

ISSN 0869.544X

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·  
· ВЕДЕНИЕ



“НАУКА”

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт славяноведения РАН

# Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

*Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН*

6  
2017  
НОЯБРЬ •  
ДЕКАБРЬ •

## Содержание

### СТАТЬИ

- Старикова Н.Н.* (Москва). Историко-философский дискурс словенской прозы первой половины XX века: роман В. Бартола «Аламут» ..... 3
- Сартаков Е.В.* (Москва). История первой постановки комедии Н.В. Гоголя «Ревизор» на сербской сцене ..... 12
- Плотникова А.А.* (Москва). Восточнославянские мифологические персонажи в народной традиции староверов румынской Добруджи ..... 21
- Агапкина Т.А.* (Москва). Грамматический род и культурная семантика: о «мужских» и «женских» деревьях в славянской традиции ..... 36
- Валенцова М.М.* (Москва). К вопросу о персонификации дерева у славян ..... 45

### СООБЩЕНИЯ

- Бируля М.А.* (Москва). Св. Станислав: источники о жизни и канонизации ..... 58
- Остапчук О.А.* (Москва). Теория и практика национального языкового строительства: размышления над книгой *С.М. Запрудского* «Белорусское языкознание и развитие белорусского литературного языка: 1920–1930-е годы» ..... 64

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

- Шешкен А.Г.* (Москва). Российская славистика XX века: судьба науки и судьбы ученых (И.Н. Голенищев-Кутузов и Н.И. Кравцов) ..... 78
- Митрофанов В.В.* (Нижневартовск). Отзывы С.Ф. Платонова на отчеты М.Н. Сперанского по итогам его заграничной командировки ..... 90

### РЕЦЕНЗИИ

- Будагова Л.Н.* *Studia Polonoslavica*. К 90-летию со дня рождения профессора Е.З. Цыбенко ... 96
- Валенцова М.М.* Л.Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции ..... 99
- Белова О.В.* Ц. Авілін. Паміж небам і зямлёй: Этнаастраномія ..... 104
- Виноградова Л.Н.* Демонология и народные верования ..... 110

*IN MEMORIAM*

*Аншаков Ю.П., Чуркина И.В.* Нина Ивановна Хитрова ..... 114

*НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ*

*Копченова И.В.* Конференция «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» ..... 117

*ЮБИЛЕИ*

*Широкова Л.Ф.* К юбилею Светланы Александровны Шерлаимовой ..... 120

*Валева Е.Л.* К юбилею Татьяны Викторовны Волокитиной ..... 121

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2017 году..... 123

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**М.А. РОБИНСОН** (главный редактор),  
**И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ, М.М. ВАЛЕНЦОВА, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, А.А. ГИППИУС,**  
**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) на русском и английском языках и ключевыми словами (5–7 слов).

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, 2017  
© ФГУП «Издательство «Наука», 2017  
© Составление. Редакция журнала  
«Славяноведение», 2017



© 2017 г. Н.Н. СТАРИКОВА

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС  
СЛОВЕНСКОЙ ПРОЗЫ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА:  
РОМАН В. БАРТОЛА «АЛАМУТ»

В статье рассматривается историко-философская проблематика романа словенского прозаика Владимира Бартола «Аламут», повествующего о мировоззрении и деяниях Хасана ибн Саббаха, создавшего на Ближнем Востоке на основе психологического и религиозного манипулирования первую в мире школу профессиональных наемных убийц-смертников.

The article considers historical and philosophical problems in Slovenian writer Vladimir Bartol's novel «Alamut» narrating about the worldview and deeds of Hasani Sabbah, who created the first school of professional hired assassins in the world using psychological and religious manipulation technics.

*Ключевые слова:* словенская проза, исмаилиты, ассасины, Ницше, философский реализм, роман-метафора.

*Keywords:* Slovenian prose, Ismailis, Assassins, Nietzsche, philosophical realism, metaphor novel.

Появление в скромной по европейским меркам словенской литературе в межвоенный период новаторского романа, получившего впоследствии международное признание и ставшего бестселлером на родине и за границей, — факт неординарный. Таким уникальным художественным явлением стало произведение Владимира Бартола (1903–1967) «Аламут» (1938), пик популярности которого в Словении и за ее пределами пришелся на конец 1980-х годов (о рецепции романа в Европе см. подробнее [1. С. 229–230]). В 1991 г. в Любляне состоялась научная конференция, посвященная творчеству писателя, по ее итогам был опубликован сборник статей «Взгляд на Бартола», куда вошли наблюдения ведущих литературоведов Б. Патерну, Я. Коса, Х. Глушич, Л. Краля, М. Ювана и др. В этом труде впервые были отмечены жанровая «поливалентность» [2. С. 46] и «психологизм» [3. С. 88] бартоловского романа, сочетающего философский дискурс интерпретации важнейших событий мировой истории с «масковым» (авантюрно-приключенческим) способом подачи материала.

Внимание словенца Бартола привлекли события восьмисотлетней давности, последствия которых не просто повлияли на всю дальнейшую биографию человечества, но остаются актуальными и в XXI в., — это история зарождения политического терроризма, у истоков которого стояли исмаилиты. Психологическое ядро романа — анализ возникновения и развития религиозного фанатизма,

---

Старикова Надежда Николаевна — д-р филол. наук, зав. отделом Института славяноведения РАН.

нравственно-философское — проблема правды и лжи, как во имя высшей идеи, так и ради обретения власти.

Второе в исламе после суннизма по численности и значимости шиитское направление, представленное множеством сект, объединяет мусульман, признающих единственным преемником пророка Мухаммада четвертого «праведного халифа» Али и его потомков. Его сторонники исповедуют идеи мессианства, учение о вedomом Аллахом провозвестнике восстановления справедливости и возвращения погрязших прав богоизбранному роду Али. Одна из влиятельных шиитских сект — исмаилиты, или сторонники Исмаила, старшего сына шестого имама Джафара ас-Садика, отлученного отцом от наследования духовной власти, была сформирована в VIII в. К концу IX в. секта распространила свое влияние на огромные территории от Ирана (Персии) до Магриба, ее последователи стояли у истоков основания Фатимидского халифата (909—1171), ставшего в тот период одним из самых сильных ближневосточных государств. Во второй половине XI в. исмаилитское влияние за пределами халифата усиливается и распространяется на территорию Ирана (Персии), находившегося под властью ревностных суннитов — тюркских султанов из рода Сельджукидов. Используя социальные и политические противоречия, исмаилиты вели подготовку к религиозному восстанию в султанате. Центральной фигурой этого движения считается проповедник Хасан ибн Саббах (ок. 1050—1124), ученик религиозного деятеля и поэта Насира Хосрова (1004—1089), ставший вождем исмаилитского восстания и создателем независимого исмаилитского государства, которое представляло собой сеть опорных пунктов в труднодоступных горных областях и просуществовало с 1090 по 1256 г. Столицей этого государства была крепость Аламут, в переводе с фарси «орлиное гнездо», расположенная на вершине трехсотметровой скалы в горах Эльбурса близ южного побережья Каспия. В 1090 г. Хасан ибн Саббах, активно участвовавший в дворцовых интригах, связанных с престолонаследием в Фатимидском халифате, стал наместником крепости. В борьбе между группировками двух сыновей-преемников халифа Мустансира Саббах принял сторону старшего — Низара, который не получил трон и был зверски убит. Саббах и его последователи продолжали признавать имамом-халифом гипотетических потомков умерщвленного Низара. Главой общины признавался «скрытый» имам из потомков Низара. Однако фактически общину возглавлял верховный проповедник (Горный старец), считавшийся полномочным представителем «скрытого» имама. В 1106 г. Хасан ибн Саббах официально возвел себя в этот сан и стал единолично руководить исмаилитами-низаритами от имени «скрытого» имама в качестве не только верховного *даи* (проповедника), но и *худжжата* (араб. букв. «доказательство»), т.е. человека, поддерживающего контакт с наместником Аллаха на земле. Впоследствии он объявил себя «живым пророком» Исмаила. Главное новшество, инициированное им, состояло в фактическом раздвоении исмаилитской доктрины на экзотерическую, предназначенную для массы последователей, и эзотерическую, более «продвинутую», для более узкого круга избранных. Коран, с точки зрения Саббаха, требовал аллегорического прочтения, доступного немногим избранным, истинный его смысл должен быть огражден от «невежд», каковыми являются рядовые исмаилиты. Только «знающие» могут спастись, тогда как «невежды» — «сброд», «муравьи», заслуживающие презрения и смерти, обречены на гибель.

Свою задачу последователи Саббаха видели в том, чтобы «помочь» Богу — ускорить гибель всех «лишних», неверных, к числу которых были отнесены

не только не мусульмане, но и все мусульмане, не принадлежащие к исмаилитам. В борьбе с идейными и религиозными противниками исмаилиты прибегали к тактике террора. Мотивы тайных убийств были политическими и религиозными: жертвами *фидаев* (араб. «жертвующих собой») становились аббасидские халифы, министры-везиры, сельджукские военачальники-эмиры, наместники провинций, исламские духовные авторитеты, позднее, в XII в., некоторые вожди крестоносцев в Сирии и Палестине, люди других религиозных убеждений — мусульмане-сунниты, шииты-имамиты, иудеи, христиане. За исмаилитами закрепилась репутация неуловимых убийц, способных везде настичь жертву. Слухи о том, что в процессе подготовки *фидаев* к совершению террористических актов их регулярно одурманивали гашишем, дали повод современникам называть их *хашишыйюн*, т.е. «употребляющие гашиш». Впоследствии, при посредничестве крестоносцев, этот термин в видоизмененной форме *ассасин* прочно вошел в европейские языки со значением «убийца». По данным средневекового историка Рашид-ад-Дина за период с 1090 по 1162 гг. жертвами исмаилитов-*фидаев* стали 75 человек, принадлежавших к высшей ближневосточной знати [4. С. 591]. В зоне действия крестоносцев главной целью *ассасинов* становились «христианские псы». Им удалось уничтожить и некоторых известных рыцарей, в числе которых были Конрад Монферратский и Филипп де Монфор, они совершили покушения на Ричарда Львиное Сердце и Людовика Святого.

Орудие убийства было всегда одно — отравленный кинжал. Чтобы *ассасин* мог подобраться к своей жертве, его учили азам искусства перевоплощения: он умел, переодевшись и загримировавшись, попасть в самые недоступные уголки арабского мира. Чтобы эффективность исполнителя была стопроцентной, чтобы он недогнувшей рукой совершал убийство, не опасаясь за свое будущее, уверенный, что за «праведный» поступок попадет в рай, ему еще в процессе подготовки к акции этот рай «показывали». Одурманенного наркотиками молодого человека (в школу вербовали молодых, физически сильных юношей из хороших семей и учили их не только искусству убивать, но и военной науке, основам философии, риторике, языкам, придворному этикету) переносили во внутренний двор крепости, где на основании довольно скупого описания, даваемого Кораном, были «организованы» райские кущи: били фонтаны, цвели сады, бродили прирученные дикие звери, обитали прелестные «гурии», которые своим искусством действовали на «избранника аллаха» еще сильнее, чем гашиш. После этого «урока» *ассасин*, выполняя миссию, без колебаний шел на смерть, уверенный, что пропуск в рай у него уже в кармане. Таковы исторические факты, взятые Бартолом за основу.

Философская линия романа сосредоточена на истории деяний и мировоззрении Хасана ибн Саббаха, создателя первой в мире школы профессиональных наемных убийц-смертников, человека, «овеществившего» миф. Автор показывает, как, став во главе одной из двух мощнейших исламских сект, наместник Аламута, принявший имя Сейдуна, что означает «первый после Аллаха», разработал и воплотил в жизнь систему психологического манипулирования своими духовными детьми, которые, беспрекословно подчиняясь Учителю, несли смерть его врагам. В романе от кинжалов учеников Саббаха погибает восемь «первых лиц» империи сельджуков, в том числе верховный визирь Низам аль-Мульк, три багдадских халифа и ее глава Мелик-шах (1055–1092). Смерть аль-Мулька и Мелик-шаха спровоцировала раскол войска сельджуков, а затем и распад всей империи, что доказывает: религиозная вера, доведенная до фанатизма, способна изменять мировую историю.

Центральная фигура «Аламута» воплощает в романе известную гипотезу о том, что идеи Ф. Ницше много старше его самого. Увлечшись ницшеанством и европейским нигилизмом еще в студенческие годы, Бартол впоследствии перевел труды философа для ряда периодических изданий (например, отрывки из книги «Так говорил Заратустра» в его переводе публиковались в 1929–1930 гг. в люблянском журнале «Modra ptica»). В процессе работы с первоисточниками, в частности «Книгой» (1298) Марко Поло, в которой отдельная глава посвящена Горному старцу, создавшему на земле рай для убийц, и трудами немецких востоковедов XIX в. Г. Вайля, Ф. Шпигеля и Г.Т. Флюгеля писатель предположил, что Ницше позаимствовал свою известную формулировку «Ничто не истинно – все дозволено» («К генеалогии морали», 1887) из устава ассасинов Аламутской крепости. Именно это высказывание Бартол сделал эпиграфом к роману. Создавая образ Саббаха, автор опирается, с одной стороны, на Коран как основу миропонимания низаритов, с другой – на позицию Ницше и его «философию жизни», ограничивающую разумное познание абсолютизацией иррациональных факторов, «волю к власти», представляющую собой ненасытное стремление к господству, и культ «сверхчеловека». Для писателя принципиально важны две идеи Ницше – релятивистская, основанная на относительности и исторической обусловленности всех ценностей, и мессианская, связанная с возможностью воплощения высшего типа человеческого идеала. Нет ценностей вечных, неизменных, нет морали, нет разделения на добро и зло, а есть лишь представление о природной целесообразности. Бартоловский ибн Саббах, «человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли» [5. С. 62], строит социально-религиозную иерархию, а потом и государство по модели Ницше, для которого неравенство является необходимым условием для существования права и государства, поэтому право есть не что иное, как преимущество «сильных» над «слабыми», тяготеющими к равенству и всем добродетелям «рабской морали». Действительная же справедливость заключена в изначальном признании неравных прав людей, различающихся по потенциалу «воли к власти»: одни (избранные, аристократия, элита) – одаренные натуры – обладают большим количеством власти, другие, низкого происхождения, – меньшим. Избранные являются создателями высших духовных ценностей, но само их создание, как и существование элиты, возможно благодаря рабскому труду. Государство не может возникнуть в результате волеизъявления Бога, но только путем насильственного подчинения людям «высшей расы» людей «низшей расы». В романе глава Аламутского государства на практике реализует общественную модель Ницше, согласно которой общество делится на три социальных слоя со строгим разделением функций и обязанностей каждого. Возглавляют их призванные править гении (сам живой пророк Сейдуна), далее следует иерархия: даи – проповедники учения, блюстители закона (Ибрагим, Абу Сорок, ибн Исман, Бузук Умид, Абдул Малик), воины-фидаи, охраняющие пророка и беспрекословно ему подчиняющиеся (Авани ибн Тагир, Джафар, Сулейман, Юсуф), наконец, безликая и часто безымянная масса, толпа, выполняющая тяжелый физический труд (рабы, прислужницы, погонщики, конюхи, оружейники и т.д.). По сходной схеме выстроена иерархия «райских куш»: блюстители порядка евнухи, наложница ибн Саббаха Мириам, юные гурии для фидаев Халима, Зайнаб, Сара, Фатима, Сулейка, рабыни.

В произведении показана безликая людская масса, требующая идола для поклонения, избранные, отличающие правду от вымысла, и «богочеловек»,

которому разрешено все, ибо он, объявивший себя «живым пророком» Аллаха на земле, и есть творец этого миропорядка. Он сверхчеловек, стоящий выше морали и религии, его орудия — ложь, насилие, лицемерие. «Главная проблема романа — проблема осознанного обмана» [6. S. 572], — отмечает М. Кошута. Ибн Саббах уверен, что в его мире «правда недоступна», и этот агностицизм дает ему преимущество перед теми, кто в нее искренне верит. Для воплощения божественной сущности ему нужна поклоняющаяся толпа. А толпе нужно чудо, доказывающее божественную сущность, ибо только с верой в сердце она последует за избранным. И новоявленный пророк овеществляет миф и обманом пробуждает в сердцах фанатичную веру, которая оказывается сильнее страха смерти.

Приключенческий вектор произведения воплощается в судьбах двух вымышленных персонажей: юноши и девушки, для которых встреча с наместником крепости Аламут становится поворотной в жизни. Время действия — 1092 г. Разными путями — он сознательно, она насильно — попадают в крепость Аламут Авани ибн Тагир, внук одного из лидеров исмаилитского движения, казненного по приказу верховного визиря, и четырнадцатилетняя бухарская красавица Халима. Она оказывается в «школе гурий», где юных дев со всего Ближнего Востока и из Средней Азии обучают искусству оболъщения, чтобы с их помощью управлять будущими убийцами. Ибн Тагир же приходит к «живому пророку» и вождю исмаилитов по собственной воле, чтобы с его помощью отомстить за смерть деда. Герой становится членом группы наемных убийц-смертников. Успехи в военном деле, языках, стихосложении, толковании Корана сразу же делают его лидером. Ибн Тагир, единственный из учеников, пройдя через наркотические и чувственные наслаждения «рая», сомневается в его истинности, испытывает настоящие, земные чувства к наложнице своего господина Мириам. Убив верховного визиря, повинного в смерти деда, т.е., по сути, совершив кровную месть, а не убийство, герой чудом остается в живых; смертельно раненный им верховный визирь аль-Мульк раскрывает своему убийце глаза на «райскую» мистификацию наместника крепости Аламут и берет с Тагира клятву «освободить Иран от аламутского шайтана» [7. S. 430]. Вернувшись в крепость с твердым намерением убить пророка-самозванца, молодой исмаилит попадает в цепкие руки слуг своего владыки и получает последнюю, как ему кажется, аудиенцию Сейдуны. Герой обвиняет наместника в обмане, злоупотреблении доверием людей, фальсификации «рая», с помощью которой тот манипулирует сознанием верующих. В этом ключевом для всего романа диалоге раскрывается подлинное лицо Хасана ибн Саббаха, лукавого ловца человеческих душ, осуществляющего свою охоту, согласно собственной версии, во имя высшей и благородной цели: освобождения родины от гнета сельджуков, к 80-м годам XI в. захвативших большую часть Ирана. В своей исповеди перед взбунтовавшимся духовным сыном «живой пророк» откровенен: «Своим сторонникам я говорил, что я арабского происхождения, мои противники доказывали обратное. И это правда. Я вынужден был так поступать, потому что вы, иранцы, стыдитесь своих предков. Ведь вам знатнее кажется тот, кто, будь он последним нищим, происходит из края, где бывал Пророк. Вы забыли, что вы потомки Рустема и Зураба, что вы наследники славы персидских династий, что ваш язык — прекрасный язык Фирдоуси [...] Вы покорны этим конокрадам уже полстолетия, вы разрешаете сельджукским псам повелевать вами, гордыми сыновьями Заратустры. В молодости мы с визирем, которого ты убил, и Омаром Хайямом поклялись, что сделаем все возможное, чтобы уничтожить сельджукских самозванцев. Аль-Мульк стал им служить [...] Хайям пил вино,

любил женщин и оплакивал потерянную свободу. А я ждал [...] Я узнал, что люди безалаберны и ленивы и что они не ценят жертв. Тщетно я взывал к ним, разве толпе есть дело до правды? Они требуют пищи для своего голодного воображения, удовлетворения своих мелочных желаний. Я больше не хотел обманываться. Если человечество несовершенно, используй его слабости ему во благо [...] и я использовал человеческие глупость и легкомыслие, страсть к наслаждениям и эгоизм, я воплотил миф в жизнь – стал живым пророком, толпа послушно следует за мной. Теперь только вперед. Вперед, пока не будет разрушена империя сельджуков» [7. S. 488–489].

Пройдя через преследования властей, предательство друзей и равнодушие того самого народа Персии, за свободу которого сражался, ибн Саббах понял, что положительный результат нужен лишь ему самому. Статус избранника нужно поддерживать поклонением толпы, верящей в чудеса, и он начинает манипулировать религиозными чувствами, заставляя своих «детей» подавлять естественные инстинкты: на смену чувству самосохранения приходит фанатичная радость смерти во имя дарителя наслаждений.

Вслед за Фрейдом Бартол ставит подсознательное либидо в центр психического развития своих героев, его Саббах уверен: «Просто так на смерть не пойдет никто. Ни в одном мусульманине нет осознания высокой цели, гордости, готовности к самопожертвованию. Но я нашел способ заставить их идти на смерть. Я построил им рай на земле, дал насладиться ласками гурий» [7. S. 490]. В молодом скептике ибн Тагире глава исмаилитов видит своего преемника, человека, не поверившего грандиозной мистификации, сомневающегося в истине, а значит, как и он сам, взошедшего на «Аль Араф» – стену, согласно исламу, отделяющую небеса от ада: «Это место для тех, у кого открыты глаза и есть мужество, ведь там нет ни радости, ни разочарования, ни добра, ни зла. Там равновесие. И тот, кто удержится на этой стене, кто сможет вынести вид ада и рая, тот закалит свое сердце» [7. S. 491]. На Аль Араф попадают те, кому дано творить историю. Ибн Тагир покидает крепость Аламут, чтобы на собственном опыте подтвердить или опровергнуть философию Горного старца. Финал романа остается открытым: авторский замысел, до конца не реализованный, предполагал продолжение истории экс-ассасина ибн Тагира, его путь к прозрению.

Бартоловский Саббах – образ одновременно привлекательный и отталкивающий, парадоксальный. Из рассказа героя о прожитой жизни, обращенного к любимой наложнице Мириам, складывается живой портрет интеллектуала, общественного и религиозного деятеля, друга Омара Хайяма, знатока персидской поэзии и античной философии. Но этот одаренный, энциклопедически образованный, амбициозный, прошедший жестокую школу жизни шестидесятилетний лидер исмаилитов, «которому сам Аллах вручил ключи от рая» [7. S. 489], – на самом деле безбожник, видящий в Коране лишь «продукт свихнувшихся мозгов» [7. S. 490]. Он уверен, что в мире все: любовь, дружба, правда, ложь, добро, зло – относительны и иллюзорны, истинна лишь смерть, которая и есть орудие достижения высоких целей. Эта уверенность и дает личности преимущество перед массой слепцов, делает его посредником между абсолютным и относительным.

Исследуя механизм захвата власти и его неперемные атрибуты – управление массовым сознанием, развитие культа личности, расправа с политическими противниками и т.д., Бартол обращает внимание на его универсальный «вневременной» характер. «Аламут» – это вполне аутентичная

картина одного из этапов истории секты исмаилитов, где точны даты и события, представлена галерея исторических лиц (Насир Хосров, Харири аль-Касим, Мелик-шах, аль-Мульк, Хасан ибн Саббах, Омар Хайям, аль-Газали и др.) и дан широкий историко-культурный фон изображаемой эпохи. Литература Ближнего Востока входит в текст романа как составная часть исторического видения автора и как «важный “строительный материал”, наряду с религией возводящий “здание личности”, формирующий дух» [8. S. 122]. Для писателя отношение героев к поэзии — индикатор внутренней интеллигентности, способ показать уровень их культурного сознания. Важная деталь: и в школе ассасинов, и в школе гурий изучают персидскую литературу, основы стихосложения, азы эстетики, риторике. В повествовательной ткани очевидны «следы» средневековых восточных сюжетов, фольклора, персидской поэзии. Это и прямая цитация четверостиший Хайяма:

Лик розы освежен дыханием весны,  
Глаза возлюбленной красой лугов полны,  
Сегодня чудный день! Возьми бокал и думы  
О зимней стуже брось: они всегда грустны<sup>1</sup> [7. S. 185],

и парафразы из его поэзии, идеи и образы которой являются для главного героя и поводом для полемики, и руководством к действию. Так, неизменные атрибуты «райского блаженства»: сад, вино, возлюбленная живой пророк заимствует у Хайяма, так же как и его мысль о непознаваемости мира, загадке жизни и смерти.

В то же время роман Бартола — прямое доказательство того, какое влияние смена исторических эпох и конкретные исторические события оказывают на словесность в целом, вне зависимости от масштаба отдельных литератур. С приходом к власти фашизма в европейской исторической прозе усиливаются антифашистские тенденции: «Иудейская война» (1932) Л. Фейхтвангера, «Иосиф и его братья» (1933–1943) Т. Манна, «Красные щиты» (1934) Г. Ивашкевича, «Юность Генриха VI» (1935) Г. Манна — все эти произведения, тяготея к древнему и средневековому мифу, на историческом материале рассматривают проблему тоталитарной власти и ее нравственных основ в прямой ассоциации с современностью. Появление «Аламута» свидетельствует о том, что словенская проза перед Второй мировой войной также в метафорической форме откликается на трагедию современности. В произведении Бартола присутствует живое сопоставление мировой истории с современными автору страшными диктатурами XX в. С двумя из них — итальянским фашизмом и немецким нацизмом писателю пришлось столкнуться лицом к лицу. Реакцией на репрессивную деятельность режима Муссолини по отношению к словенцам в Триесте и Приморье, в результате которой писатель был вынужден бежать из родного города, стало посвящение первой редакции романа (1936) Бенито Муссолини, названном в тексте «манданте фидаев XX века» [9. S. 7], впоследствии снятое. В предисловии ко второму изданию 1958 г. Бартол писал, что, когда начал работать над книгой, он еще полностью не осознавал всей полноты связи изображаемых событий с современностью, того, что в его психику «уже проник “флюид” реальных исторических событий современности [...] С севера на наши границы наступал нацистский диктатор Гитлер со своими фанатиками СС. С запада

<sup>1</sup> Перевод М.Н. Османова и Рустама Алиева.

Словении и всем гражданам Югославии угрожал фашистский лидер Муссолини [...] А на востоке бразды ленинского революционного правления взял зловещий Сталин» [9. S. 11]. Черты каждого из них воплотились в образе Хасана ибн Саббаха, и в этом смысле «Аламут» можно рассматривать не только как роман-метафору, но и как роман-предостережение. Бартола находят сходство средневековой мусульманской диктатуры и тоталитарных режимов первой половины XX в. не только во внешней атрибутике, жестокости, отсутствии морали, но и в абсолютизации самой идеологии тоталитаризма в переломные моменты национальной истории. И здесь ключ к пониманию национального компонента в романе: целый ряд «всеобщих» вопросов преломляется автором через призму национальной морали, одной из наиболее острых проблем словенского общества накануне Второй мировой войны. Какова цена сохранения жизни нации, единству и территориальной целостности которой угрожает реальное уничтожение, какой путь избрать: выжить, но ассимилироваться, потеряв этническую самобытность, культуру, земли (представители персидского народа в империи сельджуков), или бороться с заведомо сильнеешим противником с помощью хитрости, предательства, наемных убийц («живой пророк» Хасан ибн Саббах)? Оправдывает ли высокая, благородная патриотическая цель аморальные и кровавые средства ее достижения? Напрашивается прямая аналогия с деятельностью подпольной словенской организации «ТИГР», с конца 1920-х годов осуществлявшей акции возмездия на занятых Италией территориях<sup>2</sup>. Вопрос, как выжить, во времена работы над романом стоял для Бартола и его соотечественников чрезвычайно остро: ближайшие соседи словенцев уже частично удовлетворили свои территориальные притязания, а аппетитам Третьего Рейха еще только предстояло разыграться. Современная история показала, что проблема подобного выбора — одна из труднейших, и раскол словенского общества в 1941 г. не случаен.

Книга Бартола, написанная в традициях философского реализма, отличается одной из тех новых черт искусства, которую привнес в него XX век, — тяготением к существенному, вторжением в художественную культуру философских и психологических концепций, соприкосновением со всей сферой гуманитарного знания. В его лице словенская литература получила особый тип писателя, для которого философские размышления и художественное творчество составляют живое единство, в его произведениях философия эстетизируется, а литература пропитывается концептуальным мышлением, поэтому роман Бартола можно соотнести с произведениями таких всемирно известных писателей, как В.В. Розанов, Ж.П. Сартр, Т. Манн, Г. Гессе. «Аламут», написанный без малого восемьдесят лет назад, — первый словенский интеллектуальный роман, синтезирующий черты романа исторического, философского, психологического, приключенческого. Эта «открытая» форма романа-метафоры в чем-то, быть может, предвосхитила тип прозы У. Эко с его синтезом элитарности и масскультуры, не случайно Б. Патерну назвал «Аламут» «словенским вариантом “эковского” романа» [10. S. 5]. Его появление в словенской прозе лишь подтверждает гипотезу о том, что философские тенденции в литературе активизируются в периоды исторических перемен. Обращение автора к мировой, а не национальной истории при выведении формулы человеческого бытия

<sup>2</sup> ТИГР — аббревиатура от: Триест—Истра—Горица—Риека — словенская подпольная национально-освободительная организация, учрежденная в 1924 г. В борьбе с фашизацией и итальянизацией словенского населения подпольщики прибегали к террористическим методам. В 1935 г. ТИГР вошел в состав Народно-революционного движения словенцев и хорватов в Италии.

и его универсального смысла – явление для словенской прозы знаковое. Локализация конкретный философский и исторический материал в рамках личностного сознания, Бартол оказался среди тех европейских литераторов, кто пытался соотнести мироощущение и ментальность Средневековья с фундаментальными мировоззренческими проблемами современности и тем самым открыл перед национальной литературой новые перспективы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Старикова Н.Н.* Словенский исторический роман XX в.: национальное и универсальное // Итоги литературного развития в XX веке в проблемно-типологическом освещении. Центральная и Юго-Восточная Европа. М., 2006.
2. *Kos J.* Težave z Bartolom // Pogledi na Bartola. Ljubljana, 1991.
3. *Paternu B.* Vprašanje recepcije Bartolovega *Alamuta* // Pogledi na Bartola. Ljubljana, 1991.
4. История религии. М., 2004. Т. 2.
5. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1987. Т. 2.
6. *Košuta M.* Alamut: roman-metafora // *Bartol V.* Alamut. Ljubljana, 1988.
7. *Bartol V.* Alamut. Ljubljana, 1988.
8. *Kermauner T.* Vladimir Bartol – predhodnik današnje slovenske moderne literature // *Bartol V.* Demon in eros. Ljubljana, 1974.
9. *Bartol V.* Po dvajsetih letih – Opombe k drugi izdaji *Alamuta* // *Bartol V.* Alamut. Trst, 1958.
10. *Paternu B.* Bartolov roman *Alamut* // Delo. 14 XII. 1989.

© 2017 г. *Е.В. САРТАКОВ*

## ИСТОРИЯ ПЕРВОЙ ПОСТАНОВКИ КОМЕДИИ Н.В. ГОГОЛЯ «РЕВИЗОР» НА СЕРБСКОЙ СЦЕНЕ

В статье на материале публикаций в белградской печати XIX века исследуется история первой постановки комедии Н.В. Гоголя «Ревизор» в Сербии на сцене Национального театра (1870 г.). Споры, возникшие в сербской художественной критике после премьеры «Ревизора», касались не столько постановки пьесы, сколько оценки произведения Гоголя и практически дословно повторяли полемику, которая развернулась за сорок лет до этого на страницах русских журналов после премьеры «Ревизора» в Петербурге.

The article explores the history of the first staging of the comedy of Nikolai Gogol «The Government Inspector» in Serbia, at the National Theatre (1870), as this event was reflected in the Belgrade press. Disputes arising in the Serbian art criticism after the premiere of the play dealt not that much with the production of the play, but rather with the evaluations of the work itself and repeated almost verbatim controversy, which arose forty years earlier on the pages of Russian magazines after the «The Government Inspector» premiere in St. Petersburg.

*Ключевые слова:* Гоголь, «Ревизор», Сербия, Белградский национальный театр, сербская литературная критика.

*Keywords:* Gogol, «Governmental Inspector», Serbia, Belgrade National Theatre, Serbian literary criticism.

В 1842 г. в известной полемике с К.С. Аксаковым по поводу «Мертвых душ» В.Г. Белинский со свойственной ему безапелляционностью отметил, что произведения Гоголя непереводимы ни на какой иностранный язык: «Скажите нам, что бы случилось с любым созданием Гоголя, если б оно было переведено на французский, немецкий или английский язык? Что интересного (не говоря уже о великом) было бы в нем для француза, немца или англичанина?» [1. С. 258]. Критик был уверен, что персонажи и сюжетные коллизии, описанные в произведениях Гоголя, будут понятны только русскому читателю: «Чем выше достоинство Гоголя как поэта, тем важнее его значение для русского общества и тем менее может он иметь какое-либо значение вне России» [1. С. 259]. Конечно, история не подтвердила выводов Белинского. Причем первые переводы Гоголя появились еще при его жизни. Первым произведением писателя, переведенным на иностранный язык (чешский), была повесть «Тарас Бульба», опубликованная в 1839 г. в журнале «Květy» в переводе К.В. Запа.

---

Сартаков Егор Владимирович — канд. филол. наук, старший преподаватель кафедры истории русской литературы и журналистики факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова.

Ю.В. Манн в кратком обзоре проанализировал «мировую славу» «Ревизора», показав, что за два века комедию Гоголя ставили буквально по всему миру: от Японии до африканских стран [2. С. 200–206]. Тем не менее в этом обзоре практически ничего не говорится о постановках «Ревизора» в южнославянских странах. При этом следует учесть, что в целом творчество Гоголя оказало огромное влияние на развитие театрального искусства стран балканского региона. Русская драматургия до сих пор привлекает внимание режиссеров Сербии и Хорватии и, как отмечает канадский исследователь Ж. Юричич, «[...] русские драматурги и театральные деятели [...] вне всякого сомнения способствовали прогрессу южнославянского театра и драматургии» [3. С. 42].

Например, по подсчетам профессора А. Вранеш, с 1870 по 2010 г. «Ревизор» только в Белграде ставили 96 раз<sup>1</sup>. Симптоматично, что эта комедия Гоголя стала первой русской пьесой, поставленной на сербской сцене. Не менее важно и то, что «Ревизор» вошел в первый репертуар Сербского национального театра и был показан через три месяца после его открытия (1 февраля 1870 г.). И после этого «Ревизор» с успехом шел на сценах не только Белграда, но и Нови Сада.

Однако история постановок Гоголя на сербской сцене по-прежнему недостаточно изучена ни в России, ни в Сербии. Имеющиеся статьи (Б. Косановича и М.Н. Дробышевой) в силу их обзорного характера просто ограничиваются «регистрацией» и «учетом» постановок [4. С. 120–130; 5. С. 31–41; 6. С. 449–461]. Этой же проблеме посвящена пятая глава докторской диссертации югославской исследовательницы М. Милидрагович «Гоголь в Сербии» [7. С. 260–300], а также ряд общих замечаний можно найти в содержательной статье А.П. Соловьевой и Р.Ф. Дорониной [8. С. 84–115]. Комплексного освещения эта тема по-прежнему не получила.

Во время первого представления «Ревизора» (1870 г.) в Сербии об этом произведении знали немного. В сербской общественной среде к этому моменту (концу 1860-х годов) был популярен другой Гоголь – автор красивых, поэтических и фантастических повестей из малороссийского быта. Украинская деревня мало чем отличалась от деревни сербской, а Вакула и Оксана – от Радована и Любичи. Гоголь-романтик был близок сербскому читателю. Поэтому перед премьерой комедии анонимный критик журнала «Единство» в краткой заметке решил познакомить читателей с русской пьесой: «Мы обращаем внимание публики на произведение великого русского писателя Гоголя “Ревизор”, которое в свое время произвело большую сенсацию, ярко изображая недостатки тогдашнего общества и управления. Перевод г-на Ж. Йовичича» [9. С. 84].

Упомянутый перевод Живоина Йовичича<sup>2</sup> (насколько нам известно, он не сохранился) не был опубликован, поэтому впервые ставили «Ревизора» по рукописному тексту. С одной стороны, это позволило ускорить белградскую постановку, ведь не было необходимости ждать цензурного разрешения на печатание пьесы. Однако, с другой стороны, это же и тормозило знакомство более или менее широкого круга читателей с пьесой Гоголя. А кроме того, очевидно, существовала опасность искажения гоголевского текста.

Первый печатный перевод «Ревизора» был опубликован примерно через девять лет: с октября 1878 по январь 1879 г. он печатался в журнале «Стража». В 1880 г.

<sup>1</sup> Устное сообщение на конференции «Гоголь и славянский мир» на филологическом факультете Белградского университета (Белград, 30 марта 2016 г.).

<sup>2</sup> В новом Академическом собрании сочинений Гоголя переводчиком ошибочно назван Ж. Ионович [10. С. 788].

вышло отдельное издание комедии в Нови Саде, перевод которой принадлежал перу публициста, последователя Светозара Марковича, Перы Тодоровича (1852–1907). В послесловии («От переводчика») к изданию комедии 1880 г. Тодорович писал: «Если “Ревизор” в сербском переводе *только рассмешишь* сербских читателей, тогда я должен плакать по потерянному времени и труду, затраченному на перевод этой книги, так как моя главная задача при переводе “Ревизора” — заставить сербских читателей *задуматься*: есть ли сходство и в какой степени наши чиновники похожи на тех, которых изобразил Гоголь? Где лекарство против зла, рождаемого бюрократизмом?.. “Ревизор” дает богатый материал для серьезных и глубоких размышлений. Если сербские читатели хотя бы на минуту задумаются над этой чиновничьей, не скажу испорченностью, но умственной и моральной низостью, изображенной Гоголем, тогда мой труд над переводом “Ревизора” не будет напрасным» [11. С. 147–148].

Параллельно с первой публикацией пьесы в журнале «Стража» в переводе того же Тодоровича (подпись Тод.) был опубликован текст саморефлексии Гоголя — «Отрывок из письма, писанного автором вскоре после первого представления “Ревизора” к одному литератору». Позже, в 1882 г., этот текст был републикован в газете «Јавор» [12. С. 1297] без указания переводчика. А еще через два года его же напечатал известный историк сербского театра Дж. Малетич в книге по истории сербского театра [13. С. 558].

Текст Гоголя, по-видимому, был взят из второго русского издания комедии (М., 1841), в котором драматург делился своими впечатлениями после премьеры пьесы на сцене Александринского театра. Впервые это произведение Гоголя было опубликовано в журнале «Москвитянин» [14. С. 483–489]. Может быть, именно поэтому Малетич ошибочно указал, что этот «Отрывок из письма...» обращен к М.П. Погодину — редактору «Москвитянина». Позже эта ошибка стала постоянной для сербской литературной критики<sup>3</sup>.

В действительности доподлинно неизвестно, кого Гоголь имел в виду под «одним литератором», к которому обращался в «Отрывке...». Сам драматург писал по этому поводу С.Т. Аксакову 5 марта 1841 г.: «Здесь письмо, писанное мною к Пушкину, по его собственному желанию. Он был тогда в деревне. Пьеса игралась без него. Он хотел писать полный разбор ее для своего журнала и меня просил уведомить, как она была выполнена на сцене. Письмо осталось у меня неотправленным, потому что он скоро приехал сам. Из этого письма я выключил то, что собственно могло быть интересно для меня и для него, и оставил только то, что может быть интересно для будущей постановки “Ревизора”, если она когда-нибудь состоится. Мне кажется, что прилагаемый отрывок будет нелишним для умного актера, которому случится исполнять роль Хлестакова» [16. Т. II. С. 330]. Тем не менее исследователи оспаривают положение о том, что адресатом «Отрывка из письма...» являлся Пушкин, убедительно доказывая, что оно не могло быть написано ранее 1841 г. [17. С. 221–223]; см. об этом также [10. С. 826–829].

