоже встречаются сходные названия и соответствующие представления о многоголовом драконе. Турки называют его *эждер*, *эждерха*, узбеки – *аждархо*, туркмены – *аждарха*, киргизы – *ажыдаар*, казанские татары, азербайджанцы, казахи, таджики и башкиры – *аждаха*. У армян такой дракон называется *аждахак* [7. С. 28; 8. С. 22]. Как считается, название и образ *аждархи/аждахи*, проник в народную демонологию тюркских народов от иранцев, ср. авест. *ažiš dahako*, новоперс. *aždaho* ‘змея Дахака’.

Общим для тюркоязычных и южнославянских народов является рассказ о происхождении аждаи из змеи, прожившей много лет (чаще всего 100 или 40 лет) (ср. [9. С. 213]). Общей является и широко известная легенда об освобождении источника вод от дракона – аждаи: аждая угрожает городу или стране гибелью, не позволяя жителям города брать воду из источника, пока ей не дадут на съедение девушку. Герой (чаще всего св. Юрий) во время своих странствий попадает в эту местность, убивает дракона, спасает от смерти девушку и освобождает источник воды [10. С. 134–162; 8. С. 22]. Существуют и рассказы, согласно которым аждая охраняет подземные клады [11. С. 205; 7. С. 28].

По верованиям сербов, из тела убитой аждаи произошли змеи, ящерицы, мыши и мухи.

ДЭВ / ДИВ представляет собой персонаж иранской мифологии и фольклора, из которого он попал в фольклор тюркских народов, а затем и в фольклор южных славян. Это покрытые шерстью великаны-людоеды, обычно враждебные людям, но глуповатые, которых легко обмануть и перехитрить. Они полностью обнажены, а женщины перекидывают груди через плечи. Последняя особенность характерна для разных женских мифологических существ у славян – *богинки*, *вилы*, *юды*, *албасты* и т.д. Дивы кормятся охотой и не обрабатывают землю. Живут в пещерах, редко в домах. Предполагается, что в эпоху индоевропейской общнос-

ти дэвы почитались как боги. В турецких волшебных сказках, как и в сербских, дивы фигурируют скорее как потенциальная, нежели реальная угроза для героев, и героини сказок не очень их боятся (ср. [8. С. 11]). В рассказах герой, который намного слабее великана, всегда побеждает, потому что великаны глупые (герой сказки может обмануть его, держа в руке вместо камня брызгу, и показывая, что *выдавил из камня воду*; догадавшись, что великаны хотят его смерти, герой может ночью оставить на месте своего ночлега покрытое чем-нибудь седло или сноп соломы, которые великаны пронзают, думая, что убили человека, но утром герой говорит, что он не может умереть, потому что закален в кипящей смоле; таким образом он заставляет великанов прыгнуть в такой котел (ср. [12. С. 130–132]). Представления о глупом диве позднее были перенесены на *черта*, которого человек всегда побеждает своей хитростью [13. С. 95–106].

ПЕРИ / ПАРИ – мифологическое существо, известное в народных поверьях и фольклоре индоиранских, тюркоязычных, дардоязычных, а также некоторых других народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа. В «Авесте» *перу* (*pairika*, *parika*) представляет собой злое существо женского пола [14. С. 286]. В среднеперсидском она называется *parik*, пер. *pari*; в мунджанском языке Гиндукуша – *parizoda* [15. С. 339]. Придя на Балканы, турки в рамках своего культурного влияния передали той части славянского населения Болгарии и Македонии, которая приняла ислам и с которой они находились в более близком и долгом контакте и поверья о *перу*. В Болгарии поверье о фее *перу* сохранилось до наших дней у мусульманского населения Родоп, а также у гагаузов в северо-восточной Болгарии.

Пери – это дух (в болгарском мн. число *перилор* и *перии*), чаще всего в образе прекрасной девушки, одетой в белое (в восточных Родопах – в черное). Могут появляться в облике невесты в головном платке и украшениях, редко – мужчины, или в виде страшных женщин с дукатами на шее [16. С. 120]; также может показываться и в образе некоторых животных: змеи, кошки, собаки, козы. Кроме названия *перу* в Родопах зафиксированы также *пейра*, *перия*, *перлия*, *пьерия*. В Желтуше (Ардинско) *пьерия* – то же, что и орисница (девушка, которая определяет судьбу новорожденного), в Ахряне (Смолянско) *перийе* – дух убитого человека, в Жировнице (Реканско) *перна* – обозначение вампира. Словом *перия* в Родопах обозначают и очень сильный ветер, вихрь, который может поднимать с земли предметы и людей (ср. [17. С. 318]).

Согласно родопским поверьям, пери можно увидеть в лесу, у воды (источника), у старого дерева, на заброшенной мельнице, на мостах и перекрестках. Она особенно опасна для роженицы и ее ребенка, которого она может подменить. Нельзя было ссориться с пери – верили, что если ее ударить, она ударит в ответ. Турки в Охриде говорили, что по ночам пери заплетают коням гриву, и если ее расчесать, она снова заплетается сама [18. С. 109]. Мотив мифологического существа, заплетающего конскую гриву, воловий хвост или женские волосы, общеизвестен. У южных славян он чаще всего связан с виллой; у восточных славян это обычно делает домовая.

Сходство *перу* и *вилы* заметно во внешнем облике (*вилы* также, как правило, вечно молодые и красивые девушки, одетые в белое), в месте обитания, в их превращениях в отдельных животных и в их деятельности.

Пери может влюбиться в земного юношу и иметь с ним сексуальные отношения [19. С. 93; 20. С. 13; 8. С. 15]. По некоторым поверьям, если этот юноша ей изменяет, она в гневе убивает его, или же, если он открывает тайну, оставляет его навсегда. Соответствующие поверья есть и о вилах. Согласно поверью, распространенному у многих народов, *перу/пари* может сочетаться браком с земным юношей. Мотив «женитьба на виле (самодиве, самовиле)» широко распространен в фольклоре балканских народов.

В фольклоре *перу* может иметь дружеские отношения с отдельными персонажами и помогать им в трудных ситуациях. Но они, как и вилы, могут в отдельных

случаях наказывать людей болезнями, так что те остаются калеками до конца жизни [21. С. 46].

По внешним признакам и функциям, которые им приписываются, *перу* похожа на отдельных славянских женских мифологических существ, а именно: сербско-хорватско-словенских *вил*, болг. *самодив*, мак. *самовил*, вост.-слав. *русалок*, пол. *богинок*, словен. *дивьих жен* и т.д. Представляется, что такие черты сходства появились не вследствие контактов этих народов, а восходят к древнему общему представлению евро-азиатских народов о двух видах женских мифологических существ, различие между которыми позже утратилось. Одни происходят от душ умерших до срока девушек и молодых женщин, а другие, как считается, представляют души предков – праматерей. Первые капризны, мстительны, жаждут сексуальных контактов с мужчинами, однако в отдельных случаях могут быть и помощницами. Другие заботятся о своих живых потомках, их плодородии и достатке, одаривают, но и наказывают людей, которые не соблюдают установленных правил поведения. По всей видимости, от этих вторых ведет свое происхождение *албасты* (*алвасти*, *алмасты*), известная на широкой территории от Великой китайской стены до побережья Средиземного моря [22. С. 49] и имеющая некоторые общие функции с *перу*. У русских известно женское существо *албаста*, *лобаста*, *лопаста*, вид русалки, водяники, чье название заимствованно из тюркских языков.

КАДЪНИ – одно из названий самодив в Болгарии (капанцы) [23. С. 272], эфемизм, из тур. *kadin* («женщина, дама»).

АРАП – в южнославянских юнацких песнях чернокожий противник главного героя (серб. *црни Арапин*, *Арап прекоморац*, *троглави Арапин*); в сербских и турецких сказках – *джинн*, который обладает волшебными предметами и может ими наградить героя сказки.

Внешний вид *арапа* устрашающий. Он может быть огромным, змееподобным, крылатым. В фольклоре разных народов широко распространено такое его описание: «Одна губа у него на земле, другая – на небе» [24. Т. I. С. 586; 8. С. 13]. У греков – «одна губа на одной горе, другая – на другой», «одна губа на земле, другая – на небе» [25. С. 128]. В южномакедонской сказке *страшен Арапин* на дороге готов проглотить своего противника: «Толко беша отворена устага му, штото единот додак му беша на земјата и другиот на небото» [«рот его был открыт так широко, что одна губа была на земле, а другая на небе»] [26. Т. IV. С. 379]. Именно таким образом описывается и Баба Яга в вариантах русских сказок с сюжетом «Бой на Калиновом мосту» [27. № 300А]. Когда герой убивает трех змеев, сыновей Бабы Яги, она выходит на дорогу, раскрывает пасть – и у нее «одна губа на земле, другая в поднебесье» [28. С. 56]. В одном сербском рассказе, Бог и Дабог, по договору, вместе повелевают миром – Бог на небе принимает праведные души, а Дабог властвует над грешными душами. Так как Дабог стал много душ пожирать, Богу стало жалко их, и он решил отменить этот договор. Оба соперника были одинаково сильны, и Бог не мог отнять у Дабога это право, но мог передать его своему сыну. Когда Дабог узнал, что у Бога родился сын, и что он уже идет требовать себе отцовское право владеть земной жизнью, в ярости открыл свою пасть «да му се једна виличетина вукла по земљи, а другом у небо додирао, не би ли и сина Божјег прождро» («так что одна челюсть волочилась по земле, а другая касалась неба – чтобы проглотить Божьего сына») [29. С. 321–322].

Злой арап кричит зычным голосом и свистит, как змея. В греческом фольклоре арап, как и некоторые другие мифологические существа, проветривает свои золотые монеты, просушивает их на солнышке, разгребая лопатой.

Арап, как и джинн, попал в тюркский фольклор из арабской культуры.

ДЖИНН (обычно мн. ч. – *джинны*) – в культурах мусульманских народов вредоносные духи, к которым иногда обращались и за помощью. Согласно турецким поверьям, в заброшенных местах иногда собираются джинны маленького роста, но бороды у них длинные и глаза большие [8. С. 47]. По рассказам татар Крыма, в очень давние времена, когда Аллах еще не создал прародителя всех

людей – Адама, на свете жили какие-то древние не то люди, не то духи, по названию *джинтайфасы*, которые воевали между собой [30. С. 340]. В Болгарии (Родопы) упоминаются карлики, называемые *джиневици*, которые, как говорили, жили когда-то в крепости Перперикон [16. С. 112].

По поверьям мусульман Боснии и Герцеговины, Македонии и Черногории, существовали ходжи, так называемые *джиннджии*, или *джинн-ходже* (тур. *cinhoca, cincî hoca*), которые могли собрать джиннов и разговаривать с ними [31. С. 517], что называется *даира*, из тур. *da'ire* ‘круг’ [32. S. 24]. Согласно рассказу из Герцеговины (Опузен), после полуночи можно услышать звон колокольников и шаги солдат. Это идет *войско джиннов*, в состав которого входят также домашние животные и птицы, проклятые человеком – конь, вол, курица, утка, гусь, все кроме овец. Согласно другому рассказу из той же местности, один человек услышал, как кот из одного дома, по имени *Асан*, «разговаривает» с котом из другого дома. Он сразу приказал пастуху зарезать овцу и отдать овечью печень коту Асану. Однажды тот человек возвращался поздно вечером с мельницы, к нему подъехал незнакомец верхом на коне и велел сойти с дороги, потому что идет войско джиннов. Когда войско прошло, незнакомец пояснил: «*Ајде кући мирно, не бој се никога. Да ме ниси најиа џигерице, не би никад кући доша*» («Иди домой спокойно, ничего не бойся. Если бы ты не накормил меня печенью, никогда больше не увидел бы своего дома»). Асан, этот кот, был командующим джиннскими войсками [33. S. 403, 405–406].

ТАЛАСЪМ / ТАЛАСОН, дух, который, по поверьям болгар, македонцев и сербов, обитает в постройке (дом, мост, крепость), водоеме (источник, родник), или месте нахождения клада, и имеет функцию хозяина, защитника этого места. Существует ряд его региональных наименований, таких как: *таласъм* (восточная Сербия – Пирот; Македония – Скопье, Гевгелия; Болгария – Ломский край, Странджа и т.д.), *толосум* (Скопска котлина), *талосум* (Порече в Македонии), у болгар и македонцев также *тъльсъм*, *таласъмин*, *сенкя*, *сенице*, *стопан*, *домашар*, *домакин*, *сайбија*, *наместник*, в окрестностях Пирота – *таласън*, *теньц*, *вапир*, *сотона*.

Таласъм – это душа жертвы, замурованной в фундаменте постройки или заколотой при сокрытии клада. Считается, что если строители измеряют тень человека (палкой, веревкой) и положат мерку в основание постройки, такой человек вскоре умрет, а его душа станет сторожем этой постройки (будет охранять ее от разрушения, а ночью – от посторонних людей). Дух показывается в своем облики, в виде человека в белом или в виде животного – барана, волка, пса, змея, мыши. Ночью молча ходит около постройки или, наоборот, кричит, плачет, поет [34. С. 528–530]. По поверьям украинских болгар, в *тыльсым*, нечистый дух, превратится душа человека, умершего от того, что он наступил на то место, где пролита вода, которой омывали покойника [35. С. 83].

Этимология названия *таласъм/таласон* толкуется как балканский турцизм, от тур. *tilişim, tilsim* ‘талиман, чародейство, магия, призрак’ [36. Т. III. S. 470].

САЙБИЯ – дух-охранитель дома (Болгария, Македония, южная Сербия); может появляться в виде домашней змеи (в южной Сербии такая змея называется *сайбика*): «Кад видив змију у кући, неки гу фрљив подалеко од авлију, не гу утепујев јер је сајбика» («Когда увидят змею в доме, некоторые ее бросают подальше от двора, не убивают ее, потому что она сайбика») [37. С. 353]; в Болгарии, в Ловечском крае, ее называют *сайбийка* [38. С. 285]. В Скопской котлине в Македонии верят, что каждый дом должен иметь *сайбию* или *толосума* в виде змеи [31. С. 500]. Наименование происходит от тур. *sahib* ‘хозяин, владелец’.

КАРАКОНДЖУЛА. Посредством турецкого языка в мифологический словарь болгар, сербов и македонцев вошло и греческое название сезонного демона – *караконцул(а)*; тур. *karakoncolos/karakoncilo*, греч. *καλικαντζαροϋς*, который, по поверьям, активен в рождественский период, т.е. во время Святок (ср. [39. S. 383–393]).

ШАЙТАН / ШЕЙТАН – одно из имен дьявола, известное у мусульманских народов. У сербов в начале XIX в. зафиксирована поговорка: «*Цин башка, шейтан башка*» («Одно джин, а другое шейтан») [40. С. 311]; из тур. *s'eytan*, араб. *Šäyṭan* (родственно библейскому термину *сатана*). У сербов, проживавших в Турции (Галлиполи), название имеет форму *шейтанин* [41. С. 182], в Хорватии – *штан* [42. Т. XVII. С. 501]; в Герцеговине *штан* [43. С. 104] и *шейтан* [11. С. 273], в Черногории – *шестански* (здесь название толкуется как ‘тот, кто имеет шесть рогов’) [44. С. 15–16], или *шестански ђаво* [45. Т. II. С. 506].

Кроме основного наименования дьявола/черта *шайтан/шейтан*, в южнославянских языках для обозначения этого мифологического существа имеется и ряд других заимствований из турецкого, таких как:

налет, налетник: в проклятии – «*Иди налете један!*» [46. С. 549]; «*Nalet – đavla – nalet šejtana*» [47. С. 485]; *naletnik* [42. Т. VII. С. 415], *naletnjak* [42. Т. VII. С. 415; 9. С. 214]; тур. *nalet* ‘проклятый, дьявол’, которое происходит от *lanet*, араб. *la'nā* ‘проклятый богом’;

Топал баша [48. Т. XV/7–8. С. 106–107], имя собственное старшины чертей; из тур. *topal* ‘хромой’, *baša* ‘старшина’, ‘начальник’. В турецкой мифологии упоминается *topal melaike* ‘хромой ангел, ангел – калека’ [8. С. 90];

анђама (Сербия) [49. С. 400], тур. *hengame* ‘беда, напасть’;

белаж [50. Т. I. С. 431], тур. *bela* ‘несчастье, беда, мучение’;

мелун [42. Т. VI. С. 598; 50. Т. XII. С. 354], от тур. *melun*, ‘проклятый’;

ђадар [50. Т. V. С. 74], от тур. *cadi*, ‘вештица, вампир’;

гурбеташ (Брсечине, Дубровник); [51. С. 4], из *гурбетар*, ‘тот каторый ходит и собирает на пропитание вне своего места проживания; бродяга’; от тур. *gurbet*;

вираун [42. Т. XX. С. 926; 50. Т. II. С. 643]: «*Zakloni i sačuvaj Bože svakoga živa, i zla i dobra, od toga strašnoga ršuma, kad u koga virauni ulegnu*» («Спаси и сохрани, Боже, каждое живое существо, и дурного и хорошего, от страшного хаоса, когда в кого-нибудь вирауны входят») [52. С. 307]; от тур. *firavun* ‘фараон’;

Цуца Буца: по рассказам из южной Сербии (Пчиня), был черт с таким именем [37. С. 471], из тур. *çüce* ‘карлик’ и *cübb* ‘яма, пещера’;

Муса (у мусульман в г. Рожае в Черногории) [53. С. 72], турецкое имя собственное как наименование черта. Интересно, что донские калмыки верили, что *мусы* – это обросшие шерстью человекоподобные чудовища, которые могут иметь по несколько голов. Они живут в зарослях камыша, откуда нападают на людей [54. С. 33]. У болгар *Муса* – кличка для коз [3. Т. IV: 337].

‘ХОДЯЧИЙ’ ПОКОЙНИК. Среди наименований упырей, или вампиров в Родопах в Болгарии [16. С. 37] можно обнаружить и заимствования из турецкого: *азгън*, тур. *azgin* ‘бешеный, яростный’; *мерок*, тур. *meret* ‘неприятный, надоедливый’; *мекрюх*, тур. *mekruh* ‘неприятный, отвратительный’ (Велико Търново) (ср. [3. Т. III. С. 723]).

Некоторые этимологи предполагают, что и слово *упырь* является ранним заимствованием из тюркских языков – осм.-тур., крым.-тат. *обур* ‘ненасытный; ведьма; злой дух’; каз.-татар. *убыр* ‘мифологическое существо’ и др.

ВЕДЬМА у балканских славян имеет десятки названий, в том числе и турецкие:

карапанджа (южная Сербия, Лесковац) [55. С. 143], тур. *karapançe* ‘ведьма’, т.е. ‘та, что имеет черные когти’;

баба сирбацица (мусульманское население Герцеговины) – ‘колдунья’ [36. Т. III. С. 230]; *си(х)ирбацица/си(х)ирбаишица* в юго-восточной Боснии – женщина преклонного возраста, которая может причинить зло скоту; ведьма [56. С. 8]; от тур. *sihir* ‘колдовство, чары’;

джедия (Болгария, Тетевен) [3. Т. I. С. 353] ‘старая ведьма’; от тур. *cadi* ‘старая, страшная женщина; ведьма’;

джелия, желия (Болгария, Кърджалийско, Хасковско) [57. С. 30] – по одной из версий, производное от имени собственного: тур. *Züleyha*, араб. *Zāliha*, жена

египетского чиновника Потифара, которая пыталась соблазнить Иосифа; по другой – синоним слова *еджелия* ‘призрак’, из тур. *ecel* ‘смерть, рок’;

ченкарица (Болгария, Пиринский край) [58. С. 469] – вероятно, связано с болг. *ченгия* ‘кабацкая танцовщица’, из тур. *çengi* ‘танцовщица’ (часто в кабаках танцовщицами были цыганки, которые занимались также гаданием и магией).

В Герцеговине упоминаются *токмак-бабы*, могучие старухи с большими деревянными молотами (долбнями), которые никто кроме них не может поднять. Они только и делают, что, собравшись вместе в середине мира, ударяют молотами [52. С. 148]; от тур. *tokmak* ‘долбня’. В указанном выше источнике встречается и поверье о старухах, согнутых, подобно серпан, до земли и именуемых *кевры*; если они встретят человека в пустынном месте, он тоже сгорбится [52. С. 140], от тур. *kerçe, kefçe* ‘палка, согнутая в верхней части’. Исключительно в Болгарии (Родопы), зафиксированно наименование демона *юмисибиян*, в виде страшной женщины, у которой более 70 грудей и которая может причинить вред еще неродившемуся ребенку. Похожий демон, под названием *умм-уссабиян* встречается у киргизов [16. С. 116].

ПРИЗРАК. Некоторые из многочисленных названий призраков, бытующих у балканских славян, имеют турецкое происхождение. У многих народов известно поверье, согласно которому души некоторых покойников ночью передвигаются в виде блуждающего огня или света. Известно такое существо и у боснийских мусульман, где оно именуется *нур*, от тур. *nur* ‘свет’ (Цазин, Тузла – по рукописным материалам Д. Ножинича), или в Баялуке – *кудретфенери* [59. С. 62], от тур. *kudret* ‘сила, сила Бога’, и тур. *fener* ‘светило’. По поверьям из юго-западной Болгарии, ночью человека на дороге могут встретить и увлечь с собой *еджелии*, появляющиеся в виде свадебной процессии [60. С. 149], от тур. *ecel* ‘смерть, рок’. Турецкое происхождения имеют и такие наименования призраков, как: *пейдах* (Царицино, Крумовградско), тур. *peyda* ‘присутствующий, очевидный’ [3. Т. V. С. 129]; *карабасило* (Черногория, Баянны) [61. С. 82], из тур. *kara* ‘черный’, *basti* ‘наступить, появиться’.

Среди названий персонажей, которыми пугали детей, турецким по происхождению является *тарайинка* (Доне Жапско, южная Сербия [37. С. 397]), болг. *таръл* ‘одетый в ветхую одежду, в тряпье’ – от тур. *tiril* ‘голый, бедный’.

Несмотря на то, что в лексику балканских славян под влиянием турок проникло много тюркских наименований мифологических существ, это не привело к существенным изменениям системы мифологических представлений этих народов и представлений об окружающем мире. Некоторые ориентальные инновации задержались в культурах мусульманских анклавов на Балканах до сегодняшнего дня (например, *джинны*).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ђутић М.* Огњени пријесто. Приче и легенде. Подгорица, 1997. Т. II.
2. *Динић Ј.* Речник тимочког говора // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1988. Т. XXXIV.
3. *Български етимологичен речник.* София, 1971–2010. Т. I–VII.
4. *Ђорђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
5. *Hangi A.* Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1990.
6. *Грђић-Бјелокосић Л.* Из народа и о народу. Београд, б. г.
7. *Мифологически словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский.* М., 1990.
8. *Стеблева И. В.* Очерки турецкой мифологии: по материалам волшебной сказки. М., 2002.
9. *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији // Српски етнографски зборник. Београд, 1949. Т. LXI.
10. *Милошевић-Ђорђевић Н.* Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције. Београд, 1971. Кн. XLI.
11. *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа // Српски етнографски зборник. Београд, 1967. Т. LXXX.
12. *Ardalić V.* Narodne pripovijetke (Djevsrke u Dalmaciji) // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1905. Т. X.
13. *Раденковић Л.* Великаны, дике и иње ‘чужие’ люди // Etnolingwistyka. Lublin, 2008. Т. 20.

14. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2.
15. Грюнберг А.Л. Языки Восточного Гиндукуша: мунджанский язык. Л., 1972.
16. Троева-Григорова Е. Демоните на Родопите. София, 2003.
17. Раденкович Л. Об одном иранизме на Балканах: *пери 'фея'* // Слова. Концепты. Мифы. К 60-летию А.Ф. Журавлева. М., 2011.
18. Борђевић Т.Р. Вештица и вила // Српски етнографски зборник. Београд, 1953. Т. LXVI.
19. Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
20. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
21. Трефилова О.В. Легенды, предания и мифологические рассказы из гагаузского села Болгарево // Живая старина. М., 2007. № 4(56).
22. Басилов В.Н. Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева. М., 1994.
23. Тодоров Д. Народен мироглед // Капанци: бит и култура на старото българско население в североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
24. Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1896. Т. 1.
25. Пономарченко К.А. Восточные мотивы в новогреческой мифологии // В поисках «ориентально-го» на Балканах. Балканские чтения 7. М., 2003.
26. Верковић С.И. Јужномакедонски народни приказни / Македонски народни умотворби. Скопје, 1985. Т. IV.
27. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост.: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
28. Чистов К. В. Баба Яга // Живая старина. 1997. № 2(14).
29. Чајкановић В. Српске народне приповетке. Београд, 1929.
30. Усеинов К.У. Сказки и легенды татар Крыма. Симферополь, 1936.
31. Филиповић М.С. Обичаји и веровања у Скопској котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Т. LIV.
32. Garčević M. Zapisi i hamajlije. Banja Luka, 1942. Т. I.
33. Bošković-Stulli M. Usmene pripovijetke i predaje. Zagreb, 1997.
34. Раденковић Ј.Б. Таласон // Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Београд, 2001.
35. Кисе А.И. Возрождение болгар Украины. Одесса, 2006.
36. Škok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1973. Т. III.
37. Златановић М. Речник говора јужне Србије. Врање, 1998.
38. Попов Р. Народен светоглед // Ловешки край. София, 1999.
39. Długosz N. Językowo-kulturowy obraz demona *karakondźol* w bułgarskiej tradycji ludowej // Bałkański folklor jako kod interkulturowy / Red. J. Rękas. Poznań, 2011. Т. I.
40. Караџић В.С. Српске народне пословице / Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1987. Т. IX.
41. Ивић П. О говору Галипољских Срба // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1957. Т. XII.
42. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. Т. I–XXIII.
43. Врчевић В. Српске народне приповијетке понајвише кратке и шалвие. Београд, 1868.
44. Влаховић В. Ђаво у народном вјеровању // Записи. Часопис за науку и књижевност. Цетиње, 1929. Т. IV. № 1–6.
45. Станић М. Ускочки речник. Београд, 1992. Т. II.
46. Караџић В.С. Српски рјечник (1852) / Сабрана дела Вука Караџића. Београд, 1986. Т. XI/1–2.
47. Škaljić A. Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
48. Босанска вила. Сарајево, 1900. Т. XV. № 7–8.
49. Бушетић Т.М. Веровања о ђаволу // Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Т. XXXII.
50. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1957–2010. Т. 1–17.
51. Вулетућ-Вукасовић В. Вукодлак // Караџић. Алексинац, 1901. Т. III.
52. Zovko I. Vjеровanja iz Herceg-Bosne // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1901. Т. VI.
53. У riječima lijeka ima. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline. Rožaje, 1987.
54. Попов И.И. Сказки донских калмыков. Ростов-на-Дону, 1938.
55. Митровић Б. Речник лесковачког говора. Лесковац, 1984.
56. Плотникова А.А. Архаические верования боснийского села Умоляни // Живая старина. М., 2013. № 2 (78).
57. Бонева Т. Народен светоглед // Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
58. Георгиева И. Народен мироглед // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвања. София, 1980.
59. Ivandić Lj.A. Ručko praznovjerje. Madrid, 1965.
60. Узенева Е.С. Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии // Исследования по славянской демонологии. М., 2001. Т. 7.
61. Копривица Ј.К. Речник говора Бањана, Грахова и Опутних Рудина / Приредило Б.А. Копривица. Подгорица, 2006. Кн. 47.



© 2015 г. Н.А. СИНИЦА

К СОПОСТАВИТЕЛЬНОМУ ИЗУЧЕНИЮ ЯЗЫКОВЫХ ОБРАЗОВ МОНАХОВ В СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКАХ

В статье анализируются семантические дериваты от обозначений монашествующих (в русском, украинском, белорусском и польском языках и их диалектах), а также фразеологии и паремииологии с участием этих слов. Выделяются основные черты языкового образа монаха, в котором отражаются представления о характерном внешнем виде, особенностях поведения, бытовом укладе служителей культа и др. Отмечаются сходства и различия в восприятии монаха в различных языках и культурах.

The article analyses semantic derivatives of monastic names (in the Russian, Ukrainian, Belarusian and Polish languages and their dialects), as well as phraseology and paremiology with the use of these words. It highlights main features of the linguistic image of the monks: characteristics of their appearance, features of behavior, domestic order and so forth. Furthermore, similarities and dissimilarities in perception of the clerics in the aforementioned languages and cultures are stressed.

Ключевые слова: славянская лексикология, семантическая реконструкция, этнолингвистика, народная религия, традиционная культура.

Keywords: Slavic lexicology, semantic reconstruction, ethnolinguistics, popular religion, traditional culture.

Статья посвящена анализу семантических дериватов на основе наименований монашествующих лиц в славянских языковых традициях, а также фразеологии и паремииологии с участием этих наименований. Учитываются данные русского, украинского, белорусского и польского языков и диалектов; для подтверждения отдельных мотивационных решений эпизодически привлекаются данные чешского и болгарского языков.

В качестве производящих основ выступают, во-первых, общие наименования монашествующих: рус., укр. *монах*, белорус. *манах*, польск., чешск. *mnich*, 'член религиозной общины, принявший пострижение и давший обет вести аскетическую жизнь в соответствии с монастырским уставом', рус. *чернец*, укр. *чернець* 'то же', рус. устар. *инок* 'то же', рус. *пустынный*, польск. *pustelnik* 'набожный человек, живущий в лесу, отшельник, проводящий жизнь в покаянии и молитве' [1. Т. 5. С. 438], польск. *zakonnik*, белорус. *законнік* 'член монашеского ордена, монах' [1. Т. 8. С. 130], древнерус. *калогер* 'монах, почтенный старец' [2. С. 38] (в русских диалектах представлены лексико-семантические варианты этого слова в формах *калу́гър*, *кулугу́р*, *калагирь*, *калагу́р*), болг. *калугер* 'монах'.

К анализу привлекаются также языковые факты, в основе которых лежат наименования отдельных категорий монашествующих лиц – настоятелей монастыря

Синица Наталья Александровна – аспирантка Уральского федерального университета (г. Екатеринбург).

(рус. *игумен*, укр., бел. *ігумен*, польск. *opat*), высших чинов черного духовенства (*архидьякон* 'почетный титул главного диакона в лавре, крупном монастыре, диакон, служащий при патриархе' [3. С. 22], *архимандрит* 'высшее звание священника-монаха, почетный титул настоятелей мужских монастырей' [3. С. 23]). Отдельное внимание уделяется лексике, образованной от «видовых» обозначений представителей католических монашеских орденов: польск. *benedyktyn*, чешск. *benediktin* 'монах ордена св. Бенедикта' [1. Т. 1. С. 114], польск. *kapucyn*, чешск. *kapucín* 'монах ордена св. Франциска, носящий хабит с остроконечным капюшоном' [1. Т. 2. С. 252], польск., чешск. *jezuít*, рус. *иезуит*, белорус. *езуім* 'член монашеского ордена, основанного Игнатием Лойолой' [1. Т. 2. С. 174], польск. *karmelit* 'монах ордена созданного Иннокентием IV' [1. Т. 2. С. 272], польск. *bernardyn* 'монах самого строгого ответвления ордена св. Франциска' [1. Т. 1. С. 116].

В большинстве случаев речь идет об обитателях мужских монастырей, однако среди представленного материала наблюдаются семантические дериваты слов *монашка*, *игуменья* и др.

Изложение материала следует начать с тех лексических единиц, которые представляют собой семантические дериваты от названий монашествующих с минимальной «семантической дистанцией» от лексемы-источника. Сюда относятся, во-первых, **лексемы, обозначающие служителей культа** и церковных служек: рус. тамб. *монашка* 'женщина, помогающая священнику и дьякону во время службы' [4. С. 78], влад. *монашата* 'мальчики-прислужники в монастыре' [5. Т. 18. С. 252], олон., сев-двин. *калагирь* 'священник' [5. Т. 12. С. 333]). Во-вторых, от названий монашествующих образованы некоторые названия **лиц, особенно тщательно выполняющих церковные обряды** (белорус. узденск. *законница* 'верующая, которая беспрекословно выполняет все наставления церкви' [6. С. 147]). Отдельно стоит сказать о закреплении за словом *калогер*, первоначально имевшем значение 'монах, старец', и его фонетическими вариантами семантики 'старообрядец': влг., нижегор., сарат. *калугур*, *кулугур* 'старообрядец, старover': «Кулугуры не пошли в никонианскую веру, старoverы они» [7; 5. Т. 12. С. 367]. Повидимому, такая семантика связана с тем, что слово перестает функционировать в языке официальной церкви и начинает восприниматься как архаизм.

Отношение монахов к церковной сфере активно подчеркивается в паремиологии всех исследуемых языков. Отмечается **связь монахов с монастырем** (укр. «Як рибі без води, так черню без монастиря» [8. С. 46; 9. Т. 3. С. 309], польск. «Zakonnik w celi, żołnierz we zbroi, człek przy prawie bezpieczni są» <Монах в келье, солдат в доспехах, человек при законе в безопасности> [10. Т. 3. С. 822]) и **монашеской общиной** (укр. «Не одной матері діти» (монахи) [8. С. 46], польск. «Mnich mnichowi kaptura nie oberwie» <Монах монаху капюшона не сорвет> [10. Т. 2. С. 511]). Кроме того, образ монаха оказывается вписанным в иерархическую систему. С одной стороны, выделяется представление о довольно **высоком социальном статусе** монаха (в польской лингвокультурной традиции): польск. *mnich* 'одна из фигур в шахматах: слон' [1. Т. 4. С. 638], «Albo kapucyn, albo starosta (wojewoda, pan)» <Или капуцин, или староста (воевода, пан)> [10. Т. 2. С. 23]. С другой – место монаха на церковной иерархической лестнице определяется через **сопоставление** его с другими, **высшими чинами**. В православной традиции высшим чином по отношению к монашеской братии является **игумен**: рус. «За что игумен, за то и братья» [11], «Игумен за чарку, братья за ковши» [11; 12. Т. 1. С. 197], «Игумен шевелит, а братьям не велит» [13. С. 301], укр. «Не кожному ченцю ігуменом бути» [9. С. 309]. Католические же монахи сопоставляются с **аббатом**: польск. «Mnich tak odpowiada, jak mu opat śpiewa» <Монах так отвечает, как ему аббат поет> [10. Т. 2. С. 511], «Kiedy by opat kostek przy sobie nie nosił, tedy by mnisi w nie nie grali» <Если бы аббат костей с собой не носил, тогда бы и монахи в них не играли>, «U opata gody, a u mnicha głody» <У аббата праздник, у монаха голод> [10. Т. 2. С. 733].

Важной составляющей языкового портрета монаха является необычный **внешний вид**, который обыгрывается в карнавальной традиции ряженья: болг. *калугер* ‘карнавальная фигура, кукер’, *калугере* ‘ряженные на Масленицу’ [14] (ср. подобное значение русского слова *поп*: влг. *поп* ‘главный ряженный’ [15]).

Среди черт облика монаха выделяются специфическая одежда, головной убор и тип прически.

Одежда монаха характеризуется несколькими признаками. Во-первых, она проста и **аскетична**: рус. литер. *одеваться монахиной* ‘одеваться скромно, неброско’ [16. Т. 6. С. 1222], карел. *монáхом* ‘одевшись просто, не по-праздничному’ [17. Вып. 3. С. 255], польск. *habita* ‘сермяга’ [1. Т. 2. S. 2]. Во-вторых, эта одежда имеет **черный цвет**. Мотив черного цвета является одним из самых активных не только в образе монаха, но и других представителей духовенства (ср., например, рус. смол. *поп* ‘название обгорелой лучины’ [18. С. 671], польск. *jeść z księdzem* ‘есть что-либо подгорелое’ [1. Т. 2. S. 606]). Указанный мотив проявляется в названии монаха *чернец* и в различных паремиях, ср. рус. пск. *по углам чернецы забежали (заиграли)* ‘о наступлении темноты (вечером)’ [19. С. 75], «Чернее монаха не будешь» [12. Т. 2. С. 455], укр. «Душа чорна, мов у ченця ряса» [20. С. 35; 8. С. 589; 9. Т. 3. С. 308]. Признак черного (темного) цвета стал мотивирующим и в предметной номинации: рус. морд. *монáх, монáшка* ‘пластинчатый черный гриб из семейства груздей, чернушка’ [21], орл. *монáхи, монáшки* ‘почерневшие, гнилые яблоки’ [22. С. 143], пск. *монáшка* ‘чугунок черного цвета с отверстием, в которое вставляется трубка самогонного аппарата’ [23. С. 352], литер. *монáшек, монáшенка, монáшка* ‘курительная свечка в виде черной пирамидки из угольного порошка с душистыми смолами, распространяющими при сжигании ароматный дым’ [16. Т. 6. С. 1222], простонар. *монáшек* ‘угольная курительная свеча’, простонар. *монáх* ‘в подкопном деле кусок трута, для поджога’ [24. С. 351]. В последних случаях значимым оказывается также мотив дыма, вероятно, связанный с каждением во время церковных служб.

Темный окрас стал основной причиной для образования «монашеских» обозначений представителей фауны: калуж. *монáх* ‘голубь очень темной окраски’ [5. Вып. 18. С. 252], смол. *монáшенка* ‘о черной галке’ [18. С. 417; 5. Вып. 18. С. 252], сиб. *изумен* ‘небольшая птица из рода куликов, короваек’ [24. С. 4], польск. *mniszek* ‘голубь’ [1. Т. 1. S. 868], *mnich* ‘тетерев во время смены оперенья’ [25. Т. 3. S. 1], *zakonnik* ‘глухарь’ [1. Т. 8. S. 130], рус. нижегор. *монáх, казан. монáх-рыба* ‘волжский подуст’ [5. Т. 18. С. 252]. «Монахами» также называются бабочки и некоторые другие насекомые: рус. литер. *монáшенка, монáшка* ‘ночная бабочка из сем. волнянок с черными полосами и пятнами на крыльях и брюшке’ [16. Т. 6. С. 1223], диал. *монáх* ‘шелкопряд, сумеречник, которого гусеница поедает лес’ [24. С. 351], укр. общенар. *монáшка* ‘ночная бабочка семейства волнянок, у которой передние крылья белые с черными зубчатыми поперечными полосами, а задние – серые, ее гусеницы – вредитель леса’ [26. С. 794], польск. *mniszka, zakonnica* ‘бабочка, опустошившая леса Баварии’ [1. Т. 8. S. 130], *mniszka* ‘чешуйчатокрылое насекомое, шелкопряд’ [1. Т. 2. S. 1017], рус. калуж. *монáшенки* ‘блохи’ [5. Вып. 18. С. 252]. Появление таких названий может быть обусловлено несколькими признаками: с одной стороны, черным цветом, сходством раскрытых крыльев бабочек с широкой монашеской одеждой. С другой стороны, здесь явно отражены представления о ненасытности монаха и служителя культа вообще, ср. польск. «*Mnichu, psy, gacki, gdzie się znęca, trudno się ich pozbyć*» <Монахов, собак, летучих мышей, когда приманишь, трудно от них избавиться> [10. Т. 2. S. 512]. В русском языке подобный мотив отражен в образе попа: «Волчья пасть да поповские глаза – ненасытная яма» [12. Т. 2. С. 256].

Признак темного окраса стал одним из мотивирующих для рус. арх. *монастырь* ‘лежбище, большое скопление тюленей’ [27]¹. Кроме того, на появление этой

¹ Ср. название вида тюленей *тюлень-монах (monachus monachus)*.

лексемы повлияло представление о множественности монахов, обитающих в монастыре.