Принципиально важно в данном случае, конечно, не столько имя адресата, сколько то, что сербский зритель мог практически сразу познакомиться с размышлениями самого драматурга. Совершенно прав Малетич, который отметил, что «намного интереснее прочитать и узнать о том, что сам Гоголь говорил о своих произведениях, чем опираться на чужие рассуждения» [13. С. 558].

<sup>3</sup> Например, она была повторена в предисловии к сербскому изданию «Тараса Бульбы», подготовленному в 1902 г. к 50-летию со дня кончины Гоголя [15. С. VIII–IX].

«Отрывок из письма...» – не первая попытка авторской интерпретации «Ревизора», до него были написаны «Характеры и костюмы» (напечатанные в 1836 г. с первым изданием пьесы) и письмо Гоголя М.С. Щепкину от 10 мая 1836 г., предворяющее московскую постановку комедии. Однако именно «Отрывок из письма...» представляет собой размышления Гоголя об уже сыгранном спектакле на сцене Александринского театра, в основе которых сравнение зрительских интерпретаций самого драматурга и его толкования пьесы и отдельных персонажей.

Особое место в письме уделено образу Хлестакова, потому что актеры, игравшие эту роль, по мысли Гоголя, с поставленной перед ними задачей не справились, превратив персонажа в «водевильного шалуна», «просто обыкновенного вралю», «в продолжении двух столетий являющегося в одном и том же костюме» [16. Т. 4. С. 99].

Причем Гоголь акцентировал необычность образа Хлестакова, его непохожесть на традиционных водевильных героев не только в этом сочинении. Так, в уже упомянутом письме Щепкину от 10 мая 1836 г. драматург предостерегал его – предполагаемого московского постановщика пьесы: «Боже сохрани, [если] ее (пьесу. – *Е.С.*) будут играть с обыкновенными фарсами, как играют хвастунов и повес театральных» [16. Т. 11. С. 39]. Тем самым Гоголь, очевидно, опасался превращения Хлестакова в карикатуру, а самой пьесы – в фарс. Как мы увидим далее, многие актеры Национального театра (в том числе исполнитель роли Хлестакова) верно поняли новаторский характер произведения Гоголя и, как следствие, справились со стоявшей перед ними задачей.

История первой постановки «Ревизора» и реакция зрителей, которые присутствовали на премьере, довольно полно воссоздаются благодаря вниманию сербской печати, которое было приковано не только к открытию в Белграде первого профессионального регулярного театра, но и к конкретной постановке в нем – пьесе Гоголя. Именно газетные и журнальные заметки сегодня являются источником материалов по постановке комедии. Подчеркнем, что нас интересует не театральный аспект постановки (особенности режиссуры, костюмы, сценография и пр.), а, скорее, культурологический (насколько театральная интерпретация соответствовала художественному замыслу автора) и, конечно, общественный (какой резонанс в сербском обществе она вызвала).

Судя по обзору М. Йовановича, главного редактора журнала «Единство», «Ревизора» играли при полном аншлаге и публика осталась от пьесы в восторге. «За спектаклем “Ревизор”, – писал он, – в заполненном театре следила публика с особенным интересом; одобрение и смех не прекращались: так казалось, что мы находимся на берегу взволнованного моря, где волны в коротких промежутках с шумом разбиваются о берег. Публика быстро подхватила дух сатиры и, очевидно, она им забавлялась» [18. С. 120]. Похожее воспоминание о премьере оставил первый переводчик комедии Ж. Йовичич. Прокламируя в прессе свое желание напечатать перевод, по которому была сделана постановка, он также отмечал уже после премьеры, что произведение Гоголя, «благодаря своей эффектности, нашу публику заставляло смеяться и приносило удовольствие во время всего спектакля» [19. С. 578]; об этом же см. [20. С. 419].

Вместе с тем сохранились и прямо противоположные суждения насчет реакции публики. Й. Проданович, к примеру, констатировал: «Комедия провалилась, зрители и критика были недовольны писателем; актеры не выполнили требований писателя» [21. С. 255]. По мнению Продановича, Гоголь мог только быть благодарен «личной инициативе царя Николая, что пьеса не была запрещена для дальнейшего

показа» [21. С. 255]. Правда, он вообще не упоминал, кто из критиков и кто из публики был возмущен комедией Гоголя. Зато об этом писал Дж. Малетич в «Материалах по истории сербского национального театра»: комедия Гоголя «как-то пришлась не по вкусу нашей интеллигентной публике» [13. С. 547]. Думается, под «интеллигентной публикой» здесь подразумевались дворянские и бюрократические круги, которые не могли иначе воспринять пьесу об административных злоупотреблениях. Наоборот, обычные зрители, как уверяет анонимный автор из журнала «Единство», «больше всего смотрят произведения из славянской жизни, а особенно такое превосходные, как “Ревизор” Гоголя» [22. С. 414].

Такой разброс во мнениях (пьесу приняли благосклонно/она провалилась) позволил М. Милидрагович отметить: «О том, как театральная публика дважды приняла в 1870 г. произведение Гоголя во время самого первого показа, не сохранилось достаточно достоверных, определенных данных. Имея это в виду, нельзя доподлинно определить силу впечатления, которую произвел “Ревизор”» [7. С. 265].

И в этом смысле прямо повторилась ситуация с первой русской постановкой «Ревизора» в Петербурге (1836 г.), про которую В.Г. Короленко сказал: «Одни говорят о колоссальном успехе: театр дрожал от хохота. Другие считают успех далеко не полным и сомнительным» [23. С. 167]. Известно разочарование самого Гоголя: «все против меня» (из письма М.С. Щепкину от 29 апреля 1836 г.), «против меня уже решительно восстали теперь все сословия» (письмо М.П. Погодину от 10 мая 1836 г.), «Ревизор» «приобрел мне новых благоприятелей и еще большее число неблагоприятелей» (письмо М.И. Гоголь от 5 июня 1836 г.) [16. Т. 11. С. 38, 41, 47]. Напротив, князь П.А. Вяземский, присутствовавший на премьере, вспоминал противоположное: «Комедия сия имела полный успех на сцене: общее внимание зрителей, рукоплескания, задушевный и единогласный хохот, вызов автора после двух первых представлений, жадность публики к последовавшим представлениям» [24. С. 143]. Думается, Гоголь в свойственной ему манере несколько преувеличил негативную реакцию публики. По воспоминаниям П.В. Анненкова, после премьеры он говорил Н.Я. Прокоповичу: «Господи боже! Ну, если бы один, два ругали, ну и бог с ними, а то все, все...» (цит. по [25. С. 59–60]).

То же можно сказать и о сербской премьере. Ведь Проданович и Малетич, констатировавшие недовольство публики, доказывали провал пьесы тем, что было дано всего два представления, после чего «Ревизор» был снят с репертуара. Как мы увидим ниже, сняли пьесу отнюдь не по художественным причинам.

После премьерного показа многие видные сербские литераторы, театроведы и журналисты решили высказать свое мнение о постановке печатно. Наш анализ показал, что театральная критика в целом осталась недовольна ни игрой актеров, ни самой комедией Гоголя, ни тем, что театральная дирекция вообще дала разрешение на постановку пьесы. Так, от имени консервативной печати выступил ведущий театальный критик Сербии М. Бан в газете «Видовдан». В рецензии Бана отрицаются сценические достоинства «Ревизора», критик отвергает пьесу как реалистическое произведение, прямо называя ее фарсом. Причем критика эстетическая соединялась в его отклике с критикой общественного толка (Гоголь в пьесе клеветает на Россию). Бан упрекал театральное управление в том, что они вообще допустили это произведение в репертуар [26. С. 4].

Другой известный критик, также выраженный догматик, Дж. Малетич, будущий директор Национального театра и первый историк сербского театра,

тоже выступил против пьесы Гоголя, заявив, что «за это произведение Гоголя на Родине не увенчали лавровым венком» [13. С. 547]. Как и Бана, Малетича не устраивала не постановка комедии, а сама пьеса, в которой «нет ни завязки, ни развязки, а конфликта и подавно» [13. С. 547]. Комедия, по мысли Малетича, «не может строиться на административных злоупотреблениях» [13. С. 549].

Поразительно, но в этом месте своих рассуждения сербский критик почти дословно цитирует (разумеется, неосознанно) одного из первых русских рецензентов гоголевской пьесы — Ф.В. Булгарина, упрекавшего Гоголя в отсутствии продуманного плана и писавшего в «Северной пчеле», что «на злоупотреблениях административных нельзя основать настоящей комедии. Надобны противоположности и завязка» [27. С. 392]. Эту же мысль подхватил в «Библиотеке для чтения» О.И. Сенковский: «“Ревизор” не заслуживает имени комедии по своему плану и созданию» [28. С. 42].

И вообще, консервативная критика Бана и Малетича чрезвычайно напоминает первые русские отзывы о комедии Гоголя — прежде всего Булгарина и Сенковского. Потому что главный упрек Гоголю, озвученный русской критикой (и продолженный критикой сербской), — это изображение на сцене карикатуры и фарса, недостойных сценического изображения. В рецензии Булгарин называл «Ревизора» «не комедией, но презабавным фарсом» [27. С. 390] (ср. с оценкой Бана). Думается, описанная Вяземским в одном из писем А.И. Тургеневу от 8 мая 1836 г. реакция на первую постановку «Ревизора» в Петербурге с легкостью может быть перенесена и на постановку в Белграде: «Tout le monde se pique d'être plus royaliste que le roi (все стараются быть большими монархистами, чем сам король. — *Е.С.*), и все гневаются, что позволили играть эту пиесу [...] Неимоверно, что за глупые суждения слышишь о ней, особенно в высшем ряду общества!» [29. С. 846].

Тем любопытнее, что в отличие от консервативных критиков в уже упомянутом либеральном журнале «Единство» М. Йованович, напротив, благодарил театральное управление за то, что они в начале своей работы выбрали «Ревизора» для первого репертуара. В противоположность Бану критик отмечал не только эстетическую, но и социальную ценность произведения Гоголя, которое, по его мнению, вышло «за рамки тогдашней салонной драматической литературы» [18. С. 119]. Йованович назвал «Ревизора» «своеобразным русским зеркалом политического строя Сербии» [18. С. 119]. Так метафорически он, конечно, обыграл и эпиграф к комедии: «На зеркало неча пенять, коли рожа крива». Именно такой подход к комедии Й. Скерлич позже именовал «агитационной брошюрой против бюрократической системы в Сербии» [30. С. 80]. Об этом же писал Л. Пачу в предисловии к первому печатному изданию «Ревизора»: «В Сербии “Ревизор” найдет свой второй дом. Сербии нужен сейчас “Ревизор”, как он был нужен в свое время России, и это ни у кого не вызывает сомнения» (цит. по [31. С. 89]).

В рецензии из журнала «Единство» Йованович подробно остановился на игре актеров: «В [...] первый вечер постановки “Ревизора” театральная труппа показала большой интерес к игре. Каждый актер прекрасно вжился в свою роль, и в результате пьеса в целом была сыграна хорошо» [18. С. 119]. Режиссером пьесы выступил знаменитый тогда актер Алекса Бачвански, а роли в обоих выступлениях в 1870 г. исполняли лучшие сербские актеры: в роли городничего — Адам Мандрович и Джура Райкович, в роли Хлестакова — Милош Цветич и Тоша Йованович [32. С. 4].

В первой постановке «Ревизора» в 1870 г. особенно выделился Мандрович, который, по словам театрального критика, сыграл городничего «весьма убедительно, как будто люди этого типажа были ему давно знакомы» [18. С. 119]. Правда, Бан в уже упомянутой рецензии высказал и определенные замечания насчет его игры, определяя, что «дарование Мандровича с трудом позволяет ему играть комические роли», а его конек — «игра серьезных ролей». Но и он хвалил работу Тоши Йовановича, игравшего Хлестакова на второй день, — весьма талантливого актера, «который тип своего персонажа прозрел и сыграл чрезвычайно живо и разнообразно» [26].

Такая высокая оценка позволила историку сербского театра и критику Б. Стойковичу указать, что Йованович «добился настоящего художественного триумфа в 1870 г.». Сама пьеса, утверждает Стойкович, кажется, провалилась, «но Тоша был великолепен» [33. С. 239]. Свою позицию критик подкрепил мнением некоего русского писателя и журналиста (кто он — в материале не указано), присутствовавшего на премьере «Ревизора» в Белграде. Недовольный, как играют актеры («какие маски!»), русский литератор делал исключение только для Йовановича: «И наши ведущие артисты нашли бы чему научиться у этого сербского актера, а его зовут Тоша Йованович» [33. С. 239].

В «Единстве» также отмечена игра М. Цветича (он исполнял роль Хлестакова в первый день), которому, по словам рецензента, прекрасно удался «блестящий переход от трезвой говорливости к пьяной речи» [18. С. 119] в эпизоде, который являлся камнем преткновения для играющих эту роль (10 явление III действия).

Недовольны критики остались только исполнителями ролей Бобчинского и Добчинского. Как утверждал М. Йованович, актеры, игравшие эти роли, «маханием рук сделались чересчур комическими» [18. С. 120]. В этом смысле актеры нарушили требование самого Гоголя, который в «Предупреждении для тех, которые пожелали бы сыграть как следует “Ревизора”», написанном через десять лет после самой комедии (1846 г.), настаивал: «Больше всего надобно опасаться, чтобы не впасть в карикатуру. Ничего не должно быть преувеличенного или тривиального даже в последних ролях. Напротив, нужно особенно стараться актеру быть скромней, проще и как бы благородней, чем как в самом деле есть то лицо, которое представляется» [16. Т. 4. С. 112].

Как уже указывалось, после двух представлений комедия Гоголя была снята с репертуара театра и в последующие десять лет, по подсчетам М. Милидрагович, зрители могли увидеть пьесу в Белграде только семь раз (т.е. меньше одного раза в год) [7. С. 272]. Отчасти это можно объяснить тем, что Национальный театр переживал в 1870-е годы кризис, как финансовый (постановки русских пьес требовали значительных вложений на костюмы и декорации), так и творческий — многие актеры разъехались по другим театрам. Например, Мандрович, исполнявший роль городничего, и Йованович, игравший Хлестакова, в 1872 г. уехали в Загреб, где в 1875 г. Мандрович сам поставил комедию Гоголя (Йованович продолжил играть Хлестакова) [6. С. 457–458]. Режиссер сербской постановки Бачвански в начале 1870-х годов умер. В таких условиях (смерть постановщика, отсутствие двух актеров, исполнявших главные роли) пьеса просто не могла играть дальше.

Тем не менее пристальное внимание, которое оказали сербские критики, театральные деятели, обычные зрители к комедии «Ревизор», позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, развернувшаяся в печати полемика по вопросу постановки произведения касалась не столько особенностей этой постановки, сколько оценки творчества Гоголя. Парадоксальным образом

сербская художественная критика повторила модель отношения к «Ревизору» некоторых русских критиков, которые предъявляли Гоголю претензии не только эстетического, но и социального характера, обвинив драматурга в клевете на николаевскую Россию. В этом смысле не приняли пьесу прежде всего критики-догматики (можно сказать сторонники *нормативной эстетики* М. Бан и Дж. Малетич). Во-вторых, анализ отзывов о постановке комедии показал, что сценическая интерпретация пьесы, предложенная режиссером А. Бачвански, во многом отвечала авторской интерпретации (например, при создании образа Хлестакова или городничего). Небезосновательные опасения Гоголя в том, что Хлестакова превратят в карикатуру, а саму пьесу – в водевиль (именно таким представлял Хлестакова Н.О. Дюр в первой постановке пьесы в России на сцене Александринского театра в Петербурге), совершенно не применимы к белградской постановке пьесы, которая была в фокусе нашего внимания. Хотя сербский профессиональный театр в этот период только проходил период своего национального становления, тонкое художественное чутье позволило режиссеру и ведущим актерам верно оценить замысел пьесы Гоголя. Наконец, в-третьих, такое выделение прессой «Ревизора» на фоне других спектаклей Национального театра явно свидетельствовало об интересе в Сербии к русской классической литературе и творчеству Гоголя в частности. В одной из журнальных заметок того времени автор писал: «Мало кто из драматургов превзошел Гоголя в простом и правдоподобном изображении человеческих черт [...] Если Вы хотите увидеть жизнь провинциального городка, вся она есть в Хлестакове [...] хотите оценить жизнь чиновников – она дана в городничем Антоне Антоновиче» [22. С. 414]. Дальнейшее изучение истории сценических интерпретаций комедии «Ревизор» позволит выявить скрытые механизмы и стратегии переноса явлений, идей и образов из русского культурного пространства в сербское, а кроме того, проанализировать различные аспекты взаимодействия славянских культур.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений: В 13-и т. М., 1955. Т. 6.
2. *Манн Ю.В.* Постигая Гоголя. М., 2005.
3. *Juričić Ž.* Demeter I Šenoa i razvoj Ruskog repertoara Hrvatskog Narodnog kazališta // Forum. 1981. № 3.
4. *Косановић Б.* Гоголь на сцени новосадских позоришта // Зборник Матице Српске за књижевност и језик. 1984. Књ. XXXII.
5. *Косанович Б. Н.В.* Гоголь на сербской сцене // *Косанович Б.* Русско-сербские темы. Белград, 2010.
6. *Дробышева М.Н.* Гоголь на сценах Белграда и Загреба и югославянский театр на рубеже XIX–XX вв. // Н.В. Гоголь и славянские литературы. М., 2012.
7. *Милидраговић М.* Гоголь код Срба. Сарајево, 1961.
8. *Соловьева А.П., Доронина Р.Ф.* Гоголь и развитие реализма в литературах южных и западных славян // Гоголь и мировая литература. М., 1988.
9. Единство. 1870. № 21.
10. *Манн Ю.В., Зайцева И.А.* Комментарии // *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений и писем: В 23-х т. М., 2003. Т. 4.
11. *Гоголь Н.* Ревизор. Нови Сад, 1880.
12. Јавор. 1882. № 56.
13. *Малетић Ђ.* Грађа за историју српског народног позоришта. Београд, 1884.
14. Москвитянин. 1841. № 6.
15. *Гоголь Н.* Тарас Бульба. Београд, 1902.
16. *Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14-и т. [М.; Л.], 1937–1952.
17. *Петрунина Н.Н., Фридлиндер Г.М.* Пушкин и Гоголь в 1831–1836 гг. // Пушкин: Исследования и материалы. Л., 1969. Т. VI.
18. Единство. 1870. № 30.

19. Српске новине. 1870. № 118.
20. Један век Народног позоришта у Београду 1868–1968. Београд, 1968.
21. Позоришни лист. 1901. № 69.
22. Јединство. 1870. № 199.
23. *Короленко В.Г.* Трагедија писателя (Несколько мыслей о Гоголе) // Русское богатство. 1909. № 4.
24. *Вяземский П.А.* Эстетика и литературная критика. М., 1984.
25. *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1989.
26. Видовдан. 1871. № 27. 6 фебр.
27. Северная пчела. 1836. № 98.
28. Библиотека для чтения. 1836. Т. XVI.
29. *Виноградов И.А.* Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3-х т. М., 2011. Т. 1.
30. *Скерлић Ј.* Милован Глишић. Писци и књиге. Београд, 1955. Књ. II.
31. *Милидрагович М.* Гоголь у сербов во второй половине XIX века // Русско-югославские литературные связи. Вторая половина XIX – начало XX века. М., 1975.
32. *Анонум.* «Revizor» šaljiva igra od Gogolja i «Pravi Revizor» od neznanog pisca // Istok. 1879. № 124.
33. Позориште. 1874. № 58.



© 2017 г. А.А. ПЛОТНИКОВА

## ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ СТАРОВЕРОВ РУМЫНСКОЙ ДОБРУДЖИ

В работе рассматривается персонажный состав народной мифологической традиции у староверов румынской Добруджи. Анализируются архаические восточнославянские черты народной мифологии, приводятся нарративы о домовом, водяном, ведьмах и других мифологических образах, записанные в экспедиции автора к старообрядцам Добруджи, проживающим в иноязычном, иноэтничном и иноконфессиональном окружении в Румынии.

The work considers main characters of the folk mythological tradition among the Old Believers of the Romanian Dobruja. It analyses archaic Eastern-Slavic features of the popular mythology and adduces narratives about the house spirit, water sprite, witches and other mythical creatures, which the author has collected during the field trip to the Old Believer of Dobruja, who live in Romania in the alien linguistic, ethnic and confessional surrounding.

*Ключевые слова:* этнолингвистика, народная мифология, старообрядчество, восточные славяне.

*Keywords:* ethnolinguistics, folk mythology, Old Believers, Eastern Slavs.

Народная мифология русских старообрядцев румынской Добруджи отражает как южнорусскую традицию, так и некоторые другие (центрально- и даже севернорусские) компоненты народного мировоззрения, обусловленные постепенным волнообразным заселением староверами бывшей турецкой степи за Дунаем. При этом общая картина «низшей» мифологии румынских липован Добруджи представляется достаточно полной, охватывая все основные восточнославянские персонажи, связанные с различными локусами: домом и двором, где обитают домовые, дворовые; водой, где властвует водяной, упырь; лесом, где можно встретить лесовика; селом, на улицах которого неожиданно появляются невидимые стены и прочие преграды, создаваемые нечистой силой, чертями и т.п. Особый статус имеют так называемые социальные персонажи: ведьмы, чародеи, колдуны, относящиеся к реальным людям, наделяемым в народе особыми сверхъестественными свойствами. Как показывают собранные полевые записи, традиция староверов румынской Добруджи, находящаяся в языковой, культурной и конфессиональной изоляции, сохраняет многочисленные

---

Плотникова Анна Аркадьевна – д-р филол. наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности староверов Центральной и Юго-Восточной Европы».

архаические черты восточнославянской мифологии, порядком подзабытые на первичной территории их расселения. Среди них мотив катания ведьмы верхом на человеке; указания на конкретные способы управления чертями и избавления от них; поверья о домовых и водяных, как помогающих, так и мешающих людям; представления об иерархии среди демонологических персонажей и многое другое.

Диалоги о «низшей» мифологии велись с липованами Румынии в ходе многочисленных экспедиций в добруджанскую часть страны с 2006 по 2013 г. По мнению собеседников, в настоящее время становятся все менее актуальными рассказы о нечистой силе, ведьмах, чертях, домовых. Постепенное угасание устной фольклорной традиции связывается в сознании носителей прежде всего с долгим периодом социализма в стране:

И ведьмы были, и усё чисто. Как пришли русские, сказали: «Нема ни Бога... ни Бога нема, ни ведьмоў!» [...] И не стало ни ведьмоў, и не стало ничаво. Ни *дворововых* этих не стало, ничаво не стало» (Сарикёй, 1946<sup>1</sup>)<sup>2</sup>.

Наиболее известный мифологический персонаж в рассказах липован румынской Добруджи — **домовой**. Былички о его помощи в доме и во дворе или, наоборот, вредоносных действиях по отношению к домочадцам, которых он главным образом душит, давит по ночам, бытуют до сих пор. Отношение к некоему существу, обитающему в доме вместе с людьми, было часто отрицательным: от него «закрещивали» (т.е. перекрещивали) открытую посуду, оставляемые на ночь кушанья (Периправа — Сулина, 1949).

Нередко различаются представления о домовом, следящем за происходящим в доме, и о дворовом, который наблюдает за содержанием скотины. Основная функция последнего — присматривать за скотом, особенно за лошадьми: если он любит домашних животных, то холит и кормит их, расчесывает хвост и гриву коням (*грива уся у плётых*) и даже хвосты коровам, если — нет, то мучает и даже убивает:

Говорили, что *не по двору*. Тады старики усё так говорили: этый не по двору лошадь, бо не идёть. Это дворовой его мучает (Русская Слава, 1941).

В связи с подобными особенностями мифического существа предписывалось выбирать при покупке скот только той масти, которую оно якобы любит, т.е. *по двору*. Соответственно, во всех селах известно выражение о содержании в хозяйстве скота: *по двору* (что значит ‘хорошо ведётся’) — *не по двору* (‘не ведётся’). Специфика этого выражения в русских диалектах в непосредственной связи с представлениями о домовом «хозяине» хорошо отражена в этнолингвистической литературе [1. С. 31–33; 2. С. 82–84]. А.Ф. Журавлев приводит примеры этих выражений не только из севернорусских, но и из юго-западных русских областей (Орловская, Калужская, Смоленская, Воронежская губ.), например: *не по двору прихлась* (смолен.), *по двору не идет* (воронеж.), *не по двору лошадь* (калуж.) и т.д. [2. С. 83]. У липован изредка можно было услышать, что дворового называли *скотинный*:

Он как называется — *скотинный* был. А который был *скотинный* — только над скотиной [...] И к коровам, усе так (Сарикёй 1922).

<sup>1</sup> Здесь и далее указывается год рождения информанта.

<sup>2</sup> Здесь и далее в этнодиалектных текстах не отражаем аканье и другие особенности произношения, являющиеся нормой и для современного русского литературного языка. Не передаем также у фрикативное на месте [г].

Распространены у староверов Добруджи в Румынии и поверья о том, как дворовой забирает корм у одного животного, чтобы переложить его другому, которое ему по душе. При этом не всегда функция ухода за скотом приписывается исключительно дворовому, нередко представления о дворовом и домовом смыкаются:

Уот придёшь рано, а у коня... почёсаны конь стоит, ничё. Рано придёшь, а ёго волос, грива поплётена, поплётена. И говóрить, это *дворовой*. Это самое – *домовой*, *дворовой*, он усё один. Он коня это там мучил, что он делал... А бывало, что придёшь, а конь мокрый, конь мокрый, стоять мокрый. Нема такого – не работал, ничего, ночная время, а мокры. Его волос позаплётены, это, говорит, дворовой (Журиловка, 1931).

То дворовой называлси, када над скотиной. Той, ежели взлюбить одну скотину, он её носить, и кормить и поить, и она, как на картине, растёт. А другую, ежели не взлюбить, высушить, согнёт и он сдохнет. То – *дворовой*. Это называется *домовой* (Сарикёй, 1922).

Бывало за *домовика*. Вот ещо одно другое дело расскажу. У нас белый поросёнок не ишёл в доме. И лошадь белый не ишёл. Хотя он белый, должны где-нёбудь, какая-нёбудь у яво пятно, чтобы замáрано. Я не знал этого. Вот када купляить там, отец матери говóрит: «Гляди возьми еще какогo-нёбудь. Гляди, что тебе надо, чтоб чем-нибúдь, да пятно какая-небудь, там рыжая, чёрная» (Сарикёй, 1933).

Считалось, что нельзя было вмешиваться в действия домового (дворового), делать что-либо ему наперекор – например обрезать заплетенную гриву коню или расплестать косички на ней, что вызывало месть со стороны мифического существа: домашнее животное обнаруживали задушенным.

Описываемое существо имело облик маленького человечка, которого не каждый мог увидеть:

Маленькы такой, говóрють, ходить, а я яво не видел, а слышно булó, что бало конь тама, гудять, стучать, бьются, придуть – нема никого. Человека не можуть тога увидать, хто делаеть, а конив буваець под яслями и у яслих (Сарикёй, 1932).

Нередко можно услышать, что этот обладающий невероятной силой человек одет в красную шапочку и/или обут в красные сапожки: «маленький старичок, с бородкой, иногда в красных сапожках» (Сарикёй); «в красненькой шапочке» (села Сарикёй, Каркалиу, Гиндэрешть; в последнем иногда добавляли: *пикуляста красна шапочка, свóстреная на конец*, Гиндэрешть, 1949); «в красном колпаке» (Сарикёй); «в красной рубашке» (Свистовка).

Считалось, что домовик выживает из дома человека, который ему не нравится: шумит по ночам, душит, наваливаясь на грудь, или просто дышит на него, например:

И мы вот, четыре души у хате жили. Нам ничего, никада, а девочке, дочке постоянно не показывался, а вот она слыхала, что что-то кто-то ходить <...> Как раз в одну ночь положилися усе спать, с вечера. Она пришла, плачеть коло меня, тада було лет четырнадцать. «Что ты плачешь?» – пытаю ей. Она говóрит, что я не могу лежать на кровати, меня хто-то дýхаить. И мы никада ничога ни слыхали, ништо, а она <...> Говорили, что *домовики* если не любить человека, то оны его ... должен согнать. И вот она у меня пошла из дому,

из десятого класса, и как пошла у школу <...> И как пошла, и больше у етым доме у нас не жила (Свистовка – Сулина, 1953).

Другая ипостась домовика – змея, которую нельзя убивать, иначе «дом развалится»:

Усё вроде говóрють, как змей, *жалтануз*, чи как, и говóрють, что он вроде дом караулить. Есть люди, даже не убивают, када змей той, говóрють – это дом караулить, это *домовик*. И не убивают *змея-домовика* (Сарикёй, 1934).

Этого змея или змею якобы следовало подкармливать, оставляя блюдце с молоком (Черкесская Слава, 1946), она «как одна хозяйка, хозяйка дому» (Журиловка, 1925).

В Сарикее полагали также, что мифическое существо в облике человечка – это дворовик, а в виде змея – домовик, впрочем, объяснения такого рода крайне непоследовательны, у каждого рассказчика, как правило, есть и своя точка зрения на то, кто именно выступает в облике змеи, а кто – в облике маленького человечка. Представления об этих функционально сходных мифологических персонажах в настоящее время здесь часто смешиваются. Наименования и функции описываемого домового/дворового у восточных славян достаточно хорошо изучены (см. [3]. Е.Е. Левкиевская отмечает, что лексемы с корнями *дом-* и *двор-* гораздо чаще употребляются параллельно как синонимы, называющие одного персонажа, и указывает наряду с севернорусскими областями и центральные, западные и южные (моск., калуж., воронеж., смолен., орл., брян.) а также белорусскую Витебскую [3. С. 101].

О разновидности «домового-дворового» – баннике, более характерном для Русского Севера, у старообрядцев Добруджи обнаруживаются лишь единичные следы поверий, а именно в девичьем гадании из Журиловки (1921): следует ночью пойти в баню и сунуть руку в трубу: если сядет мохнатым задом, выйдешь замуж за богатого жениха, голым – за бедного.

Все более забывается в селах мифический обитатель рек и озер – **водяной**, рассказы о нем плавно перетекают в «воспоминания» о душах умерших неестественной смертью, главным образом солдат (Журиловка). Часто можно слышать об упырях – мифических существах, происходящих от утопленников<sup>3</sup> и выходящих на берег из воды (Сарикёй, Журиловка), нападающих на лодки рыбаков (Свистовка, Сарикёй), а также о черте или вообще нечистой силе, беспокоящей рыбаков, лодочников и всех находящихся на воде в дельте Дуная (Свистовка, Сулина). Довольно редко можно услышать само наименование *водяной* (записано лишь от нескольких жителей в селах Сарикёй и Свистовка). В селах дельты Дуная упоминается термин *водовой* (Сулина, Свистовка), а в селах, расположенных вблизи озера-лимана (Сарикёй, Журиловка), чаще встречается наименование *упырь*, реже – *утопшик*.

По рассказам жителей Сарикее, *упырь* переворачивал лодку с рыбаками на озере или задерживал ее на воде, мог выходить на берег и пугать людей, как правило, в облике человека:

На воде поймаешь или на берегу станеть поймаешь. Или у воду. Лодка идеть, хватаеть, а человек мучаеться, не знает чем <...> То, это, как оне говорили, усё

<sup>3</sup> В словаре «Славянские древности» на происхождение водяного из утопленников обращается особое внимание, генезис этого мифологического персонажа отражен в ряде польских, словацких, западноукраинских и полесских названий водяного, типа полес. *топленик* [4. С. 396].

забываю. *Упырь!* То *упырь!* А таперь нема. Это було раньше. [А что было раньше?] Это называется упырь. Он уходил ноччу на берег. По бѣреги пужал чаловека. Вот кого ноччу напал на дороге. Сдушивает, пугает. То называется упырь. И он только от 11 часоў до первого часа. Апасля скрывался. Не пускал яго Господь, чтобы он целую ночь ходил (Сарикѣй, 1922).

По словам старых рыбаков, водяного сложно было увидеть (над водой показывались лишь части спины или головы страшилища), ему следовало оставлять рядом с лодкой рыбу, чтобы умиловить. Соответственно, задобренный рыбаками водяной привязывал ночью оставленную лодку. Водяной мог поддержать в воде утопающего, но мог и наказать за непослушание. Так, однажды он обещал рыбакам большой улов рыбы, за что они должны были сжечь сети и все деревянные колья, на которых они крепятся в воде, но те, разумеется, не выполнили такое строгое указание и были наказаны: водяной «дал ветру», которым перевернул и испортил их рыбацкие снасти (см. нарративы из с. Сарикѣй в работе [5. С. 72–73, 256–257]).

Ночной беспорядок в стане рыбаков, устраивавшихся на весь сезон на море, также приписывался водяному – упырю, выходящему по ночам на берег. По рассказам, он мог вывести из загона и по-другому перевязать мелкий скот, который держали рыбаки (овец, осла), перевернуть осла вверх копытами или засунуть его под ясли, а также мучить (душить) спящего человека:

Мы же там на море рыбадили заводами. И мы имали одного магарá<sup>4</sup>. И что получалось – если привяжешь в одну у месту у такую, рано придѣшь – магара на тем месте нема. Узяты, выведены ис аттеда, и завязаны за митилию. [...] Митилия – стол, где мы резали рыбу. И она, значить, яво ноччу отвязеть и завязывал за наш стол (Сарикѣй, 1932).

По сути, в данном случае все вредоносные действия домового приписывались хозяйничающему на воде и на берегу водяному, упырю, нечистой силе, властвующей на море (отсюда нечетко дифференцирован род мифологического персонажа в рассказах: «она», «он»)<sup>5</sup>:

А то бывало так: брал и закладал яво ногами у гору, у ясли. Хто мог перавернуть магара? Или под ясли. Что за сила, я и до сих пор не могу понять (Сарикѣй, 1932).

Картина совпадений вредоносных действий с мифическим существом – властителем дома дополняется описанием ночных страданий отдельных рыбаков, якобы легших на нехоршее место:

[А говорили так, что на его месте, на месте упыря нельзя было спать?] Да, мучили и людей, не ўсех. Ёот у нас хто был? Стигнейка у заводе. Това. Ноччу кричить: «Что мяне душить, мяне душить». Припадymiца – никакво. А яво ж пот тьякѣть и кой-када мокрая рубаха. И ўсѣ-таки не мог, сменял тую место, уходил у другой бок, тада, значить, не було этый. Но эты люди ужэ поумирили (Сарикѣй, 1932).

На аналогии между домовым (дворовым) и водяным обращали внимание и сами рассказчики:

<sup>4</sup> *Магарá* – осел (балканизм у румынских липован).

<sup>5</sup> Кроме того, для русского диалекта липован Румынии характерно согласование существительных среднего рода по женскому или мужскому роду.

<...> за *дворовика* говорили, что и ў домах, у каждому есть. У *кóнив* есьть: которого узлюбить коня, глянешь, у яво косы позаплётённые такие, веселый, а других запихаешь. А када у нас, ай скажем, там на море *упырь* уводил магара, а када усе это делал, никак яво не бросал тамытка — почти что и это када у сяле бували, как говóрють, *дворовик*, который узлюбить коня, и правильно: глянешь — у няво косы позаплётённые, хвост заплётённый, стоит красивый, а другого у яслих находишь, под яслими находишь (Сарикёй, 1932).

Предписания, касающиеся того, как своевременно распознать утонувшего человека и отличить его от *упыря*, который лишь притворяется на воде мертвым, переходили из поколения в поколение:

Говóрють, если чалавека ты увидишь у воде или идёшь, или как оне говорили, что если ляжить у низ лицом, то яво не трявожь, обходи. А если ляжить у гóру лицом, то говóрють, можешь зацеплять. А так, если этава, говорить, зацепишь этава, тябе можеть утопить, можеть тябе убить (Сарикёй, 1932).

Известны в селе былички о происхождении *упыря* от преждевременно умершего человека, а также способы освобождения (обереги) от него припадении его на лодку или при проникновении в дом человека с берега — как архаические (матерная брань), так и церковного происхождения (ношение «воскресной» молитвы, вывешивание в доме икон и т.д.):

Вот человек потонул. Надо шукать яво. А он сделался *упырь*. А этый уже упал низ лицом. Лицо не показывает, това уже не трогают. Уже никого не трогает. Рубалки [сказали]: «Чалавек, буим рятовать». Када поглядели, человек. И уже узяли у лодку, поклали. А он тады поднял голову, да на йих, а один был смелый: «Не пужайтись, бабайками<sup>6</sup> поддедем да выкинем». А он хватается за лодку. Почали по рукам бить. И отъехали: «Скоро вы хватились, што выкинули» [Кто так сказал?] Это *упырь*. «Скоро вы хватились». Детям своим наказывал [рыбак]: «Када униз лицом, не трогайте!» Он притворятся. А сам же убить хочеть <...> Плаваеть, как человек. Другой раз по бёреги, там были хаты, и у хату заходил. И тада какой по матушке яво загнёт, и тады он утякает. [Он матерной брани боялся?] Боялся ругни, када починають ругаться, он утикал. [А чего еще боялся?] Боялся усё чтоб — молитвы какие, иконов <...> А он дух, нячистый дух. Вошёл, да вот тябе. А када иконы, он уже не зайдёт. А который чаловек при сябе воскресную молитву носить, так уже не прицепится он. Воскрёсная молитва — закладають, носят, и не прицепится (Сарикёй, 1922).

Изредка встречаются сведения о том, что *нечистые* могли также оказывать помощь рыбакам, например, в течение ночи «развязать» запутанные сети:

[...] будто бы какие-то прихожие были нечистые и... Оне помогали рыбалкам! И собралось так, что ночью какой-то голос слышно: «Развяжу, развяжу». Так он говóрит: «Развяжи!» Када устал, а сетка уся развязанная! Это небылица (Журиловка, 1931).

В целом *упырь* считался вредоносным персонажем, встречи с которым опасались как на воде, так и на улице посреди села:

<sup>6</sup> *Бабайки* (рус. липован.) — весла.

Говорили, что были, упыри были, оне и по улице были, так вот, пострадах<sup>7</sup>, по улицых вот идуть, усё упыри эты были, и на тем, на рубальстве, усё так былó. Усё вот какая выйдеть там невежа — страшно буваеть, гадко буваеть, не-лоўко как-ся. Вот тябе оне рыбы зарубалют, приехали поздно, идуть по улицы, тутытка, идуть, от тябе тутытка приходится *упырь* эты. Ну, говорит, дуже, говорит, пужалися, вот упырь: сделается, выйдеть, усё как-от столбик белы, белы такой усокий столбик. Ну, яво не цапляй: стань и постой трошечки. Постои трошки, и он вот минут там пятнадцать или двадцать постоить. Постоить и упал, как бряўно какая. Упал, и тада человек прохóдиваить. А цаплять — не цапляли, так вот и тамытка. Возьмутся ноччу: вот надойдёт рыба у мори, рубалили, надойдёт рыба, ну, что-то поде[ла]ется и тот — упырь сделается, стануть и стоять. Постоять трошки на воде, ўон пройдёт, упал. Упал у водú и нема ничаво, и тада починають опять зарубаливать (Сарикёй, 1947).