В польских языковых фактах получил отражение **коричневый цвет** одежды монахов-капуцинов: польск. *kolor kapucyński* ‘коричневый’ [28. S. 317]. Этот же признак, возможно, стал мотивирующим и для чешск. *kapucín* ‘вид угля для удобрения и изготовления второсортных красок’ [29. S. 228].

Интересным представляется название разновидности кофе *капучино* (ср. чешск. *kapucín* ‘кофе с небольшим количеством молока’ [29. S. 228], польск. *kapucynek* ‘маленькая порция кофе в кофейнях, когда кофе и молоко не поданы отдельно, а сразу смешаны’ [1. Т. 2. S. 252]), заимствованное из итальянского *sappuccino* ‘кофе с добавлением взбитого молока, цвет которого подобен цвету колпака капюшина’ [30]. По версии словаря *Dizionario Garzanti Linguistica*, на развитие подобного значения повлияло сходство цвета кофе с молоком с цветом капюшона (а шире – и всего одеяния) монаха-капуцина. Возможно предположить также и то, что возникновение деривата связано с тем, что шапка из взбитых сливок напоминает монашеский капюшон.

Еще одним признаком, характеризующим монашескую одежду, является **форма**.

Сходство с силуэтом монаха, вероятно, послужило основой и для появления таких семантических дериватов, как рус. калуж. *мона́х* ‘бумажный змей особой формы’: «Без дранок, с неаккуратным мочальным хвостом» [5. Вып. 18. С. 252], красояр. *мона́шка* ‘узор в виде квадратов, треугольников, вышитый на складках юбки’ [31. С. 347], польск. диал. *mich, mnich* ‘снопики соломы, положенные в нижний пласт крыши’ [32].

Католический монах носит особый вид одежды – **хабит** (польск. *oblec, przywdziać, przyjąć, wziąć habit* <надеть хабит> ‘принять монашество’ [28. S. 274], «Nie habit, ale doskonałość cnót i ślubów zakonnikami czyni» <Не хабит, но совершенство добродетелей и обетов делает монахом > и **капюшон** («Nie kaptur mnicha czyni mnichem, lecz reguła» <Не капюшон делает монаха монахом, а устав> [10. Т. 2. S. 511]). Мотив монашеского капюшона проявляется и в названиях растения аконит, цветки которого напоминают людей в капюшонах: польск. *zły mniszek* <плохой монах> ‘растение аконит, борец’ [1. Т. 2. S. 1017], *bernardin, bernardynek* ‘то же’ [33. S. 56], чешск. *mníška kápé* <монашеский колпак>, *mníšek dobrý* <хороший монах> ‘то же’ [29. S. 336] (ср. также польск. *niebieskie kapturki* <голубые капюшоны> ‘то же’ [1. S. 2. Т. 1017]). Подобный мотив, очевидно, проявился в болгарском фитониме *калугерче-натерче* ‘гадючий лук кистевидный, *Muscari racemosum*’ [14] и польском орнитониме *капусун* ‘вид голубя с перьями вокруг шеи в форме капюшона’ [33. S. 62]. В основу же чешского фитонима *jezuitské čepičky* <иезуитские колпачки> ‘бересклет европейский’ [29. S. 212], по видимому, легло сходство с другим **головным убором**, подобным беретте (четырёхугольному твердому головному убору с тремя или четырьмя углами и помпоном [34. С. 581]) или пилеолусу (небольшой круглой шапке, которую носят на макушке), ср. польск. *księża czapka* ‘бересклет’ [35. Т. 3. Z. 12. S. 630].

Головным убором православного монаха является **клобук**: рус. «Не всяк монах, на ком клобук» [12. Т. 1. С. 20], «Не всякой игумен, на ком клобук» [13. С. 182], укр. «Не плаче монах, що загубив клобук, та не обрадуєця, хто його й найде» [8. С. 700], «Згубив чернець клобук – не смутився, знайшов – не радувався» [9. С. 308].

В русской и украинской лексике также отражается женский монашеский головной убор: рус. влг. *платок монашкой* ‘платок, завязанный концами назад’ [27], укр. полес. *монашка* ‘черный, преимущественно теплый платок’ [36. С. 128].

Другой чертой внешности монаха, отраженной в языковых фактах, становится его особая **прическа** – тонзура. Этот мотив проявляется в чешск. *mnihova hlava, mníška hlava, mníška pleš, mníšské bobule* <монашеские ягоды> ‘одуванчик’

[29. S. 336], польск. *mnich, mniszek, mniszeczek, mniszysko* ‘одуванчик лекарственный’, *mnichówka* ‘растение из вида мальпигиевых’ [1. Т. 2. S. 1015] (ср. рус. *попова плешь* ‘растение *Taraxacum Dens Leonis*, одуванчик’ [37]).

Данные фитонимы имеют комплексную мотивацию: помимо сходства с монашеской головой, здесь, по-видимому, значимым оказывается их сходство с человеческой фигурой. Интересным образом обыгрывается фитоним *mnich* ‘одуванчик’ в романе О. Токарчук «*Prawiek i inne czasy*»: «Na księżowskich łąkach kwiaty modlą się nieustannie. Modlą się te wszystkie kwiatki świętej Małgorzatkі i dzwoneczki świętego Rocha oraz zwyczajne, żółte mniszki. Od ciągłych modlitw ciała mniszków stają się coraz mniej materialne, coraz mniej żółte, coraz mniej konkretne, aż w czerwcu zamieniają się w subtelne dmuchawce. Wtedy Bóg, wzruszony ich pobożnością, wysłał ciepłe wiatry, które zabierają dmuchawcowe dusze mniszków do nieba» «На ксендзовых лугах цветы неустанно молятся. Молятся все цветки святой Малгожатки и колокольчики святого Роха, а также обычные желтые «монашки». От постоянных молитв тела «монашек» становятся все менее материальными, все менее желтыми и все менее телесными, пока в июне они не превращаются в хрупкие одуванчики². Тогда Бог, растроганный их набожностью, посылает теплые ветры, которые забирают одуванчиковые души «монашек» на небо» [38]. В данном контексте, с одной стороны, отражены частые молитвы, совершаемые монахами (ср. проявление данного мотива в других фитонимах: влг. *богомолки* ‘растение *Carlina vulgaris*, колючник обыкновенный’ [5. Вып. 3. С. 51], арх. *богомолка* ‘растение кубышка желтая’ [39. С. 44]), с другой – мотив святости монаха.

Сходство с человеческой фигурой нашло отражение и в других «монашеских» лексемах русского и украинского языков: рус. карел. *монáх* ‘укладка зерновых или технических культур на поле, состоящая из 18 снопов’ [17. Вып. 3. С. 255], укр. диал. *чернець* ‘одинокая кегля, стоящая на черте «города» при игре в «скраклі»³ [40. С. 458]. В последнем случае также важен мотив одиночества, связанный с затворническим образом жизни монаха.

К данной группе лексем примыкают номинации типа рус. карел. *монáх* ‘длинная бутылка с красным вином’ [5. Вып. 18. Т. 252], тул. *монáх с рýсой* ‘четвертная бутылка с вином’ [Там же], карел. *монáх* ‘бутылка для водки емкостью в четыре литра’ [17. Вып. 3. С. 255]. Но здесь значимы и другие мотивирующие моменты. «Винная» тема в образе монаха появилась еще и потому, что в монастырях была распространена традиция виноделия, при них часто находились винные погреба. Кроме того, если предположить, что первоначальное значение слов этой группы – ‘бутылка с красным вином’, возможно отметить ироническое переосмысление обряда причастия, которое сопровождалось принятием хлеба и вина: в народном сознании частотным мотивом, возникающим в связи с этим обрядом, стал мотив употребления алкогольных напитков (ср. прост. *причащаться* ‘выпивать’).

Сходство с фигурой человека в сочетании с признаком неподвижности проявлено и в карел. *что монáх палеострówский*⁴ (*стоять*) ‘неподвижно, замерев на месте (стоять)’ [17. Вып. 3. С. 255].

Представления о поклонах монаха во время богослужения и традиции молиться стоя на коленях, по-видимому, переосмыслены в обозначениях устройств для спуска воды: рус. пск. *монáхи* ‘спусковое устройство в водоеме: опускающиеся и поднимающиеся вертикальные щиты’ [23. С. 351], укр. разг. *монáх* ‘водоспуск у плотины’ [26], польск. *mnich* ‘полое бревно, деревянная труба для спуска воды из пруда; водоспуск, состоящий из вертикальной части, или собственно монаха, и горизонтального корыта, соединенного с монахом’, малопольск., шленск. *mnich* ‘деревянное устройство для регулирования уровня воды в пруду’ [32].

² Польск. литер. *dmuchawiec* ‘одуванчик’ (< *dmuchać* ‘дуть’).

³ Игра типа городков.

⁴ Имеется в виду находящийся на острове Палей Онежского озера Палеостровский Рождественский монастырь.

Достаточно большое количество языковых фактов связано с представлениями о монашеском **образе жизни** и нормах устава, которым подчиняется монах. Следовать всем нормам монашеского устава непросто, ср. польск. поговорку «*Сnot tyle ma, jak karusyn*» <Добродетелей у него столько же, сколько у капуцина> [33. S. 63]. Совокупность этих норм признавалась народным сознанием невыполнимой, отсюда представление о **лицемерии**, неискренности поведения монаха: рус. ворон. *монáиштыся* ‘прикидываться монашкой, лицемерить’ [5. Вып. 18. С. 252], рус. литер. *иезуит* ‘о хитром, лицемерном человеке’, *иезуитствовать* ‘лицемерить, поступать коварно, двулично’ [16. Т. 5. С. 76], белорус. мтисл. *езуіціна* ‘криводушный, вероломный человек’, мтисл. *па-езуіцку* ‘криводушно, вероломно’ [41. С. 138], польск. *jezuit* ‘хитрый, двуличный человек, интриган’ [42. S. 412]. Народное восприятие двуличности иезуитов базируется еще и на осуществлении членами этого монашеского ордена миссионерской деятельности: иезуиты могли не носить монашескую одежду, должны были жить среди мирян, добываясь расположения различных социальных слоев. Кроме того, орден иезуитов являлся единственным орденом, которому было позволено самостоятельно менять монашеский устав [43].

С представлением о двуличности монаха, по-видимому, связаны и польские наименования деревьев с двумя вершинами: диал. *drzewo jezuickie* ‘дерево, у которого два ствола вырастают из одного корня’ [33. S. 70], *bernardyńska sosna* ‘двойная сосна, выросшая из одного пня’ [25. Т. 1. S. 66].

Ряд паремий содержит и прямое указание на неправедность, **греховность** монаха: рус. «Хватился каяться монах, как уж смерть в головах» [13. С. 265], польск. «*Patrz, mnichu, swego grzechu*» <Гляди, монах, на свой грех> [10. Т. 2. S. 512].

Предписываемая строгость и аскетичность монашеской жизни, очевидно, послужила причиной для представления о **строгости** и **степенности** самой фигуры монаха: белорус. *сядзець як манáх* ‘о подчеркнуто строгом человеке’ [44. С. 344].

Среди мотивов, связанных с образом жизни монаха, особо значим мотив затворничества и **уединенности**: рус. литер. *монáх* ‘о мужчине, живущем уединенно, ведущем аскетический образ жизни’ [16. Т. 6. С. 1221], калуж. *замонашицься* ‘начать удаляться от общества, начать вести монашеский образ жизни’ [5. Вып. 10. С. 254], карел. *инок* ‘о том, кто живет в лесу, скрываясь от властей’ [17. Вып. 2. С. 293], ставроп., самар. *калагурка* ‘женщина, уединенно живущая в отдельной избушке, занятая молитвами и постом’ [5. Вып. 12. С. 333], укр. общенар. *монáх* ‘про человека, который живет в одиночестве, избегает общения с людьми’ [26], польск. «*Samotni jak mnich*» <Одинокий как монах> [10. Т. 3. S. 977], кашуб. *tniix* ‘нелюдимый человек’ [45. S. 9], *życ jak pustelnik* <жить как пустынный> ‘жить аскетично, обособленно’ [28. С. 648]. Жизнь монаха рисуется бедной и **аскетичной**: рус. литер. *монашеский* ‘аскетически-воздержанный, целомудренный’ [16. Т. 6. С. 1221], пск. *жить как чернец* ‘шутл.-ирон. о чьей-либо одинокой, скромной, без всяких развлечений и излишеств жизни’ [19. С. 120]. Однако аскетизм может уживаться в образе монаха с состоятельностью, ср. рус. арх. *кулугур* ‘состоятельный, богатый человек’ [27]. Возможно, в этом слове отражен результат контаминации с просторечной лексемой *куркуль* ‘жадный человек, накопитель, стяжатель’.

Уединенный образ жизни монаха и обособленность монастырей послужили причиной для возникновения рус. иркут. *замонашитъ* ‘запрягать, засунуть куда-либо или присвоить что-либо чужое’ [5. Вып. 10. С. 254]. На развитие значения здесь также повлияла общая экспрессивность слова *монах*.

Одной из важнейших характеристик монаха, отраженной в языке и малых фольклорных жанрах, является **обет безбрачия**, который он дает: рус. карел., костр., пск. *монáх* ‘неженившийся мужчина, холостяк’ [7; 17. Вып. 3. С. 255; ПОС 18: 351], пск. *остáться монáхом* ‘остаться холостым’ [23. С. 351], сиб. *монáишты*

‘жить холостяком’ [46. С. 290], ворон. *monáшка* ‘девушка, не вышедшая замуж и смирившаяся с этим’ [5. Вып. 18. С. 252], пск. *монáшка* ‘незамужняя женщина’ [23. С. 352], ср. также польск. диал. *mnich, mniszek* ‘кастрированные животные’ [47. S. 130], кашубск. *mńiχ* ‘гермафродит’ [45]. Последний факт объясняется тем, что мотив безбрачия оказывается связанным с более широким мотивом аномалий в половой жизни. В частности, монаху может приписываться «женоподобие». Дополнительным мотивирующим моментом здесь является одежда монаха, подобная женскому платью (ср. рус. загадку «Спереди мужик, а сзади баба. <Поп>» [48. С. 128. № 1028]). Кроме того, безбрачие может быть переосмыслено как бесплодие: с этим, по-видимому, связано польск. *mnichy* ‘конопля, не имеющая семян’ [32]. Возможно, данный мотив реализуется и в болг. *калугаре* ‘невспаханная полоса земли в поле’, *манастир* ‘оставленное несжатым место в поле, окруженное со всех сторон сжатым’ [14].

Отклонения в сексуальной сфере отражены и в устойчивых сочетаниях типа польск. диал. *marsz jezuicki* ‘мастурбация’ [25. Т. 2. S. 310], *rznąc, trzepać kapucyna* <резать, трепать капуцина> ‘мастурбировать’ [25. Т. 2. S. 310; 28. Т. 1. S. 317; 32].

Отмечены в языке факты, указывающие на случаи **нарушения обета безбрачия**. О монахах с иронией говорят: «За компанию (для дружбы) и монах женился» [12. Т. 2. С. 353]. Бытует представление о распутности монахов: новг. *монáшить* ‘гулять с девушками’ [49. С. 95], пск. *монáх* ‘название игры на молодежном гулянии’: «А то монаха играли: выходили на калидор, кто понравится, тово вызывали, если там я парня вызову, я уйду, а он другую девушку берёт, ф перемешку» [23. С. 351], пск. *монаха вызывать* ‘играть в игру с поцелуями’ [19. С. 53]. Обет безбрачия иронически переосмысляется также в русских пословицах, наделяющих представителей черного духовенства детьми: «Ты дочь попова, да я и сам игумнов сын» [12. Т. 2. С. 257], «Я не архиерейский зять, с меня нечего взять» [12. Т. 2. С. 428]; ср. также польск. «Ożenił się równy z równą: kardynałczyk z opatuwną» <Пожились равный с равной: кардинальчик с аббатовой> [1. Т. 2. S. 266].

В лексике польского и чешского языков отражен специфический жизненный уклад монашеских орденов. Так, для нищенствующих орденов (капуцинов, бенедиктинцев, бернардинцев) центральным является **мотив бедности**: польск. *goły jak kapucyn* <голый как капуцин> ‘бедный’ [28. S. 317], *po kapucyński* ‘бедно’ [33. S. 63].

О нищенском образе жизни бернардинцев говорит шутливая польская пословица «Bernardyńskiej on natury, pieniądze cierpieć nie może» <Бернардинской он природы, деньги терпеть не может> [10. Т. 1. S. 76]. С другой стороны подчеркивается и отклонение от аскетичной жизни ордена, готовность монаха ради заработка нарушить устав: польск. «Za pieniądze i bernardyn kozaka tańcuje» <За деньги и бернардинец казачок танцует> [10. Т. 2. S. 877].

Одним из основных занятий, приписываемых представителям нищенствующих орденов, является **сбор пожертвований**: польск. «Wlecze się jak bernardyn z kwestą» <Ходит как бернардин с ящиком для пожертвований> [10. Т. 3. S. 719]. Фразеологизм *głośny jak benedektyński dzwonek* <Громкий как бенедиктинский колокольчик> [10. Т. 1. Т. 635] рисует образ колокольчика, звон которого монахи, собирающие пожертвования, использовали для привлечения внимания.

Отразилась в языке и **традиция** некоторых ответвлений ордена францисканцев **ходить босиком**. С ней, очевидно, связано насмешливое сравнение: польск. *delikatny jak bernardyńska pięta* <Нежный, как бернардинская пятка> [10. Т. 1. S. 418].

Особенностью монастырского устава (а именно, регламентацией времени проведения гигиенических процедур: несколько раз в год или раз в месяц) обусловлено и отраженное в польских поговорках и фразеологизмах представление о бер-

нардинской **нечистоплотности**: «Chodzi jak swąd za bernardynem» <Ходит, как зловоние за бернардином> [10. Т. 1. S. 308], *czystość bernardyńska* <бернардинская чистота> [10. Т. 1. S. 76].

Об **обете молчания**, обязательном в определенные часы в монастырях капуцинов, говорят следующие сравнения: «Milczy jak kapucyn» <Молчит как капуцин> [33. S. 63], «Milczy jak mnich» <Молчит как монах> [10. Т. 2. S. 474].

Еще одной отличительной особенностью образа жизни, приписываемой монахам, которые принадлежат к каким-либо орденам, является специфический **режим питания**. В некоторых монастырях (капуцинов и бернардинцев) было принято питаться один раз в день, но обильно. С этим связаны польские выражения *stół bernardyński* <бернардинский стол> ‘обильно накрытый’, *bernardyńskim kieliszkiem pije* <бернардинским кубком пьет> ‘большим кубком’ [33. S. 57], *kapucyńska porcja* <капуцинская порция> ‘большая порция’ [10. Т. 2. S. 23]. С одноразовым питанием монахов связано и малопольское сочетание *kapucyńskie śniadanie* <капуцинский завтрак> ‘нюхательный табак’ [32; 10. Т. 2. S. 23]: имеется в виду отсутствие завтрака.

С обильным питанием соотносится представление о **полноте** монаха-бернардинца: польск. *spasły jak bernaryn* <откормленный, как бернардинец>, *kark bernardyński* <бернардинская шея> ‘толстый, откормленный’, *bernardyński* ‘то же’ [33. S. 57].

Среди занятий монахов, представления о которых отражены в языке и малых фольклорных жанрах, можно отметить **производство и хранение книг** (укр. «Був один мних, що мав много книг, нич не знав із них» [9. С. 308], чешск. «Byl jeden mnich, měl mnoho (plno) knih, a nevěděl, co v nich» <Был один монах, который имел много книг, но не знал, что в них> [50. S. 486]), **занятия медициной** (рус. брян. *монáшка* ‘знахарка’, ‘медицинская сестра’ [5. Т. 18. С. 252]). Неоднозначную трактовку имеет укр. выражение «Без прибутку й монахи не торгують» [9. С. 308]. С одной стороны, одним из занятий монахов здесь предстает ведение торговли, с другой – подчеркивается то, что идеальному образу монаха должна быть присуща незаинтересованность в выгоде и материальных благах.

Из всех занятий католических монахов особо выделяется **выращивание трав** и изготовление разнообразных микстур и травяных смесей. С этим занятием, по-видимому, соотносятся обозначения некоторых используемых в медицине растений (польск. *opatek* ‘вид молочая, *Euphorbia myrsinites*’ [1. Т. 3. S. 791], малопольск. *benedykt* ‘гравилат, *Geum*’: «U ludu benedyk otwar piją na bóle żołądkowe» <В народе отвар бенедикта пьется от болей в желудке> [35. Т. 2, Z. 4. S. 55], кашуб., шленск. *bernardy, bernardynek*, чешск. *benedikt lékařský, benedykt* ‘кникус, *Cnicus*’ [25. Т. 1. S. 66; 35. Т. 2, Z. 4. S. 63; 29. S. 49], чешск. *jezuitska kůra* <иезуитская кора> ‘хинное дерево’ [29. S. 212]), а также изготовленных из этих растений продуктов (польск. *benedyktyn* ‘вид ликера’ [33. S. 47], чешск. *benediktinka* ‘горький ликер из кникуса’ [29. S. 49], *benedyktynka* ‘вид табака’ [33. S. 48], польск. *bernardynka* ‘вид табака’ [33. S. 56]). Кроме того, среди видов деятельности монахов выделяются пчеловодство (ср. польск. *miod kapucyński* <мед капуцинский> ‘сорт меда’ [28. S. 317]) и разведение рыбы (польск. *bernardin* ‘вид осетра, считающийся лучшим’ [35. Т. 2, Z. 4. S. 63]). В последнем факте, возможно, также отразился запрет на употребление мяса, принятый во многих монашеских орденах, вследствие чего мясная пища заменялась рыбой.

Интересна в этом плане мотивация русского сочетания *монастырская уха* [51], которое не зафиксировано в словарях, но распространено в живой речи. С одной стороны, здесь отражена уже обозначенная традиция употребления монахами рыбной пищи, с другой – представление о нарушении ими поста: согласно большинству рецептов, отличие такой ухи от обычной – в том, что варится она на курином бульоне.

Не совсем ясна мотивация названий ряда «монашеских» блюд: польск. *lazanki jezuickie* 'блюдо из теста' [33. S. 72], *mnich* 'вид пирога' [1. Т. 2. S. 1015], *mnichy* 'блюдо из баранок, залитых кипяченой водой и приправленных маслом' [1. Т. 2. S. 1015]. Вероятно, данные лексемы воплощают представления о постной пище, которую принято было употреблять в монастырях. Мотивация данных фактов требует дальнейших разысканий.

Некоторые языковые факты указывают на мотивы, характеризующие поведение монаха. Так, одной из его отличительных черт является **многословие**: рус. новг. *монáшиться* 'вести разговор в толпе' [49. С. 95], перм. *калагирь* 'шутник-старичок; рассказчик старичок' [5. Вып. 12. С. 333], польск. «*Mnich niemowny, kot niełowny, gach wstydlıwy, gracz sprawiedliwy – nigdy nie wskórają*» <Монах молчаливый, кот неловкий, любownik стыдливый, игрок честный ничего не добьются> [10. Т. 2. S. 511]. Исключение составляет паремия «*Milczy jak karuscyn (mnich)*», рассмотренная ранее.

Единичные факты лексики и паремиологии русского и украинского языков демонстрируют такие черты характера монаха, как **злоба** (укр. «Монашеська злоба до гроба» [9. С. 308], «Чернецька злоба до гроба» [9. С. 309]), **хитрость** (рус. «Черт монаху не попутчик (его монах проведет)» [12. Т. 2. С. 257]), **рассеянность** (рус. карел. *монáх* 'в обращении неловкий, рассеянный человек, разиня' [17. Вып. 3. С. 255]), **глупость** и пустоголовость (рус. «Хватился монах, как пусто в головах» [12. Т. 2. С. 163]). На возникновение мотива **заносчивости**, проявленного в рус. волог. *калагирь* 'капризный, заносчивый, недружелюбный человек' [52. С. 186; 5. Вып. 12. С. 333], вероятно, повлиял связанный с этой лексемой образ старообрядца, стоящий за лексемой *калогер* и ее вариантами: ср. костр., нижегор., сарат. *калугур*, *кулугур* 'старообрядец, старover' [7; 5. Вып. 12. С. 367]. В польском языке зафиксирован факт, указывающий на трудолюбие и усердие монаха-бенедиктинца: *benedektyńska praca* <бенедиктинская работа> 'работа, характеризующаяся особой тщательностью, вниманием к мелочам, терпением' [33. S. 45].

Отношение монаха к религиозному институту, а также уединенная жизнь приводят к тому, что сама фигура монаха наделяется определенной **сакральностью**. При этом может происходить «смена полюсов» и образ монаха начинает соотноситься со сферой магии и нечистой силы: польск. *mnich* 'мифическое существо в виде монаха': «*Mnich posuwa lotem kozy po przepaściach przez wąwozy; na sam szczyt drzewa śmignie wiewiórką; krzaki najgęstsze przemknie jaszczurką; z głazu mchem wysłiznie, z wód łososiem bryźnie*» <Монах передвигается прыжками козы через пропасти ущелий, на самую вершину дерева взметнется белкой, через самые густые кусты проскочит ящерицей, из камня мхом выскользнет, из воды лососем взметнется> [1. Т. 2. S. 1015], малопольск. *czarn zakonnik* 'чернокнижник' [32].

Связь монаха с нечистой силой проявляется в довольно большом количестве паремий, где текстовыми партнерами соответствующих слов предстают лексемы, обозначающие черта: рус. «Радостен бес, что отпущен инок в лес» [12. Т. 1. С. 14], укр. «Чорт не плаче, коли чернець скаче» [8. С. 243; 9. Т. 3. С. 291], польск. «*Mnich diabła w kapturze nosi*» <Монах черта в капюшоне носит>. При этом монах нередко представляется орудием черта: польск. «*Mnich a baba — narzędzie diabła*» <Монах и баба – орудия черта>, «*Bo mnich a baba to diabeł ma instrumenta swoje*» <Потому что монах и баба – это инструменты черта> [10. Т. 2. S. 511].

Сакральность обусловила и высокую степень **экспрессии**, которой в ряде выражений наделяются слова, обозначающие монахов: рус. карел., пск. *к монаху* 'прочь, подальше' [17. Вып. 3. С. 255; 23. Вып. 18. С. 351], белорус. *ну ягó (яé, іх) к манахам* 'высказывание недовольства, сожаления, отказа, нежелания что-либо делать' [53. С. 19], укр. общенар. *к монахам* 'употребляется для выражения неудовлетворения кем- или чем-нибудь, осуждения чего-то, усиления высказанного' [54. С. 504].

В образе монаха присутствуют черты, характеризующие его внешний вид (особую одежду, ее форму, цвет, головной убор, прическу и полноту), особенности поведения (поклоны во время молитвы, многословие, лицемерие) и образа жизни (уединенность, безбрачие, нищенствование, богатство, особенности питания). Стоит отметить, что наполненность данных групп неодинакова. Достаточно скудно характеризуются личностные качества монахов. Гораздо больше внимания уделяется «внешним» чертам: прическе и одежде, образу жизни и связанным с ним действиям.

С точки зрения оценки языковой портрет монаха амбивалентен. С одной стороны, в нем заложено представление об образцовом монахе, тех чертах и особенностях поведения, которые должны быть ему присущи: соблюдении монастырских правил, аскетичном образе жизни, трудолюбию и т.д. С другой стороны, фиксируются факты, которые указывают на несоответствие поведения монахов этому образцу: монахам присущи лицемерие, распутность, заинтересованность в материальной выгоде. Эту двойственность характеризуют пословицы типа рус. «За компанию и монах женился», польск. «*Za pieniądze i bernardyn kozaka tańcuje*» <За деньги и бернардинец казака танцует>, в которых обозначаются действия, монашествующим несвойственные, но возможные при определенных условиях.

Существуют различия между образами православного и католического монахов. Проявляются они как на уровне опорных слов (в польской и чешской языковой традиции присутствуют особым образом построенные портреты представителей католических монашеских орденов, в которых отражены мотивы, отсутствующие в «совокупном» образе монаха), так и на уровне составляющих образ мотивов.

Несмотря на общую ироническую (зачастую негативную) окраску многих фактов, стоит признать, что образ монаха опирается на объективные признаки и более нейтрален, чем обладающие более высокой степенью оценочности образы других служителей культа (в частности, православного попа и католического ксендза, см. [55]).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa, 1904–1927 (1952–1953). Т. I–VIII.
2. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1980. Вып. 7.
3. *Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб., 2000.
4. *Дубровина С.Ю.* Народное православие на Тамбовщине. Опыт этнолингвистического словаря. Тамбов, 2001.
5. Словарь русских народных говоров. М.; Л.; СПб., 1965–. Вып. 1–.
6. Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Мінск, 1990. Т. 1.
7. Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
8. *Номис М.* Українські приказки, прислів'я та інше. СПб., 1864.
9. Прислів'я та приказки. Київ, 1991. Т. 3.
10. Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W opraciu i dzieło S. Adalberga. Warszawa, 1969–1978. Т. 1–4.
11. *Иллюстров И.И.* Сборник российских пословиц и поговорок. Киев, 1904. С. 95.
12. *Даль В.И.* Пословицы русского народа: в 2 т. СПб., 1879.
13. Русские народные пословицы и притчи / сост. И.М. Снегирев. М., 1995.
14. *Витанова М.* Човек и свят. Лингвокультурологични проучвания. София, 2012. С. 115.
15. Словарь вологодских говоров. В 12-и вып. Вологда, 1983–2007. Вып. 7. С. 160.
16. Словарь современного русского литературного языка. В 17-ти т. М.; Л., 1948–1965.
17. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. В 6-и вып. СПб., 1994–2005.
18. Смоленский областной словарь / Сост. В.Н. Добровольский. Смоленск, 1914.
19. Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001.
20. *Доброльова Г.* Красне слово – як золотий ключ: Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій. Житомир, 2003.
21. Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия. Саранск, 2001–. Вып. 1–.

22. Словарь орловских говоров. Ярославль, 1989. Вып. 2.
23. Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 18. СПб., 2006.
24. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. 2.
25. *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1900–1911. Т. 1–6.
26. Словник української мови. Київ, 1973. Т. 4.
27. Картоoteca Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
28. *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967. Т. 1.
29. *Rystonová I.* Průvodce lidovými názvy rostlin i jiných léčivých přírodnin a jejich produktů. Praha, 2007.
30. Dizionari Garzanti Linguistica // www.garzantilinguistica.it
31. Словарь русских говоров центральных районов Красноярского края. Красноярск, 2003–2010. Т. 1–5. Т. 2.
32. Картоoteca SGP. Kraków, Polska (Краков, Польша).
33. *Młotek A.* Obraz życia zakonnego utrwalaony w polszczyźnie: praca magisterska. Bydgoszcz, 1998.
34. Encyklopedia Katolicka. Lublin, 1985. Т. 2.
35. Słownik gwar polskich. Kraków, 1979–.
36. *Лисенко П.С.* Словник польських говорів. Киев, 1974.
37. Ботанический словарь: Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей, дрогистов, путешественников по России и вообще сельских жителей / Сост. Н. Анненков. СПб., 1878. С. 349.
38. *Tokarczuk O.* Prawiek i inne czasy. Warszawa, 1996.
39. Архангельский областной словарь. М., 1982. Вып. 2.
40. Словарь украинского языка / Сост. Б. Гринченко. Киев, 1909. Т. 4.
41. *Юрчанка Г.Ф.* Сучасная народная лексика з гаворкі Мсціслаўшчыны. Мінск, 1993. Т. 1.
42. Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1961. Т. 3.
43. *Эпштейн А.* Орден иезуитов // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/skazk/12.php
44. Слоўнік беларускіх народных параўнанняў. Мінск, 2011.
45. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1969. Т. 3.
46. Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 2001. Т. 2.
47. Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur. Wrocław etc., 2002. Т. 4.
48. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.Н. Садовников. М., 1996.
49. Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12. Вып. 5.
50. Słownik české frazeologie a idiomatiku. Praha, 2009. Т. 1–4. Т. 4.
51. Уха монастырская: рецепт // receptmarket.ru/buloni-i-supi/gorjachie-supi/uxa-monastyrskaya
52. Словарь областного вологодского наречия по рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. Репр. изд. СПб., 2006.
53. *Лепешаў І.Я.* Слоўнік фразеалагізмаў беларускай мовы. Мінск, 2008. Т. 2.
54. Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1.
55. *Синица Н.А.* Языковой образ священнослужителя в русской и польской традициях (рус. *пон*, польск. *ksiądz*) // Славянский альманах. М., 2013.



© 2015 г. В.Я. ПЕТРУХИН

УСПЕНИЕ ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА
И СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В статье рассматривается смысл погребальной церемонии, описанной в Начальной летописи под 1015 г., когда скончавшегося Владимира Святославича выносили из терема через пролом в стене (обычай, связанный с похоронами колдуна или вампира). Этот обычай находит объяснение в историческом контексте 1015 г. (конфликт Владимира с сыновьями), опасность, исходящая от смерти, преодолевается христианским погребением Владимира в Десятинной церкви.

The article discusses the meaning of the funeral ceremony, described in the Primary Chronicle under 1015, when the diseased Vladimir Svyatoslavich was carried out of the chamber through the hole in the wall (custom associated with the funeral of a sorcerer or a vampire). This custom also has an explanation in the historical context of the year 1015 – Vladimir's conflict with his sons. Consequently, the danger coming from the diseased was to be overcome by means of the Christian burial of the Prince in the Tithe Church.

Ключевые слова: Владимир Святославич, начальное летописание, погребальный обряд, фольклорное отношение к смерти.

Keywords: Vladimir Svyatoslavich, the Primary Chronicle, the funeral rites, attitude to death in the traditional culture.

Крестивший Русскую землю князь Владимир Святославич стремился «урядить» свою землю и политически, сразу по крещении (988) разослав своих сыновей по подвластным ему городам и волостям. Это послужило началом политической драмы – распрям внутри княжеского рода, ибо старший сын Владимира, вокняжившийся в Новгороде в 1014 г. Ярослав отказался давать положенный «урок» отцу в Киев. «И рече Володимерь: “Теребите путь и мостите мость” – хотяшеть бо на Ярослава ити, на сына своего, но разболѣся» [1. С. 58]. Назревала война между отцом и сыном, но «Бог не вдасть дьяволу радости (замечает летописец. – В.П.). Володимеру бо разболѣвшюся [...] в ней же болести и скончася мѣсяца июля въ 15 день. Умре же на Берестовѣмь, и потаиша ѿ, бѣ бо Святополкъ Киевѣ».

События тысячелетней давности остаются загадкой для историков: неясно, как туровский князь Святополк оказался в Киеве, где Владимир рассчитывал на Бориса, вручив ему войско для борьбы с печенегами. Из сообщений Титмара Мерзебургского следует, что Святополк как и Ярослав пребывал в конфликте с «отцом», и тот держал его в темнице [2. С. 74–75].

Петрухин Владимир Яковлевич – д-р ист. наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН.

В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

Дальнейшее описание обряда похорон делает текст еще более темным. «И ношью же между двема клѣтми проймаваше помясть, обергѣвшѣ в коверъ ѿ, ужи съвѣсиша на землю; възложьша ѿ на сани, и везьша поставиша ѿ въ святѣй Богородици церкви, юже бѣ самъ создалъ. Се же увѣдѣвшѣ людье, бе-щисла снидошася и плакашася по немь, бояре аки заступника ихъ земли, убозии аки заступника и кормителя. И вложиша ѿ в корсту мороморяну, схраниша тѣло его с плачемъ, блаженного князя» [1. С. 58].

Зачем нужно было «таить» тело Владимира, если церемония продолжилась торжественным погребением в мраморном саркофаге в Десятинной церкви при стечении плачущего народа? Д.Н. Анучин в классической работе, посвященной древнерусскому погребальному обряду, предположил, что термин «потаиша» означает в летописном контексте ритуал обряжения – заворачивания в ковер, тем более, что в древнерусских текстах этот ритуал передавался глаголом «спрятывати» (убирать) [3. С. 84]. Но это предположение противоречит мотивации самого летописца – смерть Владимира скрывали от Святополка. Может быть, приближенные Владимира решились и на устройство выноса тела ночью, что никак не соотносится с традиционной обрядностью (как христианской, так и дохристианской), чтобы выиграть время, не извещая Святополка о смерти Владимира¹. Но начальный ход погребальной церемонии озадачивает не меньше, чем поведение организаторов ритуала. Ночная церемония, заворачивание тела в ковер – аксессуар княжеского быта² и особенно помещение тела (летом!) на сани как погребальную повозку находят определенное объяснение: на санях как архаической ритуальной повозке принято было в Древней Руси не только хоронить, но и везти на свадебную церемонию [3. С. 81–151].

Но вот вынесение обернутого в ковер «блаженного князя» через пролом в стене нельзя списать просто на церемониальную арахуку. Этот обычай распространен широко (ср. германские параллели [3. С. 91; 4. С. 307]), но вынос необычным путем – сквозь специально проделанный пролом – свидетельствует о том, что опасались покойника в большей мере, чем при обычной церемонии [6. С. 255–256]³. Ф.Б. Успенский исследовал обряды скандинавов (и русских князей, имевших скандинавское происхождение) времени христианизации Восточной и Северной Европы [7. С. 141 и сл.]. Среди них был знаменитый скальд Эгиль Скаллагримсон, принявший оглашение (*prima signatio*), выразивший желание стать христианином (как и Владимир перед походом на Корсунь). Его отец Скаллагрим слыл оборотнем – ночью он получал сверхъестественную силу; отец и сын пребывали в ссоре, дошедшей до убийства приближенных; Скаллагрим умер сидя, прислонившись к столбу⁴, подпиравшему кровлю и дворня не могла разогнуть его. Это оказалось под силу Эгилу: сын велел проломить стену жилища и вынести отца; не останавливаясь, его несли подалее от дома и перевезли на лодке через пролив – там над опасным мертвецом насыпали курган [8. Гл. 58].

Владимир Святославич немало нагрешил, пока был язычником, но был спасен обратившись к Христу и не давал видимого повода опасаться того, что после

¹ «Сказание о Борисе и Глебе» приписывает Святополку организацию тайных похорон, и он был безусловно заинтересован в сокрытии смерти князя от братьев – претендентов на престол, но текст ПВЛ (Начального свода) признается более ранним, чем текст «Сказания» (см. в комментарии [1. С. 470]).

² См. о ковре, вероятно отражающем восточное влияние в церемониальном княжеском обиходе [5. С. 103–104].

³ Обычай выносить умершего ногами вперед связан со стремлением предотвратить его (и смерти) возвращение в дом.

⁴ Сидячее положение было придано и русскому вождю, умершему на Волге в 921 г. и помещенному в род шалаша на ладье: он должен был присутствовать на тризне, описанной Ахмедом Ибн Фадланом; по завершении тризны совершавшие ритуал избавились от умершего более радикальным способом, чем на похоронах Эгиля – его сожгли в погребальной ладье; впрочем, Эгиля также поместили ночью в палатку, прежде чем его переправили через залив (ср. [5. С. 73–89]).

смерти он станет упырем, преследующим живых. Впрочем, для начального летописания (сказаний о первых князьях) характерна констатация необычной смерти правителей – достаточно напомнить прямых предков Владимира Игоря (казненного восставшими древлянами) и Святослава (из черепа которого убивший князя печенежский хан сделал пиршественную чашу)⁵. Может быть, составитель ПВЛ, писавший под диктовку любимца Ярослава киевского князя Всеволода, желал еще раз продемонстрировать историческую правоту Ярослава – недаром он подчеркивал, что смерть Владимира свидетельствовала о Божьем покровительстве, данном Ярославу? Отвратительная смерть Святополка (историческое «эхо» смерти Владимира), погибшего в пустыне «между чехами и ляхами», где его могила продолжала издавать зловоние [1. С. 64]⁶, выражает ту же тенденцию прославления Ярослава.

В русской истории известны и казусы с похоронами правителей. Напоминающие прецедент с выносом тела Владимира: гиганта Петра Великого смогли вынести лишь через окно Зимнего дворца, гроб отринувшего древнерусскую культуру преобразователя поместили по-древнерусски на сани и повезли через Неву по специально проложенному по льду мосту к Петропавловской крепости. Церемония укладывалась в формирующиеся фольклорные стереотипы восприятия Петра: Е.В. Анисимов обнаруживает в этой церемонии исток сюжета растиражированного лубка – «Как мыши коту хоронили», где сани усатого гиганта вместо коней тащат восемь мышей [10. С. 52–55]. Конечно, и вынос тела через окно воспринимался как похороны опасного мертвеца, «антихриста» в народном сознании⁷.

«Технические» проблемы, связанные с похоронами первого императора, человека великанского роста, явно не волновали народ. Иное отношение было к гибели другого правителя, чья ориентация на западные ценности заставляла видеть и в нем губителя православия. Это был Лжедмитрий I: он сам выпрыгнул из окна, спасаясь от преследователей, но был убит, нагим с издевательствами выволочен из Кремля и оставлен непогребенным на площади для «позора». По Москве, однако, пошли слухи о «чудесных знаменьях», творящихся возле трупа, свечах, самостоятельно возгоравшихся вокруг самозванца; пришлось оттащить тело в скудельницу, бросив там в общую могилу. Во время переноса «поднялся по всему городу страшный вихрь, сорвавший кровли с нескольких церквей и башни с городских стен». Чудеса же продолжились – труп вновь оказался на поверхности вдали от могилы. Жителям стало ясно, что имеют дело не просто с еретиком, но и с колдуном. Пришлось прибегнуть к радикальной мере избавления от беспокойного покойника – самозванца сожгли, прах развеяли [11. С. 314–315; 12. С. 74–75].

Действительно, «похороны» Лжедмитрия относятся к типичным для народной традиции похоронам колдуна, «заложного» покойника, тело которого не приемлет земля, а душа рвется из трупа в виде вихря, срывающего крыши строений – особенно с башен над воротами (ср. [13. С. 44–45; 14. С. 75 и сл.; 15]). Д.К. Зеленин, специально изучавший представления о «заложных» [13], не решался напрямую связывать эти представления с дохристианской «языческой» эпохой, хотя универсальное распространение верований о вредоносных мертвецах повсюду вызывало схожие обрядовые действия, призванные воспрепятствовать их возвращению в мир живых. Пролом в стене для выноса трупа

⁵ Даже христианское погребение Ольги, заповедавшей «не творити трызны над собою» [1. С. 32], описывается как некий казус. Специфика этих казусов роднит летописные сюжеты с сюжетами смерти скандинавских правителей в «Саге об Инглингах» [9].

⁶ Петр Петрей описывает сходным образом кончину Грозного – испускаемый его телом ядовитый запах заставил разбежаться свидетелей кончины; более того, шведский историк передает слух, что само тело царя пропало и не было погребено [9. С. 266].

⁷ Автор благодарен О.В. Беловой за информацию о похоронах Петра.

известен не только скандинавам и восточным славянам, но и славянам южным: у болгар умершего в опасное время (пост на Тодорой неделе) нужно было хоронить в выгребной яме, минуя церковь, а из дому выносить через пролом в стене [16. С. 50]. Показательно, что в славянском ареале в дохристианскую эпоху (VII–X вв.) наблюдается «зекральное» отражение этого обычая в погребальном обряде: тогда у всех славян господствовала кремация, но кремированные останки помещали в погребальную камеру – имитацию загробного жилища под курганом; одну стену таких камер оставляли разобранной [4. С. 307].

Всякая традиционная культура испытывала двойственное отношение к покойнику и смерти: всякий умерший до упокоения в могиле представлял угрозу для живых – совершались многочисленные обряды, призванные припятствовать возвращению смерти в мир живых [6]. Представляется, однако, что сюжет похорон Владимира нельзя свести к «общему месту» традиционной обрядности – летописный случай был явно индивидуальным, и умерший Владимир вселял страх своему окружению. Неизвестно способствовали ли этому физиологические обстоятельства – тяжелая агония, когда требовалось создавать специальные проходы для облегчения расставания с душой [17], но сама ситуация конфликта внутри только что принявшего крещение княжеского рода приводило и к обрядовому «беспокойству», стремлению предостеречь конфликт между живыми и мертвыми (см. о страхе перед покойниками, которые умерли «неудовлетворенными» – [13. С. 295]). Торжественное погребение Владимира Святославича в Десятинной церкви должно было уменьшить страх, обычно поражающий общество в момент кончины правителя; летописцу оставалось лишь сетовать на «малое потщанье» новых русских христиан, которое не позволило посмертно прославить чудесами «нового Константина», крестившего Русскую землю [1. С. 58].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб., 1996.
2. Западноевропейские источники / Сост., пер. и ком. А.В. Назаренко // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2010.
3. Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности. Труды императорского Московского археологического общества. М., 1890. Т. 14.
4. Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2014.
5. Петрухин В.Я. Русь и все языки: Аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки. М., 2011.
6. Толстая С.М. Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор 2006. М., 2006.
7. Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь. Историко-филологические очерки. М., 2002.
8. Сага об Эгиле // Исландские саги / Под ред. М.И. Стеблин-Каменского. М., 1956.
9. Михеев С.М. Золотая гривна Бориса и родовое проклятье Инглингов. К проблеме варяжских источников древнерусских текстов // Славяноведение. 2005. № 2.
10. Анисимов Е.В. Россия без Петра: 1725–1740. СПб., 1994.
11. Петрей П. История о Великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии: Исаак Масса, Петр Петрей. М., 1997.
12. Буссов К. Московская хроника 1584–1613 // Хроники Смутного времени. М., 1988.
13. Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
14. Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. Семиотика истории; Семиотика культуры.
15. Левкиевская Е.Е. Вихрь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
16. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
17. Терновская О.А., Толстая С.М. Агония // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.



© 2015 г. Д.А. БОРОВКОВ

«СКАЗАНИЯ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ» И ЛЕГЕНДЫ СВЯТОВАЦЛАВСКОГО ЦИКЛА

В статье проводится критический анализ «общих мест» «Сказания о Борисе и Глебе» и памятников Святовацлавского цикла («Легенда Гумпольда», «Легенда Никольского», «Легенда Кристиана» и др.), выявленных Н.Н. Ильиным, и обосновывается предположение о том, что памятники Святовацлавской традиции не могли оказать значительного влияния на формирование текста «Сказания».

The article suggests a critical analysis of «topoi» in the «Tale of Boris and Gleb» and the legends of the St. Wenceslas cycle (such as the «Legend of Gumpold», «Legend of Nikolsky», «Legend of Christian», and others), identified by N.N. Ilyin. It proves the assumption that the texts of the St. Wenceslas tradition could not have any significant impact on the formation of the text of the «Tale».

Ключевые слова: Борис и Глеб, Святовацлавский цикл, агиография, Н.Н. Ильин.

Key words: Boris and Gleb, St Wenceslas cycle, N.N. Ilyin, hagiography.

В историографии неоднократно обсуждался вопрос о влиянии некоторых памятников Святовацлавского цикла на «Сказание о Борисе и Глебе» [1–2]. Наиболее последовательное выражение он получил в книге Н.Н. Ильина «Летописная статья 6523 года и ее источник» [3], однако, накануне тысячелетнего юбилея подвига свв. Бориса и Глеба представляется актуальным вернуться к этому вопросу.

Н.Н. Ильин, рассматривая «Сказание» как древнейший памятник Борисоглебского цикла, подчеркивал его зависимость от некоторых легенд Святовацлавского цикла, сложившегося в последней трети X – первой трети XI в. (ср. [1. С. 91–92; 4. С. 193, 194]) и повествующего о гибели княгини Людмилы, вдовы чешского князя Боривоя, убитой по приказу снохи Драгомиры, и ее внука, князя Вацлава-Вячеслава, убитого своим братом Болеславом. Эти легенды сохранились не только в латинской (Crescente fide Christiana, Legenda Gumpoldi, Legenda Christiani, Legenda Laurentii), но и в славянской традиции (так называемая Востоковская легенда, Легенда Никольского, Проложные жития Людмилы и Вячеслава, и др.) и были известны на Руси.

Один из критиков Ильина И.У. Будовниц отмечал, что приводимые им параллельные тексты «подчас не обнаруживают почти никакого сходства» [5. С. 158. Прим. 16]. Для того чтобы разобраться в этом вопросе рассмотрим основные из указанных Ильиным параллелей «Сказания» с текстами Святовацлавского цикла.

Во-первых, это касается мотива молитвы Бориса на Альте. После того как Борис отказался от предложения дружины пойти на Киев, чтобы вокняжиться на столе отца, дружинники оставили князя: «Таче бысть вечерь и повелѣ пѣти

вечернюю, а самъ вълѣзь въ шатъръ свой начать молитву творити вечернюю съ слъзъмаи горькымаи и частымъ въздыханиемъ, и стонаниемъ многымъ. По сихъ леже съпати, и бяше сънь его въ мнозѣ мысли и въ печали крѣпцѣ и тяжцѣ и страшнѣ: како предатися на страсть, како пострадати и течение съкончати и вѣру съблости, яко да и щадимый вѣнць приметъ от руки Вьседържителевы. И видѣвъ, възбнувъ рано, яко годъ есть утрьний. Бѣ же въ святую недѣлю. Рече къ прозвутеру своему: “Въставъ, начьни заутрьнюю”. Самъ же, обувъ нозѣ свои и умывъ лице свое, начать молитися къ Господу Богу».

По сюжету люди Святополка, придя на Альту ночью, подошли близко, и услышали голос Бориса, поющего на заутреню Псалтырь, «И узрѣста попинъ его и отрокъ, иже служааше ему, и видѣвъша господина своего дряхла и печалию обляна суща зѣло, расплакастася зѣло и глаголаста: “Милый господине, наю и драгий! Колико благодсти испълненъ бысть, яко не въсхотѣ противитися брату своему любьве ради Христовы, а колики воѣ държа въ руку своею!” И си рекъша умилистася. И абие узрѣ текущихъ къ шатѣру, блистание оружия и мечное оцѣщение. И без милости прободено бысть чьстное и многомилостивое тѣло святаго и блаженааго Христова стратотърпыца Бориса. Насунуша копии оканьнии Путьша, Тальць, Еловичь, Ляшько» [6. С. 33–35].

Ильин видел источник заимствования одного из этих фрагментов в памятниках Святовацлавского цикла, предполагая, что некоторые из обстоятельств гибели Бориса имеют сходство с описанием убийства княгини Людмилы в «Легенде Кристиана» [3. С. 57–58], где говорится, что Людмила бежала от Драгомиры в город Тетин, а Драгомира отправила вслед за ней убийц Тунна и Гоммона. Пока они добирались до «места назначения» Людмила велела своему пресвитеру Павлу служить торжественную мессу и исповедовалась, «помышляя уже о том, чтобы принять высочайшие благодеяния, а собственную защиту целиком возлагая на веру». В конце мессы княгиня, приняв причастие, стала петь псалмы. Тем же вечером ее дом был окружен посланцами Драгомиры (Кристиан именует их «тиранами»), которые ворвались в ее покои, и к которым Людмила, по совершении молитвы, обратилась с просьбой обезглавить ее мечом, чтобы, подобно мученикам за Христа, она смогла принять «венец мученичества», который, по словам Кристиана, «вне сомнения заслужила», хотя убийцы задушили ее веревкой [7. С. 99–100].

Репрезентация гибели княгини в кратком изложении была известна на Руси через посредство Проложного жития Людмилы, где рассказывалось, что мать Вячеслава замыслила зло на свою свекровь, а Людмила, поняв это, перебралась в город Тетин. «Сноха же ея свещася с двема бояриномъ и посла я в Тиген, дабы погубили свекровь ея Людмилу. Пришедшема же разбойникама тема совокуписта о собе множество злодей подобных себе. Вечеру же бывшу оступиша двор со оружием и разбиша двери и внидоша в храм и имше же Людмилу, извергоста уже на шею ей и удависта ю» [8. С. 107].

Из сопоставления этих текстов очевидно, что репрезентация гибели Бориса в «Сказании», частью которого является эпизод с церковной службой, указывает на то, что его составителям мог быть известен сюжет о гибели Людмилы из латинской «Легенды Кристиана». Однако следует выяснить, использовали ли составители «Сказания» какие-нибудь элементы из репрезентаций гибели Вацлава-Вячеслава, страданиям которого один раз уподобляются в тексте страдания св. Бориса?

Как отметил Б.Н. Флоря, в одних легендах Святовацлавского цикла вся ответственность за гибель Вацлава возлагается на Болеслава (*Crescente fide*), тогда как в других инициаторами преступления являются княжеские «мужи» («Востоковская легенда», «Легенда Лаврентия») [4. С. 194, 195]. В «Легенде» мантуанского епископа Гумпольда, составленной в начале 980-х годов, говорится, что Болеслав, стремясь к власти, замышлял убить Вацлава с придворными заговорщиками,

а в ее славянской версии – «Легенде Никольского», – уточняется, что происки Болеслава были известны Вацлаву, который, однако, не принимал никаких мер.

По Гумпольду, «коварно спрятав все оружие в складках одежд», Болеслав ожидал лишь удобного момента для того, чтобы «удалось одно покушение, более других подходящее, которое он с особой осторожностью замыслил совершить» [9. С. 367], но в славянской версии легенды, заговорщики не могли решить, каким образом следует погубить князя и, наконец, пришли к выводу о том, что лучше всего это сделать в резиденции Болеслава. По «Легенде Кристиана» и «Легенде Никольского», Болеслав приглашает брата на пир в день св. Козьмы и Дамиана (Гумпольд называет его просто «праздничным днем», а в «Востоковской легенде» Вацлав приезжает к Болеславу по случаю освящения церкви, эта же предпосылка присутствует в «Легенде Кристиана»), однако, сообщники Болеслава, опьянев, так и не смогли привести в исполнение своего намерения.

По утверждению Гумпольда, Вацлав стал догадываться о готовящемся преступлении во время пира, но продолжал спокойно праздновать, а в течение следующей ночи «невероятно усердно трудился в молитвах и милости» и, зная будущее, «провел ночь исполненный благочестия и готовый принять смерть за Христа» [9. С. 368]. По «Легенде Никольского», Болеслав и его сообщники решили убить Вацлава во время утренней службы («Не можем его никак же погубить, яко дръжина его суть с ним трезва, но ведаем обычаи его так: яко, егда первое глас звона цркве слышити, един с ложа вскочив к церкви потечет, а не ждет никого же. Да рцем попови, дабы рано звонил» [8. С. 81].

В «Легенде Кристиана» говорится, что «перед наступлением ночи брат святого мученика, который стал уже не братом, а презренным братоубийцей, наказал настоятелю церкви святых мучеников Козьмы и Дамиана, чтобы тот полностью отказал всем тем, кто придет и захочет войти в церковь, сильным войнам его или верным слугам его, которые все еще почивали на ложе, или нахлынувшему народу, который был свободен, и чтобы не пролилась кровь и не было замечено злодейское дело, способное замарать и сокрушить церковь». Перед приходом Вацлава, пресвитер, согласно полученному указанию, запирает церковь, а Болеслав встречает князя со своими вооруженными сообщниками [7. С. 113, 114]. Согласно «Востоковской легенде», схватка между ними происходит по пути Вацлава в церковь.

В «Легенде Гумпольда» Вацлав успевает выслушать мессу, по окончании которой на него нападает с мечом выскочивший из укрытия Болеслав. В ответ на приветствие и благодарность за «достойно устроенный пир», со словами: «Я готовлю тебе сегодня лучший пир!», он наносит ему удар по голове [9. С. 368]. В *Crescente fide* и «Востоковской легенде» Болеслав ударяет Вацлава один раз, позвав, затем, на помощь своих воинов; согласно «Легенде Кристиана», он ударяет два раза, в «Легенде Гумпольда» и «Легенде Никольского» количество ударов еще более увеличивается, но первые три удара не причиняют святому никакого вреда, а для большей драматизации сюжета говорится, что потрясенный Болеслав выронил из рук меч, который был подхвачен Вацлавом.

Согласно Гумпольду, Вацлав, занеся меч над головой брата, сказал: «Разве не видишь, злосчастный, что против тебя могла бы обернуться твоя жестокость!» [9. С. 368]. Агиограф вложил в уста мученику монолог с осуждением братоубийства: «Я ведь не стану виновником пролития крови братней. Но не хочу отвечать на последнем суде за кровь брата, пролитую моей рукою. Бери меч, ускорь казнь. Чему должно свершиться, пусть не замедлит!» [9. С. 370].

В «Легенде Никольского» эта сцена представлена еще более драматично: «Иже мечь святыи Вячеслав за руку яти похватив и над грешным братом уже уоруженом за власы держа и потрясая главою его рече: “Видише ли брате мой, могл бых ся на тя возвратити твоя лютости начаток. Ли откуда возбранюся, брате, ни крови бытии пролиатель, но не хошу, дабы ся от моею руку твое кров, брате, на

последнем суде от мене взискала. Възми мечь, а собе муку, и яже суть делаемая, не провлачи на долзе, и ты зови, иже тебя суть научили, а сам ся братнею кровию не огрешн» [8. С. 81].

Как видно, в славянской версии легенды осуждающие мотивы еще более усиливаются: формируется альтернатива между убийством и братоубийством. Болеслав призывает на помощь сообщников, делая вид, что брат первым напал на него. Гумпольд пишет, что «они сразу же прибежали на зов и стали спрашивать, в чем дело, будто не знали, ничего о замысленном преступлении» и видели только ярость своего господина. После того как Вацлава ударили по голове мечом в четвертый раз, «как если бы он сам был виновник преступления», князь упал и «сразу же все они набросились и пронзили во многих местах его тело копьями и мечами» [9. С. 370].

В «Легенде Никольского» драматизация момента интенсифицируется: «При этом же мечем брат нечестивый, аки победитися боя вельми возопи на помощь себе зовя, зовый тако: “О крамолници! Мя научивши, мне не поможете. Сам же ся аки принужен братнею победою первое не врежен противися уклоняя”. И единою дружина великым гласом призвани притекоша рещи, аще греха не ведуще, но оголки възшут, князя своего в рушь гнев чают. Ему же тогда греху прибавнику в главу святую ударившу и последнее протеньшу вси со оружием нападаша и уды святого меча копии прободоша и, аки волци разтергавше, на землю повергоша едва жива. Паки же толики паки участиша раны и язвы и кровь неповинну пролиаша» [8. С. 81–82].

Показательно, что Гумпольд не уточняет, кто именно наносит четвертый удар Вацлаву, тогда как в «Легенде Никольского» этот удар является делом рук Болеслава и, таким образом, с формальной точки зрения, убийство превращается в братоубийство. Этот же мотив, хотя и не столь ярко выраженный, приводится в «Легенде Кристиана»: там Вацлав подхватывает выпавший из рук брата меч и обращается к нему с такими словами: «Вот видишь, ты потерял свой рассудок и силою собственных рук как зверь растерзать хочешь, но не будет правым слуга божий, который когда-нибудь братоубийством себя запятнает». После этого князь возвращает меч брату и быстро бежит к церкви, в то время как Болеслав зовет на помощь своих сообщников, которые пронзают князя мечами и копьями [7. С. 114].

Несколько иначе построена эта сцена в «Востоковской легенде», где говорится, что после удара мечом Вацлав схватил Болеслава со словами «Что ты замыслил!» и поверг его на землю со словами: «Вот тебе бог, брат», но при этом сам упал на него сверху, когда прибежал дружинник по имени Тужа и ударил Вацлава по руке, он отпустил брата и побежал по направлению к церкви, в дверях которой его настигли двое дружинников по имени Чиста и Тира, а еще один дружинник по имени Гневыса пронзил его мечом [8. С. 38].

Рассмотрев те «сценарии» убийства св. Вацлава, которые могли бы оказать влияние на составителей «Сказания», нетрудно заметить, что ни один из сюжетных элементов о гибели св. Вацлава в формировании этого памятника отражения не получил: даже если сравнивать князей-мучеников по мотиву непротивления братоубийце, между ними все равно очень мало общего, поскольку Вацлав, вступая в противоборство с братом, получает возможность продемонстрировать над ним превосходство, однако, ни Борис, ни павший следующей жертвой Глеб, сами не вступали в противоборство со Святополком: устранение князей произошло через посредников, которые исполняли задуманное князем.

Действия Святополка в «Сказании» представлены следующим образом: «Святополькъ же, сѣдя Кыевѣ по отъци, призвавъ кыяны, многы дары имъ давъ, отпусти. Посла же къ Борису, глаголя: “Брате, хочю съ тобою любовь имѣти и къ отню ти придамъ”. Лъстною, а не истину глаголя. Пришедъ Вышегороду ночь, отай призвав Путьшу и вышегородскыѣ мужѣ и рече имъ: “Повѣдите ми по

истинѣ, приязньство имѣете ли къ мнѣ?» Путьша рече: «Вси мы можемъ главы своя положити за тя» [6. С. 32].

Этот фрагмент является общим для «Сказания» и летописной повести «Об убиении Бориса и Глеба», помещенной в ПВЛ под 1015 г. Однако, составители «Сказания» усиливают негативность образа Святополка утверждением о том, что его помыслы были каиновы, продиктованные стремлением «избить», всех наследников отца: «Тѣгда призва къ себе оканьный трѣклятый Святоплѣкъ свѣтъники всему злу и началники всей неправдѣ, и отъврѣз прескврѣнная уста рече, испусти злыи гласъ Путьшинѣ чади: “Аще убо главы своя обѣщастея положити за мя, шедше убо, братия моя, отай, кѣде обрящете брата моего Бориса, съмотрѣше время убийте и”. И обѣщастея ему тако створити» [6. С. 32].

По Ильину этот мотив мог возникнуть вследствие переработки фрагмента «Востокской легенды», где говорилось о том, что ночью «снидошася ратници на Гневысин двор и възваша собе Болеслава и сотвориша злы и тои съвет неприязнен, яко же и к Пилату събрася на Христа мысляще, свещаша, како быша убити господина своего. Реша же: “Пойдет на заутреннюю, тогда половим его”» [8. С. 38]. Однако общим местом двух текстов является лишь мотив ночного совета князя со своими приверженцами, тогда как в остальном они противоположны друг другу, что, впрочем, отмечал и сам исследователь [3. С. 56]. В «Сказании», роли распределяются более четко, чем в памятниках Святовацлавского цикла: инициатором убийств является Святополк, а выполнением их занимаются его приближенные.

По мнению Ильина, сюжетная канва в описании убийства Глеба была заимствована из «Легенды Кристиана», где говорится, что после убийства Людмилы ее кровожадные палачи, награбив добычу и вернувшись назад к своей госпоже, доставили той огромную радость убийством невинной женщины [3. С. 59; 7. С. 101]. Этому фрагменту в «Сказании» соответствуют фразы: «Оканьнии же они убойцѣ възвратившесе къ посълавъшюуму я» и когда сказали Святополку: «“Сътворихомъ повеленое тобою”, и си слышавъ, възнесеся срьдцьемъ» [6. С. 43]. Они вряд ли могут быть парафразом «Легенды Кристиана», так как там говорится о большой радости, а не о гордости Драгомиры содеянным преступлением. О том, что сердце Святополка испытало большую радость по получении известия об убийстве Глеба, говорится в Ипатьевском списке ПВЛ (соответствующий фрагмент Лаврентьевского списка дефектен), но этого недостаточно для того, чтобы предполагать влияние «Легенды Кристиана» [10. Стб. 123–124].

В описании чудес Людмилы в «Легенде Кристиана» сообщается, что из склепа Людмилы «огонь источник такой дивный и приятный аромат, что все ароматы цветов превзошел» и многие люди видели «свечи и лампы, пылающие светом божественным, в ночной тишине»; это все, бывшее очевидным, мало скрывалось от Драгомиры [7. С. 102]. В Проложном житии Людмилы утверждается, что «Бог бо показа от нея знамения и чюдеса на месте, иде же бе погребена», хотя могила ее находилась не в церкви, а под стеною города, и там каждую ночь появлялась горящая свеча, до тех пор, пока князь Вячеслав не узнал об этом и не перенес тело Людмилы в Прагу [8. С. 107–108]. В «Сказании» при описании чудес Глеба говорится: «И сему убо святууму лежашо дълго время, не остави въ невѣдѣнии и небрежении отинудъ пребыти неврежену, нѣ показа: овогда бо видѣша стѣлпъ огньнѣ, овогда свѣщѣ горущѣ и паки пѣния ангельская слышааху мимоходящи же путьмь гостие, ини же, ловы дѣюще и пасуще», но ни одному человеку, видевшему чюдеса над могилою Глеба или слышавшему о них, не пришло в голову поискать тело святого. «Си же видяще и слышаще, не бысть памяти ни единому же о възискании телесе святааго, дондеже Ярославъ, не тѣрпя сего зълааго убийства, движесе на братоубийца оного, оканьнааго Святоплѣка и брани многы съ нимъ съставивъ. И всегда пособиемъ Божиемъ и поспѣшениемъ святою, побѣдивъ елико брани състави, оканьный посрамленъ и побѣженъ възвращашесе» [6. С. 43–44].

Как полагал Ильин, этот фрагмент был заимствован из латинской легенды *Oriente jam sole*, в одной из версий которой говорилось, что спустя немного времени после гибели Вацлава император Оттон I, «узнав о несправедливом убийстве столь святого и набожного князя, такому безумному злодеянию братоубийцы ужаснувшись, будучи страстным поборником справедливости, собрался с большим войском и напал на вышеупомянутого братоубийцу Болеслава, и столь ревностно его преследовал, что почти всю Богемскую землю опустошил. Тот же, несчастный, никакого сопротивления из-за того, что утратил благодать, оказать не смог, но, в конце концов, преследуемый ужасной проказой, завершил жизнь жалким образом» [3. С. 60–61; 7. С. 60]. В «Легенде Никольского», утверждалось, что брат Вацлава Болеслав был часто одержим бесами и его держали руками мужи и слуги [8. С. 82]. Однако вряд ли и этот фрагмент, который Н.К. Никольский считал результатом творчества составителя славянской редакции легенды [11. С. VI], мог оказать заметное влияние на бытовавшие в древнерусской литературной традиции «сценарии» гибели Святополка, тем более, что в «Сказании» их несколько, что подчеркивает компилятивный характер памятника.

Н.Н. Ильин приводит еще одну параллель между перенесением останков Людмилы из Тетина в Прагу в «Легенде Кристиана» и перенесением останков Глеба из-под Смоленска в Вышегород. Согласно «Легенде», место погребения останков Людмилы, которые Вацлав, устроив совещание со священнослужителями и благочестивыми людьми, распорядился перевезти в Прагу своим доверенным людям, было уже известно. Княжеские посланцы вскрыли могилу княгини, тело которой к тому времени было перенесено в базилику архангела Михаила, но, увидев прогнившую крышку саркофага, стали сомневаться в том, следует ли его открывать, однако пресвитер Павел убедил их выполнить приказание Вацлава. Вскрыв саркофаг, они обнаружили, что «тело святой избавлено от всякого разложения», а лик покрыт пылью от разбитой крышки гроба. На конях останки княгини повезли в Прагу, откуда навстречу им вышла процессия клириков: когда обе процессии встретились, «тотчас же священники и диаконы бодро возложили его на плечи и, прославляя Бога, с псалмами и гимнами внесли в город и поставили на землю в церкви перед алтарем» и затем, на глазах людей, «князь вместе со священнослужителями открыли ее тело, так что все обратились в веру, увидев нетленность его, которая была сохранена Христом» [3. С. 62; 7. С. 104–106].

По «Сказанию», Ярослав, победив Святополка и вокняжившись в Киеве, начал расспрашивать о телах святых. «И отголѣ крамола преста въ Русьскѣ земли, а Ярославѣ прѣя всю волость Русьскую. И начатъ выпрашати о тѣльсѣхъ святою, како или кде положена еста. И о святѣмъ Борисѣ повѣдаша ему, яко Вышегородѣ положень есть. А о святѣмъ Глѣбѣ не вси свѣдѣяху, яко Смолинскѣ убиень есть. И тѣгда съказаша ему, яже слышаша от приходящихъ отътуду, како видѣша свѣтъ и свѣщѣ въ пустѣ мѣстѣ. И то слышавъ, посъла Смолинску на възискание презвутеры, рекый, яко: “То есть братъ мой”. И обретоша ѿ идеже бѣша видѣли, и шѣдше съ крѣсты и съ свѣщами мнѣозѣми, и съ кандилы, и съ чѣстною многою ѿ вложьше въ корабль, и пришедше положиша ѿ Вышегородѣ, идеже лежить и тѣло преблаженаго Бориса и раскопавше землю, и тако же положиша ѿ, недоумѣюще, якоже бѣ лепо пречѣстьнѣ» [6. С. 48].

Строго говоря, общим моментом в «Легенде Кристиана» и в «Сказании» может считаться лишь тот факт, что князья поручают поиски захоронений святых мучеников духовным лицам, тогда как прочие элементы сюжета либо не имеют сходства между собой, либо могут рассматриваться как стандартные агиографические «шаблоны», к которым относится и следующий агиографический фрагмент: «Се же пречюдно бысть и дивно и памяти достойно; како и колико лѣтъ лежавъ тѣло святаго, то же не врежено пребысть, ни отъ коегоже плѣтоядца, ни бѣаше почърнѣло, яко же обычай имуть телеса мъртвыхъ, нѣ свѣтло и красьно и

цѣло и благу вою имущю. Тако Богу съхранивъшю своего страсотърпыца тѣло» [6. С. 48].

Ильин считал его заимствованием из «Слова на перенесение мощей св. Вацлава», где говорится: «Что же может быть более удивительным, чем тело, находящееся под землей, которое, словно под действием ароматов, на протяжении стольких прошедших лет могло сохраниться нетленным? Как сообщают многие присутствовавшие при этом чуде очевидцы, оно появилось не только нетленным, но, что еще более удивительно, с явно зажившими ранами» [3. С. 63; 7. С. 385]. Сюжет с заживлением ран Вацлава присутствует и в «Легенде Никольского» [8. С. 83], однако в «Сказании» он не используется, поэтому, появление данного фрагмента также можно объяснить влиянием агиографической топики.

Таким образом, проведенное сопоставление текстов не позволяет говорить о том, что Святовацлавская агиографическая традиция оказала значительное влияние на формирование текста «Сказания».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Пармонова М.Ю.* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: Сравнительный анализ Вацлавского и Борисоглебского культов. М., 2003.
2. Святые князья-мученики Борис и Глеб. Исследование и тексты. СПб., 2006.
3. *Ильин Н.Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник (опыт анализа). М., 1957.
4. *Флоря Б.Н.* Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X – первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002.
5. *Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960.
6. *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Памятники древнерусской литературы. Пг., 1916. Вып. 2.
7. *Pekař J.* Die Wenzels und Ludmila Legenden und die Echtheit Christians. Prag, 1905.
8. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.
9. Памятники средневековой латинской литературы X–XI веков. М., 2011.
10. Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 2. Ипатьевская летопись.
11. *Никольский Н.* Легенда мантуанского епископа Гумпольда о св. Вячеславе Чешском в славяно-русском переложении // Памятники Древней письменности и искусства. Т. CLXXIV. СПб., 1909. Т. 174.



© 2015 г. А.А. РЫБАЛКА

ЯРЕМА РЕКС: О ЦАРСКОМ ИМЕНИ РУЯНСКИХ КНЯЗЕЙ

Автор статьи анализирует современное состояние изучения проблемы соотношения власти между различными категориями нобилитета на средневековом славянском Рюгене. Указывается на неоднозначность сообщений источников, обычно привлекаемых к обсуждению проблемы. Делается вывод об отсутствии достаточно убедительного обоснования особого политического статуса жрецов Свентовита.

The author analyses the current state of exploration of the problem of how power was divided between different categories of the nobility in the medieval Slavic Island of Rügen. It is pointed out that information from the sources usually cited in this context is often ambiguous. The author comes to the conclusion, that there is not enough evidence of why the priests of Sventovit (Svetovid) were granted with special political status.

Ключевые слова: Руяне, король, жрец, политическое устройство.

Keywords: Rujani (Rani) tribe, king, priest, political system.

В последние годы, видный отечественный филолог-германист Н.А. Ганина, известная многочисленными работами по готскому языку, обратилась к изучению истории славянского населения Рюгена – руян. Среди прочих проблем, Ганина пытается рассматривать особенности системы власти на острове во времена систематического появления руян в текстах хроник. В одной из публикаций она, в частности, пишет об этом так: «Гельмольд Босауский прямо говорит, что руяне (раны, руны) “занимают первое место среди всех славянских народов, имеют короля и знаменитейший храм” [...] Руяне дольше других славянских племен Полабья и Поморья сохраняли собственную власть и этническую идентичность в зоне интенсивных германо-скандинавских контактов. Рюгенские князья чеканили свою монету (прим. с 1190–1200), но, **в отличие от померанских правителей, начавших выпускать монеты за 30 лет до того, никогда не именовались герцогами и даже прямо называли себя королями.** Легенда монеты Яромара I гласит: “+ IGAROMA REX + RWIANORVM” ‘+ Ярома[p] король + руян’ (две такие монеты несут знак креста, одна – знак лилии) (Sobietzky. 2005)» [1. С. 36].

Позволю себе заметить, что выделенные в тексте цитаты фразы не вполне точны, и поскольку рексовость руянских князей занимает важное место в рассуждениях автора, на этих неточностях имеет смысл остановиться. Тип монет, на которые обратила внимание Ганина известен, по крайней мере, со времен публикации работ Х. Данненберга, в каталоге которого эти монеты имеют номера 23а и 24 [2. 45:35; 42:32] (рис. 1). Однако в том же каталоге, несколькими листами ранее приводятся под номерами 5 и 6 [2. 39:29; 37:27] монеты поморского правителя Богуслава I, который также именует себя рексом (рис. 2). Данненберг, ссылаясь на Бартольда, указал, что, в принципе, в источниках того времени поморские князья именовались и rex Slavorum, и princeps, и Herzog и датировал эти монеты 1181–1187 гг., когда Богуслав, после смерти брата Казимира, правил в Поморье один. Данненберг



Рис. 1



Рис. 2

обратил внимание на соответствие титула на монетах Яромира монетам Богуслава и указал, что учитывая вассальную зависимость руянских князей от датчан, право на такой титул у них крайне сомнительно, однако, монеты есть и приходится с этим считаться, полагая при этом, что монеты Яромира относятся к последним годам его правления. Рискну предположить, что монеты, скорее всего, как раз, синхронны монетам Богуслава и попросту являются подражанием датским на первых порах существования собственной чеканки монет. После Яромира его потомки, также как и поморские князья, скромно титуловали себя принцепсами, в чем можно убедиться на примере сохранившихся печатей сына и внука Яромира I (впервые опубликованы в С. G. Fabricius. *Urkunden zur Geschichte des Furstenthums Rugen unter den eingeborenen [...]* P. 245).

Таким образом, монетные рексы, скорее всего, никак не связаны с тем, что Гельмольдовы руяне «имеют короля». Как же представлена королевская власть у руян? Гельмольд впервые упоминает о руянских рексах во второй главе книги I, описывая их остров и отличительные особенности: «*Altera insula, /longe maior/, est contra Wilzos posita, quam incolunt Rani, qui et Ruiani, gens fortissima Sclavorum, /qui soli habent regem/, extra quorum sententiam nichil agi de publicis rebus fas est: adeo metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius demonum, quos maiori pre ceteris cultura venerantur*» [3]. В русском переводе Л. В. Разумовской¹ [4. С. 37–38], этот текст передается так: «Второй остров, больший, “лежит против земли вильцев, его населяют раны, называемые также руянами”, — “самое сильное среди славян племя”, **единственное, которое имеет короля**. “Без их решения не может быть совершено ни одно общественное дело. Их боятся так по причине особого расположения к ним богов или, скорее, идолов, которых они окружают гораздо большим почетом, чем другие” славяне». К этому описанию руян хронист в дальнейшем неоднократно возвращается несколько варьируя формулировки и семантику текста.

В этом месте текста Гельмольд, говоря о руянах, как и во многих других случаях, традиционно заимствовал текст Адама Бременского. Первое его упоминание руян представляет собой лишь незначительный измененный текст Адама (IV, 18): «*Altera est contra Wilzos posita, quam Rani [vel Runi] possident, gens fortissima Sclavorum, extra quorum sententiam de publicis rebus nichil agi lex est: ita metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius daemonum, quos maiori cultu venerantur quam ceteri. Ambae igitur hae insulae pyratibus et cruentissimis latronibus plenae sunt, et qui nemini parcant ex transeuntibus*» («Другой остров расположен напротив вильцев. Им владеют раны [или руяне], могучее славянское племя. По закону без учета их мнения не принимают ни одного решения по общественным делам. Их так боятся по причине их близости к богам, вернее, к демонам, поклонению которым

¹ Далее, все тексты из Гельмольда даются в переводе Л. В. Разумовской, без дополнительных указаний. В иных случаях, автор перевода указывается явно. Если имя переводчика не указано и цитируется не Гельмольд, перевод принадлежит автору статьи.

они преданы более прочих. Оба острова переполнены пиратами и безжалостными разбойниками, которые не щадят никого из приезжих. Ибо всех, кого другие пираты обычно продают, эти убивают» (пер. И.В. Дьяконова) [5. С. 244–245] Выделенный в тексте Гельмольда фрагмент, между тем, представляет собой очевидное заимствование из схолии 121 (117) к тексту Адама: «Schol. 117. Reune insula est Runorum, vicina Iumne civitati, **qui soli habent regem**».



Рис. 3

[5. С. 244–245] («Рана – остров руян, около города Юмны, **единственных, кто имеет короля**») Таким образом, Гельмольд поместил фразу из Адамовой схолии несколько в иной контекст, чем у Адама и, казалось бы, при интерпретации ее приоритет должен бы отдаваться первоисточнику, однако, исторически сложилось так, что в качестве такого первоисточника именно Гельмольда и воспринимали.