Таким образом, персонаж, называемый термином *упырь*, в представлениях староверов Добруджи в Румынии осмысляется как покойник-утопленник, т.е. совмещает признаки **ходячего покойника**, пугающего людей по ночам, и водного духа (тип «топельника» в славянской мифологии). Не погребенные по принятым правилам покойники («не придáденные землі») якобы обитали в заброшенных домах, обращались в дьявола, нечистую силу (Журиловка, 1925) и время от времени внезапно являлись перед жителями, пугая их. Появление упыря в селе происходило, по поверьям, точно в полночь, причем на улице он возникал не из воды, а «из земли»:

Так вот тутытка у сяле: идуть тут у нас у чентри<sup>8</sup> — усе часто вот говорили люди: идуть у чентри, вот как вот сейчас он был тут у нас магазин на углу тут вота <...> И вот тут на углу разоў сколько усе траплялося — добрым людýм. Идуть — и он, говорит, вышел. Так вот называется из зямли. Вышел. Усокий такой стоить. Люди стали и стоять, вот постоять трошечки, постоять трошечки, и он тада упал, как дровина какая, упал по улице. Глянешь: нема, не видно нигде, чи пошёл, покатылси бы, чи загудел бы де-небудь, нема, ничаво не видно. Тада люди праходюють. А усё болше этык надо у двянаццать часоў ноччу: если двенадцать часоў ты ноччу фикс<sup>9</sup> вышла из дому и идёшь, вот тада дуже этот вот страх пужаеть тябе, *упыри* это вот. Иди — или двянаццать без десять, или двянаццать и десять, и четверть иди, чтоб не трогалася ты... Или на море усё это говорили: чтоб не трогалась фикс двянаццать часоў [...] усё надо, чтоб ты трошечки или десять, или без десять, или четверть или без четверти двянаццать було, чтоб так, бывало (Сарикёй, 1947).

Нередко упырями называли любую нечистую силу, показывающуюся людям во всем белом посреди улицы, создающую стену поперек дороги, пугающую припозднившихся прохожих, например:

А упырь оказывался такой усокий, крупный, белый. Это никогда я не видел, а слышал. У народе слýшка была (Журиловка, 1931).

Мифический обитатель леса — **лесовик** встретился нам в полевых исследованиях всего лишь в одном селе — Черкесской Славе, однако его описание основано на рассказах очень многих собеседников. По поверьям из этого села,

<sup>7</sup> Рум. *stradă* 'дорога', 'улица'.

<sup>8</sup> Рум. *centru* 'центр'.

<sup>9</sup> Рум. *fix* adv. 'точно, ровно'.

*лесовик, лесовый* — это демоническое существо якобы огромного роста (или, наоборот, маленький, как гномик) живет в лесу, у него длинные руки, похожие на ветки; своими якобы сучковатыми пальцами с когтями он может защекотать насмерть попавшихся ему в лесу людей. По другим сведениям из этого села, *лесовик* являлся как «половина человека»: с одной рукой, с одним глазом, с половиной головы. Объясняли, что он наполовину скелет, наполовину человек, быстро бегающий по лесу или, наоборот, прыгающий по лесу «на одной ножке». Иногда говорят, что он появлялся как *куничка*. Им пугали людей, которые стремились попортить лес (*он просто их не допускает в лес*), или детей, чтобы те не убежали далеко.

Отметим, что лексемы *лесовик* и *лесовой* в значении ‘лесной дух; леший’ фиксируются на очень широкой территории, включающей, помимо севернорусских регионов также Смоленскую, Калужскую, Тульскую, Рязанскую, Воронежскую, Курскую и ряд более восточных областей [6. С. 10–11].

Отдельное место в системе мифологических персонажей липован занимает **ведьма** (*ворбѣжа, ведьмѹка, ведьмѹга, чародѣйка*, ср. также описательные обозначения: *тая знала; чертей знает* и под.). Рассказы о людях, страдающих от злокозненных действий ведьмы, бытуют до сих пор. Во всех селах известны былички об отбирании ведьмой молока у коровы, насылании болезни на людей, порчи на молодых и под. Утвердительным был и ответ на вопрос о способности превращения ведьмы в разных животных — собаку, кошку, осла и пр. (все села).

Свои знания, по поверьям, ведьма приобретала в обучении, поэтому человек, которому она их потом передавала (такую «передачу» ей следовало осуществить перед смертью, иначе она бы долго мучилась в агонии)<sup>10</sup>, зачастую не мог ими правильно распорядиться, тогда как «знающий» или «обучившийся» мог с их помощью разбогатеть, например:

Говрѹтъ, что надо вроде, что она там просить у кого-нѣбудь, чтоб ты дала ей, чтобы чи воды стакан, чи веник там какой: «Поддай-ка мяне» — да потом дасть тябе назад. Чи она тябе потом подаѣтъ: «Возьми-ка». Вроде перадаѣтъ, и ты, если не знаешь, мучиит тада, тада табе надо учиться тея, а если ты не знаешь, да так оне тябе и замучають. [Как надо учиться, как говорили?] Ну, хтось знает, надо итить подучиваться, как йими ворочать этими чартями, куды их посылать, чи на песок, чи на водѹ, чи куда (Сарикѣй, 1934).

[...] Надо сдавать йих, бо бует мучиться усѣ время и не может помереть. И сдаѣтъ. И потом уже, сдаѣтъ кому-нѣбудь молоденькому больше. А другие опасываются, матки не пушають да *тѣй тѣтки, что знѣить*. «Она что-то знает. Не ходите до ей, не ходите». [А как сдаѣтъ?] Ну, как сдаѣтъ, ну, что-то отдасть, коробочку, у коробочки там что-то дасть. А усѣ и словом. Что-нѣбудь, ну, чтоб ты полакамылася. [И говорит что-то?] Она что-то говорить, но это ништо не знает. Она знает. [А вот человек, взявший коробочку, сразу так их и получает?] Нет, пришла домой, открыла коробочку. «Не открывай коробочку! Дома откроешь». Вот она открыла, и потом она почувствовала что-то, что вот что-то не так, что-то гдѣсь-то сама говѹрить, что-то родители уже замечают, что что-то не так с нашей девочкой. И потом больше, больше,

<sup>10</sup> У липован Добруджи широко бытуют и поверья о том, что ведьма или ведьмак не могут умереть, пока не передадут своих чертей кому-либо другому — будут сильно мучиться, поскольку черти, которыми они управляют, «тягают» их, требуя работы: «Она и не помрѣтъ, пѹкуль она йих не сдасть никому. Она будѣтъ мучиться и мучиться, а сдасть, если када йих сдасть кому-то, тада она ужеть лехко помрѣтъ» (Сарикей, 1947).

больше. И опять – до таких, чтоб отделявали <...> Если можешь владеть, ну, тебе дуже трудно, нет? Другие, если можуть владеть, то еще и разбогатеют. Так слышно бывало (Свистовка – Сулина, 1960).

Довольно устойчивы представления о том, что учатся ведьмы друг у друга, собираясь на перекрестках, – там они прыгают одна на другую, тренируясь в катании верхом на людях:

Иде там па раздоробъях, учатся тама, прыгають <...> Прягывають, одна на однаю, чи как. Вучуца! Чё ане тама делают... (Сарикёй, 1934).

В с. Каркалиу рассказывают и о своеобразной иерархии среди ведьм: самая старшая (т.е. та, которая научилась больше других) главенствовала над остальными, была «шефом», «калфой»<sup>11</sup>, «командиркой». В с. Сарикёй было известно и особое место собрания всех ведьм в селе для обучения и передачи «опыта» в Чистый четверг:

Оне собираются, эти ведьмы, под Паску: када Паска, и оне у Чистый четверьх, у Чистый четверьх, и тада оне собираются, и на тую на Разин, как вот у нас тутыт-ка Разин, на Разин идуть – там оне чаво, купаются, чаво оне тамыт-ка делают, не знаю, чё оне там делают, и там у их увесь, уся шадинца<sup>12</sup> у йих тамыт-ка, на Разине на тем. Бувало, бувало. Дуже страшно бувало (Сарикёй, 1947).

С сакральным временем сбора ведьм может быть связано и поверье об их превращении в разные предметы и животных «на целый год»:

Оне <...> приходюють у чаловеческом, как, рóзуму, чаловеческой одёжи оне туда приходюють, и там собираются, и там оне уже делают, как оне, чаво хочуть, оне делают. Там оне уже сменяются, как оне: и колясо делается, и собака делается, и кошка делается, и какая-то корова делается. Оне там сменялися, как усё равно оне там на шадинцу собиралися, и там оне сменялися на цэлый нá год. Или вот, када вот праздники бувають большие, как вот Ражештво Христово буваить, как Паска, Крещение <...> но больше оне под Паску, у Чистый четверьх это называется. Чистый читверьх, и это оне у Чистый четверьх у той собираются, и там оне, усё чисто тада оне делают, чем попало оне там делают: у йих бувало как гульбища какая тамытка, и оне смянилися... (Сарикёй, 1947).

Такая вредоносная функция ведьмы, как превращение в разные предметы, с помощью которых она вредит соседям и прохожим, известна по записям из Полесья и других восточнославянских зон, например: *Ведьма, бáло стагóm дэлаецца и идеть. На плéчи сáйт (человеку) и б́удеш вéзъти еé. И калясóm мóжэть, и сабáкаю, и свиньёй...* ([7] Брянская обл., Трубчевский р-н, с. Радутино, зап. Лебедевой Е. С.). В приведенном здесь полесском варианте ведьма катается на человеке в облике стога (и, возможно, других тяжелых предметов, которые может нести на себе человек), у липован же румынской Добруджи мотив катания ведьмы верхом на человеке эксплицитован и описывается со всеми деталями этого вредоносного действия:

<sup>11</sup> Из рум. *caľă* ‘подмастерье’, здесь в значении ‘главная, руководитель’.

<sup>12</sup> Рум. *şedinţă* ‘заседание’.

Так говорили, шо садиться будет ўзад и суды тебе уздечку клáдеть, и тебе же куды она тянет, тебе больно же, туды вязёшь яё. И короў доили. Эть ўсё было (Гиндэрешть, 1935).

И не знаю, ежели она помёрла, бабка Пистима, шо дуже мучилась, на нашей бабийке каталася. Пришла и к мамикиной матке ў гости, принясла бутылочку, шо там выпили. И бабушка говорит: «Я не пила много, выпила стаканчик, кады той, она на мяне». И потом сказала: «Кому скажешь, то дяржись». Она, бабушка, не могла, чтоб нам не говорить. «Глядите, вы мяне одбороняйте, что я не мóжу, Пистимка вот так, вот так пришла да ўлезла на мяне, каталася» (Гиндэрешть, 1951).

Вот у нас, у меня дядька был, папины брат, и рассказывал, что вот уходили оны поздно, хлопцы, как отведут девок домой, бо провожают же девок, кажны хлопец. И собираются мужчины, и около церкви, там как у нас церква такая. Коло церкви, коло фортки там, коло церкви, го[во]рять, пришла одна и улезла ему так на плечи, и пальцы поклала ему у рот, и говóрить: «Вези мене туды, туды». Куды там она сказала. И он го[во]рить, я повёз ей раз. Она го[во]рить: «Ещё». Ещё раз повёз. Она кататься захотела, и он её возил. И тада опять на тóе место пришёл, принес, го[во]рит, её, и слезла, говóрить: «Гляди, ежели кому-нёбудь скажешь, что я...» Он угадал её голос! И знал, хто она. «Ежели ты скажешь кому-нёбудь, то заўтре тебе уже на этим месте не будеть». И он спужался, никому ничего не говорил (Свистовка, 1941).

Мой был, так упивал как. Потом пьяный ходил. Да идёть домой, а он как идёть домой, напьётся пьяный, идёть домой, песни играет. Григорий. Идёт домой и песни играет. Зайдёт у этот проулок, как яму итить домой, заиграеть песню, она сделала стяну [стену]. Сделала стяну да прыг яму на плечи. А он говóрить: «А-а, ты прыгнула, а я сяду». [Все смеются.] Сядет да сидеть. Опять, подымется итить, она опять – стяна. Подымется итить, она опять на плечи – прыг. А он говорит: «Ага, ну, я тебя не маю катать, ты прыгнула, а я сяду». Сядеть да сидеть. Да бьётся, бьётся, аж заря застанеть. А там дома дожидають, а яво нема. Заря займётся, и тады провалилась, и стяны нема, а мучить до зари. А он не боялся, не боялся. «Ты на мяне прыгнула, я тебя не маю катать, ты прыгнула, а я сяду» (Каркалиу, 1929).

Как пишет Л.Н. Виноградова, рассматриваемый мотив катания ведьмы верхом на человеке наиболее популярен в украинской демонологии, однако, «по немногочисленным данным, он встречается также в западно- и южнорусской традиции (Брянская, Калужская, Воронежская, Липецкая обл.)» [8. С. 17]. Наличие функции ведьмы «кататься верхом на человеке» у старообрядцев в румынской Добрудже свидетельствует о высокой степени сохранности народной мифологии в русском анклав Румынии, причем отметим, что во всех быличках ведьма это делает в своем человеческом обличье, чаще всего закладывая пальцы рук за щеки человеку наподобие уздечки: «...и прыгнеть, и уденеть пальцы ў рот, и ворóчайть, как ко[г]да коня замуздáешь» (Сарикёй, 1947); «...у рот пальцы заклáдеть иззáду, и сядеть на спинú, и так тащить его» (Сарикёй, 1948).

У липован Добруджи известны и способы распознавания ведьмы среди собравшихся в церкви женщин:

Оставляли вареник, последний день же Маслены, и оставишь ево, и на праздник, на Благовещение чи Вербну, и буешь ийти с ним на Пасху. На Пасху! И увидишь её. На голове казан у йиё. И после радуешься, как её уже поймашь. Шо ж ты мне делала? Уси боялися (Журиловка – Сарикёй, 1921).

Для наименования **главного колдуна** (чаще — мужчины), обладающего, по поверьям, особой силой, у липован Добруджи существует повсеместно распространенный термин *природный*. Термин употребляется только в контексте народной мифологии в форме субстантивированного прилагательного, не отмеченной нами в русских диалектных словарях. «Природный» — наиболее могущественный в магии человек (все села), получивший свои способности от природы — в отличие от ведьмы, которая должна обучаться вредоносному «мастерству», — и главенствующий над всеми ведьмами (Каркалиу, Сарикёй): *Ну, природны, если мой отец был волшебник, вот природны, так он родилси, чтобы это силы командывать* (Сарикёй, 1934). По объяснению собеседников, «настоящее» (т.е. добро людям) могли делать только «природные», обучавшиеся же у них ведьмы использовали свои знания во вред людям:

Раньше *природне* были, теи настоящее могли делать, а это [*ведьмоўки*] как ученики были уже *природных*. Природный мужчина или женщина, тэи настоящие, ўсё знали, и де-то ты живёшь, за яго говóришь, он знает, что ты за яго — чи плохо, чи хорошо. А это что ученики яго училися, эти на плохое только делают. Теи могли и людское брать, што хтось там навешаить. Эти учатся, что там наколдуют: пустят по вятру́, полетело, на чаво пало — на птицу, на скотину, той умер, иже на смерть (Гиндэрешть, 1949).

«Природные» (у них якобы был сзади маленький хвостик на копчике), прежде всего, умели «отговаривать» и лечить от порчи, сглаза и под.; обладали ясновидением, всегда правильно определяя, что происходит в настоящий момент с отсутствующим человеком или что ожидает людей в ближайшем будущем. Такие люди имели удачу во всем, и их никто не мог обидеть или обмануть:

Это были такие люди, они и рыбу ловили, и их не мог никто обижать. Они много рыбы ловили. И их не могли разорять так, как другого, простого человека <...> *Природны* если маить на тябе трошки пику и поглядел на тябе, подумал, ты уже не придёшь домой, как надо (Сарикёй, 1932).

Разумеется, такой человек мог сразу распознать ведьму, и в церкви, и на улице, и в доме, например на свадьбе, когда та стремилась навредить молодым:

Тея, как вот назывались у нас *природные*, такая народилася. Такая народилася и ей, она будет знать этих вот, усех чисто она будет знать <...> Бували, так говорили старые наши люди, какая ведьма, и она сядет или стоять, а больше сядет, када тамытка заморилася: ей трудно, тешко делается, ей ведьмы тэй, и она сядет, када сядет, и какая трошечки тоже знает, оглянется на яё, а у ей как какой-ся-то горшок на голове. Вот, гляди тамытка какая там сидеть. Глянетъ на тую и тада починають говорить: тая та ведьма Марфа или Маруся, вот тая ведьма была. «А как ты яё знаешь?» — «Да она от у цэркви там у во всеношной, вот у нас во всеношна, вот у тем, у обедни, да она садилася, и я оглянулася на яё, а у ей горшок на голове». Вот тябе оне и узнали. А так чаловек усякый не мог знать! Не мог знать. Не можеть усяк угадывать (Сарикёй, 1947).

Вот это што я слыхала за *природного*. Я поминула тута, бо ето *природны*, была у Свистоўки, она была хрёсная моему отцу. И мой папа, када жанился, мама была старше три года папы, но он гулял, его любила другая деўка. Ну, када она делала девишник, мама, ей плохо сделалася, и тада пришла эта

хрѣсная и сказала ей название: «Ты уходи с отсыдава, бо ты сделала!» Прямо при ўсех народою пристрамила и деўку, и матку её, и ўсех. Это я знаю, что папа рассказывал. За это я знаю, что была природная тая женщина (Свистовка – Сулина, 1952)<sup>13</sup>.

В с. Журиловка встретилось поверье о том, что «природные» опасаются только хлеба-соли, поэтому такой чародей никогда не брал за свою помощь людям хлеб, соль и вино:

<...> он, гово́рять, был *приро́дный*. [С трепетом и пафосом в голосе.] Хорошо мог человеку делать, а плохо – не мог. Такое рожались, гово́рять. Гово́рять, шо есь и таперя <...> А хлеба-соли страшно боялся. Хлеб и соль, гово́рять, это побиваеть (Журиловка, 1940).

Как уже упоминалось выше, в ряде случаев **черти**, по рассказам липован, неразрывно связаны с действиями ведьм или «природного», у которых они на услужении (Каркалиу, Сарикёй, Свистовка, Сулина). Чертей-помощников при этом называли иносказательно, например «матросики»: *И она говорит, наклал их на бабайки, матросикоў, так она говорила на йих, и оны, говорит, гребли ему лодку* (Свистовка – Сулина, 1946). Ср. малочисленные полесские тексты о чертях-помощниках на услужении у ведьм и колдунов; их также стремились назвать иносказательно, например: Пэ́рэд Ива́ном Купа́лом ве́дьмы ходо́ять вэ́чером и до́ять чужие коро́вы. И бэро́т ве́дьма колесо́ з во́за и ётое колесо́ на па́лку, на вы́гнутую па́лку, ду́гу, шоб оно нэ зъэ́хало, и обгоня́е усю́ дэра́вню, вокру́г дэра́вни. У двэна́дцать часо́ў, шчоб лю́ды нэ ви́дели. Дёлала шчо усё идёт: и ма́сла мно́го, и сы́ра. И ей помога́ють *дэти у бе́лых ша́почках* – черты́ ([7], Ровенская обл., Заречнянский р-н, с. Нобель, зап. А.А. Плотниковой); *Стара́ Люсе́нка жыла́ тут, то до́чку я сустракáла, а яна́ бязы́ть и ка́жа, что стара́ за колки́ плот обнима́е, бярэ́ и ка́жа: «Иди́те, бра́тцы, иди́те». Дэра́вина там, вяз, закрути́ла, голле угоро́ы поднялся, гэта́ че́рти ру́шили, што ей помога́ли* ([7], Брестская обл., Лунинецкий р-н, с. Велута, зап. М.Н. Вечорко). М. Власова отмечает аналогичные названия чертенят–помощников колдуна в русской традиции: *солдатики, работники, сотрудники, маленькие, помощники* [9. С. 419–421].

Известны рассказы о том, как имеющие в своем распоряжении чертей ведьмы и ведьмаки «продавали» их друг другу, будучи недовольными их работой, или, наоборот, сами болели и умирали от изнеможения, поскольку надо было придумывать для чертей все новые задания, например:

Тея, что какие оне знаютъ, и приходють да гаворють: «Ой, да твои там были рабочие черти, продай-ка ты их мне!» А он говорит: «Да как же ты знаешь, что мои были рабочие?» – «Да вот так, знаю, што были твои рабочие, у мяне есь, да дуже лянивые». Дуже лянивые <...> И опять она вот пришла, усё тетка, и гово́рять: «Ну, продай мне, твои дуже бравые, такеи, дуже бравые оне у тябе, рабочие». А он гово́рять: «Не, ты своих научи работать. Научи-ка ты своих работать». Она: «Как я буду учить работать?» – «Няхай пясок перащитывають, сколько тут есь у Разине на бе́риге. Сколько есть пяску? Нехай под ним перащитывають, перащитывають под ним пясочку, вот тябе оне

<sup>13</sup> Ср. подобные рассказы о «природном» и ведьмах в монографии [5. С. 257–263].

и научатся работать». Она гарить: «О-о, я не мѳжу так. Не мѳжу я так ужеть заставить их работать» (Сарикѳй, 1947)<sup>14</sup>.

В дельте Дуная, по рассказам, черт или нечистая сила нередко встречаются рыбакам на воде, чтобы сделать им какое-нибудь зло (Свистовка, Сулина). Распознавание нечистой силы происходит в тот момент, когда животные и предметы разговаривают человеческим голосом, часто передразнивая людей:

Были разговоры, шо когда рубалили на заводе, заводом, у море, на бабайках, и плывѳть вот карча<sup>15</sup>. И на карчи, гарить, кот один. И када хотели его узять, то ли у хату, к себе, адика<sup>16</sup> на завод, да када ево узали <...> а он прыгать — не хотел итить. И оне када отѳехали, а он на йих гарить: «Писѳка, писика<sup>17</sup>». И оны, гарит, как двинули, на четыре пары бабаик человек пять, и больше не цапляли яго (Свистовка, 1927).

Ну, после войны бувало. После войны бувало много, моя мама рассказывала, что ехали рубалки па Дунай, де Вилков, на один бок Вилкоѳ, вот у етым, у нашем краю, а другим так во — Слобода Периправа. Ехали, а сидить кот на воде. А один мужчина говѳрить: «Ой, брѳвеньки<sup>18</sup> так котик». А другой ево кличить: «Писѳка, писика». А вон ему отвечает, кот: «Писика, писика». [Последние слова проговаривает с измененной интонацией.] Позвал дѳчь<sup>19</sup>. Не було писика, шось какое другое було (Свистовка — Сулина, 1953).

А то вот крест плыветь. Плыл. «Вот маишь счастье, шо ты не поднял ево». Так раньше (Свистовка, 1927). Это крест отвечает уже (Свистовка, 1963). Так люди были раньше рассказывали (Свистовка, 1927).

Встретился и сюжет, распространенный на Балканах (а также отмеченный в полесских и южнорусских быличках)<sup>20</sup>, об имитации действий человека, готовящего себе ночью на костре пищу, нечистой силой (подобные былички известны сербам, болгарам, грекам). Рыбак ночью пек на огне сало, а с другой стороны внезапно появился черт в облике человека и стал печь жабу, рыбак швырнул ему в лицо салом, после чего тот взвился в воздух со словами о том, как сильно его «припек» человек:

Другой там жабу... Той сало пекѳть, а той — жабу. Пришѳл человек и пекѳть жабу. Никого не було, а он, человек, пришѳл. Он смотрел, смотрел на яго, и салом ему в лицо! И он полетел так, в воздухе кричить: «От, припѳк дык припѳк!» (Журиловка, 1931).

<sup>14</sup> Подобные рассказы имеют аналогии в других восточнославянских регионах, ср. на Витебщине: «Я быѳ малый, восемь годов було. И человек приходиѳ к батьке (батька буѳ ковалем). “Свято [т.е. праздник], станем выпивать”, — кажеть батька. А человек [колдун] и говорить: “Коли хочеш, мальчиков тебе покажу”. “Матка, мак ѳ тебе есть?” Сыпеть мак [колдун], а гѳты мальчики выберуть мак: ен в песку весь, а яны его выберуть (им [т.е. чертям] только давай работы). Ен капусты им даѳ. Яны капусту ѳсю ссекли — голову яму отсекли: им [чертям] работы надо» [10. С. 146–147].

<sup>15</sup> Местн. *kárc̣ha* — коряга.

<sup>16</sup> Рум. *adic̣ă* ‘то есть, значит, стало быть’.

<sup>17</sup> Рум. *pisic̣ă* ‘кошка’.

<sup>18</sup> *Bṛávyỵ* (рус. липован.) — хороший, красивый.

<sup>19</sup> Рум. *dec̣i* ‘значит’.

<sup>20</sup> Благодарю Л.Н. Виноградову за устное сообщение о подобных полесских и южнорусских сюжетах.

Аналогичные балканским записаны и сюжеты о свадьбе нечистой силы, заманивающей музыкой встреченного на дороге в ночное время путника (у липован — пьяницу) в болото вместо дома:

Ишёл один чаловек, а он чи был выпимши, чи так, и пошёл, ишёл, зашёл домой. А что яму получиласи? Уместо домой, а он коло чентри жил, а он суды пошел <...> Идутъ, говоритъ, напередъ мяне, скачуть, играютъ, говоритъ, и я иду под музыку. Иду, говоритъ. И када, говоритъ зашёл, аж када ноги намочил. Вяла, как усё одно ишла орхестра какая, свадьба какая, и он ишёл за тэй свадьбой <...> Када зашёл, ишёл ис тэй свадьбой, ишёл, ишёл ис тэй свадьбой, и када говоритъ той, када дошёл ис тэй свадьбой на тую, аж на мосту, да у плавню, спустил ноги, говоритъ, а я у воде. Аж тада говоритъ: «Господи, иде я?» Образумилси, говоритъ, нема никакие ни свадьбы, и дому нема, говоритъ, и куды я, говоритъ, пришёл. И када, говоритъ, вышел, перекрестилси, очнулси, мяне свет, и тада пришёл, да вот тут вот дошёл до нас, тута была акацёла<sup>21</sup> одна толстая, он фатился вот так вот за её да кричить: «Караул! Кто Богу веруитъ, рятуйте мяне! Караул!» Вышли мы: «Что с тобой?» — «Не найду, говоритъ, дом». У Бычка, у того, пили. [А что с ним было, кто его вёл?] Он говоритъ, мяне как усё одно, говоритъ, вот *черти свадьбу играли*, да, говоритъ, вяли мяне под гармоню, под барабан (Сарикёй, 1934).

Рассказы о черте или множестве чертей связываются с особой степенью опасности для человека, попавшего в зону контакта с ними (черти его мучают, затем как-либо умерщвляют: топят, режут и т.д.). Так, наша собеседница из Сарикея, вернувшись в том же диалоге к рассказанной быличке, добавила и то, что черти, «игравшие свадьбу», могли преследуемого ими человека и утопить: *Ни свадьбы, ни барабану, — ничё, а вот сидитъ он уже у воде, говоритъ, на мосту, утопили бы, говоритъ* (Сарикёй, 1934).

\* \* \*

Таким образом, низшая мифология в исследуемом регионе демонстрирует хорошую степень сохранности и отражает достаточно традиционный для восточнославянских верований персонажный состав: домашние и природные духи; «знающие» люди; демонизированные покойники; черти-помощники, которые служат «знающим» людям; абстрактная нечистая сила, пугающая прохожих, и т.д. Отметим также, что нам не удалось обнаружить даже отдаленных следов поверий о русалках (столь популярных у восточных славян, например в Полесье), не встретились рассказы о «цветении» папоротника, а также сведения о том, какие мифологические персонажи контролируют соблюдение запретов на внеурочную работу, что, по всей вероятности, связано с этноконфессиональной спецификой исследуемого старообрядческого сообщества. Ряд зафиксированных мотивов можно отнести к числу редко где сохранившихся архаизмов (ведьма ездит верхом на человеке; змеиная ипостась домашнего духа; вредоносное щекотание, приписываемое лесовику, и др.).

<sup>21</sup> Ср. рум. *acăț* (бот. рег.) ‘акация’.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Плотникова А.А.* Двор // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
2. *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
3. *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский *домовой* // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
4. *Левкиевская Е.Е., Усачева В.В.* Водяной // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
5. *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
6. Словарь русских народных говоров. Л., 1981. Вып. 17.
7. Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
8. *Виноградова Л.Н.* Об одном демонологическом мотиве: «ведьма ездит верхом на человеке» // Живая старина. 2008. № 4.
9. *Власова М.Н.* Русские суеверия: энциклопедический словарь. СПб., 1998.
10. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и справ. аппарат В.Д. Кен. СПб., 2004.



© 2017 г. Т.А. АГАПКИНА

## ГРАММАТИЧЕСКИЙ РОД И КУЛЬТУРНАЯ СЕМАНТИКА: О «МУЖСКИХ» И «ЖЕНСКИХ» ДЕРЕВЬЯХ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается проблема мифологизации грамматического рода в традиционной культуре славян. Материалом для статьи послужили верования, фольклор, обряды и магические практики, относящиеся к отдельным породам деревьев и известные в разных областях Славии.

The article considers the problem of mythologisation of grammatical gender in traditional culture of the Slavs. It explores beliefs, prohibitions, folklore, rituals, and magical practices, related to different tree species and spread in various regions of Slavia.

*Ключевые слова:* фольклор, мифология, обряды, грамматический род, культурная семантика.

*Keywords:* folklore, mythology, rituals, grammatical gender, cultural semantics.

Важнейшим аспектом мифологии, обрядности и фольклора, в той их части, которая имеет отношение к деревьям, является устойчивая связь дерева и человека. И это вполне понятно, учитывая антропоцентрический характер модели мира и тот факт, что человек описывает мир (в том числе деревья) в терминах человеческого существования, по своему «образу и подобию». В то же время в самой народной традиции «человекоподобная» сущность дерева во многих случаях ощущается ее носителями «как имманентная, присущая самому дереву, а не трансцендентная, перенесенная от человека. К таким имманентным свойствам [...] относится и пол дерева, соответствующий грамматическому роду его названия» [1. С. 333].

Мифологизация грамматического рода — тема, которая довольно давно привлекала внимание филологов, прежде всего тех, кто соединял в своих исследованиях интерес к языку, фольклору и традиционной культуре. В работе 1987 г., посвященной бинарным противопоставлениям, Н.И. Толстой отмечал, что признак *мужской—женский* может относиться не только к человеку, но также к неодушевленным предметам и другим классам (деревьям и дням недели, например), и определяться по грамматическому роду его названий [2]. Я.И. Гин исследовал особенности функционирования категории рода на материале поэтического языка русских загадок [3]. А.Л. Топорков затрагивал тему

---

Агапкина Татьяна Алексеевна — д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16-04-00101а «Образ человека в языке и культуре славян».

категории рода применительно к предметам домашней утвари [4]. О классифицирующей роли оппозиции *мужской—женский* в фитонимах см. специально в книге В.Б. Колосовой [5. С. 76–97]. Отдельные замечания на эту тему имеются также в работах Л. Раденковича [6], М. Прейзнера [7], Е.Л. Березович [8], И.А. Швед [9] и ряда других исследователей.

Олицетворение отдельных деревьев как женских и мужских «особей» часто начинается с идентификации грамматического рода их названий с половой принадлежностью: названия мужского рода формируют представление о «мужских» деревьях (таких, как рус. *дуб, явор, тополь*), а названия женского рода — о «женских» (таких, как рус. *липа, береза* или *ива*). Помимо этого, членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья основывается и на других признаках, когда внутри одной породы деревья различаются в соответствии со своими морфологическими и другими биологическими особенностями, которые также отражаются в языке. Судя по полесским материалам, это может быть внешний вид дерева, когда на оппозицию *мужской—женский* накладывается противопоставление *верха* и *низа*: *бэрэза* имеет плакучие, опущенные вниз ветви, а *бэрэзун* — приподнятые, растущие в сторону от ствола [10].

Чаще же разделение на «мужские» и «женские» внутри одной породы (вида) осуществляется в отношении тех деревьев, плоды которых употреблялись в пищу или шли на корм скотине. Наличие у дерева плодов, а чаще — их обилие, приводит к тому, что дерево получает «женское» имя, а если у дерева плодов нет или их совсем мало, то «мужское» (причем речь не обязательно будет идти о двудомных растениях). Среди подобных пар, по полесским материалам, можно назвать такие, как *шэўковиця — шэўкун, шоўковиця — шоўк, дубыця — дуб* и некоторые другие [4. С. 58], см. объяснение информанта касательно отличий «женской» особи лесного ореха от «мужской», называемых соответственно *горишка* и *горих*: «Це горишка, а це горих. На ёму е, ну, можэ, дэсяць, дваццать горихіў, а на горишках ужэ ясна. Горих не дае горихіў богато, а тількы трошкы. А горишка родыць ужэ ясна» [10]. Иногда по этому же признаку различали, например, ветви крупных деревьев: ветка дуба, на которой были желуди, называлась *жэньски голэ*, а на которой плодов не было — *мужчыньски голэ* ([11. С. 173] Озерск Ровенской обл.). Пары деревьев противоположных грамматических родов могли трактоваться в терминах родства: болгары в Благоевградском окр. считали ясень (*ясен*) и шелковицу (*черница*) братом и сестрой [12. С. 67].

Идентификация отдельных пород деревьев как «мужских» или «женских» (на основании грамматического рода их названий или других особенностей) в свою очередь проецируется на изготавливаемые из них предметы, в том числе ритуальные. Например, традиционно вырубаемое к Рождеству полено сербы северных валашских сел называли «женским» именем *бадниковица* (а не *бадняк*) — в том случае, если его делали из грушевого дерева (серб. *крушка*) [13. С. 71]. Когда в канун летнего Иванова дня белорусы устанавливали в качестве обрядового дерева молодой дубок, называя его *Купало*, они стремились подчеркнуть «мужской» статус этого персонажа через родовую характеристику самого дерева: «Дэрево украшають. Говорать: “Вот стоять Купало”. Мужчыньскэ дэрево» [14].

Процесс, начавшийся с простейшего олицетворения на основе грамматического рода, в дальнейшем приводит к тому, что в фольклоре, магической практике, а также обрядовой фразеологии формируется ряд устойчивых иносказательных замен: «мужские» деревья — дуб, явор и тополь ассоциируются с мужчиной, «женские» — береза, липа, ива — с женщиной. Понятно, вместе с тем, что такие замены не могут основываться исключительно на грамматическом роде названий

деревьев: в славянских языках много дендронимов муж. и жен. рода, однако не все соответствующие деревья становятся мужскими и женскими символами, особенно универсальными, имеющими кросскультурный характер. Превращение различий по грамматическому роду в этнокультурные символы происходит под влиянием целого ряда факторов, и главный среди них — это ассоциация отдельных свойств той или иной породы дерева с мужскими и женскими чертами, наиболее репрезентативными для обоих полов. Сила, выносливость, а также обремененность властью, верховенство — все эти типично мужские черты находят отражение прежде всего в образе дуба, который и становится в славянской традиции «первым» мужским символом. В итоге ассоциация дуб ~ мужчина (парень) буквально пронизывает диалектную лексику, фразеологию и паремиологию, см. рус. перм. *дуб дуба лучше* «О физически сильных, здоровых. Ниче не робят, по деревне шатаются, сами дуб дуба лучше» [15. С. 338] или польскую поговорку *Jaki dąb, taki klin, jaki ojciec, taki syn* (какой дуб, такой и клин, какой отец, такой и сын) [16. S. 132], а также ритуальную речь: у украинцев Карпат, чтобы вылечить молодого парня от порчи, знахарка совершала ритуал гашения углей, причем использовала для этого угли именно дубового дерева, объясняя это тем, что *дуба дубом треба лічити* ([17. С. 114], ср. укр. *лічити* «лечить», с пометой *редк.* [18. С. 454]).

Помимо единичных «мужских» и «женских» образов фольклор, фразеология и паремиология широко оперируют так называемой семейной метафорой, выстраивающей через фитосимволы образы семьи, брачной пары, родственных отношений и т.д. В польской легенде из окр. Серадза сирота взывает в душам умерших родителей, жалуясь, что ей не к кому притулиться, ибо «*dąb nie ojciec, brzoza nie matka, sosna nie siostra*» [19. S. 119], ср. те же ассоциации в похоронном причитании по матери: «[...] та до кого я свою голівоньку прихилю: / Чи до брата, чи до сестри, / А чи до дуба, чи до вербы» ([20. № 339] Полтавская обл.). Расхожее представление о том, что мужчин всегда оказывается меньше женщин (мужчины гибнут на войне, уходят на промыслы, вымирают, их не останется к концу времен и т.д.), находит отражение в поговорках, использующих символику мужских и женских деревьев, см. укр. «Аби були дубки, а берізки будуть» [21. С. 123], и т.д.

В поэтическом фольклоре дуб обычно соотносится с мужчиной (отцом), а молодой дуб (*дубочек*) — с сыном или братом, см. в похоронном причитании: «Мій таточку [...] / Нащо ж вы нас кыдаєте? / Кому вы нас уручаєте? / Чы вы дубови сухому, / Чы вы батенькови чужому [...]» ([20. № 31] Полтавская губ.), и в свадебной припевке: «Дарую лес, а ў лесе дубкі. / Колькі ў лесе дубкоў, / Каб столькі было ў вас сынкоў» ([22. № 37] Белоруссия). В сказках и преданиях встречается мотив превращения мужчины в дуб. В болгарских вариантах сюжета о чудесном супруге (типа «Муж-уж» [23. № 425 М]) рассказывается, как после смерти мужа (ужа, змея) жена в наказание превратила своего сына (выдавшего местонахождение мужа-ужа и тем самым обрекшего того на гибель) в дуб ([24. С. 223] Странджа, Болгария).

Если оставить в стороне фольклор и язык и обратиться к ритуалу, окажется, что в ритуале олицетворение на основе грамматического рода и как результат — членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья выполняет не только знаковую, но также и магическую функцию. Прежде всего, образы «мужских» и «женских» деревьев служат маркерами половой принадлежности человека, и в этой своей функции деревья как знаки мужского и женского начала сопровождают человека в течение всего его жизненного пути — через рождение, свадьбу и похороны. Например, в традиционных формулах, с помощью которых детям объясняли, откуда они берутся, мальчику говорили, что нашли его

на «мужском» дереве: «Ты на дубочку сидел», а девочке — что на «женском»: «Ты на берозе сидела» ([25] Гомельская обл.). То же противопоставление лежит в основе формульных вопросов типа «Береза или дуб?», которые по завершении сватовства сваты задавали родителям невесты, желая выяснить их решение: *береза* в этом случае означала согласие на брак (т.е. сваты как бы получали березу-невесту), а *дуб* — отказ (т.е. сваты, символически выражаясь, забирали предлагаемый ими товар — жениха-дуба обратно домой) ([26. С. 83]; об этом подробнее [8. С. 268–270]). Что касается завершения жизненного пути, то обратим внимание на полесский похоронный обряд, в котором зафиксирована практика покрывать тело женщины в гробу ветками березы, а тело мужчины — ветками дуба ([27] Брестская обл.). Эта практика коррелирует с литовскими обычаями, которые приводил в качестве примера Н.И. Толстой: в западножемайтской этнодиалектной зоне существовала традиция ставить на кладбищах деревянные антропоморфные надгробия, причем мужчинам-покойникам их делали из «мужских» пород деревьев, а женщинам — из «женских» [1. С. 333].