Еще около 1640 г. Иоганн Меркалий написал «Aber allein die Rugianer **hatten einen König über sich**, sagt Helmoldus» («Но одни руяне имеют над собою короля, говорит Гельмольд») и с той поры этот перевод qui «Soli habent regem» неоднократно повторялся в немецкой литературе, пока в середине XIX ст. не вошел («Die für sich allein einen König haben» («Единственные имеют короля») в классический перевод Лаурента. Лаурент тогда же переводил Адама и не задумываясь дал тот же самый перевод в схолии 117 (121). Это было довольно просто, так как схолиям Адама не особенно повезло с публикациями. Первая публикация Адама в 1579 г. вышла вообще без описания северных островов. В 1595 г. Линденброг издал схолии в виде приложения к основному тексту книги и это оказалось, видимо, не слишком наглядно, поскольку в переиздании 1609 г. схолии были опущены. Более поздние переиздания 1630 г. и 1670 г. повторяли издание 1595 г. Только в 1706 г. Фабрициус выпустил переиздание Линденброга, разместив схолии непосредственно в том тексте, который они сопровождали. Два скандинавских издания 1615 г. и 1629 г. четвертой книги Адама вышли без схолий, почему и первый перевод этой книги на шведский язык в 1718 г. схолий не воспроизводил. Наконец и первый перевод Адама на немецкий в 1825 г. также вышел без схолий. Таким образом, Лаурент использовал устоявшийся перевод фразы из Гельмольда. Предложенный им перевод схолии 117 (121) с незначительными изменениями («Die allein einen König haben» («Только у них есть король»)) воспроизводился затем вплоть до середины XX в. в немецких, скандинавских и английских переводах, пока в 1961 г. В. Трильмих не предложил иную трактовку схолии: «Rügen bei der Stadt Jumne ist die Insel der Ranen; nur die haben einen König» [6. С. 455] («Рюген напротив города Юмны является островом руян; они имеют общего короля»). Эта трактовка получила признание, в частности, у русских переводчиков, например, в переводе И.В. Дьяконова – «Имеют общего короля» [7. С. 127]. Однако другой русский переводчик Адама, В.В. Рыбаков [8. С. 430], по-прежнему уверен, что «у них одних есть король». Трильмих, насколько я могу судить, не разъясняет своего выбора, однако, можно предположить, что идея об общности правителя Поморья и Руи навеяна обстоятельствами времен Болеслава Кривоустого и Вартислава, бывшего его вассалом. С одной стороны, Отто Бамбергский, как известно, пытался отправиться с миссией на Рую, между тем, как деятельность его должна была ограничиться землями, подконтрольными Вартиславу. Попытке Отто, впрочем, воспротивился лундский архиепископ. С другой стороны, в 1135 г., согласно

Оттону Фрейзингенскому (Chron. VII, 19), Лотарь отдал Болеславу Поморье и Рую: «Et de Pomeranis et Rugis hominum sibi faceret subiectionemque perpetuam sacramento firmaret» [9. С. 336] («Подтвердил пожизненную власть над жителями Померании и Ругии»). Впрочем, что имелось в виду, судить трудно².

Поиск иной семантики текста схолии, чем та, которая традиционно предлагалась к тексту Гельмольда, обусловлен, не в последнюю очередь, явными противоречиями в тексте хрониста, возникающими при таком его прочтении. Н.Д. Егоров [10. С. 145] по этому поводу писал: «Наш автор сообщает, что победа над Рюгеном заставила “всех” славян подчиниться князю Генриху (I. 36 ... et vocatus est rex in omni Slavorum [...] provincia (“во всей земле славянской [...] его называли королем”)), образовалась обширная монархия. Факт, как видно, чрезвычайно крупный, переданный с досадной лаконичностью; к тому же он резко противоречил прежним указаниям Гельмольда, по которым у славянских прибалтийских народов, за исключением руян, не было rex’а».

Остроумный, хотя и чрезмерно категоричный критик Гельмольда Карл Христиан Ширрен более развернуто отметил противоречие между эксклюзивной руянской королевственностью и другими сообщениями Гельмольда: «Noch wunderlicher nimmt sich die kühne Behauptung ans, c. 2: Ruiani – qui soll habent regem, während von solchen rügischen Königen doch keiner mit Namen genannt wird, als einzig II, 12: Jaremarus, vir nobilis, princeps Ruianorum, andererseits aber neben dem regulus Obotritorum nomine Billug, c. 13, und dem Kanutus, rex Obotritorum, c. 56, der freilich eine Kategorie für sich bildet, der christenfreundliche Heinrich zu Lübeck, c. 41, geradewegs als rex Sclavorum betitelt und schon c. 38 als rex eingeführt wird» [11. С. 32] («Тем не менее, странно смелое предположение, выдвинутое в г. 2: “руяне – единственные, кто имеет короля”, в то же время, никто из руянских королей не упоминается по имени, единственный в II, 12: Яромар, “благородный, князь руян”, с другой стороны рядом “королек ободритов” именуемый Биллуг, г. 13, и Кнут, “король ободритов”, конечно, представляет класс сам по себе Генрих Любекский, в г. 41, прямо названный “королем славян”, а в г. 38 представленный как “король”).

Впрочем, возможно, противоречие кажущееся. То, что Гельмольд понимал фразу «qui soli habent regem», как «единственное, которое имеет короля» (традиционный перевод известен, как минимум, с 1640 г.) не очевидно. Гельмольд заимствовал эту фразу у Адама, поместив ее [3. I, 2], однако, в несколько иной контекст, чем в первоисточнике. Тем не менее, пересказывая затем [3. I, 36] характеристику руян своими словами, Гельмольд пишет просто habentes regem («имеют короля»), никак не подчеркивая эксклюзивность этого обстоятельства. В такой форме фраза вполне согласуется с тем, что Гельмольд несколько раз коронует и правителей ободритов.

²Очевидная сложность такого объяснения, возможно, избыточна. Не исключено, что текст Адамовой схолии является аллюзией на известный пассаж Тацита: «За лугиями живут готоны, которыми правят цари, и уже несколько жестче, чем у других народов Германии, однако еще не вполне самовластно. Далее, у самого Океана, – ругии и лемовии; отличительная особенность всех этих племен – круглые щиты, короткие мечи и покорность царям» [Tacitus, Germ.44]. «Trans Lygios Gotones regnantur, paulo iam adductius quam ceterae Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem. Protinus deinde ab Oceano Rugii et Lemovii; omniumque harum gentium insigne rotunda scuta, breves gladii et erga reges obsequium». Параллель между Тацитом и нашими хронистами отметил еще П. Папачек в научной энциклопедии Отто в 1904 г.: «Proti ostatnim slovanským krajům na pevnině R(ána) představuje vždy zemi jednotnou, nad níž panují knížata i králi zvaná (ui Tacitus pravi o Rugiich, že je vyznačuje “erga reges obsequium”, a obdobně pravi Helmold: “Rani, qui et Ruiani, gens fortissima Slavorum, qui soli habent regem”»)). [Ottův slovník naučný: Ilustrovaná encyklopædie obecných vědomostí, vol. 21(1904), p. 284] («На фоне других славянских земель на материке, Рана всегда представляет собой единую страну, над которой правят князья, именуемые королями (так Тацит говорит о Ругах, которых характеризует [...]), то же пишет Гельмольд»). Нельзя исключить, что Адам обратил внимание на сходство расположения и названия одного из тацитовых «царских» племен с известными в его время племенем с острова Руи и привел наиболее характерную их особенность в схолии. Иное дело, работал ли Адам непосредственно с Тацитом, помимо того, что использовал его текст при посредничестве других авторов? Исследователи допускают возможность знакомства Адама с текстом Тацита, но ведь допущение не есть факт.

Леопольд Собель писал, что «Adam in scholion 121 mention as ‘king of Rugen’ [...] Adam seems to indicate that Rugians **had their own king** rather than “only in Rugen there was a king”. This latter interpretation was used by scholars as a proof that the mainland Slavonic tribes had no king, this does not, however, follow from the text» [12. С. 90]. («Адам в схолии 121 упоминает “короля Рюгена” [...] Адам, кажется, указывает, что у руян был свой король, а не “только на Рюгене был король”. Последняя интерпретация была использована учеными как доказательство того, что материковые славянские племена не имели короля, что не значит, однако, что это следует из текста») Такую же интерпретацию фразы «z swym własnym królem»³ («со своим собственным королем») давал еще Александр Тышинский в 1841 г. [13. С. 19]. Тем не менее, и в последнем немецком переводе Гельмольда 1962 г.: «Der als einziger einen König hat» («Только один имеет короля»).

Гельмольд именует славянских князей, как правило, «*principes Slavorum*» (en masse и персонально, в том числе Генриха), лишь для правителей ободритов периодически используя термин «*regulus Obodritorum*» (Биллуг, Генрих [*Heinricus Slavorum regulus*], Прибыслав Варгрийский, Никлот и его сын Вартислав, но не Мстивой, Готшалк и Крут). Только Генрих (I. 36 & 41) и Кнут (I. 49 & 50) именуется *rex*’ами, причем Кнут оба раза «*rex Obotritorum*», а Генрих – «*rex in omni Slavorum Nordalbingorum provincia et regem Slavorum*». В Helm. I. 2, 6, 36 и II. 12 (трижды, «*rex*» и «*rege*») термин «*rex*» используется по отношению к абстрактным правителям руян. Единственный названный по имени правитель острова – Яромар (в действительности, в 1168 г. князем руян был Чеслав), однако, именуется «принцепсом», даже не «регулусом», что, впрочем, отражает последовательное применение Гельмольдом этого термина только к правителям ободритов. Рискну предположить, что во всех случаях *rex* представляет собой заимствования Гельмольда из чужих текстов. В случае с руянами – это схолия 121 Адама; относительно Генриха, возможно, прав Егоров и речь идет о влиянии Библии; рассказ о Кнуге, скорее всего, также заимствован, и *rex* в нем получен из исходного конунга.

Егоров [10. С. 145], в частности, комментирует Helmold I. 36: «*Super omnes hos imperavit Heinricus vocatusque est rex in omni Slavorum Nordalbingorum provincia*» («Над всеми ними властвовал Генрих и во всей земле славянской и нордальбингской его называли королем») следующим образом: «Начальные главы II кн. Царств оказали несомненное влияние на контекст Helm., I. 36, и лишь путем подробного сравнения объясняются старые и выясняются некоторые новые странности этого места». Прототип комментируемой фразы Егоров видит в II Reg. 8, 15: «*Et regnavit David super omnem Israel*» («И царствовал Давид над всем Израилем») [Синод. перевод].

³Мнение Тышинского и Собеля, возможно, находит подтверждение в рассказе Вульфстана из «Орозия» короля Альфреда, где про остров Борнхольм сказано следующее: «*And þonne Burgendaland was us on bæcbord, and þá habbað him sylf cyning*» («Имеют своего собственного короля», согласно переводу В.И. Матузовой). Мог ли Адам пользоваться этим источником (оригинального «Орозия» он знал) и ошибочно приписать характеристику обитателей Борнхольма Рюгену? Считается (в том числе в русских переводах), что Адам именует Борнхольм «Хольмом»: «*Septimam dicunt illam [...] Holmus appellatur*» (Adam. IV. 16) («Восьмым называют тот, который [...] зовется Хольм» (пер. И.В. Дьяконова)). Однако Б. Шмейдлер [5. С. 243] указал в примечании, что возможно Адам путает Борнхольм и Готланд, если судить по тем характеристикам, которые он приписывает Борнхольму. Указание Адама «*Gothiae proxima*»: «около Готланда» в этом месте текста может относиться к шведской провинции Геталанд, тем более, что больше нигде Адам о Готланде не говорит. Американский исследователь Ф. Шан [14. С. 197] в переводе дает именно *Götland* и *Holmes*, а в примечании указывает: «*Doubtless modern Gotland*» («Несомненно, современный Готланд»). Если Шмейдлер и Шан правы, то Адам, видимо, ничего не знал о Борнхольме и должен был искать остров, которого касалось указание Вульфстана, если оно, конечно, было ему знакомо (Шан дважды указывает Альфреда в качестве возможного источника сведений Адама, но в одном случае у Альфреда еще пять конкурентов, а второй пример касается информации довольно общего характера [14. С. 64, 100]). С другой стороны, он мог и просто не отождествить Бургенланд с Хольмом, безотносительно предположений Шмейдлера и Шана.

Впрочем рексовость Генриха и Кнута у Гельмольда может иметь и иное происхождение, если иметь в виду грамоту Конрада III Вицелину 1139 (MGH DD KIII, 17), в которой упоминаются «король славян Генрих» («**Hinricus Slauorum rex**») и «наследник Генриха Кнут» («**Kanutus Hinrici successor**») [15. С. 31]. Такое титулование в тексте грамоты вполне могло бы быть источником королевского статуса обоих персонажей Гельмольда, если бы тот же Егоров не обосновал [10. С. 12–21] устойчивое отсутствие интереса хрониста к актовому материалу. Но с другой стороны, отказать Гельмольду в возможном знакомстве с грамотой, адресованной его собственному епископу, как-то неловко ...

Любопытно, что в П. 12, рассказывая о неожиданном приключении священника Готшалка, Гельмольд вместо «flaminis» использует термин «sacerdotem illum barbarum», что свидетельствует, на мой взгляд, о заимствовании этого рассказа из иного источника, чем основной текст П. 12, в котором «rege et populo» (равно как чуть выше по тексту «rex et populus»), видимо, просто представляли собой устойчивое выражение (Цицерон [de Divinatione. Lib. 1, XVII, 32] = Ita cotem, in comitium allatam, inspectante et rege, et populo, novacula esse discissam («И вот принесенный на комиций камень на глазах у царя и собравшегося народа был перерезан бритвой» (пер. М.И. Рижского)) «правитель и народ». Характерно, что один из основных источников Гельмольда – Адам, не знает ни регулусов, ни фламинов ...

Между тем, сообщения Гельмольда о регулусах и фламинах являются едва ли не единственным источником издревле ведущейся дискуссии о наличии «theokratische Dingmonarchie der Ranen» («теократической монархии у руян»), как лапидарно выразился В. Прохазка [16. С. 42]. «Was darunter zu verstehen ist, bleibt dunkel» («Что под этим подразумевается остается неясным»), – пишет по этому поводу Свен Вичерт [17. С. 38]. Ганина, судя по всему, в основном разделяет идею Прохазки: «Идея сакральной основы могущества рюгенских славян отражена у Гельмольда всюду» [18. С. 36].

Но практически все такие сообщения Гельмольда могут интерпретироваться неоднозначно. Склонный крайне скептически относиться к числу и исторической ценности оригинальных сообщений Гельмольда, Егоров констатирует: «Даже эти скудные и обрывочные известия обесцениваются рядом крупных противоречий», посему «неизменная противоречивость Гельмольда не позволяет принять на веру ни одного из его сообщений» [10. С. 74], и, среди прочего, приводит заимствованный у Ширрена ряд сообщений, характеризующих взгляд хрониста на соотношения власти царя и жреца у руян:

Helmold I. 6: flaminem suum non minus quam regem venerantur («Жреца своего они почитают не меньше, чем короля»);

Helmold I. 36: major flaminis quam regis veneratio apud ipsos est («Жреца они почитают больше, чем короля»);

Helmold II. 12: rex apud eos modicae estimationis est comparatione flaminis [...] ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent^{<?>}⁴ («Король же

⁴ Можно ли найти схожие суждения о соотношении священника и правителя у славян в других источниках? Прежде всего, напрашивается пример из Великопольской хроники [19. С. 52, 204]: «Xandz autem maior est quam Pan veluti princeps et superior Rex» – «Ксендз же больше, чем Пан, и [больше чем] князь, и [больше чем] верховный король». Хроника практически повторяет слова Гельмольда. Сейчас в чешском, словацком и польском kněz, kňaz, ksiąz – ‘священник’, т.е. ксендз (для значения ‘князь’ в этих языках используется слово с первоначальным значением ‘сын князя’, ‘княжич’, в польском – książe, чешском – kníže, словацком – knieža). Брюкнер писал по этому поводу, что «u Czechów, jak u nas, kniez, „ksiądz”, i nie dopiero Bolesław Chrobry, jak Kronika Galla twierdzi, taką nazwą duchownych uczcił; zwykłą tytulaturę średniowieczną, dominus dla kleru, tak przetłumaczyli Czesi, i Polacy za nimi, nie znając innej» [20. С. 277] («у чехов, как у нас, “князь” – священник, со времен Болеслава Храброго, как говорит Хроника Галла, установилось такое наименование духовенства; обычное средневековое наименование, dominus для клира, так перевели чехи, и поляки за ними, не зная иного»). С точки зрения соотношения kniez ↔ dominus любопытно одно место из «Службы Кнуту Лаварду в переводе Ф.Б. Успенского [21. С. 56]: «Славяне никогда короля не имели, и, когда страна была мне поручена, королем меня не называли. Обычно, дабы почтить в речах

находится у них и меньшем по сравнению с жрецом почете [...] Он от указаний гадания, а король и народ от его указаний зависят»).

Вичерт, комментируя эту подборку цитат, замечает, что если последнее сообщение часто используется в качестве доказательства реального соотношения власти царя и жреца и значительной роли жреца, то первое сообщение обычно по неизвестным причинам забывается [17. С. 37]. Однако это последнее, наиболее категоричное утверждение, Гельмольд сопроводил комментарием, из которого ясно, что он имеет в виду: «Король же находится у них и [в] меньшем по сравнению с жрецом почете. **Ибо тот тщательно разведывает ответы [божества] и толкует узнаваемое в гаданиях. Он от указаний гадания, а король и народ от его указаний зависят**». На самом деле и первых двух случаях Гельмольд говорит «Сюда обращаются из всех славянских земель за ответами» [3. I. 6] (ср. I. 21 то же говорится про храм Ретры) и «Войско свое они направляют, куда гадание покажет» [3. I. 36], но не увязывает это обстоятельство с особенностями власти жреца. Очевидно, что в Helm. II. 12 не подразумеваются никакие явные исполнительские функции или прямое политическое руководство, нет даже намеков на возможность распоряжаться сокровищницей святилища (хотя в последнем, так или иначе, жрец не мог не принимать участия). Описывается стандартная, воспроизводящаяся во всех архаичных культурах ситуация: зависимость принимаемых решений от результатов магических культовых практик, в первую очередь, гаданий и предсказаний. Так понимает ситуацию и Тереза Трёмбачкевич-Ожемска [22. С. 142]: «Słowa Helmolda: “Ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent” należy w ten sposób interpretować, iż kronikarz zaobserwował pewną zależność poczynań księcia i ludu od odpowiedniej interpretacji przez kapłana wyniku wróżby [...] Niewątpliwie kapłani oddziaływali na umysłowość członków plemienia, mieli w pewnym sensie nad nimi “władzę duchową”, w pewnych wypadkach mogli oddziaływać na bieg poszczególnych wydarzeń, jednakże nie wydaje się, by to mogło wiązać się rzeczywistą ich przewagą nad księciem i wiecem» («Слова Гельмольда [...] следует толковать таким образом, что летописец увидел зависимость действий князя и народа от соответствующей интерпретации священником результатов гадания [...], нет сомнения, результаты гадания священников воздействовали на менталитет членов племени, <жрецы> имели в некотором смысле над ними “духовный авторитет”, что, в некоторых случаях, возможно, повлияло на ход отдельных событий, однако, кажется, не могло быть связано с их действительным превосходством над князем и вечем»), добавляя, что Саксон ничего про превосходство священника не говорит, равно и не упоминает жрецов при описании переговоров руян с датчанами.

Сказанное Гельмольдом относительно гаданий и прочего, по сути, более подробно изложено у Адама (I. 6,7), но без каких-либо выводов относительно соотношения власти жреца и царя у саксов (как и в первоисточнике – Таците). Гельмольд, впрочем, тоже не совсем про «власть» говорит, но чтобы судить об этом, следует справиться с параллельными источниками или другими сообщениями самого Гельмольда.

чье-либо достоинство и выказать кому-либо уважение, они используют слово “князь” (knese), оно означает “господин” (dominus)». В современных лужицких языках, действительно, knjez – вежливое обращение к мужчине, но не снижается ли намеренно в словах Кнута все то же соотношение ранга священнослужителя с княжеским статусом? Из словоупотребления западнославянских языков следует, что духовный владыка именуется более статусно, чем владыка светский и так, видимо, было и во времена Гельмольда. Понятно, что такое положение вещей связывается с христианизацией, и не демонстрирует ли оно, в таком случае, факт утраты вождем в пользу профессионально-священнослужителя сакральных функций, которые ранее рассматривались, как приоритетные? Приводимый Гельмольдом рассказ о «корвейской миссии», конечно, имеет христианское происхождение, не отражает ли I. 6 представления о властной иерархии у славян на основе использования наименований «князь» и «княжич»? Какова была практика употребления этих имен собственно на Рюгене? Позднее, уже в христианскую эпоху, наименование «Knesitz» употреблялось на острове по отношению к мелким дворянам ...

Позволю себе воспроизвести здесь сопоставление ущемленного рекса из Helm. II. 12 и арконской **станицы**, «*Ut exigui panni auctoritas regiae potestatis vires transcenderet*» [23. XIV, 39] («Власть малого знамени превосходила царскую власть знатных мужей» (пер. Н.А. Ганиной)), которое принадлежит Л. Собелю [12. С. 112–113]. Про станицу Ганина пишет: «Другим важным символом сакральной власти является станица (поморск. *stanica) – знамя, находившееся в деревянной храмовой крепости Святовита на Арконе. Сообщение Саксона об этом знамени буквально вклинивается в обстоятельное описание осады Арконы 14–15 июня 1168 г.: “Между тем горожане загородили ворота крепости, чтобы их труднее было взять, огромными глыбами, собранными в груды, к тому же скрепив их дерном, и получили от своих трудов такую уверенность, что защищали башню, которая находилась над воротами, лишь посредством знамен и знаков [*signis tantum aquilisque*]. Между коими величиной и цветом выделялась Станица [*Stanitia*], которая окружена таким поклонением народа руянского, что обладала величием почти всех богов. Ибо неся ее перед собой, имели они позволение посягать на человеческое и божеское имущество, и ничто из того, что было им угодно, не было недозволенным: могли они опустошать города, низвергать алтари, уравнивать закон и беззаконие, разором и огнем разрушать все жилища Рюгена, и таково было допущение суеверия, что **власть малого знамени превосходила царскую власть знатных мужей**. И наказуемые воздавали тому знаку почести, словно божественному оружию [*gestamen* – ноша, оружие, украшение], воздавая за службу ущербом, за беззаконие повиновением”» [18. С. 37].

Таким образом, злосчастный правитель Каренцы менее не только длинноволосого святовитова жреца, но и алого(?) полотнища, которое, по словам Саксона, не только на власть рекса, но и на величие самого Святовита посягала. На мой взгляд, «*rex apud eos modicae estimationis est comparatione flaminis*» («король же находится у них и меньшем по сравнению с жрецом почете») равно «*exigui panni auctoritas regiae potestatis vires transcenderet*» («власть малого знамени превосходила царскую власть знатных мужей») как по своей категоричности, так и по фигуральности выражения. Собель прокомментировал свое сопоставление так: «The opinion held by the learned clerics of the twelfth century, who provided very suggestive examples to corroborate this view, is also very popular among some modern scholars, who seem to agree that in the Slavonic lands princely power was totally suppressed by the priests [...] The description of the structure of the Slavonic political system presented by [...] churchmen, who had lived in another type of society, show their lack understanding of a system different from their own» [12. С. 112–113] («Мнения, приводимые учеными клириками двенадцатого века, которые предоставляют весьма наглядные примеры, подтверждающие эту точку зрения, также очень популярны среди некоторых современных ученых, которые, кажется, согласны, что в славянской земле княжеская власть была полностью подавлена священниками [...] Описание структуры славянской политической системы представленное [...] церковниками, которые жили в ином типе общества, показывает отсутствие у них понимания системы отличающейся от их собственной»). Помимо этого и просто имеет смысл отдавать отчет в условности некоторых фигур речи литераторов, хотя бы и средневековых ...

Вернемся к истории [10. С. 206] о священнике Готшалке [3. II.12], рисковавшем стать «пищей богов». История характерна тем, что ее используют для доказательства прямо противоположных позиций относительно места жреца среди руян. Австралийский исследователь Р. Царев пишет, что «этот инцидент является ярким примером силы языческого жреца, который мог отдавать приказы князю и вечу в отношении религиозных вопросов, но прежде всего указывает, что он принимал активное участие в политическом процессе» [24. С. 11]. Вичерт же заявляет, что этот «случай демонстрирует ограничение священнической власти» и цитирует мнение Й. Херманна, что жрецы «*hatten keine Exekutivgewalt*»

[17. С. 39] («не обладали исполнительной властью»). Речь идет о том, что жрец то ли имел так много власти, что мог созвать правителей и народ и указывать им, то ли так мало власти, что вынужден был согласовывать свои действия даже по религиозным проблемам с народным собранием и просить о выполнении своих требований, как об услуге. С одной стороны, жрец созвал царя и народ, с другой стороны, купцам предложили (неплохие) деньги за священника.

Возможно уточнить нюансы истории про Готшалка поможет сам Гельмольд рассказом про святилище Прове [3. I. 83]. Имеет смысл обратить внимание на следующие фразы: «*Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia*» («Сюда каждый второй день недели имел обыкновение собираться весь народ с князем и с жрецом на суд»). Таким образом, собрания проводились каждый вторник, очевидно, не по инициативе жреца. В II.12, возможно, такая же ситуация, т.е. она никак не характеризует право жреца Святовита созывать собрания. Если он и обращался к собранию, то оно, скорее всего, было «очередным».

Об ограничении права доступа на сакральную территорию свидетельствует фраза «*Ingressus atrii omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negabatur asyllum*» («Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность, ибо таким здесь никогда не отказывалось в приюте»). Это еще один формальный повод считать, что жрец выше царя, между тем как описывается совершенно обыденная ситуация. И сам Гельмольд никак не сравнивает в этом случае полномочия Прибыслава (именуемого при сем, кстати, регулусом, благо от племянник Генриха) и жреца местного святилища. Между тем для Царева тот факт, что «only the priests were allowed to enter the temple of Svntovit» («только священники могли войти в храм Свентовита») служит «a clear indication of the high status of the pagan priesthood in the society of Ranove» («ясно указывает на высокий статус языческого жречества в руянском обществе») [24. С. 11].

Еще одна спорная фраза: «*Tantum enim sacris suis Slavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pollui sinant*» («Славяне питают к своим святыням такое уважение, что место, где расположен храм, не позволяют осквернять кровью даже во время войны»). Неизвестно, где точно размещались купцы и священник [3. II. 12], возможно, местность относилась к территории на который не допускалось пролитие крови, поэтому руяне и попытались сначала выкупить священника для жертвы. Следовательно, из предложения выкупа не стоит делать вывод о немощи жреца в действиях.

Другим дискуссируемым примером значения жреца является известное: «*Videntes igitur Rugiani impetum viri timuerunt timore magno miseruntque flaminem suum, qui cum ipso de pace componeret*» [3. I. 38]: («Раны пришли в великий ужас и послали своего жреца, чтобы тот договорился [с ним] о мире»). Вичерт указывает, что этот пример не может быть истолкован в ту или иную сторону, приводя в качестве альтернативных примеры с Домбором и самим князем Чеславом в качестве участников переговоров у Саксона, добавляя, с другой стороны, что Ханс-Дитер Берлекамп рассматривает этот факт «als Beleg für die herausragende Stellung des Priesters» [25. С. 13] («в качестве доказательства выдающегося положения священника»). Трёмбачкевич-Ожемска констатирует, что жрец был делегирован народным собранием руян вести мирные переговоры как хранитель сокровищницы храма, лучше всех информированный о ее содержимом, и, следовательно, знавший финансовые возможности руян на переговорах с Генрихом. Царев в связи с этим подчеркивает роль сокровищницы Арконского святилища в качестве государственной казны [24. С. 16]. Все эти соображения могут быть в той или иной степени верны, однако следует учитывать, что нам неизвестны обстоятельства гибели Вольдемара, сына Генриха. Если он погиб в результате

конфликта с «пиратами Святовита» или, тем более, на территории Арконы, то виру за его смерть отец и должен был требовать со святилища, следовательно, со жреца. С другой стороны, очевидно желание Генриха опустошить сокровищницу святилища, дабы подорвать материальные возможности полабских племен, не желавших признавать его (и Христа) власть. Вместе с тем, стоит обратить внимание на то, что жреца посылают руяне, не сам он идет. Сомнительно, что такая формулировка могла бы быть употреблена по отношению к князю.

Разобранный пример имеет смысл проиллюстрировать еще двумя цитатами, имеющими, на мой взгляд, отношение к делу. На первую обратил внимание Ширрен, пытавшийся доказать виртуальность вендского Генриха [11. С. 256–257]: «Ann. Saxo, a.d. 1114: Liuderus dux Saxoniae expeditionem movet super Dumarum Slavum eiusque filium et eos ad deditionem coegit. **Principem quoque Rugianorum ad se in bellum venientem sagaci agilitate circumvenit. Qui ut circumventum se vidit, pacem colloquiumque ducis depoposcit, germanum fratrem suum obsidem dedit, pecuniam copiosam spondit, fidem sacramento confirmavit**» («Лотарь, герцог Саксонии, отправившись в поход против славянина Думара и его сына, заставил их сдаться. С замечательной легкостью он окружил также прибывшего сражаться с ним князя Рюгенского. Увидев себя окруженным, тот просил о мире и о переговорах, дал в заложники своего родного брата, обещал большие деньги и клятвенно подтвердил свою верность» (пер. И.В. Дьяконова)). Таким образом, **князь руян** терпит поражение, пытаясь оказать помощь чрезпенянам, дает в заложники брата, обещает большие деньги и уверование во Христа. Жрецы ему никак не помогают, ибо происходит все далеко от Арконы.

С другой стороны, Титмар рассказывает о приключении радогощских коллег арконского жреца с их станицей [26. VII, 47]: «Sed Liutici redeuntes irati, dedecus deae suimet illata queruntur. Nam haec, in vexillis formata, a quodam Herimanni marchionis socio lapide uno trajecta est; et **dum hoc ministri ejus** imperatori dolenter retulissent, ad emendationem 12 talenta perceperunt» («А лютичи, возвращаясь домой, в гневе сетовали на причиненное их богине оскорбление. Ведь некий вассал маркграфа Германа камнем продырявил ее изображенный на знамени образ; слуги их, с возмущением поведав о том императору, получили в качестве возмещения 12 талантов» (пер. И.В. Дьяконова)). «Министры» пострадавшего знамени обращаются прямо к императору и благочестивейший Генрих выслушивает их и щедро наделяет «талантами», даром что демонопоклонники, военный союз важнее. Здесь, как раз, обратная ситуация, кому как не жрецам было и решать возникшую проблему. Подобная ситуация сложилась и во время похода рекса Генриха, на мой взгляд, только деньги пошли ему, а не от него. Царев, к слову, объясняет, то что посольство к датчанам возглавлял Домбор, а не жрец, нежеланием руян оскорблять епископа Абсалона: «In the Ranove's interest not to offend or anger the bishop» [24. С. 12] («У руян не было интереса обидеть или разозлить епископа»). Как видно из Титмара, и наихристианнейшие политики не думали оскорбляться, если речь шла о деле.

Исследователи, разумеется, не ставят под сомнение саму роль Арконского орacula и святилища в жизни вендов, сопротивлявшихся христианизации, хотя заявление Йоахима Херманна, что Аркона была еще и политическим центром острова [17. С. 38] вряд ли имеет под собой основания. Сочувствующий этому мнению Царев говорит об уникальной политической системе руян, сформированной их конкретным геополитическим положением, социально-политической структурой древнего славянского общества, и их религиозными убеждениями, в которой «in reality [...] the real power and decision-making rested in the hands of Sventovit's priesthood at Arkona» [24. С. 22] («на самом деле [...] реальная власть и процесс принятия решений находились в руках жрецов Свентовита в Арконе»). Ганина [1. С. 40] предлагает «следующее соотношение центров власти на Рюгене: Аркона – культовая крепость, центр религиозной элиты; Каренца, ранний Ругард –

культовые крепости, оплоты светской элиты; поздний Ругард – княжеская резиденция, возникшая в ходе укрепления светской власти славянской династии», имея в виду «параллельный» характер центров власти, предложенный еще Вильгельмом-Готлибом Байером, у которого рекс и жрец были равны, поскольку последние «gleich den weltlichen Fürsten als selbstständige Territorialherren Land- und See-Kriege führten und Friedensverträge schlossen» [27. С. 121] («равны по статусу светским князьям в качестве независимых территориальных владетелей при сухопутной и морской войне и заключении мирных договоров»). Но если об Арконе, пожалуй, можно говорить, как о независимом от княжеской власти сакральном центре союза племен, то это уж никак не следует из предложенной Гельмольдом иерархии жреца и царя, в которой оба эти персонажа выступают взаимоувязанными.

М.К. Любавский, говоря об Арконском святилище, рассматривал его как «явление, сильно напоминающее Дельфийский оракул у греков. Аналогия идет и дальше: как в Дельфы отправляли дары и обращались за предсказаниями иноплеменики, так и в арконский храм посылали дары правители соседних народов» [28. С. 56]. Возможно, что мотивы Свена Грате и Креза различались, однако, с известными оговорками, с сопоставлением Любавского можно и согласиться. При этом, если проводить параллели, следует учесть, что «в области религиозной приоритет Дельф отмечается почти единодушно [...] наиболее активная дискуссия, далекая от своего завершения и сейчас, связана с оценкой роли Дельф в политической жизни древней Греции [...] Дельфы не имели политического лидерства, [...] более важной для политической жизни была интерпретация пророчеств» [29]. Таким образом, речь идет о нерешенности проблемы, которая обеспечена источниками как минимум на порядок больше, чем менее десятка неоднозначных сообщений наших хронистов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ганина Н.А. «Аркона, Каренца, Ругард, Ральсвик: о статусе и соотношении рюгенских центров власти». Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. XXIII Чтения памяти В.Т. Пашуто. М., 2011.
2. Münzgeschichte Pommerns im Mittelalter / verf. von Hermann Dannenberg. Weyl, 1893.
3. Helmoldi presbyteri chronica Slavorum / ex recensione I.M. Lappenbergii; ed. Bernhard Schmeidler (=Later ed.: Vol. 32 in series Monumenta Germaniae historica. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi). Hannoverae, 1937. Кн. I.
4. Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963.
5. Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 2: Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte (Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum) / Ed. Bernhard Schmeidler. Hannover, 1917.
6. Adam von Bremen. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (= Werner Trillmich, Rudolf Buchner (Hrsg.): Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. (FSGA 11)), 7. Auflage. Darmstadt 2000, 137–499.
7. Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви (= Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники / Пер. И.В. Дьяконова и Л.В. Разумовской). М., 2011.
8. Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви (= Немецкие анналы и хроники X–XI столетий / Пер. И.В. Дьяконова и В.В. Рыбакова). М., 2012.
9. *Ottomaris episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus vitatibus*. Adolf Hofmeister (Hrsg.) (= Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi 45), Hannover, 1912.
10. Егоров Н.Д. Колонизация Мекленбурга в XIII в. Материал и метод. М., 1915. Т. I.
11. Schirren C. C. G. Beiträge zur Kritik älterer holsteinischer Geschichtsquellen. Leipzig, 1876.
12. Sobel L. Ruler and Society in Early Medieval Western Pomerania. Romae, 1981. Vol. XXV.
13. Tyszyński A. Rys historyczny oświecenia słowian: Przedruk z Biblioteki Warszawskiej. Warszawa, 1841.
14. History of the Archbishops of Hamburg-Bremen / Adam of Bremen; Translated with introduced and notes by Francis J. Tschan; with new introduction and selected bibliography by Timothy Reuter. New York, 2013.
15. Die Urkunden Konrads III. und seines Sohnes Heinrich. Wien; Köln; Graz, 1969 (=Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum regum et imperatorum Germaniae tomus IX: Conradi III et filii eius Heinrici diplomata).

16. *Prochazka V.* Die Stammesverfassung der Elbslawen. Zeitschrift für Archäologie, 3, 1969, 36–47.
17. *Wichert S.* Die politische Rolle der heidnischen Priester bei den Westslaven. *Studia Mithologica Slavica*, XIII, 2010, 33–42.
18. *Ганина Н.А.* Мифология власти у рюгенских славян (тезисы) // Предания и мифы о происхождении власти эпохи Средневековья и раннего Нового времени. XXV конференция памяти В. Д. Королюка. Тезисы. М., 2010.
19. Великая хроника о Польше, Руси и их соседях. (Перевод и комментарии) / Под ред. В.Л. Янина; сост. Л.М. Попова, Н.И. Шавелева. М., 1987.
20. *Bruckner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1974.
21. *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* «Кнут Лавард, принц Датский». Именослов. История языка. История культуры. М., 2012. (Труды Центра славяно-германских исследований. II.)
22. *Trębacziewicz-Ozimska T.* Rola kapłanów w życiu plemion Słowian Połabskich. *Acta Archaeologia Lodzensia*, 1967. № 17.
23. *Saxo Grammaticus.* Gesta Danorum – Denmarkshistorien, Latinsk Tekst udgivet af Karsten Karsten Friis-Jensen, Dansk oversættelse ved Peter Zeeberg. Kobenhvn, 2005. 2 Bd.e.
24. *Zaroff R.* Politics and Priests in a Pagan Slavic Principality. *Collegium Mediaevale*, 2007. Bd. 20. 3–28.
25. *Berlekamp A.H.* «Arkona und Rugen vor 1168 – Betrachtungen zum Quellenmaterial». 825 Jahre Christianisierung Rugens. Symposiumsbericht, hg. v. Katharina Coblenz, Altenkirchen 1993, 7–18.
26. *Thietmar von Merseburg.* Chronik, neu übertragen und erläutert v. Werner Trillmich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9 = Freiherr vom Stein-Gedachtnisausgabe). Darmstadt, 1966.
27. *Beyer W.G.* «Die Hauptgottheiten der westwendischen Völkerschaft en», *Jahrbücher des Vereins für meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde*, 37, 1872, 115–171.
28. *Любавский М.К.* История западных славян. М., 1918.
29. *Кулишова О.В.* Современная историография о роли Дельф в общественно-политической жизни древней Греции // Жебелевские чтения – II. Тезисы докладов научн. конференции 26–27 октября 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. 28–32.



© 2015 г. Т.Г. ТАИРОВА-ЯКОВЛЕВА

ПЕТЕРБУРГСКАЯ УКРАИНИСТИКА: ОТ ИСТОКОВ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Статья посвящена истории изучения Украины в Петербурге/Ленинграде от Н. Костомарова до современности. В статье приводятся биографии и даются характеристики основным исследователям, родившимся или работавшим в Петербурге/Ленинграде и занимавшимся историей Украины.

This article examines the history of Ukrainian studies in St. Petersburg/Leningrad from Nikolai Kostomarov to our days. It contains biographies and characteristics of major scholars, who were born or worked in St. Petersburg/Leningrad and studied the history of Ukraine.

Ключевые слова: история Украины, Санкт-Петербург, украинистика.

Keywords: history of Ukraine, St. Petersburg/Leningrad, Ukrainian studies.

Академическое изучение истории Украины в Петербурге имеет долгую и успешную традицию. Здесь в разные периоды преподавали и работали Н.И. Костомаров и А.С. Грушевский, Д.И. Эварницкий и А.Я. Ефименко, В.Н. Перетц и В.П. Андрианова-Перетц, В.И. Легкий и Ю.Д. Марголис, и многие другие. Исторический факультет Ленинградского государственного университета был единственным вузом, где во времена Советского Союза (за исключением, конечно, самой Украины) преподавали историю Украины.

Такая традиция имеет несколько объяснений. Во-первых, Петербург/Ленинград всегда исторически имел большую украинскую диаспору и со времен Т. Шевченко и Н. Костомарова привлекал к себе многих видных украинских историков и деятелей культуры. Во-вторых, Петербург исторически имел великолепные коллекции старопечатных книг и документов по истории Украины, что делало украинские исследования здесь весьма плодотворными. Обе эти причины рождали серьезных историков, которые притягивали к себе молодежь, что способствовало образованию исторических школ и традиций. Историков, занимавшихся украинскими сюжетами в Петербурге, можно условно разделить на две большие группы: тех, кто имел украинские корни, и тех, кто увлекся Украиной в силу стечения жизненных обстоятельств. У большинства этих людей была тяжелая, трагическая судьба, изобиловавшая взлетами и падениями.