Говоря о том, какое именно «применение» мужская и женская символика деревьев находит в разных областях магии, надо иметь в виду, что в ритуале наряду со словом используется и сама вещь, предмет — растущее дерево или его части в виде зелени и веток, а это, в свою очередь, создает больше возможностей для реализации той или иной идеи. В частности, мужская и женская символика деревьев оказалась востребована в свадебных ритуалах. Эти ритуалы были направлены на то, чтобы в браке у молодых рождались дети определенного пола, и отвечали имеющимся в сообществе гендерным приоритетам или индивидуальным предпочтениям невесты. Соответствующие ритуалы получили развитие в южнославянской и украинско-карпатской традициях (о них см. специально [28. С. 65–79; 29. С. 170–177; 30]). Так, на свадьбе в Закарпатской обл. невеста подкладывала себе в обувь листья дуба (как «мужского» дерева) или иголки ели (как «женского») — в зависимости от того, детей какого пола она хотела бы иметь. Иногда действия, направленные на выбор пола будущего ребенка, осуществлялись заранее, еще при строительстве нового дома: после установления стропил крыши хозяева давали мастерам ветку дерева, чтобы те прибили ее наверху: если хотели, чтобы в доме рождались мальчики, давали ветку дуба (*дуб*), а чтобы девочки — то ветку ели (*смерека*) [31]. К мужской и женской символике деревьев обращались и в тех случаях, когда родители следующим в семье хотели иметь ребенка другого пола. У сербов на северо-западе после первых родов родильную рубаху вешали на дерево «мужское» или «женское» — в зависимости от своих предпочтений [1. С. 334]. С точки зрения преемственности балканославянской и украинско-карпатской традиций показательны аналогичные сербской магические практики, отмеченные на Львовщине: бойки, желая, чтобы вторым в семье родился сын, плаценту после рождения дочери закапывали под ясень ([32. С. 614] Старосамборский р-н). Там же в Карпатах, в районе Верещкого перевала, когда женщина впервые после родов шла за водой, на обратном пути она касалась ясеня или явора, чтобы дальше у нее рождались мальчики, «но ніколи верби або смереки» [33. С. 219].

Оппозиция *мужской—женский* сохраняла свою актуальность и после рождения ребенка, когда в отношении него совершались ритуалы, отвечающие за «моделирование» его физического облика и половую идентификацию. На Витебщине повитуха обрезала пуповину мальчика на дубовой плахе, чтобы он вырос крепким, а девочки — на ольховой [34. С. 13. № 87].

Помимо иносказательных замен в рамках одного грамматического рода и одного ряда олицетворений (типа *дуб — мужчина, береза — женщина*), в фольклоре,

мифологии и языке сформировались устойчивые пары деревьев типа *дуб ~ береза*, *дуб ~ липа*, *явор ~ верба* и т.д., которые символизируют соединение женского и мужского начал. С помощью подобных пар в традиционной культуре описывались и отчасти регулировались взаимоотношения полов. К примеру, в разных регионах Западной и Восточной Славии имели широкое хождение магические процедуры из области любовной магии, в которых для сведения парня и девушки (женщины и мужчины) использовали отвар, приготовленный на щепках или коре, снятых в том месте, где срослись друг с другом «мужское» и «женское» дерево: «Есть такэ ў лэсэ мьесто, дэ сплитаецца рябина и дуб. Оны сплэтэны до купы. Варять кору и молодых робьят наповоають, *шоб жылы ў парэ*» ([10] Житомирская обл.); «Если дуб з бэрэзою сросся, чэштэ эту бэрэзу да й дуба, да и дають воду пить, *шоб жонка любила чоловика*» ([35] Житомирская обл.). Поляки с этой целью брали кусочки бука (*buk*) и пихты (*jodła*), соприкасающихся друг с другом, сжигали их и всыпали пепел в напитки, которые давали объекту своих чувств, чтобы пробудить в нем или в ней любовь [36. S. 36].

Аналогичным способом готовили отвар, якобы способствующий зачатию: «Як хочуть, *шоб диты булы*, йдут в лис и шукають, шоб булы бэрэза з дубом зрослыся, то там здырають кору, завароють и пьють» ([37] Волинская обл.). Вообще, магия зачатия активно эксплуатирует символическую парность деревьев разных грамматических родов. Парные образы «мужского» и «женского» деревьев используются в метафорическом языке эротического фольклора, в магической речи и других аналогичных контекстах, см. эротическую частушку: «На горе стоит дуб, / Под горою липа. / Дед на бабушке сидит, / Делает Филиппа» [38. С. 98], или вступительную формулу, с которой начинали свою речь сваты: «У вас есть берёза, у нас дуб, давайте вместе гнуть» ([39. С. 94] Новгородская обл.; то же и у белорусов [40. С. 155, 368]). В лирических и свадебных песнях включение в один контекст «мужского» и «женского» деревьев или сделанных из них предметов также в конечном счете символизирует сближение мужчины и женщины: «Соснове відеречко, дубове денечко! / Ходім повінчиймось, моє сердечко» ([41. С. 3] Украина), «Соснові клепки, а дубове денце, / Не цурайся, моє серце!» [42. С. 243], «Ой, нахялиўся / Да дуб на бярозу, / Ой, яна зелена. / Ой, влюбіўся Колечка ў Манечку, / Ой, яна малада» ([43] Гомельская обл.).

На уровне ритуала символика «мужского» и «женского» деревьев выраźnie проявляется также в тех ситуациях, когда человек репродуктивного возраста по тем или иным причинам оказывается без брачного партнера. Мы имеем в виду прежде всего хорошо известные масленичные обряды осуждения неженатых парней и незамужних девушек. Для того чтобы выразить им общественное осуждение, символически «подвинуть» их к браку и обозначить отсутствующие у них брачные пары, во время масленичных празднеств таким парням и девушкам к ноге прицепляли деревянные колоды, которые те должны были волочить за собой, или сажали их верхом на срубленные стволы деревьев. В обрядах восточных и западных славян порода дерева при этом значения не имела, а вот у словенцев соответствующий ритуал предполагал, что парню или девушке, вовремя не вступившим в брак, «подышут» пару противоположного «пола» — соответственно «женское» дерево (если вовремя не женился парень) или «мужское» (если это девушка не вышла замуж). Ритуал назывался *borovo gostüvanje* или *ženitev (gostüvanje) z borom*, т.е. дословно «свадьба с сосной»: если женили парня, то в «невесты» ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *smreka*, а если таким образом «выдавали» девушку, то «парой» ей был *bor* (об обряде см. [44. S. 23–24; 45]).

«Мужские» и «женские» деревья в их проекции на человека нашли свое применение также в народной медицине, многие процедуры которой связаны с растущим деревом, совершаются около него или с применением его частей. В основе некоторых таких процедур лежит гомеопатический принцип «подобное лечится подобным», когда место лечебного ритуала и его инструментарий выбираются в соответствии с полом больного (об этом принципе согласования по роду см. [46. С. 606]). В этих случаях включение в ритуал «мужских» и «женских» деревьев оказывается функционально не очевидным, словно колеблется от знака к магии. Так, например, у болгар болезни мочеполовой системы у детей (так называемое *клинэ*) заговаривали под деревьями – у девочек под тутовым деревом (*черница*), у мальчиков – под боярышником (*глог*) [47. С. 250]. У русских больного ребенка принято было пронимать через расщеп в молодом деревце, причем для мальчиков обычно выбирали дуб, а для девочек – березу или осину [48. С. 286]. Мораване при ушибах и увечьях поили больного отваром зелени или затыкали волосы больного человека в отверстие в дереве, причем для мужчин выбирали «мужские» деревья – бук, дуб и граб (*buk, dub, habr*), а для женщин – «женские» (*lipa, jedle, jabloň*) [49. S. 223, 226]. Аналогичным образом поступали, выливая воду после купания ребенка (как здорового, так и больного) под дерево – «мужское» (если купают мальчика) и «женское», если «девочку», см., например, рекомендацию, относящуюся к лечению мальчика: «Выстирай-тэ майочку з його, выльйтэ пуд *чоловицькэ дэрэво* [укр. *чоловік* «мужчина»], чы пуд дуб, чы пуд шо» ([37] Волынская обл.).

Возможна, однако, и противоположная ситуация, когда в пару больному человеку выбирают дерево, противоположное ему по «полу»: мужчина или мальчик получает в пару «женское» дерево, и наоборот. Соединение женского и мужского в этом случае трактуется как метафора брака, а сам народномедицинский ритуал может терминологически описываться даже как «венчание» болезни на дереве, что символизирует передачу дереву болезни.

Сходную модель взаимоотношений человека и дерева (противоположных по своей поло-родовой принадлежности) демонстрируют украинские и белорусские заговоры от детской бессонницы. Эти заговоры могут быть обращены к деревьям и содержать указание на наличие у дерева и у человека детей противоположного «пола», один из которых (ребенок человека) страдает от бессонницы (об этих заговорах см. подробнее [50. С. 269–278]). Дереву предлагают породниться с человеком («посвататься», «побрататься», «повенчать» детей) и, как результат, обменять плач больного ребенка на сон «ребенка» дерева: «Сасна красна, у цябе сын, а ў мяне дачка. Давай мы іх пажэнім, крыксы-плаксы падзелім» ([51. С. 559] Гомельская обл.). Узловой точкой такого рода заговоров являются именно поло-родовые различия, на которых основан мотив сватовства/родства и которые создают условия для последующего обмена между его участниками, к чему, собственно, и стремится заговор. При упоминании конкретного заболевшего ребенка в заговоре сразу же моделируется персонаж противоположного «пола», в функции которого часто выступает дерево соответствующего грамматического рода – женского или мужского, см.: «В тебе син клин <клен>, в мене дочка имярек» [52. С. 36] или «Добрий день, дубе. Пришла я до тебе посвататься, побрататься. В тебе є син, а в мене дочка. На тобі крикиси, на тобі зикиси, дай мені спане і мовчане...» ([53. С. 129] Центр. Полесье). Образная игра в таких заговорах иногда доходит до того, что поло-родовые различия оказываются единственным, что различает человека и дерево: «Добрий вечір, куме дубе, побратаймось, посватаймось – у тебе дубок, а в мене берізка, у тебе

синок, а в мене дочка; візьми собі крикливиці [...] а дай моїй дочці сонливиці-дрімливиці» ([54] Житомирский у.).

Членение дендрария на «мужские» и «женские» деревья затрагивает, помимо магии и обрядов, также и сферу ритуализованной повседневности, в частности выступая своего рода мотиватором запрета сажать у домов «женские» или «мужские» деревья. Согласно традиционным объяснениям, растущие возле дома «женские» деревья (прежде всего, ель), создавая переизбыток женского начала, тем самым как бы выживают из дома мужчин либо не пускают их в дом, обрекая женщин на одиночество, отнимая у них мужей и т.д. По верованиям таковцев (центр. Сербия), ель (*jela*) — «баксузно дрво» (т.е. дерево, приносящее несчастье): если она растет вблизи дома, в нем не будут рождаться мальчики и дом опустеет [55. С. 219]. На Каргополье ели опасались сажать у дома, считая, что иначе там «мужики не будут жить, умирать будут, одни вдовицы будут» ([56] Архангельская обл.). С другой стороны, растущее во дворе около дома «мужское» дерево иногда воспринималось как двойник хозяина, который выживал того из дома: «Як дуб будэ у двори посажен, то хазяина нэ будэ таму дому, николи хазяина нэ будэ у том двори» ([57] Черниговская обл.). В этих запретах традиция остается верна себе, актуализируя уже отмеченную выше идею о том, что мужчины являются наиболее уязвимой частью сообщества.

И последний момент, на котором хотелось бы остановиться. Как символы мужского и женского начал деревья нашли широкое применение в магии, направленной не только на человека, но и на другие объекты — прежде всего те, которые связаны с комплексом плодородия, с воспроизводством и продуцированием. Сербь в некоторых селах восточного Поморавья, различая несколько видов дубов, в том числе *цер* (*Quercus cerris*, дуб австрийский) и *границу* (*Quercus conferta*, дуб густой, или дуб венгерский), использовали оба этих вида для вырубki ритуального рождественского полена «бадняка», который, соответственно, мог быть мужским и женским (*бадняк* и *баднячица*); примечательно, что в этом случае на огонь в очаге клали сразу два дубовых полена, в чем можно видеть «мотив соединения двух полов на священном и жертвенном огне» [1. С. 334].

Хорваты использовали женскую и мужскую символику деревьев в скотоводческой магии: желая получить от коровы теленка, ее погоняли к быку веткой кизила, а если хотели телочку — веткой лещины ([58. S. 208] Самобор, с.-зап. Хорватия). Чтобы заставить дерево плодоносить, чехи в Страстную пятницу прокручивали отверстие в плодовом дереве (по определению женском), которое затем затыкали колышком боярышника (*hloh*) [59. S. 526]. Соединение частей «мужского» и «женского» деревьев (дуба и лещины, например) практиковалось болгарами при извлечении «живого» огня ([12. С. 67] Болгария, Хасковский окр.).

В бытовой практике украинцев, белорусов и поляков получило распространение представление о том, что дежа (деревянная кадка для теста) и клепки в ней (деревянные гвозди) должны быть сделаны из «женских» и «мужских» деревьев, благодаря соединению которых тесто в деже будет удаваться, подходить, расти. Комбинация древесины разных пород применялась уже при изготовлении дежи, т.е. входила в практику бондарей: «Ставят клепки в деже. Мешаюць, смолову сажаюць и дубову. Это на хлеб» ([25] Гомельская обл.); «Адна дубова клёпка робица на дежу, а адна смолова. Да дубова чорненькаа, а та смолова жоўтенька, а обручы из орехоў» ([60] Гомельская обл.); «Одна клепка дубова, а другая хвойова, и дежа делаецца так на хлеб, сама дубова не можэ быть и сама хвойова не можэ быть, так казалі» ([61] Ровенская обл.). Иногда, если дежу делали из сосны, то добавляли несколько дубовых клепок или же делали в ней дубовое дно. Кроме того, если в течение какого-то времени в деже не удавался хлеб и другие меры исправить ситуацию не помогали, тогда

перепроверяли клепки, пересчитывали их и даже вставляли дополнительные: «То як не ўдаеця хлеб в дэжы, то бэруць клэпкы личуць [считають]: “дубова — соснова” и трэ коб на дубови кончылося (т.е. надо, чтобы в ней было нечетное количество клепок), то будэ хороший хлеб» ([62] Волинской обл.). Как отметил описавший эту практику А.Л. Топорков, прием имел как утилитарное обоснование (поскольку дубовая клепка играла роль окислителя и ускоряла закваску теста), так и символический смысл [4. С. 57].

Рассмотренный здесь материал, относящийся к области культурной семантики грамматического рода, на самом деле представляет собой лишь частный случай реализации оппозиции *мужской—женский*. Приведу лишь один пример. У сербов был отмечен обычай вырезать из древесины кизила (серб. *дрен*) как типично «мужского» дерева посох *момчаник* (от серб. *момак* ‘парень’), который молодому человеку дарили на совершеннолетие и который (явно ассоциирующийся с фаллосом) тот носил на поясе [63. С. 61]. Этот, казалось бы, простой ритуальный акт соединяет целый пучок мужских символов — таких, как его субъект (парень, достигший совершеннолетия), предмет и его функцию (посох как атрибут мужчины), материал, из которого он изготовлен (кизил как типично «мужское» дерево с очень твердой древесиной), его форма (фаллическая), его название (*момчаник*) и, наконец, часть тела, на котором его носят (пояс, сопряженный с телесным низом и гениталиями). Кизил оказывается, таким образом, лишь одним из множества элементов поля символов, объединенных значением «мужское», что лишней раз указывает на основополагающую для народной культуры категорию поло-родовой идентификации элементов разных классов, составляющих наивную картину мира.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Толстой Н.И. «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
2. Толстой Н.И. Бинарные противопоставления типа *правый—левый, мужской—женский* // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
3. Гин Я.И. Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992.
4. Топорков А.Л. Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
5. Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. М., 2009.
6. Раденковић Љ. Символика света у народној магији Јужних Словена. Београд, 1996.
7. Preuzner M. *Rodzaj i płeć w drewnie, czyli stosunek obrazu kategorii gramatycznej do stereotypu drzewa* // Język a kultura. Wrocław, 2001. Т. 16. Świat roślin w języku i kulturze.
8. Березович Е.Л. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
9. Швед И.А. Мифопоэтическая семантика образов «женских» деревьев в белорусском фольклоре // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Харків, 2007. № 787. Серія Філологія. Вип. 52.
10. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Вышевичи Житомирской обл.
11. Оболенская С.Н., Топорков А.Л. Народное православие и язычество в Полесье // Язычество восточных славян. Л., 1990.
12. Георгиева И. Българска народна митология. София, 1993.
13. Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1932. Књ. 7.
14. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Радчицк Брестской обл.
15. Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX—XX вв. Материалы и исследования. Пермь, 2003.
16. Marczewska M. *Drzewa w języku i w kulturze*. Kielce, 2002.
17. Ленкіў Д. Про народни забобоны // Зоря. 1884. № 13.

18. Українсько-російський словник: У 6-и т. Київ, 1958. Т. 2.
19. Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Lwów, 1900. Т. 6. Z. 2.
20. Голосіння / Упор. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.
21. Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини. Київ, 1989.
22. Палескае вяселле / Уклад. В.А. Захарава. Мінск, 1984.
23. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.
24. Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
25. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Замоще Гомельской обл.
26. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1882. Т. 1.
27. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Ровбицк Брестской обл.
28. *Борђевић Т.Р.* Деца у веровањима и обичајима нашег народа. Београд, 1941.
29. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
30. *Агапкина Т.А.* Карпато-южнославянские параллели в области вербальной магии и их продолжение у восточных славян // Славяноведение. 2016. № 6.
31. Карпатский архив Института славяноведения РАН. Москва. Мокрое Закарпатской обл.
32. Народознавчі зошити. 2010. № 5–6.
33. *Демян Л.* Крестины на окресности Верецьких в звичаях и піснях // Подкарпатска Русь. Ужгород, 1927. Р. 4.
34. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
35. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Выступовичи Житомирской обл.
36. *Sikora I.* Świat roślinny w kulturze ludowej i folklorze literackim // Literatura Ludowa. 1983. № 2.
37. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Забужье Волынской обл.
38. Русский эротический фольклор / Сост. А.Л. Топорков. М., 1995.
39. Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорно-го архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. М., 2005.
40. *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
41. *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883. Т. 1.
42. Словник української мови. Київ, 1971. Т. 2.
43. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Грабовка Гомельской обл.
44. *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1.
45. *Агапкина Т.А.* «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
46. *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН. 7-я серия. Отд. обществ. наук. 1933. № 6.
47. *Седакова И.А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.
48. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
49. *Bartoš Fr.* Moravský lid. Telč, 1892.
50. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
51. Замовы / Уклад., сістэма тэкстаў, камент. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
52. *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1896. Т. 2.
53. *Колодюк І.В.* Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.). Київ, 2006.
54. Рукописный архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии Украинской академии наук. Киев. Ф. 15–3. Ед. хр. 143. Л. 98–98об.
55. *Филиповић М.* Таковци. Етнолошна посматрања // Српски етнографски зборник. Београд, 1972. Књ. 84.
56. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Тихманьга Архангельской обл.
57. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Ковчин Черниговской обл.
58. *Lang M.* Samobor. Narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1914. Knj. 19/2.
59. Český lid. Praha, 1894. Т. 3.
60. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Стодolica Гомельской обл.
61. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Нобель Ровенской обл.
62. Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва. Ветлы Волынской обл.
63. *Тројановић С.* Главни обележја српског народа // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1926. Књ. 1.



© 2017 г. М.М. ВАЛЕНЦОВА

## К ВОПРОСУ О ПЕРСОНИФИКАЦИИ ДЕРЕВА У СЛАВЯН

Примеры персонификации у славян деревьев достаточно редки, в связи с этим в статье в этнолингвистическом ключе подробно рассматриваются как части единого комплекса чешские и моравские обряды установки «майских» деревьев и «поезд королей» (*honiti krála, králova hra* и под.), а именно те элементы, которые реализуют идею о «переселении» древесной души в обрядового персонажа («короля»). Привлекается сравнительный материал германских и финно-угорских традиций.

Slavic tradition knows just a few examples of personification of trees. The present article examines the Czech and Moravian rituals of setting the maypole and the «chasing of a king» (*honiti krála, králova hra* etc.) in the ethno-linguistic paradigm, as parts of a single complex, which translate the idea of the metempsychosis of the arboreal soul to the ritual personage (the «king»). The study is supplemented with comparative data on the Germanic and Finno-Ugric traditions.

*Ключевые слова:* этнолингвистика, чешская и моравская календарная обрядность, этнодендрология, «королевские» обряды, «майское» дерево, душа, метемпсихоз.

*Keywords:* ethno-linguistics, Czech and Moravian calendar rites, ethnodendrology, «king» rites, maypole, soul, metempsychosis.

Казимеж Мошиньский в своей хрестоматийной книге «Народная культура славян» писал, что практически не знает народных верований, согласно которым деревья или вообще растительность наделялись бы *душой* [1. С. 522]. Он также выдвигает и обосновывает мысль о том, что почитались не деревья как таковые, а деревья как жилище или пристанище духов или богов («когда дерево не мыслится как тело живущей в нем души, а лишь как укрытие посещающего его или живущего в нем духа или божества» [1. С. 518]) (переводы иноязычных текстов в статье сделаны автором статьи).

Не противоречит убеждению Мошиньского и материал, описанный С.М. Толстой в статье «Душа» в словаре «Славянские древности»: «[...] реже признается наличие Д[уши] у животных, еще реже – у растений (деревьев, злаков, цветов) и других природных объектов (воды, камней и др.)» [2. С. 162].

В статье «Дерево, куст» в том же томе словаря Т.А. Агапкина отмечала, что «важнейшим аспектом мифологии Д[ерева] является его связь с человеком (его телом, категориями жизнедеятельности, судьбой и т.д.)[...]» [3. С. 60],

---

Валенцова Марина Михайловна – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 16-04-00101 «Образ человека в языке и культуре» (рук. акад. С.М. Толстая).

отмечая, вместе с тем, что «для славянской мифологии лишь в малой степени характерны представления о Д[ереве] как одушевленном существе. В большинстве случаев это представление актуализируется в связи с запретом срубить деревья» [3. С. 64]. Среди приводимых примеров — один польский из р-на Пиньчовско (воев. Щвентокшиске, южная Польша) о том, что, по местным поверьям, деревья в лесу имеют душу (также см.: [1. С. 522]), испытывают такие же чувства, как и человек, так же страдают от боли. Второй пример — белорусское поверье о том, «что в новопостроенном доме непременно должна случиться смерть как возмездие за прекращение жизни тех деревьев, которые использовались для постройки этого дома». Третий пример — севернорусская (олонецкая) сказка о том, как липа просит мужика не рубить ее, «сохранить ей жизнь и обещает выполнить все его желания» [3. С. 64].

Энциклопедия «Белорусская мифология» приводит и другие поверья, согласно которым деревья могут ходить, разговаривать; когда дерево рубят, из него течет кровь; сохранилась память об очень опасном «стоеросовом дереве», которое могло превратиться в человека [4. С. 151].

Аналогичные былички есть и в севернорусской традиции, часть из которых имеет прямые параллели с нашей темой. Например, в одном из эпизодов сказки кучер, которому приказано убить мальчика, слышит некий потусторонний голос: «“Оставь мальчика живово, а ударь в пень. Изо пня на тя крофь брызнет [...]” (Соколовы, 1915. С. 287)»; в традиции описания «образа лешего-ели: “Сам весь еловый, и руки, и голова” (Черепанова, 1996. С. 48)» [5. С. 80, 82]. Отмечалась также нерасчлененность дерева и мифологического персонажа: «Так, леший, добежав до “*шляповатки* (лесина такая, без сучьев, только с вершинкой)”, “там пропал”, “не стало его” (АКарНЦ РАН, колл. 39, текст № 13а)» [5. С. 83].

Все приведенные примеры относятся к Северной Славии (Польша, Белоруссия, Русский Север). Такая репрезентация примеров вписывается в концепцию К. Мошиньского о том, что почитание деревьев, культ деревьев, одушевление деревьев у славян не было развито в такой мере, как у их соседей — немцев и финнов, и приводит к выводу, что актуализация этих представлений происходила на территориях, где славяне соседствовали с названными народами.

Вместе с тем, в финно-угорских представлениях о деревьях также актуальна, в первую очередь, идея о дереве как временном вместилище душ или жилище духов. В книге Алексея Конкки «Карсикко» [6] приводится ряд таких примеров. Так, «карсикко умершего» (*карсикко* — «преимущественно хвойное дерево с определенным образом обрезанными ветвями или вершиной или различными вырезанными в стволе знаками» [6. С. 5]) имеет прямую связь «с душой (духом, призраком, привидением) умершего», оно «играло роль оберега, привязывая душу покойного, стремившуюся проникнуть в свое бывшее жилище, к определенному месту за границей поселения» [6. С. 181]. На основании имеющихся материалов автор делает вывод о существовавшем представлении о том, что «дух умершего, по крайней мере на какое-то время, остается на/около карсикко, т.е. не следует за телом умершего на кладбище», а возможно даже речь идет о двух душах, о чем можно судить по удмуртскому обычаю разрывания «платка умершего», левую часть которого клали в гроб, правую забирали домой [6. С. 185, 182]. По финским поверьям, души умерших обитают около карсикко, поэтому, проходя мимо, надо было поздороваться с деревом, в темноте бросить ему тлеющий трут, а днем — щепотку соли «для защиты от живущего в дереве духа»; по записям Майи Ювас, «в карсикко живет дух-охранитель (дух-хозяин) умершего» [6. С. 186]. Но есть и факты, указывающие на антропоморфизацию дерева-карсикко: «стремление представить в обработанном дереве форму

человеческой фигуры (“руки” – оставляемые на стволе ветви; “шея” – освобожденное от веток голое место на стволе недалеко от вершины; “голова” – нетронутая вершина дерева)», что говорит об очеловечивании природы, а также о связи с представлениями о личном духе-охранителе [6. С. 173–174].

В славянской традиции, помимо перечисленных, есть еще один пример, который, кажется, свидетельствует о наличии веры в одушевленность дерева. Это пример из календарной обрядности чехов и словаков, также относящийся к области Северной Славии и к типу культуры, включающему германо-славяно-финские переключки, или точнее – общие северноевропейские поверья и мифологические представления.

Речь идет о троицких «королевских» торжествах и о троицком культе деревьев, реализуемом в обряде установки и сваливания «майского» дерева, которые, как представляется, связаны между собой одной мифологической идеей персонализации и обожествления деревьев.

Если обряд установки «майского» и вообще летнего дерева известен (хоть и приуроченный к разным срокам) всем славянам и ряду других индоевропейских народов, то «королевские торжества» сохранились только на территории Моравии, в ряде регионов южной и западной Чехии, а в Словакии исчезли к середине XVIII в. Обряды, сходные с чешско-моравским, отмечены в польской и сербо-лужицкой традициях. Например, в польском Куклинове (Познанское воев.) на второй день Зеленых святок (Троицы) парня, который первым весной выгонит скот на пастбище, ловят, когда он вернется домой, мажут ему лицо смолой, всего пачкают грязью и покрывают покрывалом, потом сажают в полувок и, погоня березовыми прутьями, ездят с музыкой от дома к дому, шелкая кнутами, играя и собирая дары, наконец, завозят его в воду, чтобы он помылся, и идут в трактир [7. S. 203]. В Нижней Лужице сохранились обычаи устраивать конные соревнования; наездника, который первым прискакал к цели, украшали венком, и он был целый год «королем» [8. S. 14]. Шире распространены обряды «королев», «вождения королев», известные не только славянам, но и, например, венграм.

«Королевские» обряды у чехов и моравян имеют множество вариантов, различаются разветвленностью игровой линии, представленностью/отсутствием и последовательностью отдельных составных частей, терминологией, семантическими акцентами, исполнителями, включенностью христианских и заимствованных германских мотивов и элементов.

Коротко суть «королевского» обряда можно изложить следующим образом. Накануне Троицы парни избирают «короля» (либо путем соревнования – самого быстрого, ловкого, сильного; либо юного, похожего лицом на девушку, с девичьими склонностями; иногда мальчика, который еще не гуляет с девушками); «короля» и его избранную «свиту» одевают в женскую одежду, увивают зеленью, одевают в кору деревьев, украшают цветами и идут процессией по селу, собирая дары, к дереву «май», «поставленному» на центральной площади; там «глашатай» «короля» забирается на дерево и начинает обсуждение сельчан (славит или высмеивает их характер и поведение); потом начинается преследование «короля» и его «казнь» (сбрасывание с головы короны, шапки) или «купание» короля (сбрасывание его в воду); в ряде вариантов присутствует также ритуально отмеченный персонаж «хвостик» (последний, «худший»), который смешит народ и выполняет ритуальные функции, а также «вещая» лягушка, которую в конце «казнят»; завершается праздник выпивкой в трактире.

Исследователи с полным основанием отмечали, что «королевские» обряды сохранили реликты дохристианских весенних ритуалов магического обеспечения плодородия и влаги, продолжения и цикличности жизни [9. S. 425–427; 10 и др.], а также молодежных социальных обычаев, относящихся к организации и управлению общиной и молодежной дружиной [11. S. 215–216].

Параллелизм в описаниях «короля» («королевы») и троицкого дерева (во внешнем виде, поведении, терминологии) отчасти уже отмечался исследователями. Однако мне не встречалась трактовка этого параллелизма, не высказывалась, кажется, и идея об обрядовом тождестве и взаимозаменяемости человека и дерева в «королевских» обрядах. Вместе с тем, в описаниях «королевских» ритуалов сохранились детали, которые свидетельствуют о таком архаическом представлении.

Это те элементы обряда, которые не мотивированы современным его смыслом и которые можно было бы трактовать как обрядовую реализацию идеи: «король» — это персонификация дерева «май», иначе, идеи о тождественности «мая» и «короля» в троицких «королевских» обрядах.

1. **Дерево активно и подвижно — «король» пассивен и молчалив.** «Май» осуждали за то, что он убежал из леса, срубали и продавали его вместе с платками... (Горацко и Подгорацко, морав.) [12. S. 67]. Или «лесник» жаловался, что у него потерялось дерево из леса; суд выносил решение, что «май» должен пасть [13. S. 46–47].

«Король» же, наоборот, пассивен, молчалив, его не видно за лентами и украшениями: «короля» водили по селу, привязанного за ногу вожжами (Праженско, с.-морав.) [14. S. 332]; он не смел держаться ни за гриву коня, ни за вожжи, ехал руки в боки (морав.); во рту он держал белую розу (Ореховско, Моравское Словацко, Лугачовское Залесье, морав.) [15. S. 435]. При встрече королевских дружин из соседних сел «королю» нельзя было ни сопротивляться, ни разговаривать [13. S. 51–52; 16. S. 55–56].

2. **«Смерть» дерева — «рождение» (выбор) «короля», аллюзии на «поминки» срубленного в лесу и установленного в селе дерева:** деревца «май» рубили тайком в субботу перед первым майским воскресеньем, в ту же ночь устанавливали их (врывали в землю), после чего шли в трактир выпить за них (*zapili máje*) (Велвары, окр. Кладно, ср.-чеш.; Сланы, окр. Кладно, ср.-чеш.) [14. S. 298], как после похорон. Обряд *zapíjení májí* «выпивание за мая», совершавшийся в троицкий понедельник, на третий день после установки «маев» (хвойные «май» ставили ночью в субботу перед Троицей) заключался в том, что трое парней, одетых в черное, несли один украшенное деревце (*máječka*), второй — бочонок с пивом, третий — бочонок с вином. У большого дерева *mája* они останавливались, поливали его пивом и вином и выпивали сами. Так «выпивали» за все поставленные в селе «май» (Стршелогоштице, окр. Страконице, ю.-чеш.) [14. S. 296–297]. Поливание деревьев пивом и вином может также быть соотносено с поливанием могил умерших вином у южных славян, изредка и у западных (например у словаков).

Также и после «казни» короля идут отмечать окончание обряда в корчму, где выпивают.

3. **Дерево «окультуривается»** — очищается от веток и коры до верхушки: у каждого дерева обрубали ветки до половины или на 3/4, хвойные «май» очищали от коры (морав.) [14. S. 327].

**«Король» же, наоборот, приближается к лесной природе:** его одевают в кору дерева, покрывают ветками, украшают цветами и лентами, скрывающими лицо,

например: «король» был одет в кору и цветы, на голове — корона из коры, ноги обвязаны папоротником, лицо закрывала маска; в руке — длинный прут шиповника; его водили по селу, привязанного за ногу вожжами (Праженско, с.-морав.) [14. S. 332].

И очищенный (обеленный) «май», и «король» в белых одеждах становятся к тому же соотносимыми по цветовой гамме, а белый цвет, как известно, является показателем иномирности и древним цветом похорон и траура.

4. **Дерево «май» — гость только на время праздников:** его ставили в субботу перед Троицей, а во вторник (последний день праздников) «срубали, сваливали» с музыкой и танцами (Валашко, морав.) [13. S. 47]. Также убирали после троицких праздников и деревца, поставленные перед домами девушек (Коуржимско, окр. Колин, ср.-чеш.) [14. S. 289]. После праздников (или через неделю) деревце сваливали (убирали), при этом ряженный «палач», отрубал саблей его верхушку (окр. Угерски Брод, ю.-морав.) [13. S. 46], как бы обезглавливал его. В с. Кнежевес ночью тайком ставили «май» в огромный круг, а посередине — сосенку или другое хвойное дерево, верхушку которой украшали красным платком и вешали венок из березовых веток или весенних трав (в чем можно видеть параллелизм с украшением девичьей головы). В конце праздника молодежь шла к деревьям; один из парней забирался с пилой на хвойный «май», стоящий посередине, выпивал за здоровье присутствующих и с трех раз старался отпилить верхушку [14. S. 288].

Также в конце обряда «убивали» или «обезглавливали» «короля»: сбрасывали с его головы шапку или «корону» — однако только в том случае, если его смогли догнать, т.е. если он не успел убежать (можно думать, вернуться к себе, в лес): в р-не Пльзень (з.-чеш.) в конце обряда парни верхом отправлялись на ровное место за селом и устраивали скачки. «Король» становился на пять шагов впереди всех, по знаку начиналось «преследование короля» (*honění krála*), во время которого парни должны были успеть сбить с него корону прежде, чем он доскачет до определенного места. Если это им удавалось, «короля» стегали ореховыми прутьями, били деревянными саблями, потом «казнили», т.е. подбрасывали вверх его шапку, а «тело» относили в трактир [14. S. 333–334, 341–342].

5. **Обсуждение (корение или славление) сельчан от имени ритуального (сакрального) дерева, или его заместителя в обряде — «короля»-дерева:** эта часть обряда проводилась специальным «глашатаем», который залезал на дерево «май» или на большую липу, росшую в центре села, прятался в шалаше из веток (без окон и дверей), устроенном либо на самом дереве, либо возле него, или просто вставал на возвышение — но после каждой фразы требовал подтверждения истинности своих слов от «короля», который молчал, а его слуги стуком палок о землю подтверждали речи «глашатая».

В других местах (например, Плазско, морав.) «одетые» в кору деревьев парни привозили с собой в ящике «вещую лягушку», которая квакала при «обсуждении» сельчан, за что «король» осуждал ее на смерть, «палач» отрубал ей голову и бросал в толпу, все разбегались, а парни начинали погоню за «королем» [14. S. 341].

6. **Мотив защиты от чужих:** «май», поставленный в селе, а также «майки», поставленные около домов девушек, охраняли один день или дольше от чужаков (Горацко, морав.) [12. S. 65–66]. Поставленный перед Троицей «маек» с чучелом «короля» на нем охраняли всю ночь от парней из чужой деревни [17. S. 159]. В день сваливания установленных «маев» разыгрывались сценки, в том числе, как «лесник» их охраняет, а «браконьеры» ходят их добывать (Горацко,

Подгорацко) [12. S. 67]. В Троицкий понедельник одни парни, ряженные «бабами», старались срубить и сломать установленные деревья, другие, «лесники», их охраняли (Дачице, ю.-чеш.). Парень, поставивший девушке «май», сторожил его всю ночь (Гана, морав.) [16. S. 48–49].

Считалось, что украденный парнями из соседних деревень «май» (в данном случае речь идет о деревце на осеннем сельском празднике «годы») был для села большим позором (Горняцко, Моравское Словацко, морав.) [18. S. 303–304.].

Аналогично **защищали от чужих дружин своего «короля»**. После объезда своего села ехали в соседние деревни. Если встречались два «королевских» поезда из разных деревень, бывали стычки: каждый хотел добыть чужого «короля», так как за него давали большой выкуп. Сам «король» не мог ни сопротивляться, ни даже разговаривать [14. S. 352–353; 13. S. 51–52; 16. S. 55–56]. Вот как описывает этот эпизод бывший участник «королевских» обрядов: «Весело было смотреть, как встретится на дороге в чужую деревню (своя «королевская» процессия. — *М.В.*) с чужой процессией королей, которая ехала с той же целью (для сбора даров. — *М.В.*) им навстречу. Тут захватывают друг у друга “короля”, и та сторона, которая потеряет своего “короля”, с позором возвращается домой. Не удивительно, что иногда и кровь текла, и жестокая драка иногда между ними начиналась, особенно если обе дружины находились между собой в тайной распре и встретились случайно на дороге» [19. S. 13].

7. **Аналогичные элементы убранства «мая» и «короля»** (ленты, платки, цветы). Обращает на себя внимание исключительно женская одежда «короля» и его «адъютантов». «Очень часто появляется белый цвет и женские части костюма, в которые одет “король”, его “адъютанты”, кое-где и вся его дружина. С этой точки зрения интересна информация из Моравии первой трети XIX в., согласно которой на участниках объезда поверх обычной одежды была надета широкая белая рубаха (Wolny 1838: XXXVI)»; рубаха считалась заменой белого покрывала, в которое заворачивались исполнители обрядов, описанных в старых источниках [20. S. 47]. Белое покрывало отсылает к савану и похоронному обряду, вызывает ассоциации с «тем» светом, что для Троицы с ее летними поминальными днями, прежде всего, умерших неестественной смертью, вполне органично. «Женский наряд молодого парня, — как пишет Мария Кондрова, — мы можем, скорее, связывать с древним культом женщины как родительницы, которая является гарантом жизни. Об этом свидетельствует и тот факт, что “король” должен был оставаться девственником»; исследовательница отмечает, что обрядовое убранство короля и его адъютантов не было и сейчас не понимается как аналогия маскарадного костюма: «Речь идет об обрядовом костюме с выразительным преобладанием белого цвета, что указывает на древность одежды и, следовательно, и обряда» [21. S. 40].

Для «короля» характерна не только женская одежда, но и женоподобное лицо и девичьи манеры, украшение в ленты и цветы его и его дружины (так же, как и для дерева «май»), преобладание названий ж.р.: *mája, májka, majička*, несмотря на м.р. заимствованного названия месяца — *máj*, давшего название майскому деревцу, первоначально называвшемуся *háj* ‘лес, роща, чаще всего, священная’ → ‘дерево из этой рощи’. Все это может косвенно указывать на женскую ипостась сакрального дерева и замещающего его персонажа, позже замененного на мальчика-«короля», а также его «свиты» — теперь одетых в женский костюм парней. По словам В. Фролеца, «не случайно и адъютант “короля” местами назывался *králka*» [20. S. 47].

У западных и южных славян широко представлены девичьи обходные обряды на Троицу — обряды «королев», «вождения королей» и подобные им, хоть и с другими названиями (чеш., словац. *královničky*, [*chodí*] *králky*, *králenky* и под. [10. С. 609], пол. *chodzenie z królowną* [22. С. 87], серб., в.-хорв. *кральице*, *кральички*, называемые также *лазарице* (серб.), *лазарки* (болг.), *додоле* (серб.), *буёнец*, *буенек* (болг.) [23. С. 137—141]. Помимо названия, девичьи троицкие обряды имеют и другие параллели с моравскими «королевскими» играми, например белый платок на голове «королевы» в сербском обряде *кральице*, сопровождение ее одним или двумя «королями», а также знаменосцами и певцами, ношение участниками обряда деревянных мечей или палок-«сабель» [23. С. 138].

8. Как известно, **лексика** сохраняет архаические смыслы, порой утерянные в современных ритуалах. Терминология «королевского» обряда также указывает на параллелизм майского дерева и «короля», например:

*král* — «король» в западнославянских народных традициях имеет общее значение «самый лучший в чем бы то ни было» — в силе, красоте, ловкости, богатстве, остроумии и т.п. человек (ср. подобные наименования у поляков в Куявии: *król pasterzy* ‘первый выгнавший скот утром на Троицу’ [24. С. 241], «королем» (*król*) выбирали также самого меткого стрелка в городах Познанского воев. [7. С. 203]; у южных славян — синонимичная форма *цар*: у сербов в обряде вызывания дождя избирали «царя» [25. С. 126], у болгар на св. Трифона выбирают самого старого мужчину «царем виноградарей») [26. С. 275]. «Королем» называли и самое высокое и красивое, или главное, майское дерево [27. С. 58; 28. С. 24; 14. С. 298; 29. С. 146];

*stavať kráľov* — название обряда «выбирать королей» — *stávať máj* ‘устанавливать майское дерево’: *stavanje kráľov* [11. С. 212—215;], словац. *máje stavať* [30. С. 197—198], чеш. *stavění májů* [20. С. 88];

*hledati kráľa* ‘искать короля’ — название обряда выбора короля путем скачек (Гана, Словацко, морав., Ходско, окр. Домажлице, з.-чеш.) [13. С. 47—51; 14. С. 352] — имеет соответствие в «поисках майского дерева», отмеченного в Швабии: «Люди уходили в лес на поиски Мая (*majum gauerere*), приносили молодые деревца — преимущественно еловые и березовые — в деревню и ставили их перед дверями домов, хлевов или в комнатах» [31. С. 124];

*stínať kráľa*, *stínání krále* — обрядовое действие ‘обезглавливать короля’ [14. С. 340, 343] — *stínať máj*, *stínání máje* ‘срубить/срубание «май»’, часть весеннего обряда «установки майских деревьев» и майских торжеств [13. С. 46];

*kráľovna* ‘девушка, выбранная «королевой» в троицких «королевских» обходах» [12. С. 68 и др.] — и ‘березка, одетая в женский наряд и покрытая платком в троицком девичьем «королевском» обряде» [29. С. 142].

Учитывая изложенное, можно реконструировать мифологический сценарий, основанный на анимистических представлениях славян о деревьях, таким образом: сакральное дерево ночью тайком или с ритуалами и музыкой срубают и привозят в село, а душа «убитого» дерева воплощается в «короле», который отныне выполняет функцию этого священного дерева (становится обрядовой персонификацией дерева). «Король»-дерево «судит» сельчан, восстанавливает справедливость, т.е. наводит порядок (и в социальном, и в космологическом плане). Возможно, когда-то в его функцию входили и гадания о плодородии (ср. «вещую лягушку» в некоторых вариантах обряда, а также ритуальную чистоту «короля», что соотносимо, например, с болгарскими гаданиями с помощью «чистой» девочки в обряде *еньова буля*). В конце праздника душу «выпроваживают» обратно в лес: короля преследуют, «убивают» (сбивают его корону, шапку),

и «древесная душа», а с нею вегетативная природная сила вновь переходят к дереву. В некоторых вариантах обряда именно после «казни» короля с дерева начинается вещать «глашатай», забравшийся на большую липу среди села, символически артикулируя волю «духа» дерева (растительности вообще). Характерно, что понятие нормы для его речей не действует: ему можно говорить всё обо всех и без последствий. Восстанавливается природный изначальный порядок, торжествует правда — возвращается нарушенная за год природная гармония.

Говорить о возможности такого запечатленного в обряде «переселения» души срубленного дерева в человека (в обрядовый персонаж) у славян можно — подобные сведения приводятся в работе С.М. Толстой [32], а для восточных славян — в статье Б.А. Успенского [33].

О том, что «король» в обряде наделяется особым знанием, магической силой (приобретаемой в связи с описанной трансформацией — восприятием вегетативного духа), можно судить по следующим деталям. В речевках, сопровождавших обходы с «королем», говорилось: *Král Šalomón jede, drahý kořený veze, má muchu v uchu a ščvrčka v břuchu* (Король Соломон едет, дорогие корни везет, у него муха в ухе и сверчок в брюхе) (Загорье, морав.) [14. S. 256], где фразеологизмы *má muchu v uchu*, *má svrčka v bruchu* соотносимы с аналогичными идиомами в других славянских языках с значениями в спектре от ‘дурачок, пьяница’ до ‘смелый, хитрый, ловкий, умный’ и ‘знахарь, ведун, колдун’: в полесских фразеологизмах, сохранивших архаический смысл этого выражения, это: *мухи в голове, в носу* (а также *комары, сверчки, пауки, вши, тараканы, мотыли, мыши* и т.п. — *в голове, в носу, в груди, в брюхе*) [34], ср. также полес. *у него мухи в голове, мураши в голове, бзыки в голове, мышь в голове* ‘о человеке со странностями’ [35. С. 44]. О былой магической функции «короля» свидетельствует и требование его ритуальной чистоты: «Королем может быть только тот, кто не ходит еще ночью с девушкой [...] Король не должен иметь ни одного морального изъяна, и за этим строго следили» (Угерскобродско) [19. S. 18, 19].

В разных славянских традициях в календарной (майские и троицкие, купальские, рождественские деревца) и окказиональной обрядности (вызывание дождя) довольно часто используются деревья в качестве обрядового символа. Одинаков в целом и сценарий их использования в ритуале: торжественное срубание (хотя оно может и отсутствовать), украшение (возможно украшение растущего дерева), хождение со срубленным деревцем или его ветками по селу и сбор даров, танцы, трапезы и другие обрядовые действия под установленным деревом, выпроваживание (изгнание) деревца (сжигание, бросание в воду и т.п.). Как правило, само деревце является носителем вегетативной силы, которую следовало передать от природы, леса, дикой растительности людям и возделываемым ими полям, культурным растениям. Элементы персонификации обрядового деревца или зелени вообще можно встретить и в других славянских традициях. Это, в первую очередь, одевание в зелень с головы до ног выбранного исполнителя, которого водили по селу и обливали водой, а во-вторых, изготовление куклы либо из самого деревца, либо укрепляемой на деревце, которая и по названию, и по функции практически отождествляется с деревом, можно думать, символизирует его очеловеченность.

Примером первого рода может служить белорусский обряд *Куст, вожделение Куста*. Подробно разобрал его, с учетом имеющейся обширной литературы, Н.П. Антропов [36; 37 и др.] — географию обряда, его содержание, значение, основные элементы, этимологию названия. Схематично обряд, известный в западных областях Белоруссии (с ядром в Пинщине), описывается

как хождение/вождение ритуально чистой девочки (*Куст*), покрытой с головы до пят зеленью, по селу на Троицу или в другие летние праздники, обливание ее водой, ношение украшенного деревца, уничтожение зелени и гадания — все это делалось ради обеспечения плодородия, вызывания дождя. Девушки, сопровождавшие *Куст*, пели, танцевали и собирали дары. В абсолютном большинстве фиксаций *Куст* также, как и разбиравшийся выше «король», является целиком пассивным, молчаливым персонажем, в редких случаях только кланяющимся хозяевам: «*Куст* з'яўляецца альбо цалкам пасіўным, маўклівым удзельнікам альбо яго дзеянні вельмі рэдка абмяжоўваюцца паклонамі гаспадарам двароў, куды яго прыводзяць» [36. С. 111–112]. Учитывая варианты названия обряда — *Кўст*, *Кўста* f, *Гўст*, *Гўста*, *Куум*, *Кост*, *Кобста* m, семантику этого термина и тот факт, что в западнобелорусских говорах слово *куст* не встречается в значении 'куст, frutex', автор предлагает этимологизировать это слово как \**gozďь* (праслав. \**gvozďь/gvozďь*) с семантикой леса, которое претерпело ряд фонетических преобразований [37. С. 17, 21, 26, 29]. В таком случае белорусское название обряда, которое следовало бы понимать как 'дерево из особого (священного) леса', было бы типологически сходным с чешским и словацким *háj*, *hájik*, где *háj* 'лес, роща', ср.: чеш. *háj* 'небольшой лиственный лес', а также 'сакральное дерево', *hájek* — название деревца в великопостной обрядности; словац. *háj* 'молодой лес или поросль; охраняемый лесок' и *háj*, *hájik* 'название деревца в летних обрядах' [38. С. 72, 300]. Слово *háj(ik)* отчасти перекрывается по значению с лексемой *máj(ik)*, однако распространено более локально и является, видимо, более ранним славянским названием обрядового дерева. Типологически сходные обряды вождения увитой зеленью девушки и другие виды групповых девичьих обходов встречаются в большинстве славянских традиций и генетически имеют смысл обеспечения летней влаги для произрастания урожая.

Примером второго рода аналогий может служить русский (в основном центрально-русские и поволжские области) троичский обряд с березкой [39. С. 610]. Деревце также срубали, украшали лентами и платками, цветами и лоскутами и ставили посредине села, в поле или в лесу. Рядом с березкой устраивали трапезу, водили хороводы, играли, кумились, завивали на ней венки. Среди ее названий, помимо *березка*, также *красота* (ярослав.), *кума* (ярослав.) и, что особенно показательно, *май* (ю.-рус.). Изредка могли украшать также растущее дерево. Из березки (из двух берез) могли делать куклу, которую в конце праздника топили в реке (смолен.). «В Пермской обл. наряженную в женскую одежду куклу (сделанную из ствола дерева) называли *березкой*» [39. С. 611]. Уподобление деревца девушке (украшение платками и лентами, завивание венков, кумление с нею), сооружение из нее или на ней куклы, а также способ ее «вождения» — «березку дергали, вращали, крутили, так что создавалось впечатление, что она сама двигается» [39. С. 612]), указывает на персонификацию деревца, подчеркнутое изображение ее как живого существа.

Как и в русской традиции, в чешской и моравской обрядности также сооружали куклы, которые укреплялись на деревце в ранневесенний и ранне-летний период, например: бумажная кукла на великопостном деревце «лето» (*líto*) (в.-чеш.) и другие куколочки, которыми украшали великопостные деревца *líto* (чеш.) и *májek* (морав.); кукла на верхушке сосенки, называемая «смерть» (*smrt*) и носимая в 4-е, Смертное воскресенье Великого поста, причем куклу потом вешали на шиповник (ср.-чеш.); куклы «колядница» (*kolednice*) и «колядник» (*koledník*), которые вешались на самое высокое дерево или на дерево «май» (в.-чеш., ю.-чеш.); кукла «королева-дева» (*královna panna*), с которой девушки

обходили поля в троицкий понедельник (ю.-морав.); «дева» (*panna*) или «смертная дева» (*Smrtholka*) — тряпичные куклы на майском деревце (ю.-морав.); кукла «Маржена» (*Mařena*), передавшая свое имя украшенному майскому деревцу, на верхушке которого она укреплялась (в.-морав.); «Петр» (*Petr*) и «Рулик» (*Rulik*), тряпичные куклы на одном из майских деревьев на Троицу (з.-чеш.) и др. (см. [38. С. 92, 96, 112, 119, 126, 128, 134, 136, 137, 142, 170]). Кукла могла также называться «королем», что еще более связывает «королевский» обряд с «майскими тожествами»: в округе г. Писки ночью тайно рубили большое дерево — *májku*, на которое привязывали соломенное чучело мужского подобия, которое называли «королем» (*král*) [17]. Как писал Дж. Фрэзер, «дух дерева выступает одновременно в растительной и человеческой форме», «человеческая ипостась духа дерева представлена в таких случаях то куклой, то живым человеком», «поэтому не подлежит сомнению, что дух дерева действительно выступает в человеческой форме» [31. С. 125].

Таким образом, можно говорить о разных вариантах общеславянского весенне-летнего обряда, в ходе которого в село вносились дерево как символ вегетации и рождающих сил земли, обряде, получившем также трактовку встречи весны (лета), изгнания зимы или Поста, стимулирования плодородия, вызывания дождя и защиты от бури и града — в зависимости от актуальности этих «запросов» для географически разных славянских зон.

Чешские и моравские «королевские» обряды обладают, однако, определенной спецификой, которая заставляет думать о включении в их состав ряда заимствованных элементов (в первую очередь германских), таких, как мужская ипостась «короля» (при предполагаемой у славян женской, как в обрядах «королевы», «хождение с королевами» у южных и западных славян, упомянутых выше «вождение Куста» и русских девичьих троицких обрядах); само имя *král* ‘король’, представляющее собой германское заимствование; замена названия деревца *háj* ‘роща’ на *máj*, *maja* ‘май’; немецкие названия для этого обряда (з.-чеш. *pikšvonec*, *pikytrykytyšvonec* < нем. *Pfingstschwanz* ‘троицкий хвост’, ‘украшенный красной ленточкой хвост коровы, которую выгнали последней на пастбище в Духов день’ [40. S. 94]); включение в обряд скачек на конях и конных состязаний в ловкости и некоторые другие.

Для иллюстрации приведу описание троицкого обряда у немцев из Нидерпёринге в Нижней Баварии: «украшали листьями и цветами так называемого Пфингстля, олицетворяющего дух троицыного дерева [...] Его заворачивали в листья ольхи и орешника, а рукава сплетали из водных растений. По обе стороны от Пфингстля, поддерживая его за руки, шествовали два мальчика. Они, подобно другим участникам процессии, несли обнаженные мечи. У каждого дома они делали остановку, чтобы получить подарки, а поселяне из укрытия неожиданно окатывали наряженного в листья парня водой. Когда его удавалось вымочить до нитки, наступало всеобщее веселье. Наконец, Пфингстль по поясу входил в ручей, а кто-нибудь из мальчиков, стоя на мосту, делал вид, что отрубает ему голову» [31. С. 282]. Дж. Фрэзер приводит ряд других описаний, отдельные детали которых соотносятся с чешско-моравским «королевским» обрядом, например отмеченность последнего участника троицкого обряда (ср. чеш. *ocasek*, *lenoch*, *pecivál*, *klepec*, *nádvor*, *husí pohůnek* — [38. С. 126]), белые рубахи и белые штаны парней, направлявшихся с мечами верхом на лошадях в лес, чтобы срубить зеленые дубовые ветви и с ног до головы закутать в них того, кто последним выехал из села [31. С. 282]. В Брауншвейге ежегодно в Духов день устраивались конные состязания, в которых участвовали неженатые

парни на наряженных и вычищенных лошадях. Каждый участник должен был проскакать под специально построенными воротами и сбить хлыстом подвешенный на них венок. Победитель получал «знамя» (деревянный флюгер с изображением лошади), которое прибывал на дверь своего дома [41. С. 160]. На Нижнем Рейне мальчиков, которые ходили с поздравлениями с зелеными ветками, обливали из окна, а около Эйзенаха и в Нассау мальчики сами обливали соломенное чучело, которое водили с собой» [41. С. 159].

Ряд немецких и английских параллелей майскому дереву приводится в книге А. Конкки [6. С. 193–194].

Имеются параллели к значимым обрядовым элементам чешско-моравского обряда и в финно-угорских традициях. Например, отрубание вершины у дерева – как «одна из форм собственно карсикко умершего [...] так как в других случаях вершину карсикко, как правило, старались оставить нетронутой» [6. С. 123]. По данным Уно Холмберга, в Эстонии в некоторых местах обрубали ветки на дереве или обрезали вершины молодых деревьев; обламывали верхушку растущего у дороги дерева башкирские марийцы из р-на Бирска. По сведениям Шиллинга, латыши, возвращаясь с похорон, обламывали вершины и ветки у некоторых молодых деревьев. Уно Холмберг реконструирует цель этого обычая так: «“чтобы предотвратить посещение мертвым своего дома, стали делать карсикко умершего – у какого-нибудь растущего вдоль дороги дерева отрезали вершину или обрубали ветви” (Holmberg, 1924, S. 32)» [6. С. 124].

Поливание дерева «май» пивом и вином находит соответствие в обычае «лесных финнов» Средней Швеции выливать под корни сделанного для умершего человека карсикко несколько капель вина; выливание под дерево вина или пива известно и в Финляндии, а также в литовских материалах [6. С. 185]. В Средней Финляндии под деревом умершего выпивали вино, угощали всех присутствующих и кропили немного на землю для «духа-хозяина мертвого» [6. С. 186].

Установка ели с обрубленными ветвями и полностью очищенным от коры стволом при оставленной нетронутой верхушке известно в Северной Финляндии на Пасху; на Ивана Купалу во дворе дома устанавливали «ель Иванова дня», у которой были обрублены все ветви, кроме верхушки и нескольких веток посередине ствола (иногда обрубали все ветки до верхушки), а ствол очищен от коры; оставленные посередине ветки казались раскинутыми в стороны руками; такая ель стояла посреди двора весь год [6. С. 192].

Многие обрядовые элементы, мотивы, реалии, связанные с деревом, являются общими во всем северноевропейском регионе, и не только у индоевропейских народов. Они входят в разные календарные или другие (похоронно-поминальный, рекрутский, окказиональный) обрядовые комплексы, поэтому важно учитывать основной смысл обряда, в котором они используются.

Примеров, указывающих на персонификацию дерева в славянских традициях, в целом не так уж мало, хотя сюжет этот действительно трудно назвать широко распространенным (кстати, и для соседних традиций). Объяснить ограниченное количество этих сюжетов можно не только несвойственностью одушевления деревьев для славян и заимствованием идеи и практики у соседей, но и реликтовостью, чрезвычайной архаичностью этого явления, если судить по сохранению его в очень древних индоевропейских культурах, таких, как древнеиндийская или хеттская. Раньше уже высказывались мысли, что «майское дерево», «майский столб» можно рассматривать как обрядовую реализацию Древа жизни. В.Н. Топоров писал, что в Древе жизни, «в самой его сердцевине, упрятаны жизнь и ее высшая цель – бессмертие» [42. С. 396] (не в этом ли приближении

к сердцевине состоит смысл очищения от коры ствола ритуального дерева?) и цитирует «Чхандотья-упанишаду»: «Будучи проникнуто живым Атманом, оно прочно стоит [...]» [42. С. 397], что прямо указывает на наличие у дерева духа, или духовной сущности. К вопросу о поле или роде дерева и заменяющего его персонажа, о чем говорилось выше (женоподобность, девственность, женский костюм «короля», замещающего дерево в обряде у чехов и моравян; ель-«невеста», призванная дать жизненную и оплодотворяющую силу старым холостякам – в масленичном обряде градищанских хорватов [43. С. 146]), приведу еще одну цитату из статьи В.Н. Топорова: «Часто Д[рево] ж[изни] бывает представлено как женский (материнский) персонаж или, по крайней мере как его обиталище. В некоторых архаичных традициях Д. ж. изображаются как женское начало [...]», автор упоминает также тексты, в которых фигурирует «женское божество, дающее жизнь, в дереве (или на дереве)» [42. С. 397].

Постоянные колебания в воззрениях человека на дерево – его одушевленность/неодушевленность, похожесть/непохожесть на человека, персонификация или обрядовое переселение души (духа) срубленного дерева в человека, связанность судьбы дерева и человека и т.п. – обусловили разные варианты решения этих дилемм в мифологических сюжетах и обрядовых реализациях, причем во всех мировых традициях: от дерева как живого одухотворенного существа, мотива об оживлении богами двух деревьев (откуда произошли Аск и Эмбля – в скандинавской мифологии) – до дерева как пристанища души умершего или жилища духа. Большинство из них представлены и в славянской традиции.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2: Kultura duchowa. Cz. 1.
2. *Толстая С.М.* Душа // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-и т. М., 1999. Т. 2.
3. *Агапкина Т.А.* Дерево, куст // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-и т. М., 1999. Т. 2.
4. Беларуская міфалогія. Энциклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
5. *Криничная Н.А.* Дерево-человек: к проблеме синкретизма и дифференциации фитоантропоморфного образа (по материалам нарративного фольклора Карелии) // Труды Карельского научного центра РАН. 2010. № 4.
6. *Конкка А.* Карсикко. Деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013.
7. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. Т. 1-60. Т. 10: W. Ks. Poznańskie. Cz. 2. 1963.
8. *Horák J.* Pohádky a písně Lužických Srbů. Praha, 1959.
9. Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Praha, 2007. 2. sv.: Věcná část. A–N.
10. *Валенцова М.М., Плотникова А.А.* Королевские обряды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5-и т. М., 1999. Т. 2.
11. *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
12. *Pernica B.* Rok na Moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
13. *Bartoš F.* Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
14. *Zíbrt Č.* Veselé chvíle v životě lidu českého. Vyšehrad; Praha, 1950.
15. *Frolec V.* Časové a sociálně významové proměny výročního obyčeje (na příkladě jízdy králů) // Slovenský národopis. 1979. R. 27. № 3.
16. *Vyhliđal J.* Rok na Hané. Olomouc, 1906.
17. *Hanuš J.* Bájėslovní kalendář Slovanský, čili pozůstatky pohansko svatečných obřadů slovanských. V Praze, 1860.
18. *Tomeš J.* Spoločenský a rodinný život // Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
19. *Jilík J.* Neznámé literární prameny ke slovácké jízdě králů // Letniční zvyky a obyčeje. Strážnice, 2014.
20. *V. Frolec, A. Pavelčík, M. Zemek a kol.* Jízda králů. Lidový obřad. Hra. Slavnost. Praha, 1990.

21. *Kondrová M.* Zeleň v jždě králů ve Vlčnově // Zeleň v lidových obyčejích. Uherské Hradiště, 2003.
22. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–60. T. 28: Mazowsze. Cz. 5. 1964.
23. *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
24. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–60. T. 3: Kujawy. Cz. 1. 1962.
25. *Милићевић М.Б.* Живот Срба селяка // Српски етнографски зборник САН. 1894. Књ. 1.
26. *Колева Т.А.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
27. *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1956.
28. *Boniš F.* Mezi dvema slunovráty. Gottwaldov, 1959.
29. *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
30. *Dobšinský P.* Sborník slovenských národných piesní, povestí, přísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Viedeň, 1870. Sv. I.
31. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1984.
32. *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
33. *Успенский Б.А.* Метемпсихоз у восточных славян // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. М.; СПб., 2014. Вып. 3.
34. *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурной аспекте. М., 1984.
35. Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
36. *Антронаў М.П.* Этналінгвістычны кантынум заходнепалеска-беларускага абрадавага Куста // Беларускі фальклор. Матэрыялы і даследаванні: Зборнік навуковых прац. Мінск, 2015. Вып. 2.
37. *Антропов Н.П.* К этимологии западнополесско-белорусского обрядового термина «куст» // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. М., 2015. Вып. 4.
38. *Валенцова М.М.* Народный календарь чехов и словаков. Этнолингвистический аспект. М., 2016.
39. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
40. *Krmařík J.* Píkšvonc, letnicový zvyk na Chodsku // Český Lid. 1947. R. XXXIV.
41. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
42. *Топоров В.Н.* Древо жизни // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1997. Т. 1.
43. *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.



## СВ. СТАНИСЛАВ: ИСТОЧНИКИ О ЖИЗНИ И КАНОНИЗАЦИИ

Средневековых источников, дошедших до наших дней, в которых содержится относительно достоверная информация о св. Станиславе, немного. Хроника Галла Анонима, которая является единственным крупным источником по истории Польского государства X – начала XII в., написанном в самой Польше, даже не упоминает имени епископа. Первая развернутая история св. Станислава появилась лишь спустя почти полтора века после его смерти (конец XII в.), в связи с этим возникает вопрос, откуда авторы черпали информацию для своих работ.

Medieval sources that have survived to our day and contain relatively reliable information about St. Stanislaus are not numerous. The Chronicle of Gall Anonymus, the major source on the history of the Polish state in the tenth – early twelfth centuries, was written in Poland, but did not even mention the name of the bishop. The first unfolded history of St. Stanislaus appeared only a century and a half after his death (in the late twelfth century), and thus the question arises of where the authors scoop information for their work arises.

*Ключевые слова:* источники средневековой Польши, культ святых, Св. Станислав.

*Keywords:* sources on medieval Poland, cult of saints, St. Stanislaus.

В начале XII в. Польша находилась в состоянии упадка и крайней раздробленности – ей необходим был символ, который смог бы сплотить поляков – им стал епископ Станислав, первый польский национальный святой.

Болеслав II Смелый (Щедры, ок. 1042–1081 гг., король в 1076–1079 гг.) был сыном Казимира I Восстановителя (ок. 1016–1058 гг., князь с 1039 г.) и киевской княжны Марии Добронегии (Доброгневны, 1011/12–1087 гг.). Как и его прадед, Болеслав I Храбрый (Великий, 966/967–1025 гг., первый король Польши с 1025 г.), Болеслав II вел завоевательную политику, неоднократно вмешиваясь во внутренние дела соседних государств (в частности, в междоусобицы между венгерскими Арпадами, чешскими Пшемисловичами и русскими Ярославичами).

Стремясь укрепить положение польского государства на международной арене Болеслав II в 1072 г. отказался выплачивать дань королю Генриху IV (1050–1106 гг., император Священной Римской империи с 1084 г.), объявил о независимости Польши от Священной Римской империи, а в 1074 г. признал себя

---

Бирюля Маргарита Андреевна – аспирантка Института славяноведения и балканистики РАН.

вассалом папского престола. Вероятно, решив поощрить союзника<sup>1</sup>, в 1075 г. Папа направил в Польшу делегацию, и уже в 1076 г. Болеслав II был провозглашен королем Польши: таким образом, к последней четверти XI в. Болеславу II удалось восстановить независимость Польши от германского императора и вернуть титул короля<sup>2</sup>. Недовольство постоянным отсутствием государя и постепенным истощением казны в стране спровоцировало усиление независимости влиятельной польской аристократии, которую, с целью еще больше ослабить влияние Болеслава как короля Польши, поддерживали правители Чехии и Священной Римской империи [1. С. 15].

Согласно одной из версий, заговор аристократии поддерживал или даже возглавлял краковский епископ Станислав Щепановский<sup>3</sup>, который сменил на епископском престоле своего предшественника Ламберта II Сулу (ум. 1071 г., епископ с 1061 г.) после смерти последнего и по рекомендации короля Болеслава II, но после того, как Станислав отлучил Болеслава от церкви, тот убил его во время мессы. Средневековых источников, дошедших до наших дней, в которых содержится относительно достоверная информация о Станиславе Щепановском (1030–1079 гг., епископ с 1072 г.), немного.

Хроника Галла Анонима (1-я половина XII в.) является единственным крупным источником по истории Польского государства X – начала XII в., написанным в самой Польше. Хроника была создана при дворе польского короля Болеслава III Кривоустого (1086–1138 гг., князь Польши с 1102 г.) и представляет собой исторический панегирик в его честь; также автор посвящает свой труд епископам, подчеркивая их участие в своем сочинении [1. С. 24]. Автор ее неизвестен<sup>4</sup>, поскольку он сознательно<sup>5</sup> умолчал о своем происхождении, но привычное для историков и читателей имя было дано польским историком Мартином Кроммером в XVI в., который назвал автора Галлом<sup>6</sup> – на основе анализа хроники Кроммер пришел к выводу, что ее автором был француз<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Конфликт, касающийся инвеституры между Папой римским и императором Священной Римской империи во второй половине XI в.; в данном конфликте Болеслав встал на сторону Папы Григория VII (1020/1025–1085 гг., Папа римский в 1073–1085 гг.).

<sup>2</sup> Польша находилась в подчинении у империи, поскольку Мешко II (990–1034 гг., король Польши с 1025 г.) в 1032 г. преклонил колени перед императором Конрадом II (около 990–1039 гг., император Священной Римской империи с 1027 г.), отдал королевские знаки отличия, отказался от своего королевского титула и стал вассалом империи. Следствием данного события стал отказ на предоставление инвеституры архиепископству в Гнезно, чтобы в будущем предотвратить коронации польских правителей.

<sup>3</sup> Заговор против Болеслава возглавил его брат Владислав Герман, воевода Сечех и епископ Станислав [1. Р. 150].

<sup>4</sup> Существуют несколько точек зрения: 1) поляк [2. Р. XIX–XXIV]; 2) француз из Прованса (см. [3–6]); 3) француз из Фландрии (см. [7–8]); 4) итальянец (см. [9–10]); 5) венгр (см. [11–13]). См. [1. С. 7–10].

<sup>5</sup> *Igitur ne viles personae videamur vanitatis fimbrias dilatare, codicellum non nostro decrevimus, sed vestris nominibus titulare* (Чтобы не казалось, что мы, ничтожные, хвалимся будучи таковыми, мы решили в начале труда поместить не наши, а Ваши имена. 19. Р. 50].

<sup>6</sup> В XV в. Ян Длугош в сообщении о польском князе Лешко сослался на автора, у которого он почерпнул данную информацию и называл его Мартином Галлом (вероятно, монах, живший в конце XII в.). Затем, издатели Хроники Винцентия в XVIII в. и в XIX в., опираясь на Длугоша, скопировали ошибку и на некоторое время за автором закрепилось имя Мартин Галл. Со 2-й четверти XX в. хрониста называют Галлом Анонимом и на данный момент нельзя однозначно утверждать, кем в действительности являлся автор (см.: [1. С. 7–8]).

<sup>7</sup> На одной из рукописей хроники (Codex H, tekst, pagina 1) рукой Кроммера была сделана надпись: «Галл написал эту историю, какой-то монах, как я полагаю, как можно вывести из предисловия, который жил во времена Болеслава III» и в конце рукописи добавлено: «До сих по Галл» (см.: [1. С. 6]).

Хронист, вероятно, получал свои сведения из устных преданий, житий<sup>8</sup> и не дошедших до нас летописных источников и документов; сам Галл писал, что получал информацию от «seniores antiqui», скорее всего имея в виду прелатов, которых он упоминает в посвящении и, вероятно, от канцлера Михаила Авданыча [1. С. 12–13]. Л.М. Попова сделала вывод, что, будучи в полной зависимости от своих высокопоставленных покровителей, хронист старался отразить историю Польши в удобном для них свете [1. С. 13].

Оригинал хроники не сохранился, но до нашего времени текст дошел в трех рукописях, одна из которых, Хайльсбергская (бумага, промежутки 1469–1471 гг.) [14. Р. XXIV–XXV] подверглась переработке – вместо главы, где упоминался конфликт короля и епископа, был вставлен пересказ житий св. Станислава [15. С. 73], также отсутствуют некоторые другие главы.

Единственное упоминание Станислава в Хронике Галла встречается в сообщении о конфликте<sup>9</sup> между польским королем Болеславом II Смелым и епископом: «Каким образом король Болеслав был изгнан из Польши рассказывать долго, но нужно сказать одно: не должно христианам<sup>10</sup> по отношению друг к другу ни за какое прегрешение применять телесное наказание. Именно: ему (Болеславу. – М.Б.) очень повредило то, что он после одного проступка совершил другой, когда приказал отсечь члены епископу за измену»<sup>11</sup>. Таким образом, Галл сообщил о двух серьезных проступках короля, один из которых – убийство епископа. Что касается первого – ни у Анонима, ни в рочниках, данной информации нет. Фрагментарные упоминания о разногласиях между королем и епископом можно найти и в документах того времени (см., например [20. С. 364–366; 21]). Рочники немногословны и, к сожалению, эти данные трудно проверить, поскольку их переписывали с учетом новых важных событий – как это произошло после канонизации Станислава (1253 г.) – почти везде под 1079 г. епископ упоминается либо как святой, либо как мученик. Исключение составляет, пожалуй, только Древний Свентокшиский рочник [22. С. 773] – в нем содержится информация о коронации, смерти Болеслава и смерти преемника Станислава епископа Ламберта III (епископ в 1081–1101 гг.) и др., но нет ни слова ни об интердикте, наложенном папой Григорием VII на Польшу из-за убийства Болеславом епископа, ни о самом Станиславе. Конфликт рассматривался Галлом словно неприятный эпизод, который фатально способствовал резкому падению популярности выдающегося короля [23. С. 5]: хорошего правителя, великого тактика, щедрого к Церкви. Перенос тела Станислава в 1088 г. (из церкви св. Михаила на Скалке в замок Вавель) тоже отмечают не все рочники – только Краткий [24. С. 796] – возможно это было связано с зарождением его культа. Вероятно, перенос мощей и послужил основой для начала формирования устной традиции почитания Станислава [23. С. 5–6]. Галл писал, что король наказал епископа «pro traditione», что последующие авторы

<sup>8</sup> Л.М. Попова предположила, что Галл использовал «Житие св. Войцеха», созданного Бруно из Кверфурта (см. [1. С. 13]).

<sup>9</sup> Вопрос о виновнике ссоры между Болеславом и краковским епископом Станиславом остается спорным [16. С. 657–667]. Относительно места убийства епископа Станислава см. [17. С. 322; 18. С. 358–365].

<sup>10</sup> В рукописи: «хрс» – христианин или помазанник. Т. Войцеховский и Л.М. Попова придерживаются последнего варианта.

<sup>11</sup> Qualiter autem rex Boleslavus de Polonia sit eiectus, longum existit enarrare, sed hoc dicere licet, quod non debuit christianus in christianos peccatum quodlibet corporaliter vindicare. Illud enim multum sibi nocuit, cum peccato peccatum adhibuit, cum pro traditione pontificem truncationi membrorum adhibuit [19. С. 422].

понимали как «за измену» или «за предательство»; в эпоху Галла термин «*trahitor*» мог обозначать человека, который просто выразил неповиновение королю. Л.М. Попова на основании стиля описания Галлом крестьянского восстания 30-х годов XI в. сделала вывод, что Станислав в большей степени поддерживал феодалов и обосновала, так как он не мог скрыть негативного отношения к своеволию прелатов, противоречащему интересам государственного единства [1. С. 16]. Но трактовка «*trahitor*» сформировала у поздних хронистов и историков совершенно противоположное впечатление — они воспринимали Станислава как епископа, который восстал против жестокого и несправедливого короля и положительно оценивали его деятельность; опираясь на довольно лаконичные материалы хроник, они явно додумали общий контекст, описывая события, произошедшие как минимум столетием раньше.

Первым источником, упоминающим имя епископа Станислава (за исключением рочников, но их проблема была оговорена выше), стала Хроника Магистра Винцентия (епископ в 1081—1101 гг.) (конец XII — начало XIII в.), которая представляет собой более развернутую версию Хроники Галла, доведенную до современности самого Винцентия. Предыстория и описание конфликта построены на основе Хроники Галла (хотя тот и умалчивает об этом), но изобилуют не встречающимися в предшествующих источниках подробностями. Причиной этому могло быть как использование источников, позже полностью уничтоженных, но доступных Магистру, поскольку последующие авторы скопировали и дополнили текст Винцентия как более подробный и развернутый, чем у Галла; также вероятно, что Магистр просто приукрасил используемый им источник — данное предположение можно сделать, например, исходя из стиля повествования — эпизод с орлами больше характерен для житийной литературы [25. S. 296—297]; также он, в отличие от Анонима, в конфликте встает на сторону епископа и объясняет свой выбор (см. далее). Поскольку в конце XII в. начинаются приготовления к процессу канонизации Станислава<sup>12</sup>, исследователи считают, что Хроника Винцентия тенденциозна и была написана с ориентацией на последующее причисление епископа к лику святых (см. [27; 28. S. 374—625]). Винцентий описал епископа Станислава прежде всего как мученика, и это являлось для него основной причиной необходимости признать в епископе святого [23. S. 6], но такая модель «официально» появилась только после 1173 г.<sup>13</sup> и задача перед Винцентием стояла написать новую историю государства польского, а не житие Станислава. Вероятно, на тот момент в Кракове последователей культа Станислава было немного, и поэтому магистр не чувствовал необходимость создания твердой почвы для культа, на который «спрос» общества был еще слишком слабым [23. S. 6], однако именно его хроника легла в основу последующих произведений — на него опирались как автор Великопольской хроники [29], так и Ян Длугош.

Причиной конфликта между королем и епископом магистр назвал бесконечные войны и частое отсутствие короля в стране — информация о военных походах короля содержится и у Галла. Далее Винцентий сообщил новую

<sup>12</sup> Легенда об орлах и воссоединении частей тела епископа воедино впоследствии более развернуто дана в одном из житий св. Станислава: автор сравнивает чудесное исцеление тела епископа с раздробленными польскими княжествами, которые должны были воссоединиться, чтобы Польша вновь стала великой [26. S. 391—392].

<sup>13</sup> В 1173 г. был официально канонизирован Томас Бекет (1118—1170 гг., архиепископ Кентерберийский в 1162—1170 гг., святой с 1173 г.), который погиб в результате конфликта с Генрихом II Плантагенетом (1133—1189, король Англии с 1154 г.).

информацию – в отсутствие короля Польша погрязла в разбоях и грабежах; нравы пали, рыцари вернулись в Польшу без Болеслава и пр. Станислав выступил в защиту дезертировавших рыцарей, а затем отлучил короля от Церкви, тем самым лишив монаршей власти. Такой поступок не мог не повлечь за собой последствий, и Станислав был вынужден оставить кафедральный костел Вацлава в Вавельском замке и удалиться в близлежащий костел Святого Архангела Михаила на Скалке, вероятно, ради собственной безопасности, но король, узнав об отлучении, в порыве гнева ворвался с дружиной в костел во время мессы, обвинил епископа в измене, поразил его мечом в голову, а затем приказал своим воинам разорвать тело Станислава на куски [30. S. 193–453].

Около 1242 г. краковским каноником Винцентием из Кельц на основе, вероятно, местных сведений<sup>14</sup> из Щепанова (впервые упоминается детство и семья Станислава), устных преданий, рочников, Галла Анонима и Магистра Винцентия, жития св. Адальберта, было составлено первое житие епископа [31. S. 238–285], а около 1260 г. – второе [26. S. 319–438] (дополненное данными из Великопольской хроники, канонизационной буллой Иннокентия IV (около 1195–1254 гг., папа римский с 1243 г.), которая, в свою очередь, была основана на *Vita Minor* и др.). Агиографический труд, вероятно, преследовал несколько целей: помимо обоснования святости епископа, на его примере сформулировать идею объединения Польши. Композиция житий Станислава типична для агиографической литературы: на первом плане фигурируют чудеса, якобы сотворенные им при жизни и на небесах, причем деяния позаимствованы из западноевропейских произведений подобного рода<sup>15</sup>, что характерно для агиографии в странах поздней христианизации. Станислав подходил на роль святого, вероятно, и потому, что его «мученическая» смерть (хотя нет достоверных сведений, что он пострадал именно за веру) могла придать его культу дополнительный вес. Если взять за основу гипотезу об отсутствии письменных подробных свидетельств о событиях 1070-х годов, историю конфликта, как и самой жизни Станислава можно было не реконструировать, а создать. Амбиции краковского духовенства и его претензии на верховенство над польской церковью [23. S. 8] также могли быть причиной поиска святого из своей среды. Новый культ мог вытеснить культ св. Адальберта Пражского (Войцеха) (955–997 гг., епископ Праги в 982–989 г., 993 г., святой с 999 г.), мощи которого хранились в Гнезненской архиепархии<sup>16</sup>, занимавшей главенствующее положение среди польского духовенства именно по этой причине; святой – поляк по происхождению – мог быть ближе народу, чем иностранец-чех.

История Станислава поразительно напоминает историю Томаса Бекета – он также был поражен мечом в голову перед вечерней мессой у алтаря в результате конфликта с королем. Весьма примечательно то, что первая развернутая история св. Станислава появилась лишь спустя почти полтора века после его смерти (конец XII в.), а св. Томаса – сразу же после смерти (тоже конец XII в.). Вероятно, «модель Бекета» показалась сторонникам канонизации

<sup>14</sup> Вероятно, из приходских книг и сообщений соседей семьи Станислава.

<sup>15</sup> Например, о св. Адальберте [31. С. 238–253; 26. С. 319–362].

<sup>16</sup> Гнезно был столицей Польши до 1039 г., архиепископство было основано в 1000 г. почти сразу после канонизации Адальберта в 999 г. Сильвестром II (ок. 946–1003 гг., папа римский в 999–1003 гг.). Епископства в Познани, Кракове, Вроцлаве и Колобжеге перешли в его подчинение. Первым архиепископом стал брат Адальберта Гауденций (960/70 гг. – меж. 1006 и 1022 г.), который тоже почитается католической церковью как блаженный с начала XII в., хотя формальный процесс беатификации так и не был осуществлен.