Отличительной чертой петербургской школы была тесная связь академической науки с преподаванием, что позволяло как получать новых учеников, так и апробировать свои выводы и наблюдения во время лекторских курсов и семинарских занятий. Практически все представители петербургской украинистики

Таирова-Яковлева Татьяна Геннадьевна – д-р ист. наук, профессор СПбГУ.

Статья подготовлена в рамках выполнения работ по проекту СПбГУ «Кризис идентичности на постсоветском пространстве в зеркале конфликта», шифр в ИАС НИД СПбГУ 5.38.279.2014.

преподавали в университете. Кроме того, все они имели самую тесную связь с украинскими коллегами, многие вели совместные проекты с украинскими центрами, что делало их исследования гораздо более глубокими и всесторонними. Наконец, их отличало глубокое знание источников, начитанность, широкий кругозор и отличное знание языков.

Начало украинистики в Петербурге связано с именем замечательного историка украинского происхождения Н.И. Костомарова. Его судьба была полна тяжелых испытаний. Незаконнорожденный сын пана и украинской крепостной, он с детства познал всю несправедливость крепостнической системы, а мать привила ему интерес к языку и истории Украины. С Петербургом связан один из наиболее значимых с точки зрения вклада в изучение истории Украины периодов жизни Костомарова. Подвергнувшийся одиночному заключению в Петропавловской крепости и ссылке за участие в Кирилло-Мефодиевском братстве, Костомаров был амнистирован Александром II и в 1859 г. получил приглашение на кафедру российской истории Санкт-Петербургского университета [1. С. 102] в качестве экстраординарного профессора. Первая лекция, данная Костомаровым, завершилась овацией, студенты на руках донесли профессора до экипажа [1. С. 104]. Однако уже в марте 1861 г. из-за студенческих волнений университет был закрыт. Таким образом, завершился недолгий период преподавания Костомаровым в Петербургском университете (он уехал в Киев, в университет св. Владимира). Однако именно тогда он собрал уникальный материал в отделе рукописей Публичной библиотеки из собрания Cossacica (впоследствии это документы по Рижскому договору были отданы Польше и погибли в Варшаве в 1944 г.). В это время Костомаров написал и издал свое самое выдающееся произведение, которое он потом дорабатывал всю жизнь – монографию «Богдан Хмельницкий» [2]. Затем появляется монография об И. Выговском [3]. В это же время Костомаров был избран членом археографической комиссии Петербурга и предпринял титанические усилия по изданию актов по истории Украины XVII в. из московских архивов. Под его редакцией вышли 1–9, 11–13 тома Актов ЮЗР (Юго-Западной России). Эта публикация [4] до сих пор является основой для изучения казацкого периода в истории Украины.

Другим украинским историком, чья судьба была связана с Петербургом, был Александр Сергеевич Грушевский (1877–1942), брат выдающегося ученого М.С. Грушевского. А.С. Грушевский, как и его брат, был учеником В.Б. Антоновича, закончил историко-филологический факультет в Киеве. В период с 1907 по 1918 г. А.С. Грушевский работал приват-доцентом в Петербургском университете. Он известен как знаток социально-экономической истории Украинского гетманства, анализировал гетманские универсалы и большое внимание уделял генезису системы землевладения на Украине, изучал, в частности, появление гетманских универсалов в ранний период Украинского гетманства [5], затем в период гетманства Б. Хмельницкого и его ближайших преемников (1650–1660) [6], а также в период Руины (1660–1670) [7]. Следует сказать, что А.С. Грушевский использовал исключительно опубликованные документы – из Актов ЮЗР, Актов ЗР (Западной России), а также «Генеральные следствия о маетностях». Тем не менее, он демонстрировал прекрасное знание историографии вопроса, успешно апеллировал коллегам, вел научную полемику и делал глубокий самостоятельный анализ документов. В дальнейшем по приглашению брата А.С. Грушевский работал в историко-филологической секции Украинской академии наук. После разгрома секции А. Грушевский был в 1930 г. уволен с работы, а в 1938 г. арестован как участник «антисоветской украинской террористической организации». Осужденный на ссылку в Казахстан, он там и умер, по одним данным, в 1942, по другим – в 1943 г.

Примерно в те же годы работала замечательная русская исследовательница истории Украины Александра Яковлевна Ефименко (Ставровская). Судьба причудливым образом связала ее и с Украиной, и с Петербургом. Ефименко закончила

Архангельскую гимназию, работала учителем в Холмогорах. Там она вышла замуж за ссыльного этнографа П.С. Ефименко и увлеклась украинской тематикой. Ефименко стала активным членом историко-филологического товарищества при Харьковском университете. В то время сама А.Я. Ефименко писала: «Окончательную свою цель вижу в том, чтобы написать популярную историю южнорусского народа (термин использовался ею до отмены цензуры. – Т.Т.) для интеллигентных читателей» [8. С. 105].

С 1907 по 1917 г. она возглавляла кафедру и преподавала историю Украины на Бестужевских высших женских курсах в Санкт-Петербурге. В 1910 г. Харьковский университет присудил ей степень почетного доктора истории. Ефименко стала первой женщиной в России, получившей такое звание. Затем она выиграла конкурс, объявленный в 1896 г. журналом «Киевская старина» написание полного курса «истории Южной Руси» [9. С. 46–76]. Несмотря на активное противодействие киевской школы, Ефименко успешно завершила работу и в 1906 г. он был издан в виде книги в Петербурге [10]. Она трагически погибла от рук бандитов С. Петлюры (прятала у себя на хуторе дочерей харьковского губернского старосты), архив ее не сохранился [11. С. 617–620]. В последнее время появилось глубокое исследование жизни А. Ефименко и ее мужа, написанное известным западным историком А. Каппелером [12], но, к сожалению, эта работа пока не переведена ни на русский, ни на украинский языки.

«Историю украинского народа», написанную Ефименко, отличает глубокое понимание логики событий, она изобилует яркими и точными характеристиками исторических деятелей Украины, написана живым и увлекательным языком и до сих пор не потеряла своей актуальности.

Коренным питерцем был выдающийся литературовед и историк культуры начала XX в., уделявший большое внимание украинской тематике – Владимир Николаевич Перетц. Его дед был декабристом. Несмотря на финансовые трудности (отец умер очень рано) Перетц поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Там он учился у А.И. Соболевского, преподававшего курс древней русской литературы. Через два года после окончания университета Перетц был зачислен приват-доцентом на историко-филологический факультет, на кафедру древнерусского языка и славистики, где проработал с 1896 по 1903 г. [13. Л. 5]. В 1900 г. он защитил магистерскую диссертацию, а в 1902 г. – докторскую. В диссертации «Из истории развития русской поэзии XVIII века» Перетц показал различные пути развития поэзии русской и малороссийской. В частности, он писал: «Малорусские стихотворцы в течение XVIII в. в своих произведениях подготавливали слияние народного и искусственного, книжного стиха. Конечного совершенства достиг этот последний в новейшей народной песне XIX в. и в стихотворениях Шевченко» [14. Л. 1об.].

В 1903 г. Перетц прошел по конкурсу на должность экстраординарного профессора в университете св. Владимира и уехал в Киев. Но его творческая и педагогическая деятельность и в дальнейшем была тесно связана с Петроградом/Ленинградом. Среди центральных вопросов его творчества были сюжеты, посвященные истории украинского театра и поэзии XVI–XVII вв. [15–16].

В Ленинграде в 20–30-е годы XX в. Перетц возглавлял «Ленинградское товарищество исследователей украинской истории, письменности и языка». Главной целью он ставил составление каталога рукописей украинского происхождения. Как писала В.П. Адрианова-Перетц, он «с 1924 по 1932 г. обследовал ряд ленинградских, московских и периферийных рукописных собраний, проверяя на местах характеристики языка и почерка рукописей, в печатных описаниях определяемых как украинские, и одновременно изучая неописанные фонды для выделения в них украинских по происхождению рукописей» [17. С. 5]. Во главу угла Перетц ставил именно архивные изыскания. Он писал, что исследователи истории украинской литературы «пользуются при построении схемы ее и при заполнении ее

материалом только данными, уже опубликованными [...] Отсюда проистекает некоторая неполнота представлений наших о размерах литературного движения на Украине в XVI–XVIII вв.» [17. С. 6]. Перетц пришел к выводу, что «можно установить связь украинской литературы с западноевропейскими литературами и культурой эпохи, со вкусами гуманистических литературных кругов» [18. С. 137].

Из-за обрушившихся преследований многие его труды были вычеркнуты из активного научного оборота, оказались незаслуженно забытыми. Каталог украинских рукописей из собраний Петербурга, над которым работал Перетц, так и не был составлен. В 1970 г. к 100-летию со дня его рождения была написана статья замечательным исследователем казацкого летописания Я.И. Дзырей, отмечавшая роль Перетца в введении в научный оборот старинных украинских текстов [19]. Однако вскоре сам Дзыря подвергся преследованиям, и никто на Украине с тех пор не возвращался к наследию Перетца.

Между тем, исследования В.Н. Перетца поражают глубиной знания материала. Огромная часть его работы была посвящена выявлению старопечатных текстов в собраниях Киева и Петербурга. В частности, он указывал на пробелы даже в знаменитых описаниях Н.И. Петрова. Некоторые исследования Перетца были опубликованы его женой и ученицей, знаменитым литературоведом В.П. Андриановой-Перетц. В частности, она издала в 1962 г. сборник трудов В.Н. Перетца, посвященных украинской тематике, представлявший собой собственно четвертый том «Исследований и материалов по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков» [20].

Работы В.Н. Перетца значительно превосходили рамки истории украинской литературы. Многие его статьи представляют уникальный материал по истории повседневности и истории культуры. Примером тому служит введенное им в оборот неизданное произведение Петра Могилы «Книга души, нарицаемая злото» [20. С. 117–136]. Оно дает уникальный материал о представлениях киевского митрополита о том, каковы должны быть правила поведения для монахов. Совершенно уникальный анализ, произведенный В.Н. Перетцем, представлен в работе, посвященной книге Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку» [20. С. 183–205]. Настоятель Киево-Печерской лавры, стипендиат Петра Могилы и знаменитый богослов своего времени предстает в работе Перетца глубоким знатоком морали и обычаев украинского общества середины XVII в. Перетц использует перечень грехов, приведенный Гизелем, «как материал для характеристики общества его времени». Книга Гизеля, по мнению ученого, зафиксировала «многое, особенно поражающее его и его современников в области практической морали» разного ранга духовенства, супругов, обрученных, овдовелых, родителей, опекунов, нотариусов, купцов, художников, учителей и учащихся, корчмарей и т.д. [20. С. 185–186].

Неожиданным образом Перетц раскрыл истоки «Вечеров на хуторе близ Диканьки». Он писал, что Н.В. Гоголь был «художником-завершителем предыдущего периода развития малорусской литературы». При этом он приводил уникальные данные о том, что один из предков Гоголя, Танский, был известен как автор интерлюдий и у современников пользовался славой Мольера [21]. Не менее ярким является описание Перетцем приемов украинского театра. Он писал о том, что школьная драма как феномен театрального искусства возникли в Западной Европе и были перенесены на Украину в конце XVI в., где, по выражению В.Н. Перетца, «украшали не только полуголодную и однообразную жизнь бурсака, но также различные академические и публичные торжества», было в них что-то, что привлекало к ним внимание «и исполнителей, и зрителей, помимо религиозной фабулы. Мы же знаем, что исполнители вовсе не имели слепой покорности ангелов» [22. С. 16].

В заключение следует сказать, что наследие Перетца недостаточно, на мой взгляд, используется современными историками, ждет новых переизданий. Тре-

бует завершения и его труд по систематизации украинских рукописей и старопечатных книг в российских собраниях.

Знаменитый исследователь Запорожской старины Дмитрий Яворницкий (Эварницкий) родился на Харьковщине. В 1881 г. окончил Харьковский университет и через два года переехал в Петербург, где преподавал в Николаевском институте благородных девиц. С 1883 г. выходят его первые работы по истории Запорожья, а в 1888 г. публикуется большой двухтомный труд «Запорожье в остатках старины и преданиях народа» [23], имевший огромный резонанс не только среди специалистов, но и среди интеллигенции. Именно в Петербурге Яворницкий познакомился с И.Е. Репиным и стал его консультантом (и прототипом «писаря») при написании знаменитой картины «Запорожцы пишут письмо турецкому султану». В 1886 г. Яворницкий был избран действительным членом Русского археологического общества в Петербурге, но уже в 1891 г. за «тенденциозные проявления в лекциях антипатии к московской истории и власти и за пристрастие к Малороссии» Яворницкий был сослан на три года в степи Средней Азии в Туркестан [24. С. 160–161]. Тем не менее, в 1892–1897 гг. в Петербурге вышли три тома его знаменитой «Истории запорожских казаков» [25].

Значительный вклад в украинистику внесли ленинградские преподаватели, работавшие на историческом факультете ЛГУ.

Начать следует с В.К. Путилова, ленинградского историка, который вместе с известным украинским историком М.Н. Петровским осуществил первую в советский период публикацию документов по истории Украины [26]. В частности, были опубликованы документы из московского архивного собрания (ныне – РГА-ДА), а также отрывки из старопечатных изданий хроник на польском, немецком, итальянском и латинском языках [27. С. 42–43]. К сожалению, пока не удалось найти никаких подробностей биографии Путилова, но сам факт, что он стал редактором такого важнейшего издания, наряду со своим известным украинским коллегой, говорит о многом.

Из опубликованных работ самого Путилова известна только одна статья, практически не цитируемая историками. Она посвящена известному деятелю периода Руины – П. Тетере, в которой автор выходит за узкие рамки биографии [28]. Здесь наиболее интересно то, что Путилов пришел к выводу о том, что Руина началась не в 1663 г., как считал Н.И. Костомаров, а со смерти Б. Хмельницкого [28. С. 164]. Гадячский договор И. Выговского с Речью Посполитой он характеризовал как «федеративный союз с Польшей» [28. С. 165]. Бросается в глаза прекрасное знание автором работ украинских историков – причем не только его коллег по предыдущим проектам (например, М.Н. Петровского), но и тех, кто к 1940 г. был уже в опале. Путилов ссылался на работы М.С. Грушевского (с утверждением «это убедительно доказал») [28. С. 179] и В.И. Герасимчука. Хорошо знал он и иностранные источники – произведения В. Коховского, публикации документов Л. Кубали, письма секретаря польской королевы Марии Людовики и др. Не говоря уже про такие издания, как Акты ЮЗР, Архив ЮЗР и Памятники, издаваемые Временною Комиссиею для разбора древних актов (ПКК). Показательна также ссылка Путилова на третий том «Украинского архива», который не был издан, но сохранился в архиве АН Украины, где Путилов перед войной им пользовался.

Автору этих строк удалось найти кандидатскую диссертацию В.К. Путилова «Дипломатические отношения Украины с Россией и Польшей в 1657–1659 гг.». Работа эта хранится в научной библиотеке СПбГУ. В научный оборот она введена не была, не успел автор и ее защитить – Путилов погиб во время блокады Ленинграда в конце 1941 или в начале 1942 г. (никаких подробностей об этом не известно). Вместе с тем в этой работе использован широкий круг источников, в том числе и польских, подчас превосходящий базу более новых исследований. Поэтому обидно, что диссертация человека, погибшего во время блокады, осталась неизвестной специалистам.

В работах доцента исторического факультета Ленинградского государственного университета В.И. Легкого подробно рассмотрен процесс «покозачивания» крестьян в начальный период Хмельниччины [29–30]. В.И. Легкий также был одним из первых преподавателей ЛГУ, читавших курс истории Украины.

К украинским сюжетам обращались и многие другие ленинградские историки. Например, Б.В. Сапунов написал очень интересную работу о распространении украинских книг в Московском государстве, основанную на уникальных материалах отдела редкой книги Библиотеки Академии наук [31].

Доцент кафедры Истории СССР Е.М. Косачевская написала скрупулезное исследование творчества Н.А. Маркевича [32]. Изучая написанную им историю Малой России, она анализировала события украинской истории от П. Сагайдачного до гайдамаков, сравнивая оценки Маркевича с оценками других историков. Кроме того, рассматривая жизнь и деятельность самого Маркевича, Косачевская затронула некоторые малоизученные события XIX в. В основу ее работы были положены уникальные архивные материалы Пушкинского Дома (ИРЛИ), включая дневник Маркевича (до сих пор не опубликованный), его переписку и др.

Профессор Ю.Д. Марголис, выдающийся педагог, работавший на историческом факультете ЛГУ, всю свою научную жизнь занимался шевченковедением. Первая опубликованная им научная статья на эту тему вышла еще в 1958 г. [33]. В 1960 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Эволюция исторических взглядов Т.Г. Шевченко», а в 1964 г. вышла его первая монография [34]. Из-за преследований, связанных с чтением самиздата, Марголис был на некоторое время лишен возможности заниматься любимым делом. Он был исключен из партии, уволен из ЛГУ и уехал в Сыктывкар. Только в 1980 г. он смог вернуться в Ленинград и в ЛГУ. В 1985 г. Марголис защитил докторскую диссертацию «Т.Г. Шевченко и русская демократическая историография второй половины XIX в.» [35. С. 793–794]. В последующий период вышел ряд его статей на шевченковскую тематику, а также две монографии [36–37]. В работах Марголиса затрагивался широкий спектр вопросов, связанных с историей Украины: как события XIX в., в которых непосредственно участвовал Шевченко, так и те сюжеты, которым были посвящены его стихи (казачество, Гетманщина, гайдамаки). Его последняя монография, также широко касавшаяся украинской тематики, из-за политической цензуры вышла только посмертно [38]. Юрий Давидович, преподававший историю Украины на историческом факультете ЛГУ, поддерживал тесные связи с крупнейшими научными центрами Украины – Институтом истории Украины (НАН) и кафедрой историографии и источниковедения Днепрпетровского государственного университета. Его друзьями были выдающиеся украинские историки Ф.П. Шевченко, Н.П. Ковальский, В.Г. Сарбей и многие другие.

После периода деканства И.Я. Фроянова, когда украинские исследования подвергались гонениям, а преподавание курса истории Украины было запрещено, в 2003 г. украинистика на Историческом факультете СПбГУ возродилась. С 2004 г. работает Центр по изучению истории Украины. Были выпущены три публикации сборников работ по украинистике [39], а также опубликованы сборники документов по истории Украины раннего Нового времени [40–42]. Защищены несколько кандидатских диссертаций и дипломных работ. Традиция петербургской украинистики продолжается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Пінчук Ю.А. Микола Іванович Костомаров. Київ, 1992.
2. Костомаров Н.И. Богдан Хмельницкий. СПб., 1859.
3. Костомаров Н.И. Гетманство Ивана Выговского. СПб., 1862.
4. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссією. СПб., 1863–1899. Т. I–IX, XI–XIII.
5. Грушевський О. Перші гетьманські земельні універсали // Записки історичного відділу Української АН. Київ, 1926. Кн. VII–VIII.

6. Грушевський О. Універсали та грамоти в земельних справах з 1650–1660 роки // Наук. зб. іст. секц. УАН. Київ, 1926. Т. XX.
7. Грушевський О. Гетьманські земельні універсали 1660–1670 років // Історико-географічний збірник. Київ, 1927. Т. 1.
8. Ефименко А.Я. Автобіографія // Из истории русской фольклористики. Л., 1978.
9. Капелер А. Самоучка, жінка, кацапка: Олександра Єфименко та Київська історична школа // Україна Модерна. Київ, 2010.
10. Ефименко А.Я. История украинского народа. СПб., 1906. Вып. 1–2.
11. Платонов С.Ф. Александра Яковлевна Ефименко: Некролог // Дела и дни. 1920. Кн.1.
12. Karreler A. Russland und die Ukraine. Verflochtene Biographien und Geschichten. Wien; Kohn; Weimar, 2012.
13. Перетц В.Н. Автобіографія // Архив ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. № 2792.
14. Перетц В.Н. Положения к диссертации // Архив ИРЛИ. Ф. 341. Оп. 2. № 124.
15. Перетц В.Н. Очерки по истории малорусской литературы. I–XI. СК, 1900, № 375, 382, 389.
16. Перетц В.Н. К истории Киево-Могилянской коллегии // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 1900. Кн. XIV. Вып. I. Отд. III.
17. Андрианова-Перетц В.П. Предисловие // В.Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков. М.;Л., 1962.
18. Из наблюдений над украинским виршеписанием XVI–XVII вв. // В.Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков. М.;Л., 1962.
19. Дзира Я.І. Першовідкривач українських старожитностей, будівничий Київської філологічної школи: (До 100-річчя від дня народження академіка В.М. Перетца) // Український історичний журнал. 1970. № 1.
20. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII веков. М.;Л., 1962.
21. Перетц В. Гоголь и малорусская народная традиция // Н.В. Гоголь. Речи, посвященные его памяти. СПб., 1902.
22. Перетц В. Театральні ефекти в старовинному українському театрі // Україна. Київ, 1926. Кн. 1.
23. Эварницкий Д.И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. СПб., 1988.
24. Коляда І.Д. Козацький романтик Д.І. Яворницький. // Український історичний журнал. 2006. № 1.
25. Эварницкий Д.И. История запорожских казаков. СПб., 1892–1897. Т. I–III.
26. Історія України в документах і матеріалах / Сост. Петровський М.Н. і Путилов В.К. Київ, 1941. Т. III.
27. Ковальський Н.П., Мыцык Ю.А. Анализ отечественных источников по истории освободительной войны украинского народа 1648–1654 гг. Днепропетровск, 1986.
28. Путилов В.К. Деятель Гадячского соглашения П.И. Тетеря // Ученые записки ЛГУ. 1941. Вып. 8.
29. Леккий В. Крестьянские купы и загоны в освободительной войне украинского народа 1648–1654 гг. Автореф. на соиск. ст. канд. ист. наук. Л., 1956.
30. Леккий В. Крестьянство Украины в начальный период Освободительной войны 1648–1654 гг. Л., 1959.
31. Сапунов Б.В. Из истории русско-украинских культурных связей // История книги и издательского дела. Сборник научных трудов. Л., 1977.
32. Косачевская Е.М. Н.А. Маркевич. Л., 1987.
33. Марголис Ю.Д. Проблема единения славянских народов в политической программе Т.Г. Шевченко // Вестник Ленинградского университета. 1958. Сер. 2. История, яз., лит. Вып. 3. № 14.
34. Марголис Ю.Д. Исторические взгляды Т.Г. Шевченко. Л., 1964.
35. Памяти Ю.Д. Марголиса. СПб., 2000.
36. Марголис Ю.Д. Т.Г. Шевченко и Петербургский университет. Л., 1983.
37. Марголис Ю.Д. Шевченко и русские историки-демократы. Л., 1991.
38. Марголис Ю.Д. Книга Н.В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями»: Основные вехи истории восприятия. СПб., 1988.
39. Ucraina Petropolitana // Сборник статей под ред. Т.Г. Таировой-Яковлевой. СПб., 2006. Вып. 1; СПб., 2008. Вып. 2; СПб., 2009. Вып. 3.
40. Гетман Иван Мазепа. Документы из архивных собраний Санкт-Петербурга / Ред. Т.Г. Таирова-Яковлева. СПб., 2007. Вып. 1.
41. Малороссийский приказ. Описи. Ф. 229, Малороссийский приказ // Отв. Ред. Т.Г. Таирова-Яковлева. М., 2012.
42. Батуринский архив и другие документы Украинского гетманства. СПб., 2014.



© 2015 г. Е.П. АКСЕНОВА

О РАБОТЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОМИССИИ ПО ПОДГОТОВКЕ «СЛОВАРЯ СЛАВЯНСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ» (1927–1939)

В статье, основанной на неопубликованных материалах русского историка-эмигранта «первой волны» А.В. Флоровского, с точки зрения истории науки рассматривается деятельность международной комиссии, целью которой было создание словаря славянских древностей.

The articles, based on unpublished materials of the Russian historian and the first-wave emigrant Antony Florovsky, considers (from the point of view of the history of science) the activity of the international commission, which was designed to create a dictionary of the Slavic antiquities («Słownik Starożytności Słowiańskich»).

Ключевые слова: Федерация исторических обществ Восточной Европы и славянских стран и ее комиссии, Słownik Starożytności Słowiańskich, Ф. Буяк, А.В. Флоровский.

Keywords: Federation of historical societies of Eastern Europe and Slavic lands and its commissions, Słownik Starożytności Słowiańskich, Franciszek Bujak, Antony Florovsky

В 1927 г. была учреждена Федерация исторических обществ Восточной Европы и славянских стран (см. подробнее [1]). На первой конференции этой организации в Варшаве (27–29 июня 1927 г.) определилась структура Федерации. Одной из ее составных частей стала комиссия по подготовке «Словаря славянских древностей», или словарная комиссия. Ее созданию предшествовал доклад польского профессора Ф. Буяка¹ о необходимости издания подобного словаря. Доклад вызвал дискуссию, в частности, высказывалась мысль о создании словарей по каждому славянскому народу с последующим их объединением в общий словарь, но это предложение не было поддержано (см. [2. Л. 23]). В результате обсуждения была признана важность такого труда, одобрены основные контуры деятельности и решено образовать специальную постоянную комиссию для детальной разработки плана и организации дальнейших работ по собиранию материала и подготовке словаря к изданию.

Председателем словарной комиссии был избран Ф. Буяк, секретарем русский историк-эмигрант, принимавший активное участие в конференции, А.В. Флоровский² (именно он оставил отчет о работе комиссии за годы ее существования,

Аксенова Елена Петровна – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

¹ Буяк Францишек (Bujak Franciszek, 1875–1953) – польский историк, экономист, профессор Ягеллонского (1909–1918 и с 1946 г.), Варшавского (1919–1921), Львовского (1921–1939) университетов.

² Флоровский Антоний Васильевич (1884–1968) – историк, профессор Новороссийского университета (до 1922 г.). В 1922 г. выслан из России, с 1923 г. – профессор Русского юридического факультета и Русского народного (свободного) университета в Праге, профессор Карлова

который и является для нас основным документом). В состав комиссии вошли десять человек – представители от славянских стран. В 1927–1933 гг. комиссия собиралась на заседания во Львове, Праге, Варшаве. На этих встречах обсуждались вопросы относительно плана словаря, составления списка слов и понятий [2. Л. 20–21]. Предполагалось первоначально выпустить словарь на польском языке, поскольку фонд Мянковского³ отпускал деньги именно на польское издание. Однако в дальнейшем намечалось издание словаря и на одном из западноевропейских языков, скорее всего – на французском [2. Л. 21].

За образцы для словаря были взяты словари немецких (германских) древностей [3]. Но составители славянского словаря понимали, что их работа будет намного сложнее, так как он должен охватить древности не одного народа, а всех славянских народов, а также включить сведения о неславянских народах в той мере, в какой они касались славянских древностей. С другой стороны, в отличие от капитального труда чешского ученого Л. Нидерле⁴ «Славянские древности» [4], словарь должен охватить более широкий круг явлений славянской жизни, не ограничиваясь периодом до 1000 г. [2. Л. 21–22], а отодвигая верхнюю хронологическую границу до 1400 г. и оставляя возможность в случае необходимости затрагивать более поздние по времени факты. Установление столь позднего рубежа «древностей» объяснялось тем, что славянские народы не одновременно выходили на историческую сцену, у них по-разному и в разное время развивались правовые, религиозные, экономические, культурные, национальные и прочие отношения, которые к концу XIV в. выявились уже достаточно определенно, а все эти стороны жизни должны были найти отражение в словаре. При этом отмечалось, что в словаре не будет охвачена политическая история и связанные с ней личные имена, так как это «слишком расширило бы рамки плана» [2. Л. 24–25]. С самого начала было определено, что словарь не будет терминологическим – он должен давать сведения о различных явлениях жизни, истории, этнографии, культуры каждого славянского народа в отдельности и славянства в целом. Преодолеть все трудности соединения столь разных сведений в одном словаре, по мнению Флоровского, можно только при «широком и дружеском сотрудничестве ученых» – представителей всех славянских народов [2. Л. 22–23].

Какие же сведения предполагалось включить в словарь? В нем должен был найти отражение материал по истории и этнографии всех племен и народностей славянских; большое количество географических наименований (реки, горы, города, деревни, монастыри, замки и проч.), игравших роль в истории колонизации, в истории формирования государства, в развитии экономических и национальных отношений и т.п. Определенное место в словаре планировалось отвести и личным именам, но лишь таким, которые представляют собой символ или важное звено в культурной жизни того или иного народа (например, Владимир

университета (с 1933 г. и в 1948–1957 гг.), член Славянского института в Праге (с 1929 г.), член многих русских зарубежных научных организаций, в том числе Русского исторического общества в Праге (с 1925 г., председатель – 1938–1940 гг.), член Семинара (Института) им. Н.П. Кондакова (с 1925, в 1947–1952 – руководитель института), председатель Ученого совета Русского заграничного исторического архива (1933–1945) и др.

³ Мянковский Иосиф Игнатъевич (Mianowski Józef; 1804–1878) – клиницист, физиолог, профессор Виленского университета, Виленской академии, Петербургской медико-хирургической академии. Ректор Варшавской Главной школы (1862–1869). Во время январского восстания 1863 г. в Польше принял меры по защите студентов Главной школы от репрессий царских властей. В 1881 г. выпускники Главной школы, в память о своем ректоре, создали «Кассу помощи, работающим в области науки им. доктора медицинских наук Иосифа Мянковского», которая стала крупнейшей польской организацией поддержки научных исследований и научных издательств XIX в. Касса функционировала до конца 1952 г. В 1991 г. была воссоздана как «Фонд содействия развитию науки».

⁴ Нидерле Любор (Niederle Lubor, 1865–1944) – чешский археолог, этнограф, историк-славист, профессор Пражского университета, ректор Карлова университета (1927–1928), член Чешской Академии наук. Основал Археологический институт в Праге (1919–1924). Первый руководитель Славянского института в Праге (с 1928 г.). Автор многотомного труда «Славянские древности».

Святой, Болеслав Храбрый, Нестор Летописец, Аноним Галл и др.). В целом же, словарь не ставил целью быть справочником по всем историческим фигурам, о которых повествуют источники [2. Л. 25–26]. Члены комиссии понимали, что в процессе работы столкнутся с серьезной трудностью отбора словарных статей и что помочь в этом им могут четко выработанные и последовательно проводимые принципы выборки. Необходимо было решить, что предпочтительнее – изобилие кратких справок о массе отдельных явлений и понятий или же наличие большого числа сводных обзоров по различным сферам жизни. Эта дилемма возникала при обсуждении словника, относящегося к области материальной культуры, содержащей большое разнообразие отдельных понятий, которые должны были найти отражение в словаре. То же касалось и правовых явлений. Скорее всего, решение вопроса виделось в сбалансированном подходе к разным типам статей, памятуя о том, что результатом общего труда должен быть все же не справочник, охватывающий все многообразие терминов и слов, а словарь понятий и явлений, стремящийся систематизировать их и дать объяснение в соответствии с достигнутым уровнем знаний [2. Л. 26–27].

Словарная комиссия столкнулась еще и с такими сложными и важными вопросами, как общий объем словаря и пропорции его частей. Весь материал предполагалось разместить в шести томах. При этом по предварительному распределению на польские, чешские, восточнославянские и южнославянские слова отводилось одинаковое место, т.е. по 20% объема издания. Учитывалось, что значительное место займут общие всем славянам понятия и явления, в описании которых следует иметь в виду общие и индивидуальные черты жизни славянских народов. Оставшаяся пятая часть предназначалась для понятий, касающихся неславянских народов и государств (Византия, тюрки, финны, монголы, германцы и др.). Однако это распределение не было жестким – при необходимости пропорции могли быть изменены в ту или другую сторону [2. Л. 31].

Члены комиссии активно взялись за составление словников. Первыми составили список древностей польские ученые. Он послужил образцом для составления словника русских древностей (разработанного Флоровским с привлечением ряда русских специалистов из Праги и Белграда), в который были введены, по признанию Флоровского, существенные дополнения по сравнению с польским (в части географических наименований, личных имен и др.). Польский и русский опыт был учтен при составлении чешско-словацкого списка (подготовленного М. Вейнгарт⁵). Затем были получены украинский и болгарский списки, а также по Подкарпатской Руси⁶, после чего дело замедлилось ввиду невыполнения югославской стороной соответствующей работы. Несмотря на это, Ф. Буюк приступил к сведению всех слов в единый словник. Картотека включала более 4000 слов, но это не был окончательный вариант [2. Л. 23–24].

Комиссия столкнулась и с материальными проблемами, поскольку деньги, ассигнованные на издание фондом Мяновского, закончились, а других спонсоров не было. В организационном плане тоже обнаружились затруднения – сложно было сплотить вокруг общего дела представителей науки всех славянских народов. Кроме того, вставали и научные вопросы, которые нужно было решить: для издания словаря на польском языке требовалось привести все разнообразие славянской исторической, правовой, религиозной, культурной и прочей терминологии к польскому написанию слов (учитывая разность алфавитов и транс-

⁵ Вейнгарт Милош (Weingart Miloš, 1890–1939) – известный чешский славист, специалист по церковнославянскому языку, древнеславянской литературе, русскому летописанию. Директор Славянского института в Праге. Редактировал журнал «Byzantinoslavica» (подробнее о нем см. некролог А.В. Флоровского: [5]).

⁶ 21 декабря 1934 г. Флоровский писал Ф. Буюку: «Рад, что список Подкарпаторусский получил надлежащее движение» [6. Л. 2об.]. Из письма тому же корреспонденту 10 января 1935 г. следует, что словник по Подкарпатской Руси был доработан Флоровским: «Прилагаю список по Подкарпатской Руси, продуманный вновь – в алфавитном порядке» [6. Л. 3].

крипцию кириллицы) без ущерба «для практической доступности словаря» [2. Л. 24].

При обсуждении плана словаря у членов комиссии обнаружилось расхождение мнений по весьма важной проблеме – как примирить существующие «трудно примиримые противоречия во взглядах представителей науки разных народов» на некоторые события, явления, вопросы славянской истории [2. Л. 27]. Таких разногласий насчитывалось немало. Между русскими и украинскими учеными не было согласия по вопросу о названии «Украина», о начальной истории Киевской Руси, о принадлежности «Русской Правды» к общерусской или украинской правовой традиции и т.д. Мнения белорусских и украинских ученых не сходились относительно начальной истории белорусской народности. Проблему Македонии не могли однозначно решить ученые Болгарии и Сербии; проблема Силезии, осложненная германо-славянскими отношениями, стояла между чехами и поляками. Немецкая колонизация славянских областей, судьба прибалтийских славян рассматривалась далеко не одинаково в немецкой и славянской научной литературе [2. Л. 27–28]. В таких случаях политическая, идеологическая, национальная ангажированность зачастую приводят к необъективности, тенденциозности, методологическим ухищрениям, ненаучным выводам, которые не могли иметь место в синтетическом «Словаре славянских древностей».

В качестве выхода из затруднительного положения предлагалось по спорным вопросам давать не одну, а две статьи, написанные авторами, придерживавшимися разных мнений. А.В. Флоровский считал такой план неудачным, и в результате обсуждения его аргументы были приняты комиссией [2. Л. 28]. Точка зрения русского ученого заключалась в том, что каждая словарная статья должна давать объективную картину современного состояния знаний по тому или иному вопросу, осведомляя читателя о существующих «контроверзах». К написанию словарных статей должны привлекаться только авторитетные исследователи, которые сумеют учесть и отразить имеющиеся разногласия, что исключает необходимость публикации параллельных статей двух авторов. Приводя в пример статью о «Русской Правде», Флоровский писал, что «помимо вопроса о принадлежности этого памятника “русскому” или “украинскому” праву, имеется достаточное количество строго объективных фактов и данных об его источниках, судьбе и пр., что обоими авторами не может быть изложено иначе, нежели одинаково (в смысле материала)» [2. Л. 29]. Русский историк считал, что в таких статьях, как «восточные славяне», «Русь», «Украина», «Киевское княжество», «Галичина», «Русский язык», «Украинский язык» и др., необходимо будет привести научные аргументы и общерусской, и украинской точек зрения; в статьях «Македония», «Силезия» надлежит учесть позиции болгарской и сербской, польской и чешской науки. Однако учет этих разногласий, полагал Флоровский, не должен идти «в ущерб авторитету и деловой объективности издания», чтобы не складывалось впечатление, что «историческая наука славяноведения все еще якобы не имеет объективных установок для решения [...] конкретных вопросов и все топчется на мертвой точке национальных предубеждений» [2. Л. 30].

В 1934 г. был издан небольшой (всего 50 страниц) пробный выпуск словаря («Słownik Starożytności Słowiańskich» [7]), который мог дать представление о будущем издании. В этом выпуске были опубликованы статьи, отражающие различные области исторического прошлого славян. Ст. Младенов⁷ представил статью об Ассеманиевом Евангелии, Ю. Курилович⁸ – о балтославянском языко-

⁷ Младенов Стефан (1880–1963) – болгарский языковед, диалектолог, специалист по индоевропейскому языкознанию, славистике, балканистике, болгаристике. Доцент (1910), профессор (1916) Софийского университета, академик (1929).

⁸ Курилович Ю. (точнее – Курьлович Ежи, Kuryłowicz Jerzy, 1895–1978) – выдающийся польский лингвист. Член Польской академии знаний (1931) и Польской академии наук (1952). Профессор Львовского (1926–1946), Вроцлавского (1946–1948), Краковского (1948–1965) университетов. Преподавал в университетах Европы и США. Автор трудов по истории индоевропейских и семитских языков, теории грамматики, общим проблемам языкознания.

вом единстве, В. Заикин⁹ – о христианизации Руси, Ф. Шишич¹⁰ – о развитии географического понятия «Далмация», Р. Гродецкий¹¹ – о первом польском хронисте Галле Анониме. В. Антонец¹² подготовил большую статью о готской культуре, Я. Чекановский¹³ – сводку данных по антропологии готлов. В том же выпуске опубликована статья А.В. Флоровского о торговле Пскова¹⁴ и некоторые другие материалы [2. Л. 32].

Пробные статьи предварительного выпуска выявили и некоторые недостатки в подготовке словаря и в написании текстов словарных статей. Так, Флоровский отмечал, что в статье о Далмации отсутствуют указания на литературу. Ему также бросилась в глаза определенная непропорциональность статей о средневековом сербском искусстве (автор В. Моле) и Ассеманиевом Евангелии: первая статья меньше, хотя в ней речь идет «о сложном явлении общей культурной истории целого народа», а во второй – «лишь об одном литературном памятнике, хотя и первостепенного значения» [2. Л. 32–33].

После выхода в свет пробного выпуска словаря продолжалась доработка словариков – в них вносились новые позиции¹⁵. Для того чтобы приступить к окончательному составлению словаря, необходимо было подготовить объединенный словарь, который можно было бы напечатать и обсудить, учитывая замечания специалистов [2. Л. 33]. Однако, как уже отмечалось, словарная работа замедлилась из-за разного рода трудностей, и к 1939 г. находилась, по признанию секретаря комиссии, «в состоянии затишья». В то же время Флоровский утверждал, что для подготовки словаря сделано немало, и выражал надежду на скорое оживление этого значительного международного проекта [6. Л. 21]. Он также считал

⁹ Заикин Вячеслав Михайлович (1896–1941) – историк церкви. Окончил Харьковский университет, занимался педагогической деятельностью. В 1922 г. эмигрировал в Польшу, преподавал историю церкви на богословском факультете Варшавского университета (с 1925 г.). В конце 1920-х годов переехал во Львов. Корреспондент газеты «Слово» (1934–1936). Научный сотрудник Института социальной и экономической истории Львовского университета (1937–1939). В 1940 г. арестован, в 1941 г. расстрелян [8].