польского епископа наиболее подходящей, поскольку уже в 1253 г. Станислав [32. Р. 198] был причислен к лику святых в Ассизи папой Иннокентием IV [32. Р. 198]. Вероятно, Хроники Гала Анонима и магистра Винцентия, несмотря на принципиальную разницу в стиле, подходах и акцентах, были написаны с единственной целью – укрепить силу и независимость Польского государства и восстановить его былое могущество. Первый представляет спасителем Польши князя Болеслава III и делает акцент на успешных военных действиях, государственной мудрости и радушии князя; второй – на епископе Станиславе. С этой целью и были использованы такие приемы как идеализация образов, описание и приписывание заслуг. В начале XII в. Польша находилась в состоянии упадка и крайней раздробленности – ей необходим был символ, который смог бы сплотить поляков – и Станислав стал первым польским национальным святым.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Предисловие, перевод и примечания Л.М. Поповой. М., 1961.
2. *Bandtkie J.* Martini Galli Chronicon. Varsaviae, 1824.
3. *David P.* Les sources de l'histoire de Pologne a l'époque des Piastes. Paris, 1934.
4. *Kętrzyński St.* Gall Anonim i jego kronika. Kraków, 1899.
5. *Kromer M.* De origine et rebus gestis Polonorum. Basileae, 1555.
6. *Przędziecki A.* O czwartym wydaniu kroniki Galla. Warszawa, 1852.
7. *Gumplowicz M.* Bischof Baldwin (Gallus v. Kruszwica). Wien, 1895.
8. *Maleczynski K.* Anonim zw. Gall // Pomniki dziejowe Polski. Krakow, 1952. Seria II. T. II.
9. *Pohorecki F.* Rytmika kroniki Galla Anonima // Roczniki Historyczne Poznań, 1929. T. V.; 1930. T. VI.
10. *Wojciechowski T.* Szkice historyczne XI wieku. Warszawa, 1925.
11. *Grodecki R.* Anonim t. zw. Gall. Krakow, 1923.
12. *Kętrzyński W.* Niektóre uwagi o autorze i tekście najdawniejszej kroniki polskiej. Kraków, 1910.
13. *Plezia M.* Kronika Galla na tle historiografii XII w. // Przegląd literatury. Kraków, 1947. T. XLVI.
14. *Paul W.* Knoll and Frank Schaer, eds. Gesta Principum Polonorum: The Deeds of the Princes of the Poles. / Eds. Knoll and Frank Schaer. Budapest, 2003.
15. *Vincentius* Kadlubko et Martinus Gallus. Gedani, 1749.
16. *Drzymala K. Sw.* Stanisław biskup Krakowski i Bolesław Smiały Król Polski // Studia Historyczne. Kraków, 1981. R. XXIV.
17. *Kurbis B.* Jak czytać najstarsze teksty o św. Stanisławie // Znak. Kraków, 1979. R. XXXI.
18. *Witowska A.* Wawel i Skalka // Znak. Kraków, 1979. R. XXXI.
19. *Galli Anonymi* Cronica et Gesta Ducum sive Principum Polonorum / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864. T. I.
20. *List* Wratysława księcia czeskiego do Bolesława. Ok.r. 1074. / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1864. T. I.
21. *Vitae* archiepiscoporum gnesnensium. Rękop. bibl. ossol. nr. 619. Karta 44.
22. *Rocznik* świętokrzyski dawny / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1872. T. II.
23. *Grudziński T.* Konflikt króla Bolesława Szczodrego z biskupem Stanisławem w polskiej świadomości zbiorowej // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Toruń, 1989.
24. *Rocznik* krótki / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1872. T. II.
25. *Kronika* Wincentego Kadłubka / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1872. T. 2.
26. *Vita major* / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1884. T. IV.
27. *Balzer O.* Studium o Kadłubku. Lwów, 1935. T. I–II.
28. *Ossolinski J.* Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej, o pisarzach polskich. Kraków, 1820. T. II.
29. *Kronika* Wielkopolska. Chronica Poloniae Maioris. Warszawa, 1970.
30. *Chronica* seu originale regum et principum Poloniae / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1872. T. II.
31. *Vita minor* / Monumenta Poloniae Historica. Lwów, 1884. T. IV.
32. *Vauchez A.* La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome, 1981.



## ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА НАЦИОНАЛЬНОГО ЯЗЫКОВОГО СТРОИТЕЛЬСТВА: РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ С.М. ЗАПРУДСКОГО «БЕЛОРУССКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ И РАЗВИТИЕ БЕЛОРУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА: 1920–1930-е ГОДЫ»

В статье сквозь призму монографии С. Запрудского разбираются директивные методы языковой политики и планирования корпуса в белорусском литературном языке в 1920–1930-е годы.

The article presents analysis of the directive methods in the language politics and corpus-planning of the standard Belorussian language in the 1920s and 1930s through the prism of Siarhej Zaprudski's monograph.

*Ключевые слова:* советское национальное строительство, языковая политика, планирование корпуса, белорусский литературный язык, 1920–1930-е годы.

*Keywords:* Soviet national politics, language politics, corpus planning, standard Belorussian, 1920–1930s.

Неослабевающий интерес к 1920–1930-м годам в истории славистики и особенно белорусистики и украинистики объясняется целым рядом причин. Это не в последнюю очередь связано с тем, что документы, способные пролить свет на историю национальных литературных языков и языковой политики в этот период, долгое время были недоступны для исследователей, в частности, по политическим причинам. Не случайно столь востребованным оказалось относительно недавнее переиздание документов 1920–1930-х годов, опубликованных в свое время в весьма популярных, а ныне труднодоступных источниках, непосредственно связанных с политикой в сфере языка в Советской Украине<sup>1</sup>. Немаловажно и то, что именно период 1920–1930-х годов фактически завершил научную кодификацию белорусского и украинского литературных языков, заняв тем самым особое место в национальной языковой идеологии обеих стран. Помимо собственно внутрисистемных сдвигов 1920–1930-е годы ознаменовались кардинальной перестройкой коммуникативной ситуации в целом, когда новые литературные языки, в том числе белорусский и украинский, впервые смогли существенно расширить свои функциональные рамки, превратившись из (преимущественно) языков художественной литературы и культурно-политической агитации в языки

---

Остапчук Оксана Александровна – канд. филол. наук, доцент МГУ.

<sup>1</sup> Эта работа была осуществлена коллективом авторов под руководством известного украинского социолога Л.Т. Масенко [1].

официально-деловой сферы, образования, науки, культуры и других значимых сфер языкового употребления, т.е. в по-настоящему полифункциональные языки, что предопределило дальнейшее развитие их стилистической системы. Коммуникативная эмансипация национальных языков, пусть и инициированная сверху, позволила активизировать административный ресурс для интенсивной лингвистической работы, опирающейся на собственно научные основания. Однако неизбежная в то время идеологическая окраска этой работы сделала ее крайне уязвимой и чувствительной к колебаниям языковой политики.

Монография С. Запрудского [2] представляет собой первое в белорусистике и одно из немногих в славистике в целом масштабное исследование взаимосвязи внутреннего развития литературного белорусского языка и внешних условий его функционирования в межвоенный период. Исследователь рассматривает научную деятельность по нормализации языка в 1920–1930-е годы с учетом ее идеологической составляющей, прослеживая, как предложения ученых по реформированию литературного языка внедрялись в лексикографическую и редакторскую практику, также непосредственно связанную с колебаниями политики в сфере языка. Пристальное внимание к внешним факторам языкового развития, анализ социально-политических условий языковой реформы и ее внедрения в узус выгодно отличает работу С. Запрудского от большинства классических работ по истории литературного языка, традиционно сосредоточенных на вопросах имманентного (внутреннего) развития системы, что одновременно делает монографию интересной не только для лингвистов, но и для историков, социологов, культурологов, историков науки и т.д. Несколько озадачивает в этой связи тот факт, что при изложении (весьма подробном и компетентном) истории изучения этого периода лингвистики (раздел, обязательный для диссертации, которая, видимо, составила основу монографии) автор, однако, сохраняет традиционное разделение работ на историю языкознания и историю литературного языка, из-за чего ряд исследований (например работы И.К. Германовича и Л.М. Шакуна) оказываются упомянутыми в двух разных подразделах (ср. [2. С. 50] и [2. С. 85]).

Отношения лингвистики с властью рассматриваются в монографии сквозь призму судеб конкретных лингвистов, принимавших непосредственное участие в белорусском языковом строительстве (Я. Лёсик, С. Некрашевич, В. Ластовский). Перипетии их личной судьбы и этапы научной карьеры С. Запрудский увязывает с общим колебанием государственного курса в сфере национальной политики. Так, для многих участников языкотворческого процесса ответственные посты в научных организациях и активное участие в создании нормы в 1930-е годы вполне могли обернуться (и для многих обернулись) отстранением от научной деятельности и навешиванием политических ярлыков типа «буржуазного национализма» и «вредительства». В книге подробно восстановлен ход околонучных и идеологических дискуссий на очередных пленумах ЦК КП(б)Б и съездах КП, служивших, по верному замечанию автора, эффективным инструментом политического влияния. Непосредственное участие партийных функционеров в языковых дискуссиях начиная с 1922 г. прямо повлияло на формирование языкового идеала, приближенного к разговорному языку «трудящихся масс» и способного благодаря этому в популярной форме донести до «народа» истинно марксистские ценности. Языковое строительство в форме «белорусизации» общественной жизни рассматривалось, таким образом, как неотъемлемая часть строительства социализма на белорусских землях (аналогичную роль играла «украинизация» на территории Советской

Украины). Впрочем, как особо подчеркивает С. Запрудский, такая логика развития литературного языка, близкого к народному, отвечала также установкам кодификаторов 1920-х годов: ученых, редакторов, создателей словарей.

Приведенный в работе анализ документов партийных форумов 1929–1930 гг., в том числе тех, которые долгое время были засекречены (как, например, материалы октябрьского пленума ЦК КП(б)Б 1930 г.), позволяет проследить, как происходила трансформация национальной и языковой политики, вызвавшая резкую смену нормативных установок и переоценку фактов языка с политической перспективы как таких, которые якобы «использовались контрреволюционными, классово враждебными элементами как мощное оружие для борьбы против диктатуры пролетариата и против национальной политики партии и Советской власти». Пересмотр принципов формирования литературного языка сочетался с репрессиями в отношении научных деятелей, принимавших участие в языковом строительстве, – так, например, полностью сменилось руководство Института языкознания БАН, проводившего языковую реформу. Несомненным вкладом С. Запрудского в общую теорию социолингвистики и языкового планирования следует признать выделение целого ряда внешних, в том числе структурных факторов, определивших перелом в сфере языковой и национальной политики в 1930-е годы. Так, по мнению автора, недемократическая форма правления в СССР создавала необходимые условия для проведения директивных языковых изменений без учета общественного мнения (впрочем, существовали также действенные методы симуляции этого мнения). Марксистская идеология, с одной стороны, способствовала закреплению в массовом сознании языкового идеала, приближенного к языку народных масс, а с другой – утверждала представления о классовом характере языка и его расслоении на социальные диалекты, в результате после признания крестьянства социально неблагонадежным слоем в 1930-е годы прозвучали призывы к отмежеванию от «крестьянских» диалектов и сближению с диалектом «пролетарским». В свою очередь, темпы и ход языковой реформы, как и процесса ликвидации неграмотности, С. Запрудский увязывает с общим низким уровнем урбанизации, доходов и образования [2. С. 290].

Приведенный в монографии материал, без преувеличения, проливает новый свет на историю белорусского литературного языка: так, учет характера и объема кодификаторской работы в 1920–1930-е годы позволяет автору пересмотреть их место в истории белорусского литературного языка и тем самым откорректировать его периодизацию в целом. Предложение передвинуть нижнюю границу начала «современного» этапа в истории белорусского языка с первых десятилетий XX в. на рубеж 1920–1930-х годов исходит из тщательно обоснованного в книге понимания характера нормализации и природы языковой нормы этого периода. Так, С. Запрудский отмечает определенную тематическую ограниченность лексики, наличие лакун, которые были заполнены уже после 1930-х годов, высокую насыщенность языка этого периода неологизмами, которые не прошли испытания временем, присутствие в нем большого числа диалектизмов и коллоквиализмов. В работе также отмечается повышенная вариативность системы на разных уровнях, чрезмерная распространенность лексических синонимических рядов, дублетность грамматических форм, что в целом рассматривается С. Запрудским как показатель недостаточной нормированности и неустойчивости языковых норм и является, по мнению исследователя, свидетельством незавершенности формирования литературного стандарта. В качестве примера,

иллюстрирующего восприятие языка 1920-х годов как «несовременного», автор приводит факт редактирования ранних произведений Я. Коласа, осуществленное в 1950-е годы, в ходе которого из текстов были устранены как иностранные заимствования (русизмы, полонизмы), так и окказионализмы, в том числе отражавшие региональный узус того времени.

Таким образом, характер и сущность языковой политики в отношении белорусского языка, а также специфика внутриязыковых процессов позволили С. Запрудскому разделить период, традиционно рассматриваемый как некое целое, на два отдельных этапа: 1920-е и 1930-е годы. Именно это хронологическое новшество явилось одним из структурных принципов, определивших композицию книги. По ходу изложения оно наполняется также внутренней логикой, объясняемой, в первую очередь, колебаниями официального курса в сфере языковой политики: так, если в 1920-е годы норма развивалась относительно независимо от политики, то в 1930-е годы ее формирование было прямо обусловлено изменившимися политическими директивами. Однако такая логика периодизации истории литературного языка имеет и свое внутриязыковое обоснование: если в 1920-е годы литературная норма находилась на стадии оформления и стабилизации, то в 1930-е годы мы имеем дело с уже оформившейся системой норм на всех уровнях языка, которые затем модифицировались в соответствии с изменившимися установками.

Особое внимание в монографии уделено прескриптивному языкознанию, что вполне объяснимо, если учесть ту важную роль, которую сыграли 1920–1930-е годы в становлении норм белорусского литературного языка. В книге подробно рассматриваются конкретные предложения по стандартизации литературного языка на разных его уровнях с учетом их трансформации в рамках данного периода. Особенно важно, что при этом учитываются не только собственно нормативные грамматические описания, в том числе знаковая для этого периода (и не только для него: ср. современные орфографические дискуссии в Белоруссии) грамматика Б. Тарашкевича, выдержавшая с 1918 по 1929 г. пять изданий, но и другие научно-популярные и даже публицистические работы, повлиявшие на демократизацию литературного стандарта. Принципиально важным в этой связи представляется сформулированное в работе с учетом специфики исторического момента понимание нормы. Разнообразные сюжеты, изложенные в монографии, подчинены общему убеждению автора в том, что норма — это не имманентная сущность системы, а следствие сознательно культивируемых представлений о языковом идеале, нередко носящих субъективный характер, которые затем приобретают характер культурной конвенции. В работе можно обнаружить целый ряд конкретных примеров того, как отдельные лингвисты — авторитеты в прескриптивной практике способны повлиять на утверждение формы или лексемы как нормативной даже вопреки узусу и/или логике системы (как, например, в случае с парой *астаноука* и *прыпынак*, из которых только второе было закреплено в словарях, в то же время ни одно из них не противоречит системе [2. С. 41]). По верному замечанию С. Запрудского, собственно таким своеобразным нормативным волюнтаризмом отчасти объясняется распространенный взгляд на славянские литературные языки в целом (и белорусский с украинским в частности) как на искусственные образования. Не последнюю роль здесь играл такой важный культурный фактор, как отношение к языку как к национальной святыне, символу самобытности, что не могло не оказывать влияния на представления о языковом идеале и необходимости его культивирования.

Весьма ценными представляются наблюдения С. Запрудского относительно характера нормы и ее трансформаций в рассматриваемый период. Как показал анализ разнообразных источников, кодификаторская практика 1920-х годов, включая словарную работу, допускала довольно высокую степень свободы, что позволяло считать не выходящими за рамки нормы целые ряды синонимических вариантов, учитывать разговорный узус и т.п. Нельзя не согласиться также с тем, что сами критерии оценки литературности (разговорности, диалектности) языковых элементов периода 1920-х (и даже 1930-х) годов, следует применять с особой осторожностью, стараясь не исказить историческую перспективу, поскольку многие лексемы и формы лишь проходили этап кодификации. Заметим, что и белорусская, и украинская литературная норма (прежде всего в сфере лексики и акцентуации, но также грамматики) вплоть до сегодняшнего дня сохранили гораздо более демократичный характер, допускающий большее число нормативных вариантов, чем русская. Это связано как с общим принципом ориентации литературного языка на народно-разговорный узус, так и со спецификой процесса кодификации, в том числе в рассматриваемый период. При этом прескриптивная лингвистика того времени, как особо подчеркивает С. Запрудский, не может считаться собственно нормативной в современном смысле. Нормирование являлось тогда лишь одной из задач, гораздо более значимым был сбор языковых средств, их своеобразная каталогизация и научное изучение, что хорошо видно на примере словарной работы того времени. Масштабное расширение сферы употребления белорусского языка, в том числе в тех сегментах коммуникации, где он ранее отсутствовал, вызвало необходимость развития и нормализации словарного состава, особенно в сфере терминологии. По верному наблюдению С. Запрудского, словари того времени служили синкретическим средством кодификации, выполняя одновременно информативную, коммуникативную и метаязыковую функции. В то же время сам факт лексикографической фиксации становился значимым средством словарной нормализации, что позволяло закрепить за лексемой определенное место в системе. Именно поэтому нельзя не согласиться с С. Запрудским, что для этого периода терминологические словари, составляемые как переводные (чаще всего русско-белорусские), по сути способствовали кристаллизации нормы в сфере терминологии (аналогично и в украинском случае). Своеобразная избыточность лексического материала, когда русскому словарному слову соответствовал целый синонимический ряд белорусских лексем, нередко стилистически и функционально неравноценных, одновременно было и сильной, и слабой стороной лексикографической работы того времени. Кристаллизация представлений о словарной норме происходила постепенно, в том числе за счет сокращения синонимических рядов в белорусской части словарей, как это показывает С. Запрудский на примере нескольких изданий «Практического русско-белорусского словаря».

Существенно изменились принципы кодификации в 1930-е годы: если в 1920-е годы авторские в своей основе словари создавались в условиях относительной научной свободы, обратной стороной которой была определенная непоследовательность и индивидуальная избирательность, то в 1930-е годы усиление идеологической составляющей в языковой политике сочеталось с распространением коллективного принципа подготовки словарей, что, в свою очередь, легитимизировало политически обоснованный кодификаторский волюнтаризм в отношении целого ряда лексем и форм. Не случайно

в состав редакций словарей вводились чиновники высокого ранга, не обязательно связанные с наукой (как это было в случае с двухтомным белорусско-русским словарем), важнее, чем научные достижения составителей, был их политический вес. Справедливости ради здесь стоит, впрочем, заметить, что тенденция к переходу от индивидуально-авторской к коллективно-редакционной словарной работе была характерна в целом для лексикографической практики того периода (аналогичные процессы происходили в Польше, Чехии и других странах), что объяснялось, в том числе, значительным увеличением объема словарного материала и специализацией научного инструментария. Это косвенно признает и сам С. Запрудский, дающий неоднозначную оценку лексикографическому наследию 1930-х годов. Так, в монографии производится сопоставление двух белорусско-русских словарей: опубликованного в 1928 г. и сохранившегося в рукописи от 1936 г. (таким образом, в научный оборот вводятся материалы из архива Бюро ЦК КП(б)Б). Этот анализ, с одной стороны, позволяет исследователю говорить об активном волонтаристском вмешательстве в словарную работу: сокращалось количество синонимов в белорусской части словаря (в том числе предложенных в свое время Янкой Купалой), одновременно в нее включались русизмы или слова, формально совпадающие с русским языком, а также новые кальки типа *богазневажальник* ср. *богохульник* (вм. *блюзнер* ср. пол. *bluźnierca*). Прямое усиление идеологического давления выразилось, в свою очередь, в устранении и из словника, и из толкований лексем по политическим мотивам, при этом обвинения в адрес составителей словарей нередко основывались на сознательном упрощении и искажении фактов. Так, в докладе наркома образования А. Платуна на X Всебелорусском съезде Советов постулировалась недопустимость сниженных собственно белорусских словарных соответствий для идеологически значимых понятий типа *пролетариат* — *убозтва*, *беднота* — *злыдні*, *галацьба* [2. С. 224], хотя в проекте русско-белорусского словаря С. Некрашевича и М. Байкова (на который ссылался нарком А. Платун) для перевода аналогичных русских слов предлагался целый идеографический ряд, где названные лексем стояли в ряду других толкований. Звучали также обвинения в адрес издательского отдела БАН, который при составлении словарей якобы не использовал для описания советской действительности лексем типа *кулак*, *середняк*, *камсамол*, *акцыябронак*, *важаты* и под. В то же время, как не может не отметить С. Запрудский, в новом проекте переводного словаря 1936 г. был устранен целый ряд неточностей, стали более строгими принципы отбора словарного материала, что, безусловно, свидетельствовало о совершенствовании научного инструментария.

Заслуженно большое место уделено в работе проблемам орфографии — одному из камней преткновения в лингвистических дискуссиях середины 1920-х годов, возродившихся с новой силой уже в конце 1990-х — начале 2000-х годов в условиях актуализации символической функции языка, что особенно заметно в белорусском, украинском и других «новых государственных» языках<sup>2</sup>. В монографии подробно восстанавливается ход орфографических дискуссий с начала 1920-х до середины 1930-х годов, которые, в первую очередь, были связаны с проблемами фонетического оформления заимствований, допустимостью «вульгаризмов», отражающих произносительную практику, а также с реформой графики. Особо отмечает С. Запрудский демократический характер

<sup>2</sup> Классификация славянских языков с учетом времени обретения официального статуса предложена польским исследователем В. Любасем [3].

дискуссий на начальном этапе кодификации: их результаты учитывались при переиздании учебников и пособий, а произносительная практика непосредственно влияла на установление нормы, как, например, в случае с закреплением на письме аканья в заимствованиях. Особо останавливается С. Запрудский на причинах столь пристального внимания к проблемам правописания в этот период. Так, в числе основных называется бурное развитие белорусского литературного языка и общий революционный настрой эпохи, а также «существование в некоторых кругах реформаторов остаточных пережитков, связанных с недостаточным разграничением фонологического подхода к языку от графемного, гипертрофированное внимание к отдельным буквам и орфографии как к внешним языковым проявлениям» [2. С. 129]. Добавим от себя непосредственную практическую востребованность в условиях ликвидации безграмотности среди взрослых и необходимости налаживания школьного обучения. Не менее важным представляется тот факт, что орфография тесно связана с представлениями о символических функциях языка, не случайно интерес к орфографическим проблемам возобновляется каждый раз, когда актуализируются вопросы статуса и престижа языка, как это можно было наблюдать и в период 1920–1930-х годов и в современной Белоруссии<sup>3</sup>. Сохраняет свою справедливость также замечание Н.Б. Мечковской о том, что именно орфография является одним из излюбленных объектов языковых реформаторов, который в силу своей относительной автономности довольно легко может видоизменяться без ущерба для внутренней структуры языка [5]. В этом смысле замечание об «общем революционном настрое» можно было бы поместить в более широкий контекст масштабных языковых преобразований, инициированных советским правительством, начиная с послереволюционной реформы русской орфографии и заканчивая проектами создания и/или изменения письменности для целого ряда языков народов СССР, в том числе ранее бесписьменных.

При обсуждении проблем орфографии в первой части монографии важное место занимает анализ задач и результатов орфографической конференции 1926 г., ставшей «вершинным достижением политики белорусизации» [2. С. 100] и первым международным научным форумом такого масштаба в Советской Белоруссии с беспрецедентным количеством участников. Данная конференция призвана была подвести итоги в сфере языкового строительства, однако несмотря на внешний размах и заявленные цели результаты ее, по верному замечанию автора, оказались более чем скромными: почти все орфографические нововведения были отвергнуты (кроме закрепления акающей нормы при написании заимствований), а вопросы графики (в том числе перехода на латиницу) и вовсе были признаны неактуальными. Главным реальным достижением, как отмечает С. Запрудский, стало оживление научного интереса к белорусскому языку и белорусистике как таковой. Однако присутствовавшие на академической конференции «национал-демократические» настроения были замечены партийными функционерами, и вскоре на партийном октябрьском пленуме 1930 г., отразившем начало изменения курса в сфере национальной политики, последовала общая оценка конференции как «всемирного контрреволюционного конгресса белорусистов». Эти нелестные оценки предварили конкретные политические выводы в отношении ученых, принимавших в ней активное участие.

<sup>3</sup> Это наглядно показывает сравнительный анализ языковых ситуаций в славянских странах в разные периоды развития их литературных языков, подробнее об этом см. [4].

Обсуждение нового проекта орфографии 1932 г., рассмотренное во второй части монографии, формально также выглядело вполне демократично: однако теперь в дискуссии гораздо более активное участие принимали лингвисты, например члены союза писателей, комиссии по подготовке переводов Ленина, партийные функционеры. Общая смена политической ситуации, поиск классовых врагов в литературе и языке потребовали и пересмотра принципов орфографии с целью «уничтожения национал-демократических искажений» [2. С. 247]. В ходе анализа документов, сопровождавших публикацию «Правописа белорусского языка» (вышел тиражом 100 тыс. экземпляров в 1934 г.), С. Запрудский особо подчеркивает преобладание политического дискурса над научным: так, во вступлении к изданию основное место отводится идеологическим тезисам: о «вредительстве» в языке, о недопустимости отрыва от языка широких народных масс, об искусственно созданном «барьере» между белорусским и русским языками. Рекомендации, учтенные в новом проекте орфографии, носили разнонаправленный характер, многие из них были случайными, а строгую научную оценку проведенной реформы, как отмечает С. Запрудский, сделать довольно сложно. Так, с одной стороны, именно в 1934 г. была произведена унификация склонения, преподносившаяся как научная и «близкая населению»; а с другой — воплотились в жизнь многие предложения Я. Лёсика — одного из ведущих белорусских кодификаторов того времени (например, отказ от обозначения ассимилятивной мягкости согласных). Неоднозначный научный характер орфографии 1934 г. позже легитимизировала практика, однако сохранившееся напряжение и убежденность в необъективном характере произведенных реформ привели после 1999 г. к возрождению (правда, лишь в ограниченном сегменте коммуникативного пространства) правил, сформулированных в орфографии Б. Тарашкевича, и по сути создали орфографический дуализм в современной Белоруссии<sup>4</sup>.

Несомненным достоинством монографии С. Запрудского является не только последовательный и весьма подробный разбор деклараций кодификаторов, но и анализ их реализации в узусе. Так, например, принцип фонетического оформления безударных гласных в заимствованиях в соответствии с акающим произношением, ставший единственным нововведением по решению Правописной конференции 1926 г., практически не использовался уже в Русско-белорусском словаре 1928 г., а окончательно был отменен в проекте орфографии 1930 г. Анализ же реального словоупотребления, произведенный С. Запрудским, показал фактический параллелизм форм с *a* и *o*, при этом была установлена определенная тенденция: неадаптированное написание (с *o*) было свойственно прежде всего литературе, адресованной более просвещенным читателям, и выполняло стилистическую функцию. Именно неадаптированные формы (вопреки общепринятой практике) отмечены в переводе «Манифеста» К. Маркса, а после 1930 г. их функциональный вес значительно увеличился.

Центральным вопросом переходного периода в истории литературного белорусского языка был вопрос о языковом идеале, о том, каким должен быть новый литературный язык, призванный выполнять коммуникативные функции в социалистическом обществе, и каковы возможные средства его пополнения. Как подчеркивает С. Запрудский, ключевым постулатом

<sup>4</sup> К этой проблеме обращается в своих исследованиях, в частности, известный американский лингвист К. Вулхайзер, посвятивший отдельную работу сознательным моделям языкового поведения белорусской молодежи, которая выбирает в качестве ориентира именно нормы 1920-х годов [6].

белорусских реформаторов в 1920-е годы была необходимость максимального учета народноречевого, в том числе, диалектного богатства, что на начальном этапе реформ прекрасно согласовалось с проводимой политикой белорусизации. Такая направленность кодификаторской работы была связана, по мнению автора, с одной стороны, с желанием доказать коммуникативные возможности языка белорусского народа, с другой — со сформировавшейся народнической традицией преклонения перед народным языком и культурой. Одновременно, как отмечается в работе, это сочеталось с общей демократизацией системы образования и науки в соответствии с тем направлением языкового строительства, которое автор определяет термином «лексическая демократия»; аналогичные процессы проходили в этот период также в других странах (например в Финляндии, Исландии, на Украине).

«Лексическая демократия» особенно ярко проявилась в начальный период реформ в сфере терминологии, где этнографическому принципу сбора лексики независимо от ее первичной стилистической окраски отдавалось предпочтение перед «искусственным» созданием неологизмов, что нередко приводило к проникновению в эту сферу откровенных диалектизмов. Интернационализмы и заимствования, согласно установкам кодификаторов, привлекались в терминосистему только в крайнем случае, при этом если пуризм в Западной Белоруссии был направлен против полонизмов, то в Восточной — против русизмов<sup>5</sup>. Общая демократическая направленность терминотворчества при этом, как подчеркивается в монографии, не отменяла его «согласованного» характера, что предполагало создание специальных органов, контролировавших составление терминологических словарей, причем этот процесс начался уже в 1920-е годы. Так, например, юридическая терминология для будущего русско-белорусского словаря обсуждалась сначала на заседании Орфографическо-терминологической комиссии, затем правовой комиссией при юридической части Инбелкульты, после чего предложения были разосланы в государственные органы для согласования [2. С. 140]. В результате на составление русско-белорусского юридического словаря ушло пять лет. Принцип регуляторного вмешательства в процесс языкового развития, внедренный в жизнь уже на начальном этапе кодификации, в дальнейшем предопределил стремительность смены направления кодификации и представлений о языковом идеале.

В связи с анализом кодификаторской деятельности в Белоруссии в 1920-е годы в монографии поднимается также целый ряд важных теоретических проблем, связанных с представлениями о границах нормы, а также о роли отдельных элементов в языковой идеологии в целом. Так, особо рассматривается статус новообразований, в том числе словообразовательных неологизмов, отношение кодификаторов к заимствованиям (прежде всего к полонизмам и русизмам), место в представлениях о языковом идеале устаревших и просторечных слов. Важно, что элементы языковой идеологии рассматриваются в динамике и в тесной связи с экстралингвистическими факторами, которые непосредственно влияли на тенденции в нормировании. Так, подчеркивается, что после резкой смены национальной и языковой политики в 1930-е годы именно по идеологическим (а не собственно научным) соображениям сознательно устранились из словарей полонизмы (или лексемы, которые воспринимались как полонизмы), а также лексические элементы, определяемые в работах того времени

<sup>5</sup> Об отличии классического пуризма от тенденции к национализации языка, направленной против языка, воспринимаемого в конкретный момент времени как язык-агрессор, см. подробнее [7].

как «средневековые архаизмы» и «буржуазные вульгаризмы», ранее воспринимавшиеся в совершенно других стилистических категориях. Особое значение имеет в этой связи общий вывод С. Запрудского об относительной произвольности норм, их индивидуальной обусловленности. Кодицифирующая роль знаковых для того времени текстов классиков марксизма способствовала закреплению в письменном узусе 1920-х годов (в том числе в научном и учебном) инновационных собственно белорусских форм типа *комунистыя*, склонявшихся по типу прилагательных. Пересмотр принципов нормирования в 1930-е годы привел к тому, что они начали восприниматься как искусственные, навязанные «лингвистами-вредителями», что привело к их постепенной замене на формы с *-ист*, совпадающие с русскими.

Привлечение С. Запрудским большого объема ценного практического материала позволило автору также пересмотреть и уточнить целый ряд атрибуций новообразований, созданных в 1920-е годы. При решении вопроса о происхождении лексемы учитывались сразу несколько факторов: особенности понятия (научное/бытовое, новое/старое), специфика словообразовательной структуры, место слова в лексической системе, данные истории языка и диалектологии, а также характер контактов с другими языками. В этой связи следует признать чрезвычайно удачным применение понятия, используемого в немецкой и английской терминологии для обозначения так называемых странствующих заимствований-калек, особенно распространенных в сфере абстрактной культурной лексики [2. С. 164]. В славянских языках эта группа лексем начала активно формироваться в период национального возрождения (в середине XIX в.), ознаменовавшегося в том числе оживлением разнонаправленных культурных контактов. Ярким примером такой странствующей кальки может служить лексема *адраджэнне*, впервые зафиксированная в журнале «Наша нива» (1908 г.) в форме *адрадзэнне*, скорее всего, созданная по образцу украинского *відродження*, которое, в свою очередь, является калькой с польского *odrodzenie*, возникшей, вероятно, еще в XVII в. (?); существуют также французский, немецкий и чешский аналоги этого слова. Как отмечает С. Запрудский, в белорусской лингвистике лексема *адраджэнне* трактуется традиционно как собственная инновация [2. С. 166], однако общий характер языкового развития в этот период, стремительность и масштабность роста лексического состава, параллелизм процессов в разных языках склоняют автора к мысли об опосредованном заимствовании. Автору удалось уточнить таким образом лексическую атрибуцию целого ряда новообразований (условно их можно определить также как центральноевропеизмы), прежде всего созданных под украинским влиянием или при посредстве украинского (как *допіс* ср. укр. *допис*, *лякарня* ср. *лікарня*, *чытанка* ср. *читанка*); жаль только, что при передаче ряда украинских и польских соответствий закрались досадные ошибки. Так, источником лексемы *вогніща* ‘фокус’ признается польское *ohnisko* (вероятно, *ognisko*), а укр. *вогнище* не упоминается<sup>6</sup>. Любопытно, что указанный для лексемы *кніжніца* пол. источник *książnica* (ср. нем. *Bücherei*) в значении *księgarnia* ‘книжный магазин’ упоминается только в так называемом Виленском словаре [8. S. 607], в более позднем нормативном словаре польского языка под редакцией В. Дорошевского *książnica* – это книжное

<sup>6</sup> Ср. список запрещенных слов, составленный по материалам 1930-х годов О. Демской-Кульчицкой и опубликованный в уже упомянутом сборнике документов, связанных с украинской языковой политикой [1. С. 354].

собрание: «институция, собирающая и хранящая книги и рукописи» или «собрание рукописей и книг» [9. S. 1233].

Крайне важно, что анализ происхождения неологизмов С. Запрудский сопровождает наблюдениями о жизнеспособности предложенных нововведений, причем это касается как собственно лексических неологизмов, калек и заимствований, так и дериватов. Так, часть из новообразований по-прежнему активно употребляются (*адраджэньне, мілагучнасць, сучаснасць*), другие вышли из употребления, перейдя в пассивный запас (как *узрост*), или стали стилистически маркированными (*кніжніца, наступ*), третьи (*выкан*) фактически являются историзмами, присущими лишь конкретному периоду в истории белорусского литературного языка, четвертые (как *лятушка, захова, абаснова, наход*) остались лексикографическим изобретением с нулевым узусом. Выделение слов-эфемерид, которые отмечаются в словарях, но носят индивидуально авторский характер и не подтверждаются реальным словоупотреблением, прекрасно иллюстрирует сделанный выше вывод о произвольности нормативных установок в этот период. Эта черта кодификации 1920-х годов позже была использована критиками против самих создателей подобных неологизмов. Произвольные оценки новообразований и политические ярлыки, превращавшие слова в идеологическое оружие, сопровождались созданием конструкторов, способных стать аргументами при обвинении во «вредительстве» в языкознании. Одним из самых ярких примеров здесь является слово *растапырнік* – якобы искусственно созданный белорусский аналог для русского *зонтик*, а на самом деле конструктор, имитирующий пуризм, призванный дискредитировать сам принцип «лексической демократии», для которого С. Запрудскому не удалось обнаружить ни словарной фиксации, ни примеров из узуса [2. С. 14].

В то же время, высокая планка, заданная самим автором, заставляет критически рассматривать предложенные атрибуты полонизмов, которым посвящен отдельный раздел монографии. Столь пристальное внимание к этому пласту лексики объясняется исключительной важностью польского влияния при формировании современной белорусской лексической нормы в 1920-е годы, которое сохранилось вплоть до сегодняшнего дня несмотря на сознательное его регуляторное уменьшение в 1930-е годы, являясь, среди прочего, фактором кодификационного дуализма в современной Белоруссии. Внушительный список полонизмов и производных от них, использовавшихся в белорусском языке в 1920-е годы, а также слов, поддерживаемых польским влиянием, С. Запрудский сопровождает ценными замечаниями о сфере их употребления и стилистической окраске. Так, в работе уточняется, что сфера употребления лексемы *гарбата* (ср. пол. *herbata*), вопреки устоявшемуся мнению, вовсе не ограничивается художественной литературой и подтверждается и публицистическим, и научно-популярным, и учебным узусом. В рубриках, посвященных отдельным лексемам, обнаруживаем данные о фиксации лексем, связанных с польским влиянием, в словарях и в текстах, а также замечания о времени исчезновения или возможной дальнейшей судьбе слова. Однако при этом, к сожалению, крайне редко приводятся польские соответствия, не показаны возможные пути адаптации лексем в белорусском языке, редко указываются признаки, которые могли бы дать надежные основания для атрибуции слова как польского заимствования. Так, непонятно, почему при рассмотрении происхождения лексем *абавязак* и *асяродак* (традиционно рассматривавшихся как собственно белорусские образования) не учитывается возможность украинского влияния: ср. пол. *obowiązek* – укр. *обов'язок*, пол. *ośrodek* – укр. *осередок*. Не совсем

ясна также трактовка происхождения лексемы *беспасрэдны*, о польском происхождении которой якобы свидетельствует приставка, в то же время пуризм В. Ластовского *беспасярэдни* явно ближе к укр. *безпосередній*, чем к пол. *bezpośredni*. Подобным образом обстоит дело с лексемами *вытвар* ср. пол. *wytwór*, укр. *вигвір*; *зв'язок* ср. пол. *związek* и укр. *зв'язок*. Заметим, что сам автор в предыдущей главе охарактеризовал подобные случаи как странствующие кальки. В данном разделе обнаруживаются и чистые украинизмы типа *закід* ср. укр. *закід* 'упрек'. Для ряда лексем не удастся обнаружить польских источников в словарях, как, например, в случае с лексемами *кантаслуп* 'призма' (при наличии *ostroślup*), *капальнік* 'шахтер' (при наличии *kopalnia* 'шахта'), а также *вальнеючы* (при наличии глагола *wolnieć*) или *здэтанавацица* (при наличии *zdetonować*). Заметим, что поиск словарных источников белорусских лексем позволил бы автору сделать одно интересное наблюдение. Как и в случае с *księżnica*, многие слова, ставшие источником для белорусских новообразований или поддерживающих их, обнаруживаются прежде всего в словаре польского языка под ред. Я. Карловича, А. Крынского и В. Недзведского, отразившем многообразие региональных, в том числе кресовых (периферийных) особенностей и при этом довольно архаичном.