¹⁰ Шишич Фердо (Šišić Ferdo, 1869–1940) – хорватский историк, академик Югославянской академии наук и искусств (1910), профессор Загребского университета (1910–1939).

¹¹ Гродецкий Роман (Grodecki Roman, 1889–1964) – польский историк, профессор Краковского университета (с 1922 г.), член-корр. (1926), член Польской академии знаний (1946). Специалист по социально-экономической истории средневековой Польши. Перевел с латинского на польский хрониста Галла Анонима (1923) – этот перевод считается наиболее точным.

¹² Антонец Владимир (Antoniewicz Włodzimierz, 1893–1973) – польский археолог. Работал в музее Вавельского замка (1916–1918), доцент Познанского университета, с 1920 г. преподавал в Варшавском университете (профессор – с 1924 г., ректор – 1936–1939). Директор Археологического музея в Варшаве (с 1924 г.).

¹³ Чекановский Ян (Czekanowski Jan, 1882–1965) – польский антрополог, лингвист и этнограф, член Польской академии знаний (1924). В 1911–1913 гг. – хранитель Музея антропологии и этнографии при Петербургской АН. Профессор Львовского университета (1913–1941, ректор – 1934–1936). В 1945–1949 гг. работал в Католическом университете в Люблине, с 1946 г. – профессор антропологии в Познани.

¹⁴ В письме Буюку от 14 апреля 1934 г. Флоровский сообщал, что «энергично» готовит очерк истории торговли Пскова в Средние века для пробного номера словаря. «Нужно сказать, – писал историк, – что история псковской торговли может быть изображена далеко не с той полнотой, как торговля Новгорода, Смоленска или Полоцка, ибо и по времени Псков позднее выступил на коммерческую сцену, а к тому же для Пскова не имеется таких выразительных источников, как торговые договоры, которые так помогают изобразить торговую деятельность Смоленска в XIII и сл. вв. Думаю, что дней через 6–7 буду иметь возможность представить Вам русский текст своей статьи» [6. Л. 1–1об.].

¹⁵ Так, Флоровский в письме Буюку от 21 декабря 1934 г. посылал «список по доисторической археологии России»; сообщал, что включил в русский список «кое-что из Сев[ерной] Азии, – это важно и для объяснения культур вост[очной] Европы вообще», интересовался, нужно ли включать Сибирь. Русский список дополнялся также именами святых (Сергий Радонежский, Стефан Пермский, Меркурий Смоленский и др.) и географическими наименованиями [6. Л. 2–2об.]. В письме от 18 июля 1935 г. Флоровский обещал прислать до нового (1936) года дополнения к списку русских слов [6. Л. 4об.].

целесообразным сделать вопрос о словаре предметом обсуждения III (белградского) съезда славянских филологов¹⁶, который, по мнению ученого, дал бы новый импульс для дальнейшей работы над словарем [6. Л. 33]. Но начавшаяся вскоре Вторая мировая война прервала деятельность словарной комиссии, прекратила существование самой Федерации исторических обществ Восточной Европы и славянских стран и на долгие годы отодвинула реализацию проекта «Словаря славянских древностей»¹⁷.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксенова Е.П. Федерация исторических обществ Восточной Европы и русские ученые-эмигранты // Славянский альманах 2013. М., 2014.
2. Флоровский А.В. Федерация исторических обществ Восточной Европы и славянских стран. (Рукопись неопубликованной статьи. 6 февраля 1939 г. Автограф) // Славянская библиотека (Прага). Фонд А.В. Флоровского (Т-FLOR. Krab. XXXVII. Rukopisy).
3. Reallexikon der germanischen Altertumskunde / hrsg. von J. Hoops. Strassburg, 1911–1919. Bd. 1–4; Pauly A.F. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft in alphabetischer Ordnung. Stuttgart, 1837–1852. Bd. 1–6; Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa / hrsg. von W. Kroll, K. Mittelhaus und K. Ziegler. Stuttgart, 1893–1980. Bd. 1–84.
4. Niederle L. Slovanské Starožitnosti. Praha, 1902–1919. Т. 1–3; (2-я часть: Život starých slovanů. Praha, 1911–1934. Т. 1–3).
5. Флоровский А.В. Памяти профессора М. Вейнгарта // АРАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 62. Л. 1–9.
6. А.В. Флоровский – Ф. Буяку // АРАН. Ф. 1609. Оп. 2. Д. 10.
7. Słownik Starożytności Słowiańskich. Zeszyt próbny. Warszawa, 1934.
8. Электронный ресурс: http://torrenteditor.ru/istorij_cerkov_i_konservativnye_cennosti.html
9. Słownik Starożytności Słowiańskich: encyklopedyczny zarys kultury słowian od czasów najdawniejszych. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961–1996. Т. 1–8.

¹⁶ В 1939 г. съезд не состоялся.

¹⁷ Польской академией наук в 1960–1990-х годах было осуществлено издание словаря, подготовленного в послевоенный период [9].



Исторический вестник. Литва, Россия, Польша XIII–XVI вв. М., 2014. Т. VII [154.] Март 2014. 188 с.

Издание настоящего тома «Исторического вестника» чрезвычайно своевременно и крайне актуально со всех точек зрения. Прежде всего, радует сотрудничество ученых стран, перечисленных в подзаголовке сборника. Не менее важно, что авторы в курсе современной историографии – причем не только собственных стран, но и мировой, а в сборник включены историографический обзор (Шульц Д. «Польско-литовские отношения 1385–1569 гг. в польской историографии XIX–XXI вв.») и рецензия на новую публикацию документов Городельской унии (Полехов С.В. «Городельская уния: взгляд через шесть столетий. 1413 m. Horodlės aktai (dokumentai ir tyrinėjimai). Akty horodelskie z 1413 roku (dokumenty i studia)» / Sud. J. Kiaupienė, L. Korczak. Vilnius; Krakow, 2013). Нельзя не упомянуть и о широкой источниковой базе большинства исследований, написанных на основе не только опубликованных, но и рукописных источников, хранящихся в архивах всех изучаемых авторами сборника стран. Наконец, возрастной состав авторов (люди среднего возраста и молодые) внушает надежду на то, что свеча историописательства не погаснет несмотря на усилия некоторых политиков, старательно создающих новые мифы вместо исследования реальных фактов прошлого.

Теперь подробнее о деталях. Подзаголовок сборника возвращает нас к историографической традиции советского времени, когда в понятие «История СССР» включалось прошлое самых разных народов, населявших ту же территорию, которую занимал Советский Союз, начиная с первобытного общества до последнего партсъезда. Впрочем можно говорить и о более

ранней традиции, восходящей к первой трети XIX в. После третьего раздела Речи Посполитой в русской исторической науке началось осмысление восточнославянской истории – истории Руси. Н.М. Карамзин, опираясь на фантастические карты фра Мауро XIV в., ввел понятия Красной, Черной, Белой Руси. Польское же восстание 1830–1831 гг. подтолкнуло идеологов российской реакции к обоснованию вечного и нерушимого единства различных регионов. В текстах сборника больше всего повезло «Литве», ее авторы преимущественно и почитательно, а самое главное правильно называют Великим княжеством Литовским (ВКЛ) (впрочем тоже условно, поскольку в титул главы (князя) этого государства изучаемого периода включалось до пяти определений). Хуже дело обстоит с Польшей, ни разу не удостоившейся упоминания ее подлинного средневекового наименования – Корона Польская. Та же картина и с Речью Посполитой. Россия же фигурирует чаще всего под наименованием «Москва», иногда Московское княжество, Московское государство (Е.В. Русина) хотя ни то, ни другое, ни третье не соответствует действительности XIII–XVI вв. Традиция замены реальных наименований государственности на территории Российского царства заложена «отцом польской историографии» – Яном Длугошем и успешно утвердилась вплоть до нашего времени (вместо княжества Владимирского и Московского, княжества Владимирского, Московского ... и всея Руси или просто Великого княжества всея Руси (70–80-е годы XV в. – 1509 г.) и Российского царства (до 1721 г.)). Неточность в наименовании государственных образований допустил и российский историк С.В. Полехов.

Народы, населявшие эти государственные образования, в сборнике носят названия Литва, Польша, Москва, хотя точнее было бы говорить о литовцах, поляках и «руси». Последний термин в предисловии издателей заменен «русскими» или «русинами», хотя ни один из них не адекватен реалиям XIII–XVI вв. (Термин «русин» в источниках упоминаемого времени практически не употреблялся, хотя специального исследования на сей счет еще не проводилось. Скорее всего, это латинизированное наименование «Руси», вошедшее в историографию с легкой руки Яна Длугоша (см. его рассказ об защитниках Киева в 1416 г. в [1. Р. 65])). В конце XV в., точнее в 1480 г., этот же термин употреблен и в латиноязычном документе короля польского и великого князя литовского Казимира [2. С. 395]. Огорчительно, что и авторы и издатели прошли мимо факта довольно поздней этнической идентификации и, главное, самоидентификации будущих белорусов, украинцев и русских. Все они именовали себя «русью», о чем автор рецензии пишет – впрочем безуспешно – добрых два десятка лет. Казалось бы, это такой незначительный факт, однако в наших условиях начала XXI ст. заблуждение о вечности и неразрывном единстве мифических «русских» эпохи Средневековья оказывает негативное влияние на понимание судеб народов, сложивших в конце XVI–XVII столетий в качестве белорусов, украинцев и русских (великороссов). В результате ошибочная идея, будто все эти народы – неотъемлемая часть русской нации, становится основой мироощущения русских (без кавычек) и соответствующей внешней политики государства.

Сборник открывается статьей белорусского ученого А.И. Груши, теоретика и практика археографии, который на этот раз занялся микроисторией архива как такового, частного и государственного («общественного»), как этот тип не вполне точно называет А.И. Груша), выяснением причин современной раздробленности их материалов. Статья увлекательно вводит читателя в мир землевладельца, мещанина и государственного деятеля, приоткрывает завесу над психологией разных социальных слоев Средневековья. Эту работу Груши, как и всех его предшествующих, характеризует доскональное знакомство не только с бытом Средневековья, но и англоязычной литературой, посвященной проблемам письменной культуры. Дотошного критика могут раздражать лишь некоторые стилистические огрехи (так, вряд

4 Славяноведение, № 4

ли стоит называть великого князя литовского «издателем» документов) и наличие необъясненных белорусских терминов – свирка, зольвица, шуфляды.

Вторая статья принадлежит перу известного литовского исследователя и руководителя публикации и издателя Литовской метрики А. Дубониса, собственные научные интересы которого лежат в более раннем периоде истории литовского народа XIII–XIV вв. Автор предлагает очень интересную концепцию перерастания грабительских походов литовских дружин в завоевание соседних земель и предлагает две модели взаимоотношений с соседями – войн и мирного проникновения и распространения литовского этноса.

Белорусский ученый А.В. Казаков изучил пример обратного процесса – ассимиляции в Великом княжестве Литовском выходца из Княжества всея Руси – Ивана Тимофеевича Юрлова, принадлежавшего к роду Плещеевых. Решающую роль в успехе его карьеры, видимо, сыграла причастность Юрлова к Оршанской победе, составляющей донине «военную славу» Польши и Литвы. Статья написана по материалам Литовской метрики, ныне активно публикуемой в основном в Литве.

Парадоксальны наблюдения В.А. Воронина, одного из наиболее серьезных ученых медиевистов Белоруссии о взаимоотношениях православных и католиков в Великом княжестве Литовском в конце XIV – середине XVI в. Он сумел если не разрушить, то подорвать миф о бытовых притеснениях православных и воссоздать некоторые реальные формы взаимодействия – вполне дружелюбного – представителей разных ветвей христианства: чего стоят собранные им по крупицам сведения о том, что католиков крестили православные священники...

Обзор молодых польских исследователей Р. Яворского и В. Шульца их отечественной литературы относительно Крещенной 1385 и Люблинской уний 1569 г. вводит читателя в курс изучения этих поворотных событий, в оценке которых удивляет разнообразие мнений исследователей. Убедительной представляется точка зрения о Крещенном акте как предбрачном соглашении.

Статья В. Шульца относительно влияния отношений с восточным соседом – Княжеством всея Руси и Российским царством – на литовско-польские подытожила достижения мировой, польской, российской, советской и неороссийской литературы, в которой эта мысль высказывалась

уже неоднократно. Автору же удалось установить закономерности отношений в этом треугольнике Великого княжества Литовского и Короны Польской и их зависимость от отношений ВКЛ с Княжеством всея Руси и Российским царством.

Статья С.В. Полехова о смоленском восстании 1440 г. – одна из лучших в сборнике. Точный анализ терминологии («вечники») облегчен предшествующими наблюдениями российских же исследователей (П.В. Лукина, в частности). Убедительны критика моей статьи и доказательства подложности ряда опубликованных мною документов из Румянцевского архива. Жаль, что автор не связал этот факт с идеологическими настроениями во вновь присоединенных к Российской империи земель так называемой Западной Руси (см. монографию В.П. Козлова «Колумбы русской истории»), написанной под руководством А.А. Зимина) и идеологическим трендом наших дней.

Трудно принять (может быть, по старческой консервативности) вводимый автором термин «ассоциация» смолян с литовской великокняжеской властью. Доказательством этого явления автор считает обращение горожан к польскому королю и великому князю литовскому и его представителю – воеводе, «у которого следует искать справедливости». Вряд ли подобное обращение можно истолковать как ассоциацию. Скорее можно усмотреть консолидацию городского населения, уровень которой был весьма высок – как в изучаемое Полеховым время, так и позднее в пределах Российского царства. Корпорация смолян в России настойчиво добивалась осуществления своих требований.

Заставляет более серьезно размышлять о прошлом и статья талантливой украинской исследовательницы Е.В. Русиной «На исторических распутьях. К вопросу о социокультурном дистанцировании восточнославянских земель в XIV–XVI вв.». Тема эта отнюдь не новая. Ею занимался и американский ученый Я. Пеленский еще в 1985 г. [3], и российская ученица АА. Зимина и В.Т. Пашуто – М.Е. Бычкова [4]. Несмотря на высокую оценку Русиной работ указанных исследователей тема еще далека от полного раскрытия.

Между тем проблема различия социально-политического устройства Великого княжества Литовского и «Московии» в XIV–XVI столетиях в 2014 г. актуальна до нельзя. «Нестыковка моделей государственного устройства разных восточнославянских регионов», приведшая к войнам

Российского царства и Речи Посполитой в XVII и расчленению последней в конце XVIII в., идеологически подготовила и конфликт конца 2013 – первой четверти 2014 г. Российской Федерации и Украинской Республикой. Правда, Е.В. Русиной ограничивает воздействие этой «нестыковки» 1618 годом. К сожалению, это не так...

В статье рассматриваемого сборника автор намечает некоторые новые пути исследования проблемы. Различие государственных систем Русина видит в направлении их эволюции: «Московское государство» эволюционировало в сторону централизованной монархии, Великое княжество Литовское – в сторону регионализма, при этом она вслед за Я. Тенговским [5], исследовавшим присоединение Подолии, утверждает, что даже Витовт не делал поползновений к ликвидации уделов. Что же касается Киева, то Русина считает, что передача наследия Владимира Ольгердовича соправителю Ягайлы – Скиргайле, а затем князьям Гольшанским, статуса города не понизила. Третьим аргументом в пользу своего утверждения она приводит факт, что не все князья стали служебными. И, наконец, четвертым считает центробежные тенденции после смерти Витовта (с. 226). В результате сформировалось «полиэтничное, поликонфессиональное государство, чуждое религиозной нетерпимости и любых форм ортодоксии, с широкой региональной автономией, гарантиями личных и сословных прав» (с. 234), хотя, пожалуй, ее характеристика несколько идеализирована.

Первым вопросом, который ставит Русина, является определение начального этапа дивергенции двух систем государственного и общественно-политического развития. Она относит перелом к концу XV в., подчеркивая при этом, что он произошел в «Московском государстве» и был неодобрительно воспринят частью общества, выразителем настроения которой выступил Берсень Беклемишев. Русина приводит разные объяснения причин усиления авторитарной власти в Княжестве всея Руси и Российском царстве. Согласно одной теории, в этом сказалось влияние Палеологов, в новейшей американской историографии принято связывать это явление с влиянием Золотой Оды и ханств – ее преемников [6]. Вторую теорию она пытается оспорить, считая, что в аналогичном положении находилось и Великое княжество Литовское, которое однако избежало судьбы восточного соседа. Приводя доказательства зависимости ряда будущих украинских земель

от Золотой Орды такой же, как и в самых восточных регионах Европы, она пишет, что Юго-Западная Русь находилась в прямом подчинении Орде, а на землях этой Руси продолжали существовать литовско-татарские condominiumы, образованные на договорных началах, но с сохранением даннических отношений с Ордой (одному из condominiumов – «Ягoldsвой тьме» она посвятила специальное исследование [7]). И на основе этого делает вывод об отсутствии литовско-татарского антагонизма. Несколько противоречая самой себе, автор подчеркивает, что влияние «татарского фактора» для развития юго-восточной части ВКЛ определялось и систематическими наездами Крымского ханства.

Итак, в поисках начала процесса дивергенции развития восточных славян Е.В. Русина отнюдь не первой делает попытку оценивать роль иноземного, как бы его не называть – татаро-монгольским, монгольским или иначе, нашествия для развития разных регионов восточного славянства. И высказывает мысль о том, что и восточные земли Речи Посполитой, и самые восточные земли восточного же славянства (т.е. Княжества «всая Руси» – Российского царства) пребывали в равной ситуации давления со стороны мусульманского населения вплоть до XVI в. С этой идеей согласиться довольно трудно. Прежде всего потому, что из рассмотрения «татарского фактора» у Русинной выпала оценка самого Батыева нашествия, сопровождавшегося уничтожением значительной части городов на территории будущего Владимирского и Московского княжества, факты пленения и уничтожения значительной части населения, постоянного угона квалифицированных ремесленников на строительство золотоордынских городов (о чем очень убедительно писал Г.А. Федоров-Давыдов [8] и в Крым, а женщин на рынки не только Крыма, но и южной Европы [9]).

Я в целом поддерживаю предложенную Е.В. Русинной датировку начала процесса дивергенции, но причины ее вижу не только в указанных факторах (влиянии Палеологов, иноземного нашествия, золотоордынского государственного опыта), они представляются недостаточными.

Может быть, я до сих пор не могу преодолеть прочно засеявшего в мозгах еще с юности наследия марксистско-ленинской методологии, но считаю, что автору статьи не хватает еще двух признаков этого дистанцирования, а именно социально-экономического и идеологического. К сожалению, Русина абстрагируется от географического

и демографического факторов, степени освоенности занятых разными ветвями восточного славянства пространств, влияния соседей и т.д. В поисках причин дистанцирования восточных славян следовало бы обратиться к более ранним временам, рассмотрев историю проникновения славян на территории будущих Речи Посполитой и Российского царства. Освоение славянами территории последнего на несколько веков отставало от аналогичного процесса на территории первой, и результаты этого освоения были разными. Тем более, что разорение земель будущего Российского царства далекими предками нынешних монголов и татар было несравнимо более катастрофичным, чем более западных земель. Резкому сокращению числа городов северо-восточной Руси после похода Батыева противостоит стабильный рост их на территории будущей Речи Посполитой. Такова же динамика развития и сельских поселений, восстановление которых происходило значительно медленнее, чем на более западных и более плодородных черноземных землях. Этот несомненный факт для конца XVI ст. удостоверяют дневниковые записи дотошного гданьского немца Мартина Груневега, в составе армянского торгового каравана в 1585 г. добравшегося до Москвы и часто посещавшего Подолию и центральные районы Речи Посполитой.

Следует учитывать и идеологический фактор дивергенции. Психология правителей государства, стремительно расширявшегося, была не вполне полноценной. Великие князья, равно как и царь, не признавались равноправными теми их «коллегами», предки которых были независимыми суверенами. Иван III принял титул притязания на все земли Древней Руси, и это еще больше обострило идеологические споры с западными соседями, отнюдь не склонными поступать с землями Руси, которые перешли к ним в годы Батыева нашествия и последовавшего за ним лихолетья. Подъем всех форм материальной жизни сопровождался и созданием своеобразной идеологии «реванша» за унижение времени зависимости русских княжеств от орды.

Е.В. Русину пока эта тема не заинтересовала. Она ограничилась характеристикой культурного фактора, да и то лишь на основании одной работы подлинного знатока вопроса А.А. Турилова. Хочется надеяться, что в монографии, программа которой изложена в статье 2014 г., подход к проблеме будет более всеобъемлющим,

а пока можно в заключение пожелать: «В добрый путь»!

В заключение несколько слов об оформлении сборника и его структуре. Замечательно включение копий документов, вполне новаторское, изображений исторических лиц (поздние попытки этого именуются тоже «портретами», хотя и напрасно). Оформление же сборника виньетками, не соответствующими стилю эпохи, несколько раздражает. Переводы польских текстов сомнений не вызывают: мелкий огрех – пропущены некоторые авторские примечания, помещенные в сносках (так в статье Д. Шульца опущены примечания в сносках № 133, 154).

Крайне желательно продолжение издания подобных сборников с привлечением культурологов и обобщением достижений искусствоведов, для которых полезен и данный сборник (фабрикация «портретов» на неизменном фоне города Львова нуждается в исследовании), лингвистов и т.д.

© 2015 г. А.Л. Хорошкевич

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Długossii J.* Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber XI (1413–1430). Varsaviae, 2000.
2. *Ловмянский Х.* Русско-литовские отношения в XIV–XV вв. // Из истории русской

культуры. М., 2002. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь.

3. *Pelenski J.* Muscovite Russia and Poland-Lithuania, 1450–1600: State and Society – Some Comparisons in Socio-Political Developments // State and Society in Europe from the Fifteenth to the Eighteenth Century: Proceedings of the First Conference of Polish and American Historians (May 27–29, 1974). Warszawa, 1985.
4. *Бычкова М.Е.* Русское государство и Великое княжество Литовское с конца XV в. до 1569 г.: Опыт сравнительно-исторического изучения политического строя М., 1996.
5. *Tęgowski J.* Sprawa przyłączenia Podola do Korony Polskiej w końcu XIV w. // Teki Krakowskie. № 5. Kraków, 1995.
6. *Ostrowski D.* Muscovy and the Mongols: Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge, 1998; *Чернявский М.* Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории // Из истории русской культуры. М., 2002. Т. 2. Кн. 1; *Pelenski J.* State and Society in Muscovite Russia and the Mongol-Turkic System in the Sixteenth Century // *Pelenski J.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. New York, 1998.
7. *Русина Е.* К истории «Яголдаевой тьмы» // States, Societies, Cultures: East and West. New York, 2004.
8. *Фёдоров-Давыдов Г.А.* Золотоордынские города Поволжья. М., 1994.
9. *Fisher F.W.* Muskovy and the Black Sea Slave Trade // Canadian-American Slavic Studies. 1972; *Хорошкевич А.Л.* Русь и Крым. От союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI в. М., 2001.

Славяноведение, № 4

Алексей фон Лампе – военный агент барона Врангеля в Венгрии. Сборник документов / Сост. А. Колонтари. М., 2012. 533 с.

Изучение истории русской эмиграции в межвоенный период XX в. в последние десятилетия перешло в стадию глубоких профильных исследований. Оно ведется в разных направлениях и на разных уровнях: история личности, организаций, политико-философских взглядов, существования колоний в отдельных странах

Атилла Колонтари давно и плодотворно работает над очень непростой темой русской эмиграции в Венгрии. Исследование небольшой, в основе своей монархически настроенной, очень противоречивой колонии серьезно затруднено состоянием источниковой базы. Проблема в том, что

в годы Второй мировой войны серьезно пострадали архивы Венгрии. В этой связи хранящиеся в Государственном архиве РФ документы военного агента барона Врангеля – А. фон Лампе материал бесценный.

Подготовленная венгерским исследователем публикация состоит из двух взаимодополняющих друг друга частей. Первая содержит выбранные из дневников фон Лампе отрывки, относящиеся к его деятельности в Венгрии, вторая представляет его переписку по вопросам формирования и жизни русской эмигрантской колонии в этой стране.

Опубликованные документы дают представление о причинах, по которым командование Русской армии подняло вопрос о приеме его подразделений на территории страны, о преимуществе Венгрии по сравнению с другими государствами, с которыми велись переговоры по этому вопросу (фон Лампе неоднократно писал, что и здесь можно было найти работу для русских беженцев. см., например, с. 276); о ходе рассмотрения проблемы и характере взаимоотношений русских представителей с местными властями.

В работах исследователей Русского Зарубежья проблемы беженства часто начинают играть самодовлеющий характер, приводящий к искажению реалий того периода. Между тем, документы показывают, насколько малозначимым этот вопрос был для европейской политики 1920-х годов. Вот и знакомство с опубликованными А. Колонтари документами приводит к выводу о том, что поглощенные своими проблемами, венгерские политики очень мало интересовались русским вопросом, слабо представляли даже количество русских, осевших на их территории.

Материалы сборника дают яркое представление о положении дел в русской колонии, что, безусловно, должно привлечь внимание исследователей политической жизни Зарубежья, особенно его монархической составляющей, а также историков военных организаций эмиграции.

Читатель встретится на страницах этой публикации с известными деятелями Зарубежья. Внимание, безусловно, привлечет описание А. фон Лампе визитов, которые он сделал нашедшему в начале 1920-х годов убежище на Балатоне генералу А.И. Деникину. Здесь можно почерпнуть интересные сведения о характере и раннем периоде политической деятельности А.Л. Казем-Бека, который в молодости провел в Будапеште около полугода (этот период часто опускается в посвященных ему исследованиях), а также о его отце Л.А. Казем-Беке.

Сборник показывает не характерное в целом для русской среды тесное сотрудничество и полное взаимопонимание русских военного и дипломатического представителей в Венгрии.

Опубликованная переписка А. фон Лампе с командованием дает еще один интересный аспект, который не приходилось встречать в других источниках: включение в круг забот врангелевского штаба помимо контингентов, выехавших вместе с ним из Крыма и временно размещенных в Турции, белогвардейцев, интернированных в Польше.

Сложность изучения русской эмиграции, зачастую недооцениваемая исследователями, заключается в той исторической ситуации, в противоречиях стран, их интересах, внутреннем положении, которое самым непосредственным образом сказывалось на положении, возможностях, месте, которое могли занять в конкретной ситуации беженцы из России. Изучение истории той или иной русской колонии требует свободного владения реалиями политической и экономической жизни государства-реципиента, знакомство с его историческими и культурными традициями, настроениями элиты и общества в целом. Между тем, исследователи русской эмиграции, как правило, не являются страноведами.

Тем интересней и полезней тот труд, что представил Атилла Колонтари. Историк с блестящей подготовкой, великолепно знающий историю своей страны и Русского Зарубежья, он снабдил публикацию комментариями, порой соперничающими в объеме с публикуемыми документами. Зачастую эти мини-эссе носят самостоятельный характер.

Составитель раскрывает заинтересованному читателю события, личности, взаимосвязи, скрытые для отечественного исследователя сложностями венгерского языка и редкими переводами исторических исследований венгров на русский.

Фактически, данное издание – это редкий вид публикации, которая может рассматриваться как своеобразная монография. Особенность ее состоит в вынужденном следовании историка за логикой документа, в зависимости от выбора сюжетов и тем автором дневника.

Соавторство дает хорошие плоды. Лампе затрагивает, а историк развивает чрезвычайно непростой сюжет зависимости расселения Русской армии барона Врангеля от взаимоотношений стран в регионе после Первой мировой войны. Читатель непременно остановится на противоречиях Венгрии с Сербией и осложнении переговоров в Будапеште в результате того, что отдельные части из тех, что были переведены в КСХС, были размещены на границе с Венгрией. Эта проблема вызвала глухое раздражение фон Лампе действиями своих коллег в Белграде. Интересно указание историка на решительный шаг русского представителя в Белграде, принявшего на себя ответственность за задержку письма, направленного Врангелем адмиралу Хорти. Комментатор убедительно объясняет этот поступок опасениями В.Н. Штрандмана осложнить отношение сербских властей к русскому вопросу (с. 54).

Составитель широко владеет различными аспектами темы, нередко подправляет автора документов, указывая на неточности, естественные для материалов личного происхождения. Так, отмечая звучащие в дневнике жалобы на отсутствие поддержки командования армии усилиям военного агента по переброске частей Русской армии в Венгрию, он указывает на факты, которые не могли быть известны полковнику, но, видимо, заставили ранее негативно относившегося к этой инициативе французского генерала Фуше изменить свое мнение (с. 211), или корректирует утверждение фон Лампе о руководстве Хорти крупномасштабными операциями против венгерской Красной армии (с. 33).

А. Колонтари привлекает весь доступный материал, пересекая и географические, и временные границы, позволяя читателю составить объемное представление о событиях и действующих лицах.

Русского читателя безусловно привлекут содержательные комментарии, посвященные венгерским историческим и политическим реалиям и государственным деятелям (например, гр. И. Бетлену (с. 51), гр. П. Телеки (с. 61), генералу Ш. Белички (с. 58), К. Каньи (с. 65)). Особенно ценны сведения об офицерах, деятелях, так сказать, второго эшелона (например, офицеров разведывательного отделения Генерального штаба, подполковников Х. Покорни (с. 44) и Д. Стояковича (с. 44–45), майоров Дьердя Гэргеи (с. 69) и Д. Остернбург-Моравека (с. 88)).

Не меньшее внимание уделяет А. Колонтари представлениям русской колонии в Венгрии: Д.П. Голицину-Муравлину (с. 62), М.М. Горелову (с. 52), Н.А. Княжевичу (с. 81), и многим другим. Со своей стороны, хотела бы отметить замечательный сюжет о супруге белого посла в Будапеште Софье Алексеевне Бобринской-Долгоруковой-Волконской (с. 64), и приведенные в книге сведения о заместителе фон Лампе по Венгрии – есауле Иловяком (с. 76).

Тем не менее, не со всеми нюансами комментариев можно согласиться. Так, вызывает возражение утверждение историка о руководстве М.Н. Гирсом Советом послов «после революции» «в качестве старшего по чину и возрасту» (с. 127). После октябрьской революции в России за рубежом дважды создавались организации под таким названием. Первый раз в 1917 г., второй – в 1921 г. Согласно традициям внешнеполитического ведомства, действительно, возглавить любое объединение дипломатов за рубежом должен был старейшина Заграничного корпуса. Одна-

ко в конце 1917 г. руководителем первого Совета послов был избран и формально считался его главой назначенный Временным правительством послом во Францию В.А. Маклаков. Гирс же пришел к руководству второго Совета послов не столько как старший по чину и возрасту дипломат, но сумев доказать свою состоятельность в этом качестве в период Гражданской войны в России.

Так же расплывчато выглядят приводимые в комментарии сведения о преобразовании дипломатических представительств в «Делегации», характеристика Берлинской делегации как организации «защиты интересов русской эмиграции в Германии, объединяющая всех течений и направлений эмиграции (так в тексте. – Е. М.), а не как представительный орган того или иного эмигрантского учреждения (Совета послов, Главного командования Русской армией и т.д.) или тем более какого-либо отвлеченной российской государственности» (с. 379). Представляется, что здесь автор заблуждается. Положение «Делегации» в Германии в самом деле, отличалось от положений дипломатических учреждений в других странах. На это самым непосредственным образом повлияли условия, при которых создавалось это учреждение: отсутствие посольства старой России в стране вследствие войны, ранний допуск на ее территорию советских миссий. Однако обстоятельства настоятельно требовали создания в Берлине «белого» представительства: на территории страны находилось большое количество русских военнопленных, со временем стали прибывать и беженцы из России. Оно и было создано здесь в виде «Делегации». Тем не менее, это учреждение всегда рассматривалось как составная часть русской большевистской дипломатической организации. Под этим названием представительство в Берлине присутствует в доступных нам списках Совета послов за разные годы (1921, 1926); как таковая «Делегация» получила финансирование; в 1932 г. ее многолетний руководитель – С.Д. Боткин – участвовал в обсуждении будущего Совета послов после смерти Гирса. Когда возникла необходимость рассмотрения вопроса о будущем русских меньшинств дипломатических учреждений на случай признания странами, в которых они продолжали действовать, СССР, опыт «Делегации» в Германии был учтен и взят за основу.

Сборник издан на высоком полиграфическом уровне, снабжен именованным указателем, однако, представляется, что не лиш-

ней была бы работа с ним русскоязычного редактора, что позволило бы избежать досадных лексических ошибок в тексте комментариев.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть высокую научную значимость

рассматриваемого издания, огромный вклад, который оно вносит в изучение русской эмиграции в Венгрии в частности и Русского Зарубежья в целом.

© 2015 г. Е.М. Миронова

Славяноведение, № 4

Периодика на руската емиграция в България (1920–1943). Энциклопедичен справочник. София, 2012. 764 с.

Периодика русской эмиграции в Болгарии (1920–1943). Энциклопедический справочник

«Дайте мне телефонную книжку, и я поставлю по ней спектакль». Это театральный афоризм, приписываемый историей режиссеру А.Д. Дикому, мгновенно пришел мне на ум, когда я взял в руки толстенный «кирпич» уникальной по многим параметрам энциклопедии. К сожалению, сейчас режиссеры не читают энциклопедий, иначе нашелся бы талант из театрального цеха и поставил пьесу о жизни русского беженства (сейчас прижился эвфемизм – эмиграция).

Но это прошу принимать только как некое лирическое отступление.

А теперь «суровая проза». Появление этой давно ожидаемой книги закономерно: за четверть века активно исследуемой тематики/проблематики, связанной с русскими в Болгарии, была наработана солидная информационная база и появилась возможность свести ее «под одну крышу» русской периодики. Эту задачу и взяли на себя мои болгарские коллеги, за что им поклон и благодарность. В наших условиях она была бы невыполнима уже по двум причинам: первая, слабость самой информационной базы; вторая, сам проект энциклопедического справочника возник у болгарских коллег, которым и принадлежит пальма первенства. Сам проект под руководством Р. Русева, добавлю, блестяще выполнен под грифом Института литературы БАН.

Как пишет во введении Р. Русев, справочник «включает в себя обзорные и аналитические статьи» по издававшимся в Болгарии в указанный период времени «информационным, общественно-политическим, литературным, военным и другим периодическим изданиям русских эмигрантов (включая туда и несколько машинописных и рукописных изданий, которые хотя

и относятся к несколько иному жанру, органически вписываются в общий пейзаж и обогащают картину русской эмигрантской периодики)». «Статьи, – как подчеркивается далее, – содержат общую информацию, характеристику издания, описание в нем рубрик и разделов, сведения об идейной и политической ориентации, приоритетах, постоянных темах, читательской аудитории, участию в литературной, общественно-политической и другой полемике» (с. 9).

Важнейшим критерием любого справочника является его информативность и здесь ее уровень достаточно высок: около 250 наименований различных организаций, примерно 2500 имен и фамилий. Освещены и проанализированы около 90 изданий русской периодики. Здесь могут найти «свою» информацию исследователи многополюсного мира русского зарубежья – от «скучного быта» до «высокой политики», от «Оккультизма и йоги» до «Казачьих дум», от «Вопля» до «Шопота», от «Кнута» до «Труда». Собственно говоря, благодаря авторам-составителям этого замечательного труда, весь текст представляет собою своеобразный гимн русской культуре, России, ее истории, славянству. Недаром примерно треть названий изданий включает в себя слово «Россия», «Русский» и производные от них – от «Русской правды» до «Русской жизни», от «Руси» до «России», от «Знамени России» до «Новой России», от «Русского эха» до «Славянского эха». Равным образом можно познакомиться с различными «Голосами» – от простого «Голоса» до «Голоса борьбы» (куда же без нее, «В борьбе обретишь ты право свое»), с разными «бюллетенями», вплоть до «Информационного бюллетеня российского фашистского движения», с молодежными изданиями –

от «Молодого слова» до «Русского сокола в Болгарии», с бесстрашными правдоискателями, издававшими «Софийское болото», с жизнью изгнанников – от просто «Нашей жизни» до «Настоящей нашей жизни».

Специальное внимание, подчеркивается Р. Русевым, уделено «отношению к болгарской действительности, культуре, истории, т.е. к “болгарскому моменту” в издании» (с. 11).

Разноцветная гамма русских изданий, их освещение и анализ, позволяют значительно обогатить наши знания и представления о мире русского зарубежья, точнее, болгарского зарубежья. Хотя не могу не отметить и не подчеркнуть, что Болгария, несмотря на все «выверты» во внешней политике, стала родным домом для многих русских, нашедших кров и стол.

И, пожалуй, самое главное: «Краткость – сестра таланта». Этот афоризм является важнейшим в работе над энциклопедия-

ми и различными справочниками. И, надо подчеркнуть, что авторы счастливо прошли Сциллу и Харибду, реализовав оба компонента в их органической взаимосвязи. Каждая статья представляет собою мастерски проведенное исследование, позволяющее извлечь многозначную информацию о том или другом издании. Сами статьи по объему разнятся: от нескольких страниц до трех десятков с лишним. Все определяется самим изданием, его популярностью, содержанием, аудиторией, авторами.

Для лучшего представления о русских изданиях энциклопедический справочник снабжен соответствующим иллюстративным материалом.

В книге присутствуют облегчающие работу с энциклопедическим справочником указатели: глухой именной и организационной, движений, комитетов и самых разных «институций».

© 2015 г. В.И. Косик

Славяноведение, № 4

Государство и Церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г. П. Мурашко, А. И. Филимонова. М., 2014. 539 с.

«Не было бы счастья, да несчастье помогло» – именно такая пословица вполне применима к той ситуации, когда разрушение СССР и «преображение» его спутников позволило открыть совершенно новую тему, связанную с жизнью церкви в советском, социалистическом или народном времени.

Сама новая действительность выдвинула необходимость исследования «закона» и «благодати». Набившие оскомину темы были заброшены историками, с жаром приступившими к выявлению, публикации ранее закрытых материалов и написанию трудов.

За два десятка лет издано у нас и за рубежом довольно много различных студий – от книг до статей, простых и замысловатых.

Первенство держат отечественные историки, здесь можно назвать таких ученых, как Татьяна Викторовна Волокитина, Галлина Павловна Мурашко, Альбина Федоровна Носкова (Институт славяноведения РАН), которые активно занимаются и «не-

благодарной и тяжелой» публикаторской деятельностью, вводя в научный оборот документы из богатейших советских архивов, позволяющих приблизиться к воссозданию в странах социалистического лагеря многокрасочной картины жизни христианских церквей. Свой немалый вклад вносят сюда и церковные историки, первыми начавшими открывать страницы тяжелой истории своей Церкви, ее отношений с государством.

Проводимые исследования «государства и церкви», этих двух традиционных институтов власти, позволяют увидеть в новом ракурсе, но в «старом платье» их стратегию и тактику во времена нарушения стабильности государственной системы, когда «симфония» начинает «сбоить».

Именно этим сюжетам из недавнего времени и посвящена книга, в которую дали статьи исследователи из разных стран Восточной Европы – Т.А. Чумаченко, М.И. Одинцов, протоиерей Николай Балашов, Т.В. Волокитина, В.В. Бурега, В.В. Волобуев, Л.С. Лыкошина, К. Ва-

силе, А.С. Стыкалин, М. Балог, Г.П. Мурашко, М. Глеваяк, А.И. Филимонова, А.Г. Ананьев, В. Димитриевич, З. Чворович, О.Н. Четверикова. В приложении представлены «Записки священника» протоиерея Владимира Ильича Рожкова о православной жизни на Южном Урале и в Поволжье в 1960-е годы, а также документы, присланные Агиллой Шерешем о пребывании румынского министра культов В. Константинуеску-Яша в СССР в 1955 г.