Особое внимание уделяет автор словообразовательным новациям в белорусском языке этого периода. Нулевая аффиксация совершенно справедливо рассматривается С. Запрудским как важный источник пополнения лексики, особенно если речь идет о специальной и научной сфере. Однако не все приводимые в работе примеры могут считаться исключительно белорусскими по своему происхождению и трактоваться как семантические неологизмы, поскольку, как и в предыдущих разделах, они обнаруживают сходство, в частности, с украинскими аналогами (кстати, сохранившимися до настоящего времени): *дослед* ср. укр. *дослід*, *выступ* ср. укр. *виступ*, *намова* ср. укр. *намова*, *аблуда* ср. укр. *облуда*, *аб'ява* ср. укр. *об'ява*, *злука* ср. укр. *злука*, *наступ* ср. укр. *наступ*, *нахил* ср. укр. *нахил*, *поцяг* 'тяга' ср. укр. *потяг* [2. С. 204–206]. Автор упоминает об этом, комментируя как раз довольно сомнительный пример *забязпека*, который вряд ли можно считать явным украинизмом (ср. укр. *безпека* и *забезпечувати*) [2. С. 208]. В ряде других случаев созданные таким образом неологизмы обнаруживают аналоги и в польском языке, ср., например, бел. *wopadzi* и пол. *opady* 'осадки', бел. *wywedz* и пол. *wywiad* 'разведка'. Впрочем, следует признать, что несмотря на не всегда точную атрибуцию отдельных лексем, С. Запрудскому удалось отойти от этноцентричного подхода в трактовке происхождения неологизмов, едва ли не впервые он обратил также внимание на группу лексем, которые могут рассматриваться как странствующие кальки.

В завершение книги С. Запрудский обращается к изменениям, с одной стороны, в области нормализаторских установок и редакторской практики, а с другой – в области словоупотребления. Это придает работе законченность и полноту, позволяющую одновременно проследить динамику языкового развития, продемонстрировав социальную обусловленность языковых изменений, и масштаб сдвигов, произошедших на уровне языкового стандарта за два межвоенных десятилетия. Так, если в 1920-е годы в целом была решена задача создания полифункционального белорусского литературного языка, а также появилась необходимая прослойка потребителей и пользователей языковой продукции, то в 1930-е годы остро встал вопрос об идеологическом наполнении языкотворчества. Политический тезис об ужесточении классовой борьбы в обществе стал поводом для «чистки языка» и публикации «классово враждебных»

слов в соответствии с необходимостью переориентации нормотворчества с «отсталых рядов селян» на «передовой пролетариат» [2. С. 270]. Отождествление языка с классовым диалектом привело к формулировке требований создания истинно «пролетарской» грамматики, фонетики и лексики. Это новое направление кодификации в 1930-е годы затронуло в первую очередь полонизмы (или слова, воспринимавшиеся как полонизмы) и собственно белорусские диалектизмы, а также созданные на их базе неологизмы (в том числе кальки). Так, вместо *суполка* следовало употреблять *калектыу*, вместо *сябрына* — *арцель*, вместо *рольництва* — *земляробства*, вместо *мосяжны* — *латуневы* и т.д. Звучавшие обвинения в искусственности, отрыве от интересов народных (пролетарских) масс и классовой чуждости усиливали произвольность вновь вводимых норм, что особенно болезненно ощущалось представителями интеллигенции, тем более что необходимые нормативные словари так и не были созданы (сроки создания нового белорусско-русского словаря постоянно затягивались, один из словарей так и остался в рукописи). С. Запрудский привлекает целый ряд архивных документов (в ходе работы над книгой было опубликовано два сборника документов) и редких материалов, в том числе из советской прессы, что позволяет ему обрисовать настроения в языковом сообществе и среди сознательных пользователей и кодификаторов. Так, недовольство писателей и лингвистов, которые не спешили менять терминологию, выливалось в нарекания на обилие русизмов, изъятие уже устоявшихся терминов, обезличивание белорусского языка, превращение его в диалект.

В монографии представлен подробный анализ текстов различных жанров, призванный показать реальные изменения в сфере лексики и частично морфологии, произошедшие в узусе. Заметим, что этот аспект языкового развития довольно редко оказывается предметом особого исследования, основное внимание, как правило, сосредоточено на декларациях кодификаторов. С. Запрудский успешно справляется с проблемой отбора источников, вычлняя однотипные тексты, репрезентативные для времени и фиксирующие некий средний узус; примечательно, что при этом во внимание берутся разные издания одних и тех же текстов и учебников, что придает рассуждениям автора динамический аспект и позволяет проследить направление языковых изменений. Так, например, анализ лексического наполнения разных изданий учебников по математике в период 1927–1929 гг. продемонстрировал, как постепенно уменьшается число собственных словообразовательных новаций и растет количество интернационализмов. Литературное редактирование С. Запрудский рассматривает как пример специфического вида языковой рефлексии, показывая, в частности, на примере правки произведений знакового для Белоруссии деятеля Якуба Коласа, как проявившаяся в 1920-е годы тенденция к демократизации постепенно приводила к своеобразному олитературиванию, сознательному отходу от народных форм. В свою очередь, редакторская правка, закрепившая изменения в узусе в 1930-е годы, по наблюдению автора, была направлена на ограничение употребления полонизмов (таких, как *гадзинник* или *пацуки*); искоренялись также собственно белорусские новообразования: ср. *вопыты* вм. *доследы*, *клапан* вм. *затамки*, или уже общепринятые белорусизмы: *поезд* вм. *цягник*, взамен усиливался функциональный вес русизмов или белорусских элементов, совпадающих по форме с русскими. В целом основной чертой словоупотребления в рассматриваемый период, по верному замечанию автора, явилась вариативность лексических средств и неустойчивость словарного состава, связанная

с неопределенностью и произвольностью норм, чувствительных к изменению идеологического климата в обществе.

Особо следует отметить взвешенный и объективный характер оценок, выводимых С. Запрудским из анализа языкового развития в 1920–1930-е годы. Так, с одной стороны, автор отмечает идеологический волюнтаризм и произвольность норм, пересмотренных в 1930-е годы и приведших к выдвиганию в центр словоупотребления средств, ранее находившихся на периферии системы; с другой – в книге отмечается поступательное развитие белорусского литературного языка как полифункциональной системы. Это становится хорошо заметно при обсуждении проблемы стилистической дифференциации белорусского языка в рассматриваемый период. Так, если в 1920-е годы словари не фиксируют стилистических помет (что может означать, впрочем, не только неразвитость стилистической системы, но и несовершенство лексикографического инструментария), то словари 1930-х годов свидетельствуют о складывании стилистической системы белорусского языка в ее современном виде. Впрочем, введение стилистических помет, провоцирующее изменение статуса слова в системе, по верному замечанию автора, в ряде случаев служило также средством сознательного влияния на словоупотребление.

В целом монография С. Запрудского представляет собой прекрасный пример сочетания собственно лингвистических и социолингвистических методов анализа, предоставляя важную иллюстрацию непосредственного воздействия на языковое развитие идеологических и политических факторов. Здесь важно отметить также общетеоретическую направленность работы, встроенность в парадигму сопоставительного изучения славянских литературных языков, учет опыта мировой славистики. Не сомневаюсь, что эта книга займет свое достойное место в библиотеке славистов, интересующихся не только развитием белорусского языка, но и более широким спектром проблем, связанных с функционированием языка в обществе.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Українська мова у XX сторіччі: історія. Київ, 2005.
2. *Запрудскіі С.М.* Беларускае мовазнаўства і развіццё беларускай літаратурнай мовы: 1920-1930 гады. Мінск, 2013.
3. *Lubaś W.* Rzeczy ważne w opisie sytuacji współczesnych języków słowiańskich // Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich. Opole, 2000.
4. *Gladkova H.* Статус славянских стандартных языков в современной языковой ситуации // Anzeiger für Slavische Philologie. Graz, 1999. Band XXVII.
5. *Мечковская Н.Б.* Социальная лингвистика. М., 2000.
6. *Woolhiser C.* New speakers of Belorussian: Metalinguistic Discourse, Social Identity and Language Use // American Contributions to the XV Congress of Slavists. Minsk, August 2013. Bloomington, 2013.
7. *Ohnheiser I.* Эколингвистика и тенденции развития современных славянских языков // Języki słowiańskie w perspektywie ekolingwistycznej. Opole, 2003.
8. *Словник języка polskiego.* Warszawa, 1902. Т. II. Н–М.
9. *Словник języка polskiego.* Warszawa, 1961. Т. III. Н–К.



## РОССИЙСКАЯ СЛАВИСТИКА XX ВЕКА: СУДЬБА НАУКИ И СУДЬБЫ УЧЕНЫХ (И.Н. ГОЛЕНИЩЕВ-КУТУЗОВ И Н.И. КРАВЦОВ)

Выдающиеся представители российского сравнительно-исторического литературоведения И.Н. Голенищев-Кутузов (1904–1969) и Н.И. Кравцов (1906–1980) отличались энциклопедической образованностью и внесли большой вклад в изучение сербского фольклора, истории и литературных связей славянских литератур. Они были переводчиками и популяризаторами культуры славян в России. Их жизненный путь отразил драматическую судьбу отечественной славистики XX в.

Outstanding representatives of the Russian comparative historical literature Ilya Golenishchev-Kutuzov (1904–1969) and Nikolai Kravtsov (1906–1980) were famous for their encyclopedic education and made a great contribution to the study of the Serbian folklore, history and literary connections of Slavic literatures. They were translators and popularizers of Slavic culture in Russia. Their life path reflected the dramatic fate of domestic Slavic studies of the twentieth century.

*Ключевые слова:* славистика, славянские литературы, сербский эпос, сравнительно-историческое литературоведение И.Н. Голенищев-Кутузов, Н.И. Кравцов.

*Keywords:* Slavic studies, Slavic literature, Serbian epic, comparative literature, Ilya Golenishchev-Kutuzov, Nikolai Kravtsov.

Жизненный и творческий путь двух выдающихся представителей отечественной науки XX в., классиков сравнительно-исторического литературоведения Ильи Николаевича Голенищева-Кутузова (1904–1969) и Николая Ивановича Кравцова (1906–1980) отразил сложность обстоятельств, в которых развивалась российская славистика прошлого века. Оба были энциклопедически образованными людьми, знали полтора десятка европейских языков, отличались широтой исследовательских интересов и поэтической одаренностью. Дети своего времени, они, вопреки суровым поворотам судьбы, смогли продолжить, обобщить и развить традиции академических школ русской науки и внести большой вклад в развитие сравнительно-исторического литературоведения XX в.

Н.И. Кравцов был талантливым самородком, крестьянским сыном, которому революция открыла двери к образованию. Он стал признанным ученым и профессором, создавшим свою научную школу. Потомок М.И. Кутузова, родовитый дворянин И.Н. Голенищев-Кутузов как личность и ученый сформировался в эмиграции. Он вернулся на родину и влился в отечественную науку только в середине 1950-х годов, сразу выделившись своим фундаментальным подходом к явлениям литературы и культуры.

Исторические события XX в. (Октябрьская революция и возникновение СССР) оказали решающее влияние на состояние славистики в России [1]. Изменился подход к подготовке кадров, в числе студентов стали преобладать выходцы из рабочей и крестьянской среды. Это расширило приток в науку талантливых молодых людей. В то же время страну покинули многие выдающиеся ученые, а университеты, бывшие важнейшими центрами славистики, подверглись суровому реформированию. Например, историко-филологический факультет был выведен из состава Московского университета в 1920 г., затем в течение десятилетия преподавание филологии неоднократно переживало разные формы реорганизации. Образование ИФЛИ (Института филологии, литературы, истории, 1931–1941 гг.) приостановило этот разрушительный процесс. Преподавание филологии вернулось в Московский университет только в декабре 1941 г., а славистики – в 1943 г. Вопреки неблагоприятным тенденциям, в течение 1920–1930-х годов там, где это было возможно, продолжали читать лекции по славянской филологии М.Н. Сперанский, А.М. Селищев, Г.А. Ильинский, Ю.М. Соколов и др. Они сохранили традицию, воспитали талантливых учеников и обеспечили преемственность научных школ (в первую очередь культурно-исторической и сравнительно-исторической), передачу их бесценного опыта новым поколениям ученых, что в конечном итоге стало залогом успешного развития науки в послевоенное время.

Сталинские репрессии прямо затронули славистику, которая оказалась фактически уничтожена. В 1933–1934 гг. органами госбезопасности было сфабриковано дело «Российской национальной партии», которое также известно как «дело славистов». Слависты обвинялись в планах по свержению советского строя, крайне националистических взглядах, фашистской идеологии. По этому делу арестованы и осуждены более 130 человек, среди которых были известные ученые: Н.Н. Дурново, М.Н. Сперанский, Г.А. Ильинский, А.М. Селищев, В.В. Виноградов и др. Многие расстреляны или умерли в лагерях. Был арестован в январе 1934 г. и осужден на пять лет лагерей молодой, но уже обративший на себя внимание ученый – Н.И. Кравцов<sup>1</sup>.

Единственная «вина» Н.И. Кравцова заключалась в его глубоком научном интересе к сербскому фольклору. Сохранился отзыв одного из самых авторитетных ученых-фольклористов первой половины XX в. Ю.М. Соколова, написанный 13 ноября 1933 г.: «Николай Иванович Кравцов известен мне как прекрасный знаток русского и европейского фольклора и уже достаточно хорошо себя зарекомендовавший исследователь» [2. С. 283]. Современные историки тоже подчеркивают, что Кравцову «к моменту ареста не было 28 лет, но он уже стал одним из ярких и многообещающих московских ученых-гуманитариев. Вышедшая за год до его ареста книга “Сербский эпос” оказалась единственной книжкой по славистике, которую удалось у нас издать за всю первую половину 1930-х годов. Но скоро на одном из допросов следователь заявит ее автору: “Неужели Вы не понимаете, что Ваша книга “Сербский эпос” – это орудие в борьбе против нас, нашей идеологии”» [3. С. 31]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Как рассказывал сам Николай Иванович, за ним пришли, когда они с женой купали полугодовалого сына Диму. Ему даже не дали попрощаться с ребенком. Дмитрий Николаевич Кравцов стал ученым-химиком. Отец им гордился.

<sup>2</sup> В 1934 г., после ареста, вышло издание «Комического романа» Поля Скаррона, переводчиком, автором вступительной статьи, комментариев и библиографии к которому был Н.И. Кравцов. Поэтому он проходил по делу как человек творческой профессии, «писатель», но дополнительных обвинений в связи с этой книгой против него не выдвигалось.

Издание «Сербского эпоса» действительно стало ярким событием в науке и принесло автору известность, в том числе за пределами страны. Так, крупный русский литературовед, фольклорист и этнограф Е.А. Ляцкий, который работал профессором Карлова университета в Праге, упоминает об этом издании в письме к сербскому коллеге, академику, профессору Белградского университета Б. Поповичу. Очевидно, именно Ляцкий, имевший с Поповичем постоянную переписку, прислал ему труд Кравцова. Книга оказалась также и в собрании Народной библиотеки Белграда. Македонский ученый М. Друговац отмечает, что основоположник современной македонской литературы Кочо Рацин (1908–1943) во второй половине 1930-х годов выписывал в библиотеке «Сербский эпос» наряду с работами А.Н. Веселовского [4. С. 172–173].

В это время автор «Сербского эпоса» отбывал срок в Средней Азии, недалеко от Ташкента и чуть не погиб в 1937 г., когда его там собирались включить, опять по надуманному обвинению, в состав «террористической организации». На этот раз судьба была милостива<sup>3</sup>, он остался жив. В 1938 г. он был освобожден без права проживать в Москве и Ленинграде [3. С. 137]. Полностью реабилитирован ученый был только в ноябре 1964 г., когда во времена Н.С. Хрущева были оправданы все осужденные по «делу славистов», многие посмертно.

В трагические годы сталинских репрессий, когда работала в полную мощь гигантская машина подавления личности, раскрывались сила духа, достоинство и благородство человеческой природы. После освобождения Н.И. Кравцов получал поддержку от многих людей. В 1939 г. он был принят на работу преподавателем филологического факультета в Тамбовский государственный педагогический институт. Упомянутый выше Ю.М. Соколов горячо поддержал Кравцова в его желании продолжить научные исследования. В архиве ученого сохранилось письмо, адресованное ему академиком Ю.М. Соколовым, от 28 октября 1940 г. Письмо было ответом на обращение Николая Ивановича за советом по поводу темы диссертации. Оно написано на официальном бланке Академии наук Украинской ССР, в состав которой незадолго до этого был избран Ю.М. Соколов. Вот некоторые выдержки из письма: «Дорогой Николай Иванович! Я был несказанно рад, получив от Вас письмо. Я совершенно не знал, что Вы возвратились из Средней Азии и работаете в Тамбове. Я бы давным-давно Вам написал и привлек бы Вас к фольклорной работе [...] Чудак Вы право! Я не понимаю, почему Вы два года молчали и ничего о себе не сообщали. Вы же знаете, как я Вас всегда ценил [...] Относительно диссертации. Я согласен с тем, чтобы Вы подали свою работу о сербском эпосе. Только дополните ее и освежите новейшей литературой [...] Очень рад буду Вас повидать после долгих годов разлуки. Я очень рад, что, судя по письму, Вы не потеряли научного энтузиазма и снова горите желанием работать и работать для науки. Крепко жму Вашу руку. С чувством уважения и дружбы Юрий Соколов» [2. С. 285].

Н.И. Кравцов, получив одобрение своего учителя, стал работать над исследованием сербской народной поэзии. Рекомендацию в докторантуру ИМЛИ ему давал в 1944 г. П.Г. Богатырев, заведующий тогда кафедрой

<sup>3</sup> Николай Иванович рассказывал, что один человек из лагерной администрации проник к нему сочувствием, намекнул, что нужно просить верховную власть разобраться в его деле, и переслал его письмо, адресованное Сталину. Кравцов закончил письмо дерзкой фразой, что настоящие предатели родины сидят в органах безопасности. Эту часть страницы оторвали (к счастью для Кравцова) и письмо отправили. Из заключения Н.И. Кравцов вышел на два месяца раньше срока.

фольклора филологического факультета МГУ<sup>4</sup>. Кравцов в 1946 г. представил к обсуждению труд и 27 июня 1947 г. защитил докторскую диссертацию под названием «Сербский эпос», в центре которой были вопросы его происхождения, история развития и поэтика. Это был важный шаг на пути восстановления российской славистики. И сделан он был вовремя, так как вскоре произошел конфликт между СССР и Югославией с разрывом экономических, партийных и дипломатических отношений между странами (1948–1953). По этой причине югославистика в нашей стране восстанавливалась медленнее, чем изучение других славянских народов.

Н.И. Кравцов в 1947 г. был приглашен на работу в Институт славяноведения АН, сначала по совместительству, а в 1959–1962 гг. в качестве штатного сотрудника, затем с 1962 г. до своей кончины в 1980 г. он заведовал кафедрой устного поэтического народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Развивая взгляды своего учителя Ю.М. Соколова (в свою очередь опиравшегося на достижения культурно-исторической школы Пыпина и сравнительно-исторической А.Н. Веселовского), Н.И. Кравцов создал научное направление в фольклористике «фольклор как искусство слова» и свою научную школу. Главным исследовательским принципом был подход к произведениям устного поэтического творчества как к явлениям художественным, как «к искусству слова», которое следует рассматривать с точки зрения особенностей поэтики.

Наиболее последовательно эти принципы были реализованы Кравцовым в фундаментальном исследовании «Сербскохорватский эпос» (опубликовано посмертно, 1985 г.). В нем рассматриваются основные вопросы поэтики эпоса: проблема возникновения героической народной поэзии у сербов, история ее собирания, историческая основа, отраженная в эпической поэзии, систематизация сюжетов и мотивов, особенности сюжетостроения героического эпоса, композиция, характер устойчивых элементов, система персонажей, портреты героев, стилистика, эпитеты и метафоры, размеры, стих. Автор уточнил ряд наблюдений и выводов, сделанных ранее. Самым существенным было изменение понимания социальной сущности эпоса. Кравцов отказался от трактовки эпоса как «поэзии феодализма», выражающей идеологию феодала, отражающей его быт» [5. С. 97]. Автор подчеркнул, что эпическая поэзия отражает народную точку зрения, является коллективным творчеством народа, что нашло отражение и в поэтике.

У рукописи своя непростая история. В оригинале она называлась «Сербский эпос»<sup>5</sup>. Редактор чл.- корр. РАН В.М. Гацак, друг и коллега Кравцова, усилиями которого монография была опубликована, согласился изменить ее название на «Сербскохорватский эпос», которое отражало современное представление об этническом составе населения Балкан и о распространении эпической поэзии в регионе, язык которого назывался тогда сербскохорватским. В самой Югославии в 1950–1960-е годы раздавались голоса, что термин «сербский эпос»

<sup>4</sup> Это был тот самый П.Г. Богатырев, значившийся в следственном «деле славистов» как один из руководителей «закордонного мозгового центра» в Праге. В этот «центр» следствие также включило «русских пражан» — Р.О. Якобсона, Н.С. Трубецкого и Н.Н. Дурново. Н.Н. Дурново вернулся в СССР в 1930 г., был осужден «по делу славистов» и в 1937 г. расстрелян. А П.Г. Богатырев, возвратившийся на родину в 1940 г., был принят на работу в ИФЛИ, на базе которого в начале войны был воссоздан филологический факультет МГУ. В жизни Богатырева после возвращения были трудности, но горькая чаша его миновала.

<sup>5</sup> Рукопись состояла из двух томов, общим объемом в 698 страниц. В книгу не вошли главы, содержание которых было отражено в других публикациях автора: «Классификация песен», «Развитие сербскохорватского эпоса», «Эпос и культура народа», «Исторический характер эпоса», «Роль эпоса в развитии литературы».

в значительной степени устарел. В частности, составитель «Антологии народных эпических песен» (1958) В. Джурич считал, что «в эпосе сложно выделить собственно сербские и собственно хорватские песни (хотя есть и такие) и что большинство – это сербо-хорватские или хорвато-сербские песни» [6. С. 5]. Сам Н.И. Кравцов пользовался термином «сербский эпос». Под этим названием он в 1960 г. издал двухтомную антологию эпической поэзии югославян. Во вступительной статье он писал: «Сербский эпос – термин, утвердившийся в русской литературе и русской науке. И хотя он не совсем точно определяет современный состав эпоса, мы, в силу традиции, назвали наше издание антологией сербского эпоса. Видимо, правильнее было бы говорить об эпосе народов Югославии и югославянском эпосе, ибо сюда входит богатейшее собрание собственно сербских песен, связанных своими сюжетами и героями с различными областями Сербии, сюда входят песни Черногории, песни, записанные в Боснии и Герцеговине, услышанные в македонских землях, в Далматинском Приморье, в Хорватии, Воеводине» [7. С. 5]. В то же время ученый считал, что традиционное название «сербский эпос» в значительной мере определено содержанием древнейших эпических песен, посвященных деяниям правителей средневекового сербского государства, и тем, что в новое время, когда были сделаны самые полные записи фольклора, сербский народ первым из соседей завоевал независимость. Ученый также подчеркнул, что «в ранний период истории югославских народов, главным образом отраженным в эпосе, еще не существовало некоторых современных национальных формирований» [7. С. 6].

Таким образом, Н.И. Кравцов, не возражал против коррекции названия эпической поэзии югославян, но считал более правильным использовать традиционное ее название. В российских научных кругах в 1980-е годы склонялись к тому, чтобы учитывать аргументы ряда югославских ученых и считали более политкорректным название «сербскохорватский эпос». Глубокие знатоки фольклора и сербской культуры, В.М. Гацак и Н.И. Толстой (тоже непосредственно участвовал в судьбе рукописи Н.И. Кравцова) понимали, что нужно сделать главное – издать труд, имеющий исключительную научную ценность. Они согласились опубликовать книгу под названием «Сербскохорватский эпос», тем более, что зацепка была: одна из не вошедших в книгу глав, называлась «Развитие сербско-хорватского эпоса». Когда рукопись была подготовлена и сдана в печать, Н.И. Толстой сказал: «Конечно, эпос сербский, а никакой не сербскохорватский»<sup>6</sup>, имея в виду, что народное творчество нужно воспринимать и изучать в историческом контексте его бытования.

Н.И. Кравцов был ученым энциклопедического склада, интересовался фольклором и литературами всех славянских народов, которые исследовал как часть мирового литературного процесса. Подход исследователя к анализу художественного произведения, как в ранних работах о сербском эпосе, так и в зрелых трудах по фольклору и истории русской и славянских литератур, опирался на опыт русских академических культурно-исторической и сравнительно-исторической школ и учитывал достижения русского формализма, что было характерно в 1920-е годы для многих ученых, внесших большой

<sup>6</sup> Подготовка рукописи к печати шла в течение 1984 г. Автор статьи принимала в этом участие. Рукопись была в папке, на пожелтевшей странице титула было напечатано «Сербский эпос». В результате неоднократного перепечатывания накопилось немало ошибок, особенно в цитатах на сербском языке. На старых печатных машинках не было букв сербской кириллицы – Ћ, Љ, Њ, Џ Ћ, Ј. Их либо вписывали от руки, либо дорисовывали – «хвостик» для Љ и Њ и «шапочку» над буквой «п» для «ћ».

вклад в развитие российской компаративистики (В.М. Жирмунский и др.). От формализма Н.И. Кравцов воспринял вкус к анализу художественной формы произведения.

Николай Иванович является выдающимся представителем российского сравнительно-исторического литературоведения XX в. Его труды стали важной вехой в восстановлении компаративистики в 1960-е годы, после «реабилитации» этого направления, обвиненного на рубеже 1940–1950-х годов в космополитизме. Работы Н.И. Кравцова отличаются широтой привлеченного материала, что позволило ему раскрыть типологически общие черты в искусстве слова конкретных авторов и национально особенное в произведениях народного творчества и произведениях славянских писателей XIX–XX вв. Кравцов внес большой вклад в исследование славянских литератур, в том числе в уточнение научной терминологии. В монографии «Проблемы сравнительного изучения славянских литератур» (1973) он писал, что процесс взаимодействия литератур и творчества отдельных писателей протекает многопланово, и предлагал заменить термин «влияние» термином «усвоение художественного опыта», так как это усвоение «является необходимым и закономерным в литературном развитии» [8. С. 21]. Ученый неоднократно подчеркивал, что «литературное развитие регулируется важной закономерностью — необходимостью усвоения предшествующего художественного опыта, без чего писатель и литература вообще не могут сделать нового шага вперед» [8. С. 63]. Кравцов считал, что «учет этого закона обеспечит объективный подход, обоснованную оценку художественных явлений, их объяснение и снимает вопрос о принижении национальных литератур в случаях так называемых влияний и заимствований» [8. С. 40]. С этой точки зрения проанализированы переводы романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин» в славянских литературах. Подчеркивается, что именно перевод на славянские языки пушкинского шедевра способствовал распространению ямба и развитию национальных систем стихосложения, значительно обогатил их, «помог оторваться от фольклорной модели стиха, связанной с напевом» [8. С. 245].

Монография содержит главы по общим и теоретическим проблемам сравнительного исследования славянских литератур, истории славянских литератур в древности, эпоху романтизма и реализма, литературам XX в., переводу и восприятию творчества русских классиков (Пушкина, Лермонтова, Некрасова, Тургенева и др.). Говорится об актуальных проблемах, связанных с неравномерностью становления и развития национальных литератур, о целесообразности сопоставления явлений различных видов искусства (литературы, музыки, живописи, театра, кино). В этом контексте освещаются вопросы, связанные с историей сербской литературы, подчеркивается роль В.С. Караджича, выдающихся писателей П.П. Негоша, В. Илича, И. Андрича. Глубокий знаток проблемы взаимодействия литературы и фольклора, Н.И. Кравцов писал о специфике отношения к фольклору славянских писателей XX в. (глава «Искусство и народное творчество (к вопросу о примитивизме и стилизации в славянских литературах)»). Это была одна из первых в российском литературоведении попыток проанализировать связь с фольклором писателей сербского надреализма. Кравцов видел в творчестве Васко Попы «любопытный синтез модернизма в его крайнем абстракционистском проявлении и стилизаторского обращения к народному творчеству» [8. С. 339]. Ученый подчеркнул, что в отношении современной литературы к народному творчеству действуют закономерности, общие для всех видов искусств: «То, что мы видим в литературе, свойственно и театру, и музыке» [8. С. 340].

Самой существенной чертой исследований Н.И. Кравцова является то, что при исследовании взаимосвязей и взаимодействия литератур он делает акцент не только на выявлении общих закономерностей их развития, но и на особенностях их национального проявления. Пафос его исследования состоит в том, чтобы доказать большой вклад славянских литератур в мировую литературу. Славяне «могут гордиться своими крупнейшими писателями. Писатели первой величины есть у всех славянских народов» [8. С. 51]. Для Н.И. Кравцова это высказывание не «общее место», а результат конкретного многолетнего труда по изучению фольклора и литературы славянских народов, продолжение и развитие традиции русской академической сравнительно-исторической школы. Это важная точка пересечения с трудами И.Н. Голенищева-Кутузова, работы которого Н.И. Кравцов высоко ценил как раз за стремление рассматривать славянские литературы не только в их взаимных отношениях, но и по отношению к мировому литературному процессу, а творчество писателей – «в общем процессе развития литератур» [8. С. 42].

И.Н. Голенищев-Кутузов принадлежит к той части исследователей, кто воспринял традиции русской академической науки от ученых, покинувших Россию в начале 1920-х годов. В 1920–1930-е годы за рубежом возникли крупные центры русской эмиграции, одним из которых был Белград. Здесь сложилась высокоинтеллектуальная русская культурная среда. В Белградском университете плечом к плечу с выдающимися сербскими филологами (А. Беличем, Б. Поповичем и др.) трудились русские ученые. Они принесли с собой ценный багаж академической русской науки – сравнительно-исторической и культурно-исторической школ. В Белграде волею судьбы оказались ученики Пыпина и Веселовского, которые уже были сложившимися исследователями и опытными педагогами. Они занялись изучением богатого материала, относящегося к истории сербской литературы, ее взаимосвязей с русской и мировой литературой. В Белградском университете трудился ученик А.Н. Веселовского и В.И. Ламанского А.Л. Погодин (1872–1947), автор двухтомной «Русско-сербской библиографии» [9]. Первый том содержит сведения о переводах с русского, опубликованных более чем за сто лет (1800–1925) отдельным изданием или в общественно-литературных журналах. Второй – данные за этот же период по газетам и альманахам. Видным ученым-компаративистом был также П.А. Митропан (1891–1988), обобщивший изучение сербско-русских литературных связей в монографии «Пушкин у сербов» (1937). Среди преподавателей филологии Белградского университета был также известный и почитаемый в европейской научной среде Е.В. Аничков (1866–1937), один из самых ярких учеников А.Н. Веселовского, человек широкого кругозора и энциклопедических знаний. По инициативе Е.В. Аничкова и под его редакцией был издан к 100-летию гибели Пушкина уникальный по глубине содержания «Белградский Пушкинский сборник» (1937).

И.Н. Голенищев-Кутузов воспринял от своего учителя Е.В. Аничкова основные принципы российской сравнительно-исторической школы. Ученый, переводчик, поэт, он обладал поистине энциклопедическими знаниями, имел обширный круг научных и творческих интересов. Стали классическими его труды по европейскому Средневековью и Возрождению, по творчеству Данте и петраркизму, по истории романских литератур и вопросам сравнительного литературоведения [10]. Огромный вклад внес И.Н. Голенищев-Кутузов в изучение, популяризацию и перевод литературы и фольклора славян. Блестящий знаток, исследователь и переводчик авторов Дубровницкого возрождения, сербской эпической народной поэзии, литературы других югославянских народов

XIX—XX вв.[11], он стал одним из тех, чьи труды в 1950–1960-е годы придали новый импульс отечественной сравнительно-исторической школе, в том числе в славистике.

Личная судьба И.Н. Голенищева-Кутузова была тесно связана с Югославией, полна резких и неожиданных, большей частью драматических, поворотов. Отец Голенищева-Кутузова покинул Россию в составе белой армии и в 1920 г. прибыл с семьей в Белград. Это был первый крутой поворот в судьбе Ильи Николаевича. В шестнадцать лет он оказался вдали от родины, на Балканах. И.Н. Голенищев-Кутузов учился в Первой русско-сербской гимназии (закончил в 1921), затем поступил на философский факультет Белградского университета, где стал изучать сравнительное литературоведение, французский и сербский язык и литературу. После окончания университета (1925) он несколько лет преподавал в гимназиях Черногории и Дубровника, увлекся культурой позднего Средневековья и Возрождения и творчеством Данте, почувствовав внутреннее родство с этим поэтом-изгнанником, и стал переводить его поэму «Новая жизнь». Он получил стипендию министерства просвещения Франции и поступил в аспирантуру Сорбонны (1929–1932). Защитил диссертацию «L'Histoire de Griseldis en France au XIV et au XV siècle» (издана в Париже, 1933). Работа заслужила высокую оценку крупных европейских ученых. Одновременно росла его известность как литературного критика и поэта. В Париже вышел сборник его стихов «Память» (1935) с обстоятельным предисловием — «сердечным напутствием» Вяч. Иванова. В 1934 г. Голенищев-Кутузов вернулся в Белград и стал преподавать в Белградском университете. Он работал много и плодотворно, печатал научные труды и литературную критику в разных изданиях Югославии («Српски књижевни гласник», «Мисао», центральная газета «Политика»), писал стихи и занимался переводами сербской поэзии. Организовал самое крупное литературное объединение русских эмигрантов в Белграде «Литературную среду» (1934). Стал составителем и переводчиком наиболее полного издания современной поэзии Югославии на русском языке «Антологии новой югославянской лирики» (Белград, 1933).

Перед ярким поэтом и глубоким ученым, успешным университетским преподавателем раскрылись большие перспективы. Однако последовал резкий поворот судьбы, подготовленный, очевидно, серьезной внутренней духовной работой Голенищева-Кутузова. Он стал думать о возвращении на родину. Эти настроения звучат в его стихах тех лет: «к чему иная мудрость, иных земель елей», «я больше не в силах скрыться от страшного зова России» и др.<sup>7</sup> Он был арестован и в мае 1938 г. заключен в тюрьму, где провел почти месяц. Война принесла новые испытания: Голенищев-Кутузов вместе с другими преподавателями Белградского университета был взят в заложники и стал узником концлагеря. В 1944 г. он сражался в народно-освободительной армии Югославии и был в рядах освободителей Белграда.

Победа над фашизмом и установившиеся дружественные отношения между социалистической Югославией и СССР, казалось, приближали его цель вернуться на родину. Он обратился с просьбой о советском гражданстве и получил от декана В.В. Виноградова приглашение работать на филологическом факультете Московского университета. Но разразившийся в 1948 г. конфликт между Югославией и СССР на пять лет прервал все отношения между странами

<sup>7</sup> Цитаты из стихотворений Голенищева-Кутузова: «Торжественную, избранную скудость...», «В моих последних, татарских...».

и трагически отозвался на судьбе Голенищева-Кутузова: арестованный по подозрению в шпионаже в пользу СССР, он четыре года провел в заключении [12. С. 57]. После освобождения Голенищев-Кутузов выехал сначала в Венгрию, где в 1954–1955 г. работал профессором русского языка в университете Будапешта. Вернулся он на родину только в 1955 г., уже в зрелом возрасте, сложившимся исследователем и поэтом, которому, тем не менее, предстояло вновь заслужить авторитет и признание.

Ученый такого масштаба, как И.Н. Голенищев-Кутузов, был просто необходим отечественной науке, которая в период «оттепели» стала стремительно развиваться. Илья Николаевич сразу после приезда в Москву начал работать в Институте мировой литературы АН СССР и активно издавать научные труды, одновременно преподавая на филологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова. Его докторская диссертация «Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков» (1960) стала своего рода научной сенсацией, заслужив самые восторженные отзывы корифеев отечественной академической науки – Д.С. Лихачева, В.М. Жирмунского, М.П. Алексеева, Н.И. Конрада. Это фундаментальное исследование на долгое время определило направление изучения славянского возрождения и не только в России.

С первых лет жизни на родине Голенищев-Кутузов стал одним из самых авторитетных и активных популяризаторов литературы югославян, переводчиком, составителем, автором комментариев и предисловий к изданиям в нашей стране югославянской литературной классики. Илья Николаевич был специалистом с совершенным знанием языков, истории и современного состояния многонациональной культуры народов Югославии, человеком, обладавшим незаурядным поэтическим дарованием и серьезным переводческим опытом. Он стал составителем первого изданного после налаживания отношений с Югославией сборника поэзии «Поэты Югославии» (1957), в котором участвовал и как переводчик («Эмина» А. Шантича, «Дубровницкое вино» Й. Дучича, «Заброшенная церковь» и «Симонида» М. Ракича, «Кровавая сказка» Д. Максимович и др.). С этого сборника началось регулярное издание переводов югославянской лирики в нашей стране [13]. Он содержит переводы на русский язык более сорока авторов и емкие справки о них. Составитель постарался передать богатство многонациональной музыки многонациональной страны. Патриотическая, пейзажная, философско-медитативная, любовная лирика, воплощенная в разных жанрах и разных системах стихосложения, давала представление о самобытной поэзии югославян. С предисловиями И.Н. Голенищева-Кутузова были изданы также «Сказки народов Югославии» (1962) и роман выдающегося сербского мастера психологической прозы начала XX в. Б. Станковича «Дурная кровь» (1961).

На родине Голенищев-Кутузов в полную силу раскрыл свой научный потенциал, опубликовал обобщающие научные труды по основным направлениям своих обширных исследовательских интересов: о творчестве Данте, позднем Средневековье и Возрождении в литературах Италии и Франции, о романских и славянских литературах, сербской народной поэзии. Ученый сочетал методологию российской школы сравнительно-исторического литературоведения с опытом текстологического анализа, воспринятым от профессоров Сорбонны. Исследовательская работа углублялась тонким поэтическим восприятием текстов и переводческой практикой. В антологии «Поэты Далмации эпохи Возрождения XV–XVI веков» (1959) Голенищев-Кутузов является переводчиком и составителем.

В диссертации «Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков», изданной отдельной книгой в 1963 г., славянские культуры анализируются в широком контексте движения европейской научной мысли, в ней ставится акцент на взаимопроникновение представлений о мире и природе между Западной Европой и славянскими народами, на возникновении типологически родственных явлений. Это была первая в мировой науке попытка проанализировать славянские литературы эпохи Ренессанса и Реформации как целое, как органическую часть европейской культуры. Голенищев-Кутузов пришел к выводу, что новое течение европейской культуры, идущее на смену средневековому миросозерцанию, обнаруживается в славянских литературах еще в середине XV в., т.е. раньше, чем в большинстве западных стран за пределами Италии, и «далматинские гуманисты были не только воспитанниками итальянских эрудитов, но и участниками общеевропейского культурного процесса своего времени, столь значительного для истории человечества» [14. С. 89]. Доказывается, что комедии самого крупного славянского драматурга эпохи М. Држича ярче итальянских пьес, которые ранее было принято считать образцом для его театра. Польский поэт Ян Кохановский по уровню таланта сравнивается с выдающимися европейскими авторами эпохи Ренессанса.

Голенищев-Кутузов подготовил для серии «Литературные памятники» (участвовал и как переводчик) научное издание «Эпос сербского народа» (1963), с комментарием и сопроводительной фундаментальной статьей. Он опирался на собственный опыт полевой работы. Еще в молодости он начал интересоваться народным творчеством, слушал и записывал народных певцов в Черногории и древних сербских землях (см. [15]). Одним из событий, существенно углубивших представления И.Н. Голенищева-Кутузова о народной поэзии и современных теориях ее изучения, было знакомство с профессором Гарвардского университета Мильманом Пэрри, которого он сопровождал в фольклорных экспедициях по Герцеговине, Боснии и Далмации летом 1933 и 1934 гг. и «вел записи текстов» [16. С. 328]. У Голенищева-Кутузова уже тогда начал формироваться свой взгляд на особенности бытования народной поэзии. «Вполне разделяя мнение Мурко, Геземанна и Пэрри, унаследованные от Радлова и Гильфердинга, о необходимости специального изучения устного творчества народных певцов, я все же во многом расходился с американским ученым [...] В беседах с Пэрри я не скрывал, что сомневаюсь в самой возможности проводить внеисторические параллели между древнегреческим и сербским эпосом, и не слишком верил в то, что удастся разыскать древние сюжеты в модернизированном репертуаре современных исполнителей народных песен» [16. С. 329].