Содержание книги, под обложкой которой со столь интересным и емким названием собраны статьи, чрезвычайно пестро. Впрочем, иного и трудно было ожидать, так как в отличие от некоторых других «исторических тем» здесь все еще есть свобода выбора.

Начальные статьи, по традиции, открываются «старшим братом» в «мундире». Первая связана с деятельностью Совета по делам РПЦ при МП, вторая – с государством и религиозными объединениями времен перестройки и гласности в СССР, в зеркале статистики и другой «сухой» информации.

Основной блок статей посвящен различным «историям» христианских церквей в Болгарии, Польше, Румынии, Венгрии, Чехословакии, Словакии, Югославии, Сербии. Также есть статья о роли исламского фактора на Балканах. Замыкает блок студия «Католическая церковь накануне коренной перестройки. Как уходили Бенедикта XVI».

Прирастание исторического знания по исследуемым сюжетам обусловлено в первую очередь широким использованием документов, прежде всего, из архивов России, а также привлечением других источников и литературы.

Есть статьи, выстроенные на основе публикаций коллег, так называемого комплексного характера, что позволяет дать свою картину, свой взгляд на то или иное событие, на курс, тактику времени, церковного ли, государственного ли. Но большинство написано на привлечении разнообразного корпуса источников и литературы.

Хотя имеются и исключения: это статья Т.А. Чумаченко по Совету по делам РПЦ, почти целиком опирающаяся на архивные материалы, и статья М.И. Одинцова, представившего отличный информационный материал по «религиозным объединениям» времен «перестройки», но, к сожалению,

лишенного конкретных отсылок к своим внушительным таблицам и цифрам.

Если говорить о хронологических рамках книги, то они несколько шире заявленной «второй половины XX века». Например, статья Л.С. Лыкошиной «Церковь и общество в современной Польше» «заходит» в XXI в. То же самое относится к исследованию В. Димитриевича и З. Чворовича о Сербской православной церкви, равно как и к сюжету, избранному О.Н. Четвериковой об «уходе» Бенедикта XVI.

Само время кризисов, время выбора позиции, курса, тактики, время «оттепели» и «заморозки» в сфере государственно-церковных отношений в различных странах, положения самой церкви вплоть до регионального значения религиозного фактора освещается и анализируется на достаточно высоком уровне. Не пропущены и конфликты, разногласия в самой Церкви, дебаты внутри госорганов.

Разнообразие сюжетов, действующих лиц «хороших» и «плохих», секретарей ЦК и глав христианских Церквей, иерархов и партийно-государственных деятелей, низшего духовенства, присутствие в исследованиях различного рода документов, – все это позволяет нарисовать разноцветное полотно времени с его героями – Государством и Церковью. Добавлю, что присутствие в некоторых сюжетах о православных Церквях «внешних врагов» – Ватикана и США, а «внутренних» – антикоммунизма и атеизма, только добавляет красок в авторские исследования.

Кроме обычных «новизны», «актуальности» и «толщины», т.е. фундаментальности – этих традиционных критериев любого исследования, есть еще один. Это привлекательность, интерес, с которым прочитывается книга. Ее сюжеты настолько яркие и захватывающие, что могут послужить основой для авантюрного романа.

Во всяком случае книга представляет собою оригинальный вклад в исследование заявленной проблематики и главное – может послужить дополнительным импульсом к проведению дальнейших исследований.

Относительно замечаний скажу так: и на солнце бывают пятна. Но главное видеть не «пятна», а «солнце». Этому правилу я и следовал.

© 2015 г. В.И. Косик

А. МУРАТОВ, Д. МУРАТОВА. Судьбы чехов в России, XX век. Путь от Киева до Владивостока. Прага (гражданское объединение «Русская традиция»). Прага, 2012. 344 с., 195 илл.

В конце 2012 г. общественная организация в чешской столице «Русская традиция» опубликовала в своем издательстве книгу на русском языке супругов Муратовых о судьбах чехов в России в XX в. Книга издана при финансовой поддержке Министерства культуры ЧР из фонда программы поддержки деятельности национальных меньшинств на 2012 г. Тема «Чехи в России» в последнее время стала популярной и в России, и на постсоветском пространстве, и в Чешской республике. Журнал «Славяноведение» не раз публиковал статьи и рецензии на эту тему.

Книга Муратовых посвящена памяти предков-чехов, живших в России. Один из авторов – А.А. Муратов – по материнской линии потомок чехов, приехавших в конце XIX в. в Киев.

Авторы книги по образованию медики, но давно увлечены историей и журналистикой. В последние годы редкий номер журнала «Русское слово» (Прага) выходит без их статьи. Супруги Муратовы охотно участвуют в международных научных конференциях, где я имела возможность послушать их доклады.

Но вернемся к книге. Она получилась достаточно солидной и богато иллюстрированной редкими фотографиями (некоторые из частных архивов). Публикация снабжена именным указателем, что облегчает работу с ней и повышает ее научный статус.

Книга выполнена в виде очерков, часть которых в сокращенном виде уже публиковалась на страницах «Русского слова». Началу повествования предшествует краткое предисловие ведущего чешского специалиста в этой области профессора бременского университета им. М.Г. Масарика Ярослава Вацулика, который справедливо замечает, что данной публикацией тема не исчерпывается. Но, пожалуй, никакая тема не может быть исчерпана одной работой.

Данная книга вносит много нового и интересного в исследуемую проблематику, прежде всего, выбором источников. По словам одного из авторов, основой

повествования послужили рассказы бабушек и дедушек, которые он слышал в детстве, семейные предания, передаваемые от поколения к поколению. Согласитесь, что профессиональные историки, как правило, лишены такого материала «устной истории». Вторым важным историческим источником послужили мемуары «русских чехов», опубликованные ими в 1920–1930-е годы после возвращения в Чехословакию и ставшие уже библиографической редкостью, а также воспоминания о жизни в России, рассыпанные на страницах чехословацкой прессы межвоенного двадцатилетия.

Книгу открывает рассказ о «некоронованном короле русских чехов» киевском предпринимателе и общественном деятеле Йиндришке Йиндришке или (как его называли на русский манер) Генрихе Игнатьевиче. Йиндришек начал карьеру в России в 1880-е годы скромным разносчиком товаров, а накануне Первой мировой войны уже владел большим предприятием по производству музыкальных инструментов и крупным магазином на Крещатике по оптовой и розничной торговле ими. Он вместе с В. Вондраком являлся одним из основателей газеты «Русский чех», а затем совместно с В. Швиговским и В. Клихом – еженедельника «Чехослован». Чешский предприниматель открыл фабрику по производству и звукозаписи грампластинок «Экстрафон», стоял у истоков зарождавшегося Чехословацкого банка в Киеве. Йиндришек был одним из инициаторов создания физкультурной организации «Сокол», киевской «Стромовки» (парка отдыха), Чешской школы. С началом войны именно Й. Йиндришек был избран председателем Чешского комитета, который занимался формированием Чешской дружины добровольцев, вызвавшихся воевать на стороне России. В годы войны он организовал производство транспортных средств – повозок и колес, которых не хватало русской армии. Йиндришека избрали председателем проходившего в Киеве в апреле 1916 г. Второго съезда Союза чехословацких обществ и заместителем пред-

седателя правления Союза. В 1919 г. его семья вернулась на родину без средств к существованию, так как все его имущество было экспроприровано.

Следующий очерк продолжает тему чешского предпринимательства, в нем рассказывается о промышленных предприятиях чехов в Киеве: машиностроительном заводе Я. Гретера и Й. Криванека, чугунолитейном заводе А. Унгерманна и Т. Неелды, заводах В. Фильверта и Ф. Дедины, заводе Ф. Паула и др. Всего до революции в Киеве действовало 14 чешских предприятий. После революции они были национализированы, переименованы, но продолжали работать.

Любопытен очерк о старейших деятелях чехословацкого освободительного движения в России Отокаре и Марии Червены. Начав деятельность в России в качестве специалиста и организатора сахарной промышленности, в 1887 г. О. Червены возглавил Киевский филиал отцовской фабрики по производству духовых инструментов. Переехав в Киев, Отакар с супругой Марией приняли православие. Их дом постепенно стал своеобразным центром чешской диаспоры, а его хозяин получил неофициальный титул «чешского консула на Руси». Активную общественную позицию супруги Червены заняли в годы Первой мировой войны, они всеми средствами содействовали созданию Чешской дружины. О. Червены был во главе делегации чехов и словаков на второй аудиенции у императора Николая II 4 сентября 1914 г., представляя Киевский центр. Он зачитал перед российским государем меморандум, в котором говорилось о необходимости освобождения «чехословацкого народа» от «немецкого и венгерского ига», а заканчивался меморандум словами: «Да воссияет свободная и независимая корона святого Вацлава в лучах короны Романовых» (с. 98). О. Червены являлся делегатом всех трех съездов Союза чехословацких обществ в России, он много сделал для облегчения положения чешских и словацких военнопленных. Его жена Мария возглавила Дамский комитет, который занимался помощью дружинникам, раненым и семьям погибших. Неоднократно в гостях у семьи Червены бывал и будущий первый президент Чехословакии Т.Г. Масарик. После революции и Гражданской войны чета Червены в апреле 1921 г. вернулась на родину, где продолжала помогать «русским чехам и словакам», бежавшим из России.

В книгу вошли рассказы о военных: прапорщике В. Кашпаре, двоюродном дяде

А. Муратова, погибшем в битве у Зборова, майоре Я. Гайере, командовавшем операцией в районе Бахмача при выводе Чехословацкого корпуса с Украины, майоре Я. Ридле, авторе карикатур в легионерском журнале «Трескин – Прага», а также о генералах М. Немеце, Я. Сырови, Ф. Гавеле, А.М. Чиле, сделавших головокружительные военные карьеры в России.

Не могли авторы обойти вниманием и судьбы всемирно известного чешского писателя Я. Гашека, три года проведенного в России, а также актера и режиссера З. Штепанека. Муратовы подробно описывают, как братья Гирса, по профессии агроном и хирург, стали во время войны чехословацкими дипломатами. Таким образом, большинство очерков посвящено именно судьбам конкретных людей, через которые представлен ход исторических событий. При их написании во многих случаях использованы мемуары самих героев.

Несколько особняком в работе стоят два сюжета. Первый озаглавлен «Киев глазами чешских военнопленных» и основан на воспоминаниях чешского писателя, поэта и драматурга Р. Медека и других легионеров. Собранные авторами сведения о памятных местах, связанных с жизнью чешской диаспоры, с чехословацким национально-освободительным движением вносят много нового в историю Киева, способствуют восстановлению исторической памяти, могут иметь прикладное значение и использоваться для экскурсионных программ и путеводителей.

Еще один очерк о золотом запасе России и Чехословацком корпусе написан с целью развенчать слухи, небывлицы и домыслы по поводу захвата части золота чехословацкими легионерами при эвакуации из России, распространению которых в незначительной степени содействовали недобросовестные журналисты и кинематографисты в погоне за сенсациями. Но «мифы» зародились давно, еще в среде русских эмигрантов, подозревавших чехов в присвоении части золотого запаса. Эта тема до сих пор является дискуссионной, и, к сожалению, стала уже не вопросом серьезного анализа на основе доказательств, а скорее вопросом «веры» с обеих сторон, когда при отсутствии однозначных документов факты трактуются по отдельным, часто противоречивым воспоминаниям. Попыткой поставить все точки над «i» стала монография О.В. Будницкого «Деньги русской эмиграции: колчаковское золото 1918–1957», но и в ней до конца не прояснены все операции по продаже золота на нужды колчаковской армии, хотя дела-

ется однозначный вывод о том, что чехи отнюдь не преуспели в хищении золота, а 151 тонна золота на сумму 195 млн руб. была продана иностранным банкам самим А.В. Колчаком.

К шести авторов книги нужно сказать, что они постарались досконально разобраться в событиях того времени, правда опирались в основном на опубликованную литературу. Они приводят пять зафиксированных случаев пропажи золота, включая захват в Чите одного из эшелонов с золотом казаками атамана Г. Семенова. Но общее количество этих потерь незначительно по сравнению с разницей между захваченной в Казани частью российского золотого запаса и количеством возвращенного большевикам золота. Очень интересен и последний параграф главы о золотом запасе, где говорится о масштабной торговой-закупочной деятельности Банка чехословацких легионеров и вывозе из России огромного количества сырья и материалов. По мнению авторов, процветание Легиобанка в ЧСР было связано с удачной предпринимательской деятельностью, а не основывалось на части присвоенного золотого запаса.

Одним из главных достоинств книги является возвращение в историю забытых и полужабытых имен чешских предпринимателей, общественных деятелей, военных, немало сделавших для процветания России, ставшей для них вторым домом.

Рассказ об их жизни дан на широком историческом фоне.

Несмотря на очерковый характер, книга воспринимается как единое целое, написана очень хорошим литературным языком, добавляет много ценных деталей и подробностей в биографии героев и описание событий. Особенно интересны киевские сюжеты, так как авторы – в прошлом киевляне. Конечно, выбранный жанр повествования неизбежно привел к некоторым повторам. Возможно, авторов можно было бы упрекнуть и в том, что они далеко не полностью использовали накопившуюся литературу по теме. Правда, в настоящее время это редко делают и профессиональные историки, стараясь использовать найденные документы, но избегая серьезного изучения историографии вопроса.

Книга, по-моему, удалась, она легко читается и интересна не только узкому кругу историков, но и широкой публике в Чехии, России и на Украине. И в этом смысле ее научно-популярный характер только добавляет ей достоинств, книга являет собой один из лучших образцов этого жанра, так как основывается на документах и научной литературе, а изложение доступно для любого читателя. От души поздравляем авторов с этой работой и с нетерпением ждем от них новых статей и книг.

© 2015 г. *Е.П. Серапионова*

Славяноведение, № 4

*J. LUFFER. Katalog českých démonologických pověstí. Praha, 2014. 240 s.
Я. ЛУФФЕР. Каталог чешских демонологических рассказов*

В 2014 г. вышел в свет «Каталог чешских демонологических рассказов» Яна Лuffера, фольклориста, заведующего библиотекой Института востоковедения АН ЧР и редактора журнала «Nový Orient» («Новый Восток»). Я. Лuffер занимается прежде всего жанрами народной повести и сказки, он автор около 200 статей и рецензий, составитель и автор комментариев сборника японских рассказов и сказок под названием «Страшный храм в горах» («Strašidelný chrám v horách», 2009).

Появление каждого нового фольклорного указателя – посвященного любой

национальной традиции и для любого жанра – событие значимое уже потому, что указатель помогает сориентироваться в открытом море народной прозы и быстро найти интересующий сюжет или мотив, понять его специфику и контекст, оценить его частотность и т.п.

«Каталог чешских демонологических рассказов» Я. Лuffера – первый указатель подобного рода, выполненный на чешском материале. Книга предоставляет собой детальный обзор фонда чешских быличек и других нарративов на основе анализа нескольких тысяч текстов, что позволя-

ет охарактеризовать этот фонд в целом и сравнить его с инославянским материалом. Каждый выделенный автором тип нарратива снабжен отсылкой к источнику текста и к другим каталогам, включающим данный сюжет, поясняет контекст, в котором данный сюжет/мотив представлен, а также дает информацию о более широком культурном фоне их реализации – о коллективной психологии и народной словесности в целом.

К удачным решениям автора следует отнести включение в «Каталог» вводных глав по теории и истории составления указателей и каталогов фольклорных сюжетов. В первой главе «Народная повесть: характеристика жанра» анализируются две группы критериев – текстовых (содержание, форма, структура) и контекстных (вера, функция, распределение), на основе которых выделяется жанр демонологического рассказа. Глава «Каталоги народных сказок и повестей» состоит из трех разделов, первый из которых посвящен интернациональному каталогу сказок Аарне–Томпсона и его переработки Утером, второй предлагает обзор важнейших иностранных каталогов повестей (Р.Т. Кристиансена, К.М. Бриггс, Л. Симонсуури, Б. аф Клинтберга, В. Хётгес, Б.А. Вудс, А. Бруфорда и др.), а третий – показывает развитие интереса в области создания каталогов в Чехии и Словакии, от алфавитного каталога В. Тилле (1929–1937) и тематического описания словацких сказок Й. Поливки (1923–1931) до каталогов, указателей и других работ в этом ключе Я. Отченашека (2006), Д. Климовой (1963, 1966, 1971, 1972, 1980), Л. Поуровой (1963), Д. Даньковской (1983), В. Гашпариковой (1993, 2001, 2004) и работы самого автора (2003). Эта глава удачно соединяет описание предшествующего опыта по созданию фольклорных каталогов в разных странах и на разном по объему и специфике материале – и обсуждение проблематики и методологии составления указателей, включая своеобразные мини-рецензии на названные работы. Жаль только, ничего не сказано об указателе литовских мотивов народных сказаний Б. Кербелите [1] и о международном аналитическом каталоге фольклорно-мифологических мотивов Ю.Е. Березкина [2]. В этой же главе автор предлагает также свое решение трудных вопросов, связанных с составлением указателей, например, касающихся вариативности мифологического персонажа при одинаковом действии (функции) или обогащения сюжета дополнительными мотивами и т.п.

В третьей главе «Источники народных повестей и их собиратели» прокомментированы сборники и указатели, выбранные в качестве источников материала для данного каталога, а также объяснены принципы их отбора. Помимо изданных и рукописных собраний народных повестей автор уделяет также большое внимание записям диалектных текстов, в которых в большой мере отражен также фольклорный материал.

Основу публикации, естественно, составляет сам каталог типов чешских демонологических рассказов, основанный на анализе тысяч аутентичных фольклорных текстов. Система каталога имеет свою разработанную автором логику, используется система отсылок.

Каталог построен по тематическому принципу и включает 737 типов, разделенных на семь основных разделов, снабженных внутренними контекстовыми и внешними библиографическими ссылками на источники и другие каталоги. Сам автор пишет, что «в основе каталога – типологический принцип, в который были инкорпорированы некоторые структурно-семантические элементы» (с. 44), однако при объяснении числового обозначения типа повести, все же не отказывается от признания тематической классификации: «Каждый тип [...] обозначен трехзначным кодом: число в первой позиции определяет основную тематическую группу, буква в второй позиции обозначает подгруппу, а число на третьей позиции определяет порядковый номер в рамках подгруппы» (с. 44). Под термином *тип повести*, который используется для идентификации вариантов нарративов, Я. Луффер понимает «самостоятельную специфическую структуру действия, в которой варьирует ограниченная мотивирующая парадигма. Это значит, что важна не только последовательность мотивов или эпизодов, но также виды мотивов – они хотя и варьируют, но только в рамках определенного ограниченного значения, которым может быть, например, «место действия» или «магическое средство». Тип повести могут составлять несколько эпизодов, но также может быть сюжет, ограниченный одним мотивом» (с. 9–10). Для создания самостоятельного типа Я. Луффер считает достаточным наличие одного варианта повести, с чем нельзя не согласиться.

Семь тематических групп в предлагаемом Каталоге выстроены в порядке возрастания сверхъестественности – от элементов магии в жизни человека до встречи

с демоническими существами. Эти группы выглядят следующим образом:

1. **Человек и магия** с подразделами: **А.** Ведьмы и профессии, связанные с магией; **В.** Непосвященный использует магию; **С.** Магические действия и средства.

2. **Человек и судьба** с подразделами: **А.** Предзнаменования, знаки близкого несчастья или смерти; **В.** Пророчества и предопределенность судьбы; **С.** Демоны болезни и смерти; **Д.** Перевоплощенная душа и оборотничество, мора, волколак, проклятие; **Е.** Нарушение табу; **Ф.** Дьявол.

3. **Человек после смерти** с разделами: **А.** Ходячие покойники с известной причиной возврата с того света; **В.** Ходячие покойники с неизвестной причиной возвращения; **С.** Освобождение или благословение ходячего покойника; **Д.** Похороны умершего, беспокойная могила; **Е.** Мнимый умерший; **Ф.** Посещение мира мертвых.

4. **Сверхъестественные явления, духи, призраки и страхи** с разделами: **А.** Человек является свидетелем существования сверхъестественных явлений; **В.** Сверхъестественные явления и контакты с человеком; **С.** «Блуждающие огоньки», «огненный муж»; **Д.** Повторное проявление сверхъестественного на определенном месте; **Е.** Место или объект с магической силой.

5. **Природные демоны** с подразделами: **А.** Лесные, полевые и горные духи; **В.** Водные духи; **С.** Горный дух *пермоник*; **Д.** Домовой дух *скриштек*; **Е.** Демонические и необыкновенные животные; **Ф.** Травы с особой силой (т.е. магические травы. – *М.В.*).

6. **Клады** с подразделами: **А.** Существование кладов и их происхождение; **В.** Хранители кладов; **С.** Добывание клада, условия получения информации о кладе, сверхъестественные проявления клада.

7. **Пародийные повести** с двумя подразделами: **А.** Пародийные повести о колдовстве; **В.** Пародийные повести о страхах и привидениях.

Внутри самих подразделов, обозначенных латинскими буквами, автор выделяются дополнительные рубрики, тематически объединяющие информацию со сквозной нумерацией (открытая нумерация пятерками, с пропуском номеров для добавления возможных новых вариантов, пока не зафиксированных или не найденных). Например, в разделе **2.Д.** «Перевоплощенная душа и оборотничество, мора, волколак, проклятие» отдельно скомпонованы сюжеты о *mópe (múra)*: «Душа

спящего человека покидает тело» (типы **2.Д.5** Душа выходит изо рта в образе животного, **2.Д.10** Душа женщины пребывает в дереве или в камне); «Характеристика» (типы **2.Д.15** Образ животного, **2.Д.20** Образ предмета, **2.Д.25** Человеческий образ, **2.Д.30** *Морой* становится человек с необычными физиогномическими признаками, **2.Д.35** *Морой* становится человек, которого после рождения застигли особые обстоятельства); «Мора и человек» (типы **2.Д.40** *Мора* давит спящего человека, **2.Д.45** Обещанный дар отваживает *мору*, **2.Д.50** На *мору* воздействуют в ее превращенном образе, **2.Д.55** *Мора* умирает, если портят оставленные ею внутренности, **2.Д.60** *Мору* задерживают и опознают, **2.Д.65** Человек перестает быть *морой* после совершения определенного действия, **2.Д.70** Разные магические действия против *моры*). Далее идет рубрика «Волколак» (с сюжетами одного типа – **2.Д.75** Человек превращается в волка и вредит людям) и «Проклятие» (сюжет **2.Д.80** Проклятый человек должен вечно блуждать по миру, но с отсылками к аналогичным сюжетам в других местах каталога).

Объясняя методику составления каталога, автор отмечает, что некоторые подгруппы образованы на основе сюжета, а другие – учитывают структуру коммуникации человека с «противником». Например, в 4-й группе Я. Луффер выделяет подгруппы А и В на основе различия ситуаций, когда человек является только наблюдателем сверхъестественных явлений, и когда человек контактирует с этими явлениями. В других случаях различаются результаты контакта человека с мифологическими персонажами – положительные, нейтральные или вредоносные. Подгруппа С выделяется уже по сюжетному (тематическому) принципу – это типы быличек, связанные с «блуждающими огоньками» (*světélka*) (с. 45).

Понятно, что автор идет вслед за сюжетами и классифицирует имеющийся фольклорный материал – по тематическому и персонажному принципу, стараясь не упустить специфику каждого отдельного типа сюжета. Возникающие при такой подаче материала трудности типологического характера – повторяющиеся мотивы при вариативности любой из ситуативных составляющих: субъектной (деятель), объектной (воспринимающая сторона), сирконстантной (обстоятельства), акциональной (действие), функциональной (значение действия), модальной и т.п. – автор решает с помощью отсылок: «смотри»

(тот же тип помещен и в других рубриках каталога), «сравни» (отсылает к подобному типу в других разделах), «комбинация» (представляет «тип с высоким потенциалом для взаимного объединения в единое целое», например, тип 5.В.90 *В кумовья к водяному* содержит отсылку: «комбинация с 5.В.85 *Человек в гостях у водяного*» (с. 46).

Однако в некоторых случаях выделение отдельных типов кажется избыточным, в других – недостаточным, в третьих – спорным; выделение некоторых типов нарушает единообразие и стройность классификации. Например, 5.А.55 *Дикая женка награждает человека за услугу магической вещью* и 5.А.60 *Дикая женка награждает человека за услугу волшебным золотом* (т.е. обычной малоценной вещью, которая дома превращается в золото) (с. 160) можно было бы объединить в один тип, поскольку смысл и типология этих групп идентична. Варьируют лишь предметы, которыми награждают. Особенности сюжета с золотом подобны тем, которые связаны и с другими дарами нечистой силы: хлебом, который не кончается, рубахой, которая не снашивается, и которые тоже «пропадают», если человек неправильно себя ведет.

Не очень понятно деление сюжетов в группе 3 на «ходячих» покойников с А: «известной причиной возврата с того света» и В: «с неизвестной причиной возвращения» – никакой типологической, структурной или мифологической нагрузки подобное различие не несет. Скорее имела бы значение классификация сюжетов по семантическому или функциональному принципу: «чистые»/грешные души; покойники, умершие естественной смертью/умершие неестественной смертью; причины «возврата» умершего с «того» света; действия «ходячего» покойника и т.п.

Некоторая неопределенность в названии типа 2.Д.35 «Морой становится человек, которого после рождения застигли особые обстоятельства» (подчеркнуто мной. – М.В.) путает, видимо, и самого автора, который вместе с сюжетами типа «мать преждевременно прекращает кормление ребенка грудью» или «мать до очистительной молитвы посещает церковь» помещает в этот тип и сюжет «ребенок, рожденный с зубом», относящийся к иной смысловой группе, которую, возможно, тоже следовало бы выделить отдельно: «дети, рожденные с особыми знаками» (с зубом, в «рубашке»/в «чепчике», с двумя завитками на голове, с хвостиком и т.п.).

Трудно согласиться также с тем, что к типу 5.А.45 «Дикая женка просит человека об услуге» отнесен и сюжет «Дикая женка просит одолжить муку» (с. 159) – скорее, его следовало бы поместить в следующий тип 5.А.50 «Дикая женка просит человека дать ей еду или одежду».

Хотелось бы видеть специальную эксплицированность мотива речи «дикой женки», чрезвычайно характерного для данного персонажа – этот мотив отмечен в каталоге, но оказался в типе 5.А.20 «Особые свойства». На этом месте следовало бы сказать о пользе предлагаемого автором после каждого типа сюжета краткого содержания нарративов – они дают представление пользователю о характере и вариативности конкретных рассказов, а применительно к «особым свойствам дикой женки» стали просто необходимыми.

Вообще, если говорить о типах сюжетов как их понимает автор, задача их каталогизации и классификации представляется непростой именно в связи с обилием вариантов, в которых в разных комбинациях может варьировать любой из элементов сюжета или мотива, а также меняться количество мотивов. При анализе вариантов приходится задумываться о возможном усечении сюжетов, или наоборот, их развитии и добавлении новых мотивов, свойственных другим типам повестей. В этом смысле Каталог имеет характер синхронного (XIX–XX вв.) описания наличного (доступного) фонда чешских демонологических рассказов.

Варианты рассказов, которые, возможно, будут найдены и добавлены в данный Каталог, а тем более те, которые будут еще созданы (а былички – краткий жанр демонологических рассказов, где рассказчик передает свой непосредственный опыт контакта с нечистой силой или опыт своих близких, которым он всецело доверяет) о неизведанном и непонятном постоянно создаются в народной среде), должны будут занять оставленные автором цифровые позиции в рамках уже имеющихся групп. Вместе с тем, если говорить о новых быличках, вряд ли они впишутся в предложенную тематику – скорее всего, это будут нарративы не о «диких женках» или «волколаках», а об НЛЮ или полтергейсте. Как показывает опыт, подобные демонологические рассказы создаются по одним и тем же правилам и с использованием той же структуры. Например, если в прошлом веке *блуждающие огоньки* (которые трактовались как души некрещеных детей,

леший, грешные души землемеров и т.п.) заводили запоздалого путника в болото, сбивали с пути, то теперь в той же функции выступают рассказы об НЛЮ, которые на время похищают людей. Если раньше записывались рассказы о том, что колдун останавливал коней, везущих свадебный поезд, то в XX в. все тот же колдун заколдовывает трактор, машину, которые не могут завестись и тронуться с места.

Еще одно вынужденное допущение при таком (традиционном, впрочем) подходе к составлению каталогов заключается в том, что при наличии однотипных сюжетов, где варьируют, например, мифологические персонажи, автор сам, и довольно субъективно, должен решать, какой персонаж считать доминантным и к какой группе относить данный тип сюжетов, а к каким группам предлагать отсылки; каковы те «рамки определенного ограниченного значения» (с. 10), которые формируют один или разные типы сюжета. А между тем автор как исследователь стоит вне народной системы нарративной культуры, т. е. судит с позиций современной научной ситуации. Размышляя о подобных трудностях, Я. Луффер приводит пример типа быличек 4.В.5 «Дух сопровождает путника»: таким духом может быть черный пес, огненный столб, звуки, мужчина величиной с дерево и т.п. «Если на месте духа будет *дикая женка*, речь идет только об отклонении в рамках того же типа, и к нему в группе с *дикой женкой* будет дана отсылка [...] Другая ситуация получается, когда человека будет сопровождать водяной. В повесть тогда проникнут мотивы, типичные только для образа водяного и сюжет получит своеобразие» (с. 46–47). С таким положением трудно согласиться, поскольку своеобразие сюжета придают и любые другие мифологические персонажи, сопровождающие человека на дороге ночью, включая Смерть в образе женщины и той же «дикой женки».

Эти и подобные размышления наводят на мысль о необходимости создания именно *типологии* демонологических повестей (в отличие от каталога их вариантов, распределенных по темам и персонажам), то есть выделения мельчайших значимых *мотивов* сюжета, комбинации которых можно будет назвать типами сюжета. Используя рассмотренные выше примеры, логично было бы выделить тип «Мифологический персонаж платит (дает дары) человеку за услугу», в которой подтипами станут сюжеты об услугах, оказанных человеком мифологичес-

кому персонажу (*дикой женке*, водяному, лешему и т.п.); разные виды услуг (крещение детеныша, одалживание посуды, угощение едой и т.п.); виды вознаграждения (одаривание магическим предметом, магическими способностями, знанием) и др. Или тип «Человек на ночной дороге видит *страхи*», где в подтипах среди страхов могут описываться разные реальные или ирреальные персонажи, по-разному себя проявляющие и вызывающие разную реакцию человека. Или: «Мифологический персонаж подбрасывает человеку свое дитя», где подтипами могли бы стать сюжеты, где своих детенышей подбрасывают разные персонажи; описывается разное поведение человека по отношению к подкидышу и т.п. Вместе с тем это будет совершенно иной тип указателя.

Данный же Каталог вполне адекватно и корректно выполняет свою функцию и предоставляет информацию о фонде чешских демонологических рассказов, информацию интересную и весьма востребованную в современной фольклористике, как в Чехии, так и за рубежом. Например, используя Каталог Яна Луффера, можно проследить наличие или вариации сюжетов, известных в других славянских традициях, выявить отличия, например, от близкой словацкой традиции (где более многочисленны, например, демонологические рассказы о волколаке и об упыре, где «дикий муж» предстает скорее мужем «дикой женки», а не отдельным персонажем, близким к лешему, и т.п.). Хочется надеяться, что автор будет продолжать работу по дополнению своего Каталога новыми сюжетами, в том числе из изданий, малодоступных за пределами Чешской республики, а также теми демонологическими рассказами и быличками, которые в обилии представлены в этнографической литературе в разделах, посвященных описанию мифологических представлений и народных поверий.

© 2015 г. М.М. Валенцова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий // <http://www.ruthenia.ru/folklore/kerbelite1.html>.
2. *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.



КОНФЕРЕНЦИЯ «ЧИСЛО – СЧЕТ – НУМЕРОЛОГИЯ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

3–4 декабря 2014 г. в Институте славяноведения РАН прошла конференция «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции», ставшая уже восемнадцатой в рамках многолетнего международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемого Центром славяно-иудаики Института славяноведения.

Тема конференции подсказана особой значимостью числа 18 в еврейской традиции, которое связывает воедино понятие числа и жизни (по гематрии – число 18 означает «живой»). На конференции обсуждался широкий круг вопросов, связанных с темой чисел и счета в ее разнообразных проявлениях: символика чисел, число в культуре, число в обрядах и ритуалах, магический счет, нумерология и гематрия. Эти проблемы рассматривались на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, архитектуры музыкальной культуры, изобразительного искусства, отражающих различные этапы и события человеческой жизни.

В работе конференции приняли участие сотрудники Института славяноведения РАН, а также исследователи из Германии, Израиля, Литвы и России (всего было заслушано 23 доклада, часть докладов – посредством программы Skype).

На открытии конференции состоялась презентация сборника «Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции» (М., 2014), в который вошли материалы одноименной конференции 2013 г., основная тематика которой касалась вопросов магии жизненного круга, обрядов жизненного цикла и обрядов перехода, а также таких культурных концептов, как жизнь/смерть, возраст, судьба, счастье/несчастье, здоровье/болезнь, живое/неживое, человеческое/нечеловеческое.

Первый блок докладов был объединен темой особой роли числовых символов в книжной традиции. Открывающий секцию доклад *А.Б. Ковельмана* (Москва) и *У. Гершовича* (Иерусалим) «Единицы галахического и метаисторического времени в трактате Вавилонского Талмуда “Брахот”» продемонстрировал, как числа становятся символами внутри текста на примере анализа решения в Мишне практического вопроса: когда читать молитву «Шма».

А.Б. Островский (Санкт-Петербург) в докладе «Числа-символы Ветхого Завета» представил наиболее часто встречающиеся и важные для этого текста числа, которые присутствуют как явно, так и выявляются в виде реконструкций, исходя из описания, и путем применения гематрии.

М.В. Вогман (Москва) в докладе «Числа и буквы в древнейшей еврейской мистике» показал, на примере анализа сакрального смысла числа полноты (22) в апокрифической Книге Юбилеев, эллинистической «Иудаике» Артапана и некоторых других произведениях эпохи Второго Храма, водораздел между эллинистической и раввинистической традициями в нумерологии и грамматологии.

Доклад *Е.Я. Федотовой* (Москва) «12:4=3 (геополитическое уравнение библейского Израиля)» был посвящен исследованию указанных в названии численных соотношений как способа выражения в библейском нарративе тенденций нормативной геополитики на основе анализа походного порядка шествия 12 колен Израиля по пустыне (Чис.).

К.Ю. Бурмистров (Москва) рассмотрел в докладе «“Еврей-колдун” Оскар Гольдберг и “числовая система” Пятикнижия» нумерологическую систему одного из самых влиятельных представителей еврейско-немецких интеллектуалов первой трети XX в., показав О. Гольдберга как знатока и одного из последних носителей каббалистической традиции (на основе анализа ранней работы «Пятикнижие Моисея – цифровая структура», 1908).

В докладе *Д.Г. Полонского* (Москва) «Дата памяти римского папы Льва I в славянской гимнографии и ветхозаветные образы в традиции его почитания» разбирались истоки того, почему служба папе Льву I (18 февраля в церковном календаре) в Киевской Руси стала причиной перевода с греческого языка и широкого распространения догматического послания папы о соединении в одной ипостаси божественной и человеческой природ Христа.

В докладе *О.В. Чевелы* (Казань) «Планетарный символизм и числовая символика» рассматривалась планетарная символика в творениях Климента Александрийского в ее отношении к традиционной христианской экзегезе, герметической традиции и еврейской мистике.

Л.Н. Бимбат (Москва) в докладе «Число 40 как ключ к метафорике осеннего цикла еврейских праздников» рассуждал об аллюзии к повествованию о пророке Илие, которыми наполнена еврейская литургия осенних праздников, метаисторический смысл осенних праздников выявлялся через анализ скрытых и явных цитат из Библии.

Доклад *Е.М. Сморгуновой* (Москва) «Исчисление Пасхалией» был посвящен ключевым моментам в истории исчисления пасхальных таблиц.

А.Б. Головкин (Москва) в сообщении «Изучение религиозной архитектуры в сравнении: символика света в православных храмах и синагогах», отталкиваясь от идеи важности количества архитектурных форм и деталей, носящих здесь функцию атрибута, рассмотрел сходство и различия в традициях и современной практике использования архитекторами символика чисел.

Следующий блок докладов был объединен темой числа – счета – нумерологии в еврейском и славянском фольклоре.

С.В. Алтатов (Москва) в докладе «Мотив владения астрологической «премудростью» в русской книжности и фольклоре XVII–XX вв.» показал, что наряду с известными фактами реального распространения и использования астрологических знаний в культуре средневековой Руси существует ряд книжных и фольклорных контекстов, свидетельствующих о художественной (нередко пародийной) типизации мотива владения астрологической «премудростью» (на примере «Сказания о философов и о вопрошении его» (XVII в.), «Повести о португальском посольстве» (XVIII в.) и анекдотов ATU 924 Discussion in Sign Language (XVII–XX вв.)).

Доклад *С.Н. Амосовой* (Санкт-Петербург) «Соотношение праздников и формул вознаграждения в восточнославянской редакции “Сказания о 12 пятницах”» был посвящен семантике праздников и ее связи с формулами вознаграждения в Климентовской редакции “Сказания о 12 пятницах”: было показано, что данный текст является многослойным произведением, на которое большое влияние оказали различные русские книжные тексты, западноевропейские варианты сказания и, в меньшей степени, народные представления о праздниках.

А.Б. Ипполитова (Москва) показала в докладе «“А цветов на ней дватцать один разных”»: Числа в русских рукописных травниках XVII – начала XX вв.», что числа встречаются в ряде позиций (в нумерации, фитонимах, описании внешнего вида, ритуалов сбора и приготовления растений).

Сообщение *И.Г. Семенова* (Махачкала) «Денежный счет горских евреев» продемонстрировало особенности адаптированного заимствования горскими евреями названий денежных единиц из азербайджанского языка.

В.А. Дымищ (Санкт-Петербург) проанализировал в докладе «Ламедвовники в еврейском фольклоре и литературе» особенности широкого бытования и весь спектр мотивов сюжета о 36 скрытых праведниках (*ламед* и *вав* по гематрии в сумме дают число 36) в еврейской как письменной, так и устной культуре.

В докладе ««Сколько имен у демона?»» *Лилит* и ее свита в еврейских магических текстах» *М.М. Капина* (Москва) показала важность для народной культуры перечисления всех имен демона (количеством 17) в магических заговорах на примере изучения амулетов XVIII–XX в. из коллекции Музея истории евреев в России (г. Москва).

А.А. Чувьуров (Санкт-Петербург) в докладе «Числовая символика в культуре коми старообрядцев» привел примеры эсхатологических текстов, похоронно-поминальной / родильной обрядности и важных религиозно-культурных предметов, наиболее ярко показывающих особую значимость чисел для старообрядческой культуры.

Доклад *К. Задоя* (Дюссельдорф) «Число в святочной обрядности славянского населения Украинских Карпат», основанный на анализе современного материала экспедиций Немецкого центра славистических исследований (г. Дюссельдорф), проливает новый свет на роль числа в мифологических воззрениях карпатских славян и позволяет проследить географическое распределение этих верований по территории Украинских Карпат.

О.В. Белова (Москва) в докладе «Простая арифметика»: жизнь чисел в фольклорных текстах» привела интересную подборку фольклорных народнохристианских сюжетов и книжных текстов, связанных с числом и счетом (посвященных, в частности, числам 7, 12, 13, 15, 40, 77, 666 и сюжетам о считающем еврее).

Р. Слюжинкас (Клайпеда) рассмотрел в докладе ««Магические числа» в литовских традиционных верованиях и фольклоре» систему магических чисел, где присутствуют как положительные числа (3, 7, 9, 12), так и отрицательные (13, 666) в литовской свадебной обрядовости, сказках и текстах народных песен самых различных жанров.

Доклад *К.А. Климовой* (Москва) «Нумерология в традиционной греческой культуре (на материале несказочной прозы, народных преданий и апокрифов)» был посвящен восприятию «отрицательных» чисел (13, 666) в современной греческой культуре и, в целом, роли нумерологии в обществе в свете введения компьютерной обработки данных, в связи с присвоением гражданам номеров ИНН, номеров новых паспортов и т.д.

В докладе *В.В. Мочаловой* (Москва) «Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного» рассматривался порядок чрезвычайно распространенного, начиная с XVII в., ритуала «искупления души» человека, находящегося на грани жизни и смерти, где очевидно слияние Каббалы и народной магии.

Заключительный доклад конференции «Смотря что считать» *Е.В. Хаздан* (Санкт-Петербург) был посвящен изучению отношения звуков и чисел в древнееврейской культуре (в частности – значения знаков кантилляции *та 'амей ха-микра*), что существенно отличалось от греческих исчислений звуковых соотношений, легших в основу учения о гармонии.

Конференция «Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» получилась очень насыщенной; материалы, представленные докладчиками, ярко продемонстрировали особое место числовой символики, счета в фольклоре и книжной традиции у славян, евреев, балтов, греков и коми, как в древности, так и в современности.

Сборник статей по материалам конференции планируется издать в 2015 г.

© 2015 г. *И.В. Копченова*

СТО НОМЕРОВ ЖУРНАЛА «SLOVANSKÝ PŘEHLED»

Периодическое издание «Славянское обозрение» («Slovanský přehled») относится к старейшим специализированным журналам в Чешской республике. В настоящее время он ориентирован на историю Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, но в то же время публикует статьи по истории культуры, этнологии, политологии данного региона и иных областей. Прежде тематика издания была еще более широкой: основанный в 1898 г. видным сорабистом Адольфом Черным журнал «Славянское обозрение» должен был в первую очередь предоставлять актуальную информацию широкого культурно-исторического спектра атмосферы славянского мира. В то время журнал носил подзаголовок «Сборник статей, писем и сообщений из жизни славянской». Появлялась в нем и актуальная для того времени информация о политических событиях. Издатель Ян Отто относился поначалу к такому начинанию скептически, так как в 1881–1887 гг. в издательстве выходил ежегодник публициста и прозаика Эдварда Елинка «Славянский сборник статей по этнографии, культурной истории и истории литературной и общественной жизни». В связи со слабым интересом подписчиков после семи вышедших сборников издание журнала было остановлено. Черны стал редактором и издателем «Славянского обозрения», ему удалось создать широкую корреспондентскую сеть в разных славянских странах. С их помощью на страницы «Славянского обозрения» попадала достоверная информация об актуальных событиях, что способствовало росту интереса читателей к журналу.

Издание журнала прервала Первая мировая война, в 1915–1924 гг. «Славянское обозрение» не выходило, но в 1924 г. вышел в свет сборник, посвященный шестидесятилетию А. Черного, положивший начало «Славянскому обозрению» как постоянному периодическому изданию. Это стало возможно благодаря усилиям группы молодых славистов (среди них выделяются главным образом Йозеф Фиала, Антонин Фринта, Вацлав Харват, Эммануэль Яноушек, Губерт Рипка и Ян Славик), которые в 1927 г. составили редакционный кружок, помогающий А. Черному, вынужденному в конце десятилетия оставить редакцию в связи с ухудшением здоровья. Новыми редакторами в 1931 г. стали историк Я. Славик и лингвист А. Фринта, Черны оставался издателем журнала с 1939 г., в период Протектората Чехии и Моравии «Славянское обозрение» снова перестало выходить, но в 1946 г. возобновилось в качестве центрального периодического издания Славянского совета Чехословакии во главе со Зденеком Неедлы, ставшим после февральских событий 1948 г. главным редактором журнала. Вследствие политических и кадровых изменений «Славянскому обозрению» был придан исключительно пропагандистский характер, к счастью, ненадолго. Вскоре снова начали печататься научные работы широкого спектра славистских дисциплин, особенно в 1961 г., когда издание стало выходить под эгидой Славянского института ЧСАН. Однако в конце 1963 г. институт был закрыт. На основе его исторического отделения к 1 января 1964 г. был открыт Институт истории европейских социалистических государств ЧСАН. «Славянское обозрение» стало его печатным органом, а в связи с тем, что институт имел четкую историческую направленность, журнал постепенно менял свой профиль на профессиональное историческое периодическое издание. Данная специализация сохранилась и в последующие десятилетия, когда в результате реорганизации структур ЧСАН он стал историческим журналом Института истории Восточной Европы ЧСАН (1968–1969), Чехословацко-Советского института ЧСАН (1970–1990) и обновленного Института истории Центральной и Восточной Европы ЧСАН (1990–1993). С 1993 г. журнал издается Академией наук Чешской республики.

С 1955 г. начал выходить, прежде всего благодаря усилиям историка из Брно профессора Йозефа Мацурка, ежегодник «Славянские исторические исследования», ориентированный на историческую, в некоторой степени исторически славистскую тематику. В 2010 г. по формальным причинам его редакция была объединена с редакцией «Славянского обозрения». Однако ежегодник и в дальнейшем сохранил определенную самостоятельность: исследования выходят как пятый (с 2014 г. – третий) номер «Славянского

обозрения», публикуя аналитические статьи основополагающего значения в данной области.

В 2014 г. вышел в свет сотый номер журнала «Славянское обозрение». К знаменательной дате изменился графический дизайн журнала. Новая обложка перекликается с дизайном «Чешского исторического журнала», также издаваемого Историческим институтом АН ЧР. В связи с юбилеем редакторы журнала подготовили выставку, отражающую развитие журнала и его место в структуре чешских специализированных изданий. Открытие выставки состоялось, в том числе с участием посла Словении в ЧР и председателя Академии наук ЧР, 6 октября 2014 г. в здании Академии наук ЧР в Праге, 24 октября она была перенесена в Национальную библиотеку ЧР, а с весны 2015 г. – в Брно, в Моравскую земскую библиотеку.

На следующий день после открытия, 7 октября 2014 г., Исторический институт АН ЧР провел торжественное заседание научного и редакционного совета «Славянского обозрения». Это заседание посетил ряд гостей, занимающихся славистикой, исторической и политической тематикой, в том числе посол Словакии в ЧР Петер Вейсс. Участников заседания встретила также директор Исторического Института АН ЧР Ева Семотанова, подчеркнувшая значение Исторического института в издании профессиональных периодических журналов, главным образом, «Славянского обозрения». Заседание открылось докладом заместителя президента АН ЧР Павла Барана, обратившего внимание на актуальность изучения истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы и проблематики славянского мира, и значимость в этом процессе «Славянского обозрения», имеющего богатые традиции. Почетный председатель Исторического института АН ЧР Ярослав Панек провел критический разбор сегодняшних исследований истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, сравнил их с результатами и уровнем чрезвычайно успешно развивающейся чешской египтологии и обозначил как достоинства, так и проблемы аналитических работ, представленных на страницах «Славянского обозрения». Историю развития журнала рассмотрел один из главных редакторов – Ладислав Гладки. Выступления членов редакционного совета «Славянского обозрения» Евы Ирмановой, Йиржи Фридля, Франтишка Шистка, Радомира Влчека, Эмиля Ворачека и Марцела Черного касались истории возникновения, развития, существующего положения и отражения уровня изучения полонистики, словакистики, русистики, советологии, балканистики, унгаристики и болгаристики на страницах журнала. Хотя речь в выступлениях шла об исторических изысканиях, в них, как и в предыдущих выступлениях, содержался ряд предложений по улучшению редакционной и авторской работы. Особое значение имело выступление второго главного редактора «Славянского обозрения» Радомира Влчека, посвященное месту, которое в прошлом занимали в журнале изучение истории и теории славистики. Докладчик отметил, что хотя изначально «Славянское обозрение» уделяло публикациям по этим дисциплинам большое внимание, в настоящее время они практически отсутствуют. Виною тому является не журнал, а действительность, в которой этим научным дисциплинам в чешском научном мире уделяется мало внимания. Журнал мог бы помочь развитию современной чешской (не только исторической) славистики и междисциплинарных исследований отдельных регионов.

Особое внимание участников заседания привлекло заключительное слово директора Славянской библиотеки при Национальной библиотеке Лукаша Бабки, рассказавшего специалистам о широких возможностях размещения информации о «Славянском обозрении» в международных базах данных. Это позволило бы познакомить с материалами журнала значительно более широкий круг исследователей, в первую очередь иностранных. После научного заседания последовала дружеская встреча, в ходе которой продолжались неформальные дискуссии, в ходе которых подчеркивалось, что проблематика истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в чешской научной среде является чрезвычайно актуальной, необходимо и дальше развивать ее в русле современных мировых методологических и тематических тенденций. «Славянское обозрение» в новой форме, приобретенной к своему сотому изданию, располагает всеми возможностями для публикации и распространения подобных материалов.



К ЮБИЛЕЮ ВЛАДИЛЕНА НИКОЛАЕВИЧА ВИНОГРАДОВА

18 июня 2015 г. отмечает свой 90-летний юбилей выдающийся российский историк Владилен Николаевич Виноградов, доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН. Автор более 400 научных работ, корифей отечественной балканистики и крупнейший знаток истории международных отношений в Новое время, В.Н. Виноградов высоким профессионализмом и громадной эрудицией снискал глубокое уважение коллег как в России, так и далеко за ее пределами.

В.Н. Виноградов родился в Москве в 1925 г., рос в семье инженеров и сам по окончании средней школы поступил в Московский авиационный институт, но перевесил все же интерес к гуманитарному знанию. В годы войны была создана кузница новых кадров советской дипломатии – МГИМО. Среди студентов первого набора и первых выпускников этого престижного вуза был В.Н. Виноградов. К чтению лекций для тех, кому предстояло после победы в войне отстаивать державные позиции СССР уже на дипломатическом фронте, привлекались выдающиеся историки, включая Е.В. Тарле. Общение с такими учеными, несомненно, повлияло на профессиональное становление В.Н. Виноградова, когда он плотно занялся наукой. Однако этому предшествовали несколько лет работы на радио – в редакции вещания на западные страны.

Специализировавшийся в МГИМО как англовед, В.Н. Виноградов никогда не терял интереса к британской тематике и в зрелые годы. В качестве докторской диссертации он защитил в 1966 г. монографию «У истоков лейбористской партии (1889–1900)» (М., 1965). А проблемам внешней (особенно балканской) политики Великобритании были посвящены десятки его работ, включая одну из лучших фундаментальных монографий «Великобритания и Балканы: от Венского конгресса до Крымской войны» (М., 1985) и написанные в более популярном жанре, но не менее блестящие книги «Британский лев на Босфоре» (М., 1991) и «Бенджамен Дизраэли и Фея на престоле» (М., 2004) о многолетних отношениях королевы Виктории с лидером британских консерваторов.

Однако в начале 1950-х годов в силу понятных политических причин одним из приоритетов отечественной исторической науки становится изучение истории стран «народной демократии». И В.Н. Виноградову пришлось, начиная с аспирантуры Института истории АН СССР (куда он поступил в 1952 г.) сосредоточиться на долгие годы на проблемах истории Румынии. Его кандидатская диссертация (1956) и первая монография (1958) были посвящены крестьянскому восстанию 1907 г. В книге «Россия и объединение румынских княжеств» (М., 1961) соединение в 1859 г. Дунайских княжеств (Молдовы и Валахии) под властью господаря А.И. Кузы при содействии России показано как столь же законодательный, обусловленный потребностями национального развития процесс, как и происшедшее в те же годы создание национальных государств в Германии и Италии на основе объединения более мелких гособразований. Эта старая, но добротная работа до сих пор активно присутствует в научном дискурсе, на нее нередко ссылаются в ходе никогда не прекращающихся дискуссий по проблемам румынско-молдавской национальной и языковой идентичности.

Фундаментальная монография «Румыния в годы Первой мировой войны» (М., 1969), вышедшая под грифом Института славяноведения и балканистики АН СССР, куда В.Н. Виноградов пришел вместе с рядом коллег вследствие реорганизации осенью 1968 г. Института истории, сразу поставила его в первый ряд ведущих советских специалистов по истории Первой мировой войны и с тех пор без его участия на протяжении десятилетий не обходился почти ни один серьезный проект по этой тематике. Особенно интересовали его дискуссионные проблемы, связанные с генезисом войны (многочисленные статьи в «Новой и новейшей истории» и т.д.). Яркими публикациями по проблемам дипломатической истории в период Первой мировой войны Владилен Николаевич порадовал коллег-историков и в 2014 г.

«Очерки общественно-политической мысли в Румынии. Вторая половина XIX – начало XX в.» (М., 1975) укрепили авторитет В.Н. Виноградова как румыниста. Под его руководством были выполнены этапные коллективные труды «История Румынии Нового и новейшего времени» (М., 1964), «История Румынии, 1848–1917» (М., 1971), «Краткая история Румынии с древнейших времен до наших дней» (М., 1987) и др. В.Н. Виноградов в начале 1970-х годов стоял у истоков советско-румынской комиссии историков, а в начале 1990-х годов – российско-румынской комиссии и еще недавно делал на ее заседаниях блистательные доклады.

История Румынии всегда была, однако, для В.Н. Виноградова не более чем одной из сфер приложения творческих сил. В 1970-е годы на первый план в сфере его интересов вышли проблемы международных отношений на Балканах и вокруг Балкан в Новое время. Он стал одним из инициаторов многотомной серии «Балканские исследования», возглавил балканскую секцию Национального комитета историков Советского Союза, принимал участие в деятельности Международной ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы (одно время в качестве вице-президента), выступал с докладами на конгрессах, организованных этой ассоциацией (как и на международных конгрессах исторических наук), редактировал сборники, публиковал многочисленные статьи. По мнению В.Н. Виноградова, совместное проживание на протяжении веков привело к образованию многочисленных точек соприкосновения между балканскими народами, «так что социальную, политическую и культурную историю Балкан просто невозможно изучать, подразделяя регион на его славянскую и неславянскую части» («Институт славяноведения и балканистики. 50 лет». М., 1996. С. 106).

Во второй половине 1970-х годов под руководством В.Н. Виноградова (в 1973–1988 гг. – заместителя директора Института славяноведения и балканистики) было начато осуществление его собственного грандиозного замысла – в серии коллективных монографий дать подробную картину развития международных отношений на Балканах со второй половины XVIII в. вплоть до окончания Первой мировой войны. Прогрессирующий кризис Османской империи и происходящее параллельно с ним усиление внимания европейских держав к ее балканским владениям, роль Восточного вопроса в европейской политике, столкновение интересов главных участников «европейского концерта» на Балканах, политика России в Восточном вопросе и отношение официального Санкт-Петербурга к балканским христианам, многочисленные русско-турецкие войны, Крымская война 1853–1856 гг. и так называемый Восточный кризис конца 1870-х годов, балканские войны 1912–1913 гг. и балканские фронты Первой мировой войны – все это предстояло изучить в неразрывной связи с внутривосточными процессами в балканских странах, зарождением и развитием национальных движений на Балканах, становлением государственности у отдельных народов, выходом балканских государств на международную арену и их участием в европейской политике. При этом в процессе работы над проектом была значительно расширена источниковая база исследований, введено в научный оборот обилие ранее неизвестных документов (в частности, из Архива внешней политики Российской Империи), что позволило авторам, выйдя на широкие обобщения на основе их анализа, достойно вписаться в контекст мировой балканистики, сказать в ней подлинно новое слово. Созданные под руководством В.Н. Виноградова коллективные монографии «Международные отношения на Балканах. 1815–1830» (М., 1983), «Международные

отношения на Балканах. 1830–1856» (М., 1990), «Международные отношения на Балканах. 1856–1878» (М., 1986) стали важными вехами в осуществлении задуманного плана. Позднее к ним добавилась работа «Александр I, Наполеон и Балканы» (М., 1997). Завершили многотомную серию коллективные труды «В пороховом погребе Европы» (М., 2003), где рассматривается история международных отношений на Балканах между Берлинским конгрессом 1878 г. и Первой мировой войной, и «За балканскими фронтами Первой мировой войны» (М., 2002).

С начала 1990-х годов, когда было снято табу с изучения застарелых национально-территориальных споров и конфликтов в советской сфере влияния, В.Н. Виноградов в числе первых обратился к выявлению исторических истоков некоторых из них, в частности, бессарабского конфликта в российско-румынских отношениях. Вслед за первопроходческим сборником «Очаги тревоги в Восточной Европе (Драма национальных противоречий)» (М., 1994) последовал вышедший под его редакцией сборник статей и архивных документов «Бессарабия на перекрестке европейской дипломатии» (М., 1996), охватывающий период от Средних веков до 1940 г. – настольная книга не только для историков, но и для политических экспертов, предлагающих свои способы распутывания болезненных узлов в румынско-молдавских и молдавско-приднестровских отношениях. Надо сказать, что оживление старых территориальных споров, драматические события 1990-х годов на Балканах способствовали не только повышению интереса широкой публики к историческим корням сегодняшних межэтнических распрей, но и вызвали к жизни огромную литературу, во многих случаях грешащую легковесностью, показывающую склонность авторов к политической конъюнктурщине и далеко не всегда отвечающую серьезным научным требованиям. Тем ценнее были очень взвешенные и весомые выступления такого ведущего отечественного балканиста, как В.Н. Виноградов.

Начиная с 1990-х годов все большее внимание Владилена Николаевича привлекает XVIII столетие. Вслед за коллективными трудами «Век Екатерины II. Россия и Балканы» (М., 1999), «Век Екатерины II. Дела балканские» (М., 2000) в конце 2004 г. вышла фундаментальная (более 40 п.л.) работа «История Балкан: Век восемнадцатый», увенчавшая многолетние усилия авторского коллектива во главе с В.Н. Виноградовым, причем более половины объема книги принадлежит самому инициатору этого проекта. Его логическим продолжением стали два этапных синтетических труда, выполненных под руководством В.Н. Виноградова и ставших не только «визитной карточкой» российской исторической балканистики, но по сути дела итогом пути, пройденного отечественной школой этой области исторического знания за все десятилетия ее существования. Речь идет о книгах «История Балкан: Век девятнадцатый (до Крымской войны)» и «История Балкан: Судьбоносное двадцатилетие (1856–1878)» (М., 2012–2013).

Хронологический диапазон работ В.Н. Виноградова простирается от осады турками Вены в 1683 г. до решения Советским Союзом «бессарабского вопроса» в июне 1940 г. Среди ключевых событий европейской истории XIX в., продолжающих глубоко занимать Владилена Николаевича, – революции 1848 г. (участие в коллективной монографии 2001 г. «Европейские революции 1848 г. “Принцип национальности” в политике и идеологии», а также наиболее весомая в историографии последних десятилетий работа 2000 г. о венгерском походе И.Ф. Паскевича 1849 г.). Ряд принципиально важных работ, в том числе переведенных на иностранные языки, посвящен Крымской войне, обстоятельствам возникновения конфликта, личной ответственности Николая I за его развязывание. Российская внешняя политика в условиях системы международных отношений, созданной по итогам Крымской войны, была неразрывно связана с именем канцлера князя А.М. Горчакова – фигуры, всегда привлекавшей большое внимание В.Н. Виноградова. Его перу принадлежит одна из лучших работ о великом русском дипломате – монография «Балканская эпопея князя А.М. Горчакова» (М., 2005). В ряде статей последних лет (в том числе на страницах журнала «Славяноведение») предпринята попытка проанализировать последствия для России Берлинского конгресса 1878 г., когда вскоре после торжества на поле боя в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Российская империя оказалась в 1880-е годы в полной изоляции на международной арене.

200-летний юбилей Бухарестского мирного договора дал В.Н. Виноградову повод снова поразмышлять как над причинами, так и над итогами русско-турецкой войны 1806–1812 гг., рассмотрев это событие в контексте наполеоновских войн и противоборства великих держав на международной арене (см. в этой связи его большую и принципиально важную статью «Русско-турецкая война 1806–1812 гг.: необъявленная и предгрозовая» в журнале «Славяноведение», 2012, № 3).

Работы В.Н. Виноградова многократно выходили за рубежом, в том числе на иностранных языках. В 2000 г. в Льюистоне (США) опубликована его обобщающая монография «Россия и Балканы: от Екатерины Великой до Первой мировой войны», написанная на основе широкого круга архивных документов и ставшая одной из своего рода витрин современной российской историографии, обращенных к западному читателю. Следующим шагом на пути осмысления той же темы стала книга «Двуглавый российский орел на Балканах. 1683–1914» (М., 2010), подводящая итог более чем полувекowym научным изысканиям автора и ставшая значительным явлением современной российской историографии. Российская политика на Балканах (и в том числе в эпоху становления современной государственности балканских народов) рассмотрена в контексте ожесточенного соперничества великих держав, их борьбы за влияние в этом регионе. Никогда ни в малейшей степени не подвергая сомнению право России на отстаивание в противоборстве с другими державами своих государственных интересов на Балканах и оставаясь в этом смысле последовательным историком-«державником», В.Н. Виноградов в то же время обладает способностью чутко воспринимать «европейский концерт» во всей полифоничности его голосов, внимательно «выслушивать» каждую из противоборствующих сторон в любом конфликте, чему помогают прекрасное владение историографией, глубокое знание первоисточников и методологические навыки, нарабатанные за шесть десятилетий профессиональной деятельности.

И в условиях наметившегося в исторической науке последних десятилетий поворота к микроистории, В.Н. Виноградов остается верен именно макроисторическому подходу. Его главное внимание всегда привлекали узловые проблемы европейской политики и крупные исторические фигуры, вершители судеб мира – Екатерина II, Александр I, Николай I, канцлер А.М. Горчаков, а с другой стороны – Фридрих II, Иосиф II Австрийский, О. Бисмарк, королева Виктория, Г.Д. Пальмерстон, Б. Дизраэли и другие. Лучшие из работ В.Н. Виноградова отличают не только глубина анализа источников и широта обобщений, но и продолжающее традиции Е.В. Тарле и А.З. Манфреда стилистическое мастерство с органически присущим Владилену Николаевичу тонким, «английским» юмором, равно как и умение передать весь драматизм столкновения противоборствующих государственных интересов, персонифицированных выдающимися личностями, «делавшими» историю. Широкая эрудиция, способность охватить единым взором исторический процесс на протяжении по меньшей мере трех последних столетий позволяют В.Н. Виноградову участвовать в дискуссиях по самым принципиальным проблемам не только всеобщей, но и отечественной истории (см., например, статью «Была ли история России сплошной трагедией?» в «Новой и новейшей истории», 1998, № 5, появившуюся как отклик на работу западного автора).

Свою эрудицию и профессиональные навыки профессор В.Н. Виноградов всегда охотно передавал более молодым коллегам. Он читал курсы всеобщей истории в разных вузах (включая Литературный институт), но особенно много сил отдал подготовке аспирантов – ученики Владилена Николаевича работают далеко за пределами Москвы, особенно велика его роль в становлении молдавской исторической школы. Начиная с 1960-х годов В.Н. Виноградов участвовал в написании учебников по Новой истории для университетов, долгие годы возглавлял в Институте славяноведения РАН научный совет по защите диссертаций по всеобщей истории, сочетая в этой нелегкой работе доброжелательность и такт с принципиальностью и научной требовательностью.

Историк счастливой судьбы, сумевший реализовать потенциал в многочисленных завершенных трудах, В.Н. Виноградов и в 90 лет не перестает заниматься своим профессиональным делом, продолжая по мере сил трудиться над воплощением новых замыслов.

Для более молодых коллег, работающих с ним рядом, Владилен Николаевич Виноградов остается не только большим профессионалом, вызывающим постоянное восхищение, не только примером рыцарского служения своему ремеслу, но и живым олицетворением той традиции, без сохранения которой российская историческая наука (и в том числе балканистика и славистика) едва ли окажется способной решать на достойном уровне стоящие перед нею задачи.

Коллеги, ученики

К поздравлению В.Н. Виноградова с солидным юбилеем присоединяются Дирекция и коллектив Института славяноведения РАН, а также редакция журнала «Славяноведение», на страницах которого крупный российский историк опубликовал не один десяток статей, в известной мере определивших как лицо, так и профессиональную планку нашего журнала в последние два десятилетия. Они желают юбиляру здоровья и реализации до сих пор невоплощенных творческих идей.

ПАМЯТИ ЕВГЕНИИ ИВАНОВНЫ ДЕМИНОЙ
(1927–2013)

После продолжительной тяжелой болезни на 86-м году жизни скончалась Евгения Ивановна Демина – доктор филологических наук, высококвалифицированный специалист в области славянской филологии. Ее путь в науке – творческий путь лингвиста-профессионала широкого диапазона, добившегося серьезных результатов в исследовании разных проблем современной славистики, преимущественно в болгаристике.

По окончании в 1945 г. средней школы в г. Кургане Е.И. Демина поступила на славянское отделение филологического факультета Московского университета, которое с отличием окончила в 1950 г. В том же году поступила в аспирантуру Института славяноведения АН СССР, где специализировалась в области славянского языкознания и где прошла вся ее напряженная и плодотворная научная жизнь от младшего до ведущего научного сотрудника. Она оставила богатое научное наследие. В разработку некоторых проблем лингвистической болгаристики она внесла весомый вклад, особенно в исследование истории литературного языка у болгар и его грамматики.

Как сильный грамматист, вникающий в тонкости грамматической семантики и структуры языка, Е.И. Демина проявила себя уже в первых своих научных публикациях. Ее исследовательская деятельность началась с изучения вопросов грамматического строя болгарского языка в защищенной в 1954 г. кандидатской диссертации «Значение и употребление прошедших времен в памятниках болгарской письменности XVII–XVIII вв.», в статье «Пересказывательные формы в современном болгарском литературном языке» и в других работах, привлечших внимание многих специалистов доказательством несостоятельности распространенного тогда мнения о пересказывательных формах как формах наклонения и заключением о наличии в болгарском языке особой, отличающейся от наклонения, категории опосредованности оценки отношения действия к действительности, передаваемого пересказывательными формами. Вопросу особого выражения модальности в болгарском языке посвящен и ряд других работ Е.И. Деминой («К истории модальных категорий болгарского глагола», «Место прошедших времен в системе модальных оппозиций болгарского индикатива»).

Наиболее значительным вкладом Е.И. Деминой в славянскую филологию является ее трехтомный труд под общим названием «Тихонравовский дамаскин. Болгарский памятник XVII в.». Это выдающийся труд, в котором исследованы разные филологические и историко-культурные аспекты широкого распространения у болгар дамаскинов – памятников письменности эпохи Предвозрождения, сыгравших важную роль в создании у них книжного языка на народно-разговорной основе. В первой части этого труда «Филологическое введение в изучение болгарских дамаскинов» дан подробный историографический очерк изучения дамаскинов, анализ их состава и структуры содержания, установлены типы дамаскинов, написанных на новоболгарском языке. В 1972 г. за это исследование Е.И. Деминой была присуждена ученая степень доктора филологических наук. Вторая часть – «Палеографическое описание и текст» содержит тщательное палеографическое описание рукописи Тихонравовского дамаскина и образцово подготовленную Деминой публикацию большого по объему текста этого памятника, прекрасно исполненную издательством Болгарской академии наук. В собственно исследовательском отношении

наиболее интересна третья часть труда – «Тихонравовский дамаскин как памятник книжного болгарского языка XVII в. на народной основе». В ней на основе анализа письма, орфографии и языка рукописи (особенно его диалектных особенностей) Е.И. Демина пришла к двум важным выводам, касающимся истории литературного языка в Болгарии. Один из них заключается в том, что основой сложившегося в XVII в. книжного болгарского языка, отраженного в Тихонравовском и других дамаскинах, было не постепенное смешение особенностей западно- и восточноболгарских говоров, а народно-разговорное койне населения городов и примыкавших к ним монастырей в составе бывшей Ловечской епархии, основанное главным образом на говорах района Тетевен – Етрополе – Луковит. Другой вывод – книжный язык на народно-разговорной основе, представленный в дамаскинах, сложился не только на базе указанного койне, но и под влиянием традиционного болгарского литературного языка, которое было решающим на уровне системы письма и орфографии.

Трехтомный труд «Тихонравовский дамаскин. Исследование и текст» Е.И. Деминой создавался и был издан в Софии в рамках научного сотрудничества Института славяноведения АН СССР и Института болгарского языка Болгарской академии наук.

Четвертой частью «Тихонравовского дамаскина», по первоначальному замыслу Е.И. Деминой, должен был стать словарь этого памятника. В ходе работы, однако, было решено подготовить коллективом сотрудников Института болгарского языка БАН и Института славяноведения РАН под ее руководством такой словарь как отдельный, самостоятельный труд. Созданный согласно разработанной ею концепции «Словарь книжного болгарского языка на народной основе XVII в. (на материале Тихонравовского дамаскина)» включает всю лексику памятника с подробным описанием лексических значений употребленных в нем слов, с данными о частотности их употребления и исчерпывающими сведениями об их словоформах. Это единственный в славянской исторической лексикографии такого рода словарь, который стал теперь важнейшим источником при исследовании истории болгарского литературного языка и истории болгарской диалектологии.

Научные исследования Евгении Ивановны охватывают и многие другие, в том числе и дискуссионные, проблемы истории литературного языка у болгар, в частности формирования современного литературного языка, его начала и периодизации, складывания его норм и их динамики, а также некоторые социологические аспекты его истории («Проблема предьстории современного болгарского литературного языка», «Место дамаскинов в истории болгарского литературного языка», «“Начало” современного болгарского литературного языка в свете общей периодизации истории языка литературного языка в Болгарии»). Наряду с общими проблемами истории литературного языка Е.И. Демина успешно занималась изучением и конкретных вопросов истории его синтаксиса («Сложные предложения с союзным словом *който* в языке дамаскинов XVII в.» и др.).

Значительное место в исследованиях Евгении Ивановны занимают вопросы теории сравнительно-типологического изучения славянских литературных языков, центральное место в котором она отводит сопоставлению задач и методике синхронной и диахронической типологии этих языков.

В списке ее работ есть исследования и по другим вопросам славянской филологии – истории славяноведения в России (статьи о Ю.И. Венелине, П.И. Прейсе), палеографии, техническим аспектам издания памятников письменности, вопросам нормы и узуса в современном болгарском литературном языке, культуры речи и др.

Большое место в деятельности Е.И. Деминой занимала научно-организационная работа. Она была инициатором подготовки и ответственным редактором ряда тематических сборников («Проблемы славянской диахронической социолингвистики. Динамика литературно-языковой нормы» и др.), членом диссертационного совета, научным руководителем аспирантов. Принимала активное участие в международных съездах славистов и конгрессах по болгаристике, тематических и юбилейных славистических конференциях и симпозиумах в СССР (России) и зарубежных странах. Была одним из руководителей Межреспубликанской научной ассоциации болгаристов в нашей стране.

Как ученый Евгения Ивановна была широко известна в славистических кругах. Особенно хорошо ее труды знают и ценят в Болгарии. Здесь она была удостоена звания почетного члена Общества филологов-болгаристов, награждена орденами Кирилла и Мефодия I и II степени.

© 2015 г. Г.К. Венедиктов

Славяноведение, № 4

ПАМЯТИ ЮРИЯ СЕРГЕЕВИЧА КИРЬЯКОВА (1946–2014)

26 октября 2014 г. ушел из жизни кандидат исторических наук, доцент кафедры Новой и новейшей истории Уральского федерального университета Юрий Сергеевич Кирьяков. Его по праву можно назвать одним из наиболее талантливых учеников основателя уральской школы балканистики И.Н. Чемпалова, под руководством которого состоялось знакомство Юрия Сергеевича с проблематикой международных отношений на Балканах накануне и в период Второй мировой войны. Защищенная им в 1974 г. кандидатская диссертация была посвящена слабо исследованным в отечественной историографии на тот момент аспектам болгаро-германских отношений накануне Второй мировой войны.

Поворотным пунктом научной и педагогической деятельности Юрия Сергеевича стала его командировка в Югославию в 1983 г. Именно тогда ему удалось завязать тесные научные, деловые и просто дружеские связи со многими сербскими историками и общественными деятелями. Последовавший в скором времени распад Югославии и начало кровавой межэтнической войны на ее осколках переживались ученым глубоко лично. В ряде публикаций он пытался выявить как общие закономерности, так и особенности дезинтеграционных процессов в Югославии и СССР.

Бурный период демократизации страны и общества в конце 80 – начале 90-х годов XX в. вовлек в политический водоворот и Юрия Сергеевича. Весной 1987 г. он стал одним из инициаторов создания в Свердловске городской дискуссионной трибуны, деятельность которой стала крупнейшим событием общественной жизни тех лет. В 1988–1996 гг. он возглавлял Свердловское отделение Советского (с 1991 г. – Российского) фонда культуры. Его большая заслуга заключалась в том, что именно в Свердловской области впервые в стране были зарегистрированы под эгидой фонда культуры национальные культурные общества, что во многом сняло напряженность в этнокультурных отношениях. В рамках деятельности Свердловского фонда культуры был реализован комплекс законов и постановлений федеральной и местной власти по сохранению историко-культурного наследия Российской Федерации и Урало-Западносибирского региона.

Последние два десятилетия стали временем потрясающей организаторской активности Юрия Сергеевича и в научно-педагогической сфере. В 1997 г. он работал по программе ТАСИС в Университете Саутгемптона в Великобритании, выступал на международных конгрессах и семинарах в Дели в 1994 г., Будапеште в 1996 г. и Белграде в 2007 г.

В 2000-е годы уральская школа балканистики под руководством Ю.С. Кирьякова приобрела реальные очертания – успешно защитили кандидатские диссертации, а затем и опубликовали свои первые монографии вышедшие из-под его крыла молодые исследователи В.С. Глушко, С.С. Беляков, Ю.В. Запарий, Д.О. Лабаури, Е.Г. Волкова, А.А. Михайлова.

В октябре 2006 г. по инициативе Ю.С. Кирьякова был подписан Договор между Уральским государственным университетом (УрГУ) и Философским факультетом Университета в Белграде, а в декабре 2008 г. Договор о сотрудничестве между УрГУ и Университетом в Белграде. С 2007 г. ему удалось организовывать регулярное прохождение производ-

твенной практики студентами и аспирантами исторического факультета УрГУ в Сербии, а в 2008 г. – студентами Белградского университета в России. Также благодаря усилиям Юрия Сергеевича в последние пять лет Екатеринбург для участия в научных конференциях и выступлениях с курсом лекций перед студентами УрГУ смогли посетить ряд ведущих историков Сербии. В ноябре 2012 г. Ю.С. Кирьяков успешно выступил в роли одного из организаторов прошедшей в Уральском университете международной научной конференции «Славянские диалоги», которая имеет шансы стать регулярной.

Накопленный Ю.С. Кирьяковым в 1990-е годы обширный материал позволил ему подготовить ряд специальных курсов: «Балканский кризис: этнополитические и международные аспекты (середина XIX – конец XX в.)», «Распад Югославии: этнополитические и геостратегические аспекты», «Процесс европейской интеграции и расширение Европейского Союза в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (90-е гг. XX в. – начало XXI в.)».

Следует отметить, что Юрий Сергеевич больше запомнился именно как научный руководитель, педагог и организатор, вложивший душу в множество проектов, как научно-образовательных, так и общественно-политических.

Юрий Сергеевич останется в нашей памяти не только как талантливый преподаватель и организатор, глубокий и чуткий исследователь, но и как человек широкой души, добродетельный и простой в общении. Эти его качества ярко проявились в отношениях с однокурсниками, студентами разных поколений и особенно в отношениях с друзьями и коллегами на кафедре, с которой он был связан более сорока лет и которая понесла невосполнимую потерю. Юрий Сергеевич заслужил искреннюю любовь и преданность всех, кому довелось с ним общаться и работать.

Коллеги и друзья

CONTENTS

ARTICLES

<i>Melnikov G.P.</i> (Moscow). Jan Amos Comenius studies today	3
<i>Komendová J.</i> (Olomouc). Dispute about faith in the Life of Stephen of Perm in the context of medieval missionary hagiography	14
<i>Vasiliev A.G.</i> (Moscow). The problems of Polish national identity in the legacy of Stefan Czarnowki	22
<i>Serapionova E.P.</i> (Moscow). Members of the Zemgor in Prague	32
<i>Radenković A.</i> (Belgrade). Turkish names for mythological creatures among the Southern Slavs	41
<i>Sinitsa N.A.</i> (Yekaterinburg). To the comparative study of verbal images of the monks in Slavic languages	49

REPORTS

<i>Petrukhin V.Ya.</i> (Moscow). Decease of Vladimir Svyatoslavich and the Slavic tradition	60
<i>Borovkov D.A.</i> (Moscow). The «Tale of Boris and Gleb» and the legends of the St.-Wenceslas cycle	64
<i>Rybalka A.A.</i> (Penza). Jarema Rex: to the regal name of the Rujani Princes	71

FROM THE HISTORY OF SLAVIC STUDIES

<i>Tairova-Yakovleva T.G.</i> (St.-Petersburg). Ukrainian studies in St.-Petersburg/Leningrad: from the beginnings to the present day	83
<i>Aksionova E.P.</i> (Moscow). On the work of the international Commission for the publication of the «Dictionary of the Slavic antiquities» (1927–1939)	90

REVIEW ARTICLES AND REVIEWS

<i>Khoroshkevics A.L.</i> Исторический сборник. Литва, Россия, Польша XIII–XVI вв. Т. VII	96
<i>Mironova E.M.</i> Алексей фон Лампе – военный агент барона Врангеля в Венгрии. Сборник документов	100
<i>Kosik V.I.</i> Периодика на руската емиграция в България (1920–1943) Енциклопедичен справочник	103
<i>Kosik V.I.</i> Государство и Церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века	104
<i>Serapionova E.P.</i> А. Мурагов, Д. Муратова. Судьбы чехов в России, XX век. Путь от Киева до Владивостока	106
<i>Valentsova M.M.</i> Ján Luffer. Katalog českých démonologických pověstí	108

SCHOLARLY LIFE

<i>Kopchenova I.V.</i> Conference «Number – counting – numerology in the Slavic and Jewish cultural traditions»	113
<i>Vlcheva-Kryčerová L.</i> One hundred volumes of the journal «Slovanský přehled»	116

JUBILEES

To the jubilee of Vladilen Nikolaevich Vinogradov	118
---	-----

OBITUARIES

<i>Venediktov G.P.</i> In memoriam of Yevgenia Ivanovna Demina (1927–2013)	123
In memoriam of Yuri Sergeevich Kiriyakov (1946–2014)	125

Сдано в набор 02.04.2015 Подписано в печать 16.06.2015 Дата выхода в свет 23.07.2015
Формат 70 × 100¹/₁₆ Цифровая печать Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отг. 1,9 тыс. Уч.-изд.л. 12,0
Бум.л. 4,0 Тираж 180 экз. Зак. 295 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 8-495-938-01-20

E-mail: zhurslav@mail.ru

Оригинал-макет подготовлен издательством «Наука» РАН

Отпечатано в ППП «Типография “Наука”», 121099, Москва, Шубинский пер., 6