И.Н. Голенищев-Кутузов скоропостижно скончался 26 апреля 1969 г. на следующий день после празднования своего 65-летия. Большая часть его трудов была издана после его смерти вдовой ученого И.В. Голенищевой-Кутузовой. Это более полные версии произнесенных докладов и опубликованных ранее работ. Исследование «Эпос народов Югославии» напечатано по рукописи и опубликовано в книге «Славянские литературы. Статьи и исследования» (1973). Это более полная версия послесловия к изданию «Эпос сербского народа» (1963), частично опубликованная как статья под названием «Косовская легенда» [17].

Одной из основных и самых сложных задач Голенищев-Кутузов считал изучение техники и поэтики эпической поэзии. Тесную связь с напевом он считал решающей для анализа метрики народной поэзии. Он не высказывался о своем отношении к концепции «фольклор как искусство слова», одним из самых ярких сторонников которой был Н.И. Кравцов, но его исследовательская мысль

шла в том же направлении. Он пришел к выводу, что, «несмотря на существенную разницу между поэзией устной и письменной, экспрессивные средства у обеих систем почти те же. В песнях безымянного гуслея иногда встречаются отрывки, художественная выразительность, сила драматического действия и психологическая глубина которых достойны Данте или Шекспира [...] Творческая личность — со смычком гуслея или с пером в руке — свободно комбинирует наследие предков с образами фантазии» [16. С. 358]. В статье «Сербская, болгарская и македонская литературы конца XV—XVI столетий» он говорит о художественной значимости народного эпоса. «Сербский эпос XIV—XVII веков имеет международный, европейский интерес и входит не только в местную литературу Балкан, но и является достоянием литературы общеевропейской и мировой» [16. С. 52]. В статье «Предренессансные процессы в культуре южных славян до турецкого завоевания и византийская традиция» в результате изучения и сопоставления явлений в общественной жизни, философской мысли и культуре у южных славян с тенденциями в западноевропейской культуре, ученый сделал вывод о формировании славянского предренессанса и условий для возникновения культуры, типологически близкой европейской XIV—XVI вв., вобравшей в себя в то же время богатейшую византийскую традицию. «Если бы культуры Балканского полуострова не были раздавлены турецкими завоевателями, западное человечество увидело бы на юго-востоке Европы необычное и богатое развитие философской мысли. Сербское и болгарское зодчество в своем развитии могло стать наравне с европейским [...] Яркое национальное своеобразие местных славянских культур средневековых Балкан являлось залогом больших творческих возможностей славянских народов» [16. С. 36]. И.Н. Голенищев-Кутузов оставил богатое творческое наследие, опубликованное к настоящему времени практически полностью, включая его собственную поэзию и обширную переписку [18]. Это наследие ждет своего исследователя.

Труды Н.И. Кравцова и И.Н. Голенищева-Кутузова в области изучения зарубежных славянских литератур и фольклора являются классическими образцами российской школы сравнительно-исторического литературоведения XX в. и имеют непреходящую научную ценность.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Робинсон М.А.* Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 — начало 1930-х годов). М., 2004.
2. *Морозов Г.И.* Малоизвестные факты из жизни Н.И. Кравцова // Российская славистическая фольклористика. Пути развития и исследовательские дисциплины. Материалы Международной научной конференции к 100-летию со дня рождения проф. Н.И. Кравцова (Москва, 9—10 ноября 2006). М., 2007.
3. *Ашин Ф.Д., Алпатов В.М.* «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994.
4. *Друговац М.* Историја на македонската книжевност. XX век. Скопје, 1990.
5. *Кравцов Н.И.* Сербскохорватский эпос. М., 1985.
6. *Ђурић В.* Антологија народних епских песама. Нови Сад; Београд, 1958. Т. I.
7. Сербский эпос. В 2-х т. / Составление, вступительная статья и комментарии Н.И. Кравцова. М., 1960. Т. I.
8. *Кравцов Н.И.* Проблемы сравнительного изучения славянских литератур. М., 1973.
9. *Погодин А.Л.* Руско-српска библиографија. 1800—1825. Београд. 1932. Т. 1; Београд. 1936. Т. 2.
10. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Творчество Данте и мировая культура. М., 1971; *Голенищев-Кутузов И.Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XIV—XVI веков. М., 1963; *Голенищев-Кутузов И.Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1971; *Голенищев-Кутузов И.Н.* Романские литературы. М., 1975.
11. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Поэты Далмации эпохи Возрождения XV—XVI вв. М., 1959.

12. *Голенищева-Кутузова И.* Голенищев-Кутузов И.Н // Писатели русского зарубежья (1918–1940). Справочник. Ч. I–III. М., 1995. Ч. III.
13. *Шешкен А.Г.* Илья Николаевич Голенищев-Кутузов – переводчик поэзии югославын в России (к 110-летию со дня рождения) // Вестник Моск. ун-та. 2014. Серия 9: Филология. № 6.
14. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XV–XVI веков. М., 1963.
15. *Голенищева-Кутузова И.* Эпическое творчество народов Югославии в трудах И.Н. Голенищева-Кутузова // Русская эмиграция в Югославии. М., 1996.
16. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Славянские литературы. Статьи и исследования. М., 1973.
17. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Косовская легенда // Известия Академии наук СССР. М., 1964. Серия литературы и языка. Т. XXIII. Вып. 3.
18. *Голенищев-Кутузов И.Н.* Благодарю, за все благодарю. Собр. стихотв. / Предисл. Стефанию Гордзонио. Пиза; Томск; М., 2004; *Голенищев-Кутузов И.Н.* От Рильке до Волошина: Журналистская и литературная критика эмигрантских лет. М., 2006; *Голенищев-Кутузов И.Н.* Трудись, огонь. Избранные переводы. Пиза; М., 2008.



## ОТЗЫВЫ С.Ф. ПЛАТОНОВА НА ОТЧЕТЫ М.Н. СПЕРАНСКОГО ПО ИТОГАМ ЕГО ЗАГРАНИЧНОЙ КОМАНДИРОВКИ

В научный оборот вводятся два отзыва, составленные С.Ф. Платоновым на отчеты, представленные М.Н. Сперанским в Ученый комитет Министерства народного просвещения по итогам научных изысканий в ряде европейских государств. Это первые оценки будущего академика, научное творчество которого является востребованным и современными исследователями славянской литературы.

The publication introduces two reviews compiled by Serguei Platonov on the reports submitted by Mikhail Speransky to the Academic Committee of the Ministry of Education on the basis of scholarly research in a number of European countries. These are the first assessments of the future academy member, whose work is in demand by contemporary researchers of Slavic literature.

*Ключевые слова:* С.Ф. Платонов, М.Н. Сперанский, славянская литература, библиотека, архивохранилища.

*Keywords:* Serguei Platonov, Mikhail Speransky, Slavic literature, library, archives.

Статьи и книги М.Н. Сперанского — крупнейшего отечественного исследователя древнерусской и славянской литературы вообще, стали активно публиковаться задолго до его официальной реабилитации в 1990 г. [1–3]. О востребованности идей, выводов, предположений слависта свидетельствуют и переиздание трудов ученого [4–8]. Парадоксальный факт: даже в год ареста (1934) в издательстве АН СССР вышла его последняя прижизненная книга [9].

В период, когда на репрессированных в 1930-е годы академиков не принято было ссылаться (это время Г.А. Богатова назвала «мертвой зоной молчания» [10. С. 73]), авторитетный литературовед В.П. Адрианова-Перетц называла Сперанского «крупнейшим знатоком русских и югославянских рукописных собраний» [11. С. 5]. В это же время появились две большие работы о нем В.Д. Кузьминой [12–13], а несколько раньше список трудов ученого [14].

Основные этапы жизненного пути и научного творчества Сперанского представлены в статье Богатовой. Эту статью Ф.Д. Ашнин и В.М. Алпатов называют «большим шагом вперед в изучении биографии и научного наследия Сперанского», при этом отмечая ряд неточностей [15. С. 88. Примеч. 1]. Исследовательница же указала и на совместную работу будущих академиков в рамках Археологической комиссии [10. С. 69] (допущена ошибка, правильно — Археографической. — В.М.).

---

Митрофанов Виктор Владимирович — д-р ист. наук, профессор филиала Южно-Уральского государственного университета (г. Нижневартовск).

Долгое время оставались малоизвестными последние четыре года жизни Сперанского — время после ареста. Наиболее полно на основе архивных материалов «дела славистов», которые удалось изучить Ашнину, восстановлен этот период в его публикациях (в соавторстве) [15–16]. Имя Сперанского упоминают и в других работах, касающихся репрессий против ученых [17–18].

Биография и научное наследие Сперанского остаются в области повышенного интереса специалистов по древнеславянским литературным памятникам.

Современные знатоки древнерусской литературы также высоко оценивают творческое наследие Сперанского. Например, О.М. Фокина недавно заметила, что «первым и до сих пор единственным монографическим описанием рукописных сборников XVIII в. является книга Сперанского “Рукописные сборники XVIII века”, которая была известна исследователям в “машинописном варианте”, а его “наблюдения и идеи”, а также собранный им фактический материал оказали свое плодотворное воздействие на развитие науки о литературе XVIII в.» [19. С. 12]. Следует согласиться и с мнением Е.А. Макаровой. Обратившись к работе Сперанского по разбору рукописей в Тверском музее, она отметила, что его труды «занимают особое место даже в кругу исследований выдающихся отечественных славистов начала XX в.» [20]. В этой же статье приведена и большая часть библиографии о творчестве ученого, в том числе и тверских авторов.

В диссертационном исследовании Г.В. Аксенова недавно отметила, что «качественно новым уровнем археографического исследования рукописных книг XIX в. историческая наука обязана [...] и работам Сперанского». Исследовательница указала на его внимание к «проблеме взаимодействия “демократической рукописной литературы с печатной” и на причины бытования рукописных книг в русском обществе» [21].

Я.Г. Солодкин часто ссылается на выводы Сперанского по вопросам сибирского летописания [22. С. 43, 91].

Для восполнения пробелов о научной деятельности Сперанского обратим внимание на два архивных документа — неизвестных отзыва, составленных еще молодым тогда исследователем, громко заявившим о себе в научном сообществе монографией «Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник», С.Ф. Платоновым. Время написания отзывов устанавливается по пометам на рукописях, которые хранятся в личном фонде ученого в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки. На вложенных в архивное дело листах читаем заголовок «Об отчете М. Сперанского» (Поездка в Прагу для работы в Пражском музее). На первом листе имеется текст: «Об отчете Михаила Сперанского в Ученый комитет. Первый и третий. 2 сентября 1890 и 13 октября 1891. Птб. PragBohmisch. Myuseum, HerrnAPaterafur M. Speransky 13/X— 91» [23. Л.1].

Первый отзыв составлен в период, когда Платонов только готовился стать официально членом Ученого комитета (далее — УК) Министерства народного просвещения (19 декабря 1890 г.) [24–25], а третий — уже после назначения. Сегодня материалы, написанные Платоновым по заданию по сути цензурного органа министерства, как правило, рукописные, в том числе и подготовительные, порой черновые, все больше вовлекаются в научный оборот.

По существовавшей практике и требованиям командированный за границу исследователь обязан был предоставлять отчет о своей работе. В мае 1890 г. Сперанский отправился в двухгодичную заграничную командировку от Московского

университета. Им регулярно составлялись отчеты для УК, который и давал оценку плодотворности выполнения исследовательской программы.

Публикуемые отзывы важны как первые оценки научных поисков Сперанского, отмечаются его качества исследователя, трудолюбие, целеустремленность через такие конкретные штрихи, которые использует автор: «особенное рвение», «достаточное усердие», умение «достигать определенных результатов», «способность к критическому изучению текстов».

Важно отметить, что первый отчет или его часть автор отзыва рекомендует напечатать, третий же предлагает не публиковать. В последнем отзыве упомянут и второй, который был рассмотрен на Ученом комитете, кто его автор, пока не известно. Не введены в научный оборот и сами отчеты, вероятно, они хранятся в архиве УК. По отзывам прослеживаются основные направления деятельности Сперанского за границей, прослеживается маршрут поездки, содержится информация о том, в каких библиотеках и архивохранилищах работал, где слушал лекции, какие европейские ученые оказали влияние на формирование методов работы.

Отзывы позволяют дополнить уже известные характеристики как их автора, так и его ровесника, отчеты которого были предметом анализа. Их роднит интерес к древним письменным источникам и схожесть судеб: оба стали членами-корреспондентами (Платонов в 1909 г., Сперанский в 1902 г.), а затем и академиками (Платонов в 1920 г., Сперанский в 1921 г., оба были арестованы («дело Платонова» и «дело славистов»), лишены звания академиков, затем восстановлены. Несмотря на различные сферы научной деятельности, место работы (Платонов в Санкт-Петербурге, Сперанский в Нежине, затем в Москве) они имели прямое отношение к Тверскому музею, переписывались оба с тверским краеведом В.И. Колосовым. Их имена до реабилитации (Платонова в 1967 г., а Сперанского только в 1990 г.) упоминались довольно редко. В последние десятилетия творчество и биографии ученых активно изучаются, переиздаются труды, публикуются архивные материалы.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. Сборник статей. М., 1960.
2. *Сперанский М.Н.* Рукописные сборники XVIII века: Материалы для истории русской литературы XVIII века / Предисл., подготовка к печати, ред. и примеч. В.Д. Кузьминой. М., 1963.
3. *Сперанский М.Н.* Памятники литературы Древней Руси: 2-я пол. XV в. М., 1982.
4. *Сперанский М.Н.* История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002.
5. *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. Сборник статей. М., 2011.
6. *Сперанский М.Н.* Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Изд. 2-е. М., 2011.
7. *Сперанский М.Н.* Из истории отреченных книг: Аристотелевы врата, или Тайная тайных. Изд. 2-е. М., 2012.
8. *Сперанский М.Н.* Славянская письменность XI–XIV вв. на Синае и в Палестине. Изд. 2-е. М., 2013.
9. *Сперанский М.Н.* Из старинной Новгородской литературы XIV века. Л., 1934.
10. *Богатова Г.А.* М.Н. Сперанский как историк языка и литературы // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1992. Т. 51. № 4.
11. *Адрианова-Перетц В.П.* Древнерусские литературные памятники в югославянской письменности // Труды Отдела древнерусской литературы. Русская литература XI–XVII вв. среди славянских литератур. М.; Л., 1963. Т. XIX.
12. *Кузьмина В.Д.* М.Н. Сперанский как славист // Славянские литературы: доклады советской делегации на V международном съезде славистов. София, сентябрь 1963 г. М., 1963.

13. Кузьмина В.Д. М.Н. Сперанский. Материалы к биографии // *Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII века.* М., 1963.
14. Кузьмина В.Д. Хронологический список трудов академика Михаила Нестеровича Сперанского // *Труды Отдела древнерусской литературы.* М.; Л., 1956. Т. XII.
15. Ашинин Ф.Д., Алпатов В.М. «Дело» М.Н. Сперанского // *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка.* 1993. Т. 52. № 2.
16. Ашинин Ф.Д., Алпатов В.М. «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994.
17. Бернштейн С.Б. Трагическая страница из истории славянской филологии (30-е годы XX века) // *Советское славяноведение.* 1989. № 1.
18. Горяинов А.Н. Славяноведы – жертвы репрессий 1920–1940-х годов, некоторые неизвестные страницы из истории советской науки // *Советское славяноведение.* 1990. № 2.
19. Фокина О.М. Эволюция древнерусского четвего сборника как народной книги в историко-литературном контексте XVII–XVIII вв. Автореф. дис... д. фил. Н. Екатеринбург, 2009.
20. Макарова Е.А. М.Н. Сперанский и развитие научной мысли в Твери // *Вестник Тверского государственного университета.* 2011. № 2.
21. Аксенова Г.В. Книжные собрания и русская рукописная книга XIX – начала XX в. Дисс... д.и.н. М., 2011. 577 с.
22. Солодкин Я.Г. Становление сибирской летописной традиции (спорные источниковедческие проблемы): монография. Нижневартовск, 2009.
23. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 585. Ч. 1. Оп. 1. Д. 1470. Л. 1.
24. Митрофанов В.В. С.Ф. Платонов и Ученый комитет Министерства народного просвещения // *Тюменский исторический сборник.* Тюмень, 2006. Вып. IX.
25. Митрофанов В.В. С.Ф. Платонов и Министерство народного просвещения: основные направления сотрудничества // *Социально-экономические проблемы регионального развития: Тезисы региональной научно-практической конференции (Нижневартовск, 18 мая 2006 г.)* Нижневартовск, 2006.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

С.Ф. Платонов

Об отчете Михаила Сперанского.

Отчет г. Сперанского не требует обширных замечаний, потому что производит на читателя очень определенное и вполне благоприятное впечатление. Молодой ученый выехал из Москвы в мае месяце 1890 г. и по дороге в Чешскую Прагу в Кракове успел осмотреть два древлехранилища (Университетское и при музее князей Чарторыжских<sup>1</sup>), в которых остановил свое внимание только на двух рукописях. Зато в Праге он сразу, весьма внимательно, занялся разбором рукописного собрания покойного Шафарика<sup>2</sup> в Пражском музее (*Museum Regni Bohemiae*<sup>3</sup>). Интересуясь весьма этим собранием (очень небольшим, заключающим в себе всего около 40 №№), Сперанский с особенным рвением принялся за изучение исторических рукописей Шафарика<sup>4</sup>. В данном случае г. Сперанский имел пред собою определенную и очевидно заранее поставленную цель: выяснить «насколько возможно отношение русских Хронографов<sup>5</sup> и сербских между собою».

Большая и любопытнейшая часть отчета г. Сперанского посвящена именно исследованию Хронографов русских и сербских, причем автор принимает в расчет не только рукописи Шафарика, но и рукописи московские, которыми он занимался до своей поездки. Изложение автора в этой части отчета с очевидностью показывает, что г. Сперанский хорошо подготовлен к решению принятой им на себя задачи и что он обладает бесспорною способностью к критическому изучению текстов. Поэтому несомненное научное значение и немалый интерес получает тот его основной вывод, что сербские редакции Хронографа находились в зависимости от редакции русских, а не наоборот<sup>6</sup>.

Если бы занятия г. Сперанского в течение летних месяцев этого года ограничились только ознакомлением с Хронографами Шафарика, то и тогда отчет его свидетельствовал бы о достаточном усердии автора и об умении его пользоваться временем и в короткие сроки достигать определенных результатов. Но в конце отчета г. Сперанского находим еще ряд отрывочных заметок о разного рода историко-литературных материалах, извлеченных в собрании Шафарика.

Эти многочисленные заметки могли бы вызвать даже удивление к богатству результатов, достигнутых в столь короткий срок, [если бы не было ясно, что главная тема г. Сперанского — Хронографы была достаточно разработана им еще до заграничной командировки и получила только окончательное развитие с помощью рукописей Шафарика.

Признавая отчет г. Сперанского вполне удовлетворительным я полагал бы полезным напечатать, если не весь этот отчет, то его главнейшую часть, т.е. исследование г. Сперанского о сербских редакциях Хронографов]<sup>а</sup>.

*ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 1 Д. 1470. Л. 2–3.*

Третий отчет<sup>б</sup>.

3-й отчет Сперанского<sup>в</sup>.

Первые два отчета г. Сперанского Ученым комитетом были одобрены. В них сказывалось умение магистранта определенно ставить свои задачи и в короткое время достигать осязательных результатов. Та же энергия и отчетливость труда, хорошо рекомендуемая молодого ученого, наблюдается и при чтении настоящего 3-го отчета. Исполнив указание своего института, г. Сперанский, во 1-ых, слушал лекции в Венском университете, а во 2-ых, занимался самостоятельной разработкой научных тем по рукописям различных библиотек Австро-Венгрии.

Слушание лекций в Венском Университете имело целью и ознакомление с методом преподавания истории народной словесности в заграничных ун[иверсите]тах и длилось не полных два семестра. Из числа прослушанных курсов г. Сперанский указывает, к сожалению, один лишь курс профессора Ягича<sup>7</sup>.

Разработка ученых тем происходила по рукописям Венской Придворной Библиотеки<sup>8</sup> в библиотеке Югославянской Академии<sup>9</sup>. В первой г. Сперанский сперва изучал греческие сборники изречений или афоризмов, имевшие для него интерес по связи своей с вопросом о происхождении нашей «Пчелы»<sup>10</sup>, а затем исследовал находящиеся в той же библиотеке греческие списки хроник Амартола<sup>11</sup>.

Опять-таки, в связи с вопросом о происхождении предания славянских переводов этих хроник, закончив свои записи в Вене обзором кратких анонимных греческих хроник, г. Сперанский переехал в Загреб, где в Югославянской Академии остановился на изучении рукописных сербских Читей Миней<sup>12</sup> (XV века) и сборников, содержащих собрания учительных слов и «учительных Евангелий»<sup>13</sup>. И в Вене, и Загребе г. Сперанский заканчивал сверх того свои работы по изучению истории русского Хронографа 1512 года<sup>14</sup> и знакомился с текстами апокрифов<sup>15</sup>.

Количество работ, произведенных г. Сперанским, бесспорно велико. Если мы обратим внимание на то обстоятельство, что г. Сперанский при изложении какого-либо вопроса в своем отчете всегда обнаруживает знакомство со специальной литературой и общим ходом разработки этого вопроса, то мы убедимся, что в заграничную поездку г. Сперанский отправился с хорошей подготовкой к делу. Это последнее обстоятельство и позволяет ему вести свою работу сразу над несколькими темами и с большою пользою проводит время своих командировок.

Отчет печати не подлежит.

*ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1470. Л. 4–5.*

<sup>а</sup> Текст, взятый в квадратные скобки повторяется на Л. 6. Вероятно, он был написан до завершения отзыва, как записка для памяти.

<sup>б</sup> Написано синим карандашом.

<sup>в</sup> Написано пером.

<sup>1</sup> Чарторийские (Чарторыские, Чарторижские, Чарторыжские) — княжеский род из Гедиминовичей в Литовском, затем в Литовско-Польском государстве герба Погони Литовской. Получили фамилию от названия родового владения Чарторийск над рекой Стырью на Волыни. Князья Чарторийские обладали богатейшей библиотекой, которая была известна еще в XVII в. и помещалась в Пулавах. Пополненная в начале XIX в. князем Адамом, она вмещала до 15 000 томов; после приобретения библиотеки Фаддея Чацкого число томов, касающихся Польши, возросло до 9000, а число рукописей до 1558. В 1824 г. сочинений общего содержания в ней было 22 110, а посвященных Польше — 16 818. В 1831 г. библиотека, равно как и часть фамильного архива Чарторийских,

перешли в архив генерального штаба и Императорскую публичную библиотеку; немалая часть библиотеки была перевезена в Париж и в Галицию.

<sup>2</sup> Шафарик Павел Иосиф Safarik (1795–1861) — знаменитый чешский ученый.

<sup>3</sup> *Museum Regni Bohemiae* — музей Богемии. Здесь выставлены исторические экспонаты, предметы искусства, старые книги.

<sup>4</sup> *Сперанский М.Н.* Рукописи Павла Иосифа Шафарика (ныне Музея королевства Чешского) в Праге // ЧОИДР. М., 1894. Кн. 1. С. I–X, 1–362.

<sup>5</sup> «Хронограф», или «Русский хронограф» — название памятников древнерусской письменности, появившихся со второй половины XV в. и представлявших собой попытку систематизации исторических сведений. Отличались от летописей повествовательностью изложения (не всегда правдоподобного) и сильным уклоном в нравоучительность (*Пруцков Н.И.* Древнерусская литература. Литература XVIII века. Институт русской литературы (Пушкинский дом), 1980. 233 с.). Результаты исследования см.: *Сперанский М.Н.* Сербские хронографы и русский Первой редакции // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1; *Сперанский М.Н.* Деление истории русской литературы на периоды и влияние русской литературы на югославянскую // Русский филологический вестник. 1896. Т. 36. № 3/4; *Сперанский М.Н.* Один из сербских источников русской истории // ЧИОНЛ. 1905. Кн. 18. Вып. 3/4. Отд. 4; *Сперанский М.Н.* Сербское Житие Феодосия Печерского // Сб. ст., посвящ. В.О. Ключевскому. М., 1909. Ч. 2.

<sup>6</sup> Замечу, что еще В. Ягич и сербский историк И. Руварец высказали мысль, что Хронограф Русский — русское произведение, попавшее впоследствии на южнославянскую почву. Выводы Ягича подтвердил М.Н. Сперанский (*Сперанский М.Н.* Сербские хронографы и русский Первой редакции // Русский филологический вестник. 1896. Т. 35. № 1; *Сперанский М.Н.* Деление истории русской литературы на периоды и влияние русской литературы на югославянскую // Русский филологический вестник. 1896. Т. 36. № 3/4); по его мнению, югославянские хронографы сложились под влиянием русского, представляют краткий вариант редакции 1512 г. и сходны со списком Чудова монастыря.

<sup>7</sup> Ягич Игнатий Викентьевич — выдающийся австрийский и российский филолог-славист, лингвист, палеограф и археограф. Академик Петербургской Академии наук (1880). Один из крупнейших экспертов в области славянского языкознания во второй половине XIX в.

<sup>8</sup> Придворная библиотека, расположенная в историческом центре Вены является одним из интереснейших памятников истории. Она была построена в 1735 г. по поручению императора Карла VI. В 1920 г. Придворная библиотека была переименована в Австрийскую национальную библиотеку. В ней хранится около двухсот тысяч древних папирусов, тысячи рукописей, старинные карты и глобусы, картины и другие графические материалы, фотографии и партитуры многих знаменитых композиторов.

<sup>9</sup> Югославянская Академия наук и искусств — высшее научное учреждение Хорватии, основано в 1867 г.

<sup>10</sup> «Пчела» — русский еженедельный журнал по вопросам искусства, литературы и общественной жизни. Издавался в Петербурге в 1875–1878 гг. Продолжал журнал «Сияние». Редактор издатель — художник М.О. Микешин (с 1876 г.).

<sup>11</sup> Георгий Мних (монах), получивший известность по своему прозвищу Амартол (греч. ἀμαρτολος — грешник) — жил в Византии при правлении императора Михаила III (842–867). Он автор книги «Краткая хроника, собранная и составленная по различным хронографам и толкователям Георгием Грешником», излагающей всемирную историю от сотворения мира до 842 г. (Хронограф Георгия Амартола. Лѣтовникъ скращень отъ разноличныхъ лѣтописецъ же и повѣдатели и избранъ и съставлень отъ Георгия грѣшнаа мниха. Издание Общества любителей древней письменности. Вып. 1. № LXI. СПб., 1878; Вып. 2. № LXII. СПб., 1880; Вып. 3. № LXIX. СПб., 1881); (см. *Зыков Э.Г.* Известия о Болгарии в Повести временных лет и их источники. ТОДРЛ. 1969. Т. XXIV. С. 48–53).

<sup>12</sup> Миней Четьи (греч., слав. «ежемесячные чтения») — сборники житий святых, изложенных в порядке празднования их памяти по православному церковному календарю, на все дни года; предназначались для домашнего чтения.

<sup>13</sup> «Учительное Евангелие» — сборник извлечений и сокращений из бесед Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и других авторов на воскресные евангельские чтения, составленный, по-видимому, Константином Преславским в конце IX в.

<sup>14</sup> Древнейший вид Русского хронографа представлен «Хронографом» 1512 г. Помимо сведений из всемирной истории, в него вошло значительное количество известий, касающихся русской истории (в основном заимствования из Сокращенных сводов конца XV в.) (Русский хронограф. Хронограф редакции 1512 года // ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1.

<sup>15</sup> Апокриф — произведение, не вошедшее в число канонических книг Ветхого и Нового Завета, утвержденных церковными соборами.



## *STUDIA POLONOSLAVICA. К 90-летию со дня рождения профессора Е.З. Цыбенко. М., 2014. 448 с.*

К трудам содержательным и масштабным вряд ли применим срок давности. Поэтому отклик на книгу в честь Елены Захаровны Цыбенко (1923–2011), изданную Московским университетом, как, впрочем, и на всякий удавшийся научный труд, надеюсь, уместен и годы спустя.

Он продуманно смонтирован. Составляющие его статьи предваряет короткий, но содержательный обзор жизни и творчества юбиляра, принадлежащий перу ответственного редактора сборника, профессора кафедры славянской филологии МГУ, А.Г. Шешкен. Следующие за ним статьи распределены по рубрикам, воспроизводящим широкий круг научных интересов Елены Захаровны Цыбенко: Раздел I. Польская литература, культура язык (16 статей); Раздел II. Сравнительное литературоведение (8 статей); Раздел III. Славянские литературы (14 статей). Их авторы – сотрудники научных и учебных центров России, Польши, Белоруссии, Украины, Литвы, Грузии, Канады, специалисты разных поколений и статусов, от профессоров до аспирантов. Многие из них были учениками и коллегами Елены Захаровны, но есть и те, в судьбе которых она не принимала непосредственного участия, однако завоевала и у них известность своими трудами и высокой научной репутацией. Все это определяет многообразие авторского коллектива сборника, созданного в ее честь.

Что же касается учеников, то Елена Захаровна всегда была для них больше чем преподаватель, продолжая опекать многих и за пределами университетских стен. Не случайно, практически на всех славянистических конференциях и форумах

она появлялась в окружении полонистов, работавших за пределами России и доживших любой возможностью личных встреч с Учителем и Наставником.

Хронологический принцип композиции каждого раздела и сборника в целом позволяет проследить динамику литературного процесса в славянском ареале с XVI–XVII вв. до наших дней. Так первый раздел открывается статьями В.В. Мочаловой «Ян Кароль Ходкевич: воин в литературном зеркале» и В. Кайтоха «Заметки о том, как Ян Хризостом Пасек с Москвой воевал». В статье Мочаловой речь идет о гетмане Ходкевиче, который был «опорой правления Сигизмунда III», прославился своими «походами и победами», и чья жизнь с 1599 по 1621 г. оставила свой след в польской истории и литературе разных эпох. Статья Кайтоха основана на «Записках» Пасека (1636–1701), польского дворянина и воина, обладавшего большим литературным талантом и запечатлевшего свое участие в польских войнах 1660-х годов, в том числе с Россией. При этом Кайтох делает вывод, что «Пасек воевал с Москвой, не испытывая по отношению к противнику религиозной или какой-либо иной ненависти» и «что в Польше второй половины XVII в. не существовало еще какой-то особой неприязни к русским, православию, российской империи» (с. 23–24).

Далее в первом разделе читатель найдет статьи, посвященные аспектам творчества польских писателей разных лет и жанров (Й. Бахуж «Несколько минут с Юзефом Игнаци Крашевским. Размышления после очередного юбилея»; С.В. Клементьев «Творчество Р. Яворского в контексте литературы польского катастрофизма XX века»; Л.А. Мальцев «Е. Анджеевский:

типология надежды (проза довоенного и военного периодов)»; О.Р. Медведева-Нату «Советские сны Богдана Чакковского»; Г.К. Туркевич «Поликультурный диалог в поэзии Ярослава Ивашкевича»). Сопоставительному анализу произведений польских авторов посвятили свои статьи С.Ф. Мусиенко – «Проблема семьи в творчестве Элизы Ожешко и Генриха Сенкевича (аллегория и реальность)»; А.И. Баранов – «“Кукла” Болеслава Пруса и “Озимь” Вацлава Берента: от эксперимента до экспериментального романа». Наряду с анализом творчества современных писателей Польши (Б. Фарон «Путь Виславы Шимборской к Нобелевской премии»; Б. Базилевский «Настольные игры Шимборской») авторы обращаются к творчеству хорошо изученных классиков, не повторяя при этом сказанное, а используя свои ракурсы в их трактовке, как это делает, к примеру, Э. Башинджагян в статье «О чем – краковские “Дзяды”?», отсылаясь на одноименный спектакль, поставленный еще в 1970-е годы знаменитым Конрадом Свинарским в краковском Старом театре, или А.А. Илюшин в статье «“Имей сердце – гляди в сердце”, к истории перевода нескольких строк Мицкевича».

Во втором разделе сопоставляются явления разных национальных литератур (В.И. Оцхели «Польский “аналог” грузинского средневекового эпоса “Этериани”»; О.В. Цыбенко «“Звездная триада” польских романтиков и русские поэты начала XX в.»; С.Н. Мещеряков «Миодраг Булатович и Достоевский» и др.)

Естественно, что наряду с польской особым вниманием авторов сборника пользуется литература русская. Она привлекается не только ради сопоставлений, но и сама по себе. В третьем разделе ей посвящены статьи В.П. Аникина «Грибоевские крылатые слова в сопоставлении с фольклором», Д.П. Ивинского «П.И. Бартенева и князь Вяземский», Т.И. Беловой «Знаки и символы в системе художественного антропоцентризма Набокова-романиста», А.В. Злочевской «“Внутренний текст” в метароманах В. Набокова “Дар” и М. Булгакова “Мастер и Маргарита”»: художественная концепция исторической личности, особенности композиции и наррации», Т.Я. Орловой «Принципы изображения характеров и исторической ситуации в романе Д.С. Мережковского “14 декабря”», О.В. Розинской «Свет зеленой лампы.

Д. Философов – организатор и идейный вдохновитель литературных собраний в эмиграции».

Следует отметить, что в сборнике представлены не только польская и русская, но и другие литературы, рассмотренные как в монографическом, так и в компаративистском аспектах, как в статьях обобщающего характера, так и сосредоточенные на конкретных вопросах (А.Г. Шешкен «Особенности формирования македонской литературы в свете компаративистики»; И.А. Герчикова «К истории Союза чехословацких писателей»; З.И. Карцева «Между верой и безверием (библейские мотивы в новой болгарской прозе)»; Ю.А. Сокина «Человек и арена его жизни в словенском романе последней трети XX в.»; Ю.А. Лабынцев, Л.Л. Шавинская «Антинаполеоновская плеяда новой украинской литературы»). Этот третий, последний, раздел книги завершает статья Е.В. Байдаловой «Психоанализ в современном украинском литературоведении: история, практика, перспективы», поставившая точку в комплексе вошедших в сборник работ.

А теперь – о том, что хотелось бы выделить особо.

Наряду с «вечными» вопросами славяноведения (С.А. Шерлаимова «К проблеме единства славянских литератур») в книге освещаются новейшие литературные явления разного масштаба (И.Е. Адельгейм «Мартирологический этос в молодой польской прозе начала XXI в.», Н.Н. Старикова «Постмодернизм как феномен идентичности в эпоху глобализации (опыт славянских литератур)»). В книге, посвященной Ученому и Учителю, вполне уместна и статья о методике преподавания некоторых дисциплин: Е.Н. Ковтун «Фантастика в зеркале читательских ожиданий (из опыта чтения межфакультетского курса “Кросс-культурные коды фантастики” в МГУ им. М.В. Ломоносова)».

Междисциплинарность сборника, участие в нем лингвистов или лингвистические аспекты литературоведческих статей плодотворно сказались в работах Н.Е. Ананьевой «Полонизмы в творчестве Ф.В. Булгакова», О.О. Лешковой «О функционально-семантическом потенциале местоимений КТО – СО», В.Я. Тихомировой «“Lagry” и “łagry”». Слово – понятие – термин». В книге используется и имагологический аспект восприятия народами друг друга. Так статья А.В. Липатова «Человек на все времена»

посвящена взгляду из России на папу Иоанна Павла II, работа Г. Вишневого уделяет внимание русским драматическим произведениям на польской сцене в первые годы XXI в. (2001–2006), Г.Н. Санаева посвящает статью русской литературе в творчестве Тадеуша Ружевича, вдохновлявшей писателя и влиявшей на тематику и поэтику его произведений.

Объединяющим началом разнообразных по содержанию и жанрам статей является их должный научный уровень, честность и тщательность проработки заявленной проблемы, в чем тоже проявляется отношение авторов к вдохновительнице труда. Книга эта, приуроченная к юбилею ученого, лишена облегченности и скороспелости, порой свойственной подобным изданиям. Она стала весомым вкладом в науку, которой посвятила свою жизнь Елена Захаровна Цыбенко. Активное участие в ней польских ученых – историков, литературоведов, культурологов свидетельствует о том, что сложность отношений между Польшей и Россией, уходящая своими корнями в далекое прошлое, не сказывается на плодотворности русско-польских культурных связей, имеющих свои традиции и новые стимулы для развития. Если политика

частенько разделяет народы и страны, то искусство, наука, международное сотрудничество в этих сферах только способствуют их сближению, не скрывая при этом трагических коллизий нашей общей истории.

И еще одно... Активно действующий университетский преподаватель, перегруженный лекциями, семинарами, научной работой, мать двоих дочерей, Елена Захаровна всегда была собранной и подтянутой не только внутренне, но и внешне, выделяясь аккуратной укладкой золотистых волос. Именно так она выглядела и на лекциях в МГУ, и на заседаниях диссертационных советов на филфаке и в Институте славяноведения, и на конференциях, и даже в купе поезда Москва–Варшава, мчавшего участников съезда славистов в столицу Польши, на очередной конгресс. Ее молодые спутницы расслаблялись в дороге, переодевались в шлепанцы и халаты, и лишь одна Елена Захаровна в безукоризненном темном костюме умудрялась сохранять элегантность даже в этих условиях. Такой она и осталась в моей памяти...

© 2017 г. *Л.Н. Будагова*



*Л.Н. ВИНОГРАДОВА. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. 384 с.*

Звание «главного демонолога страны» закрепилось среди коллег за доктором филологических наук Л.Н. Виноградской, ведущим научным сотрудником отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, несколько лет назад, когда очередной телеканал предложил Людмиле Николаевне выступить в передаче на мифологические темы. Неакадемическое звание, данное спонтанно «снизу», сколь бы не вызывало улыбку в академических кругах, свидетельствует об авторитете ученого, об известности ее работ, как печатных, так и размещенных в сети Интернет.

Рецензируемая книга Л.Н. Виноградской – седьмая по счету и юбилейная (отметим сакральность числа семь в традиционной и современной культуре). В нее включены переработанные, исправленные, дополненные или сокращенные работы разных лет, которые были опубликованы в малодоступных или малотиражных научных изданиях. В монографии они составляют главы трех тематических разделов: «Народная демонология», «Верования и обряды», «Малые фольклорные жанры». Разделы отражают традиционные области интереса автора – изучение и реконструкцию мифологических представлений славян в верованиях, обрядах, фольклоре.

Отобранные для книги работы дают представление о широком круге проблем, которым посвящено научное творчество автора. Здесь и теоретические вопросы об устройстве низшей мифологии, о ее основных классификационных признаках; и изучение конкретных персонажей (русалок, «блуждающих огней», черта, «подменыша» и др.); и анализ

фольклорных жанров (заговоров, благопожеланий, проклятий, мотивировок ритуальных действий, песен-нравочений, приговоров) и фразеологических выражений.

Книга Виноградской свидетельствует о творческом, вдумчивом прочтении ею текста демонологических описаний и верований, благодаря чему она видит дополнительные смыслы, информацию, не эксплицированную в записях собирателей, сделанных от носителей традиции, но подразумеваемую, составляющую в этих рассказах общекультурный фон местного сообщества. Современный собиратель фактов традиционной духовной культуры «в поле», как правило, переспрашивает информанта о значении незнакомого слова или выражения, но не всегда отслеживает незнакомый контекст или подтекст, который, однако, в мифологических исследованиях играет важную или решающую роль.

Благодаря отмеченному качеству автору удалось увидеть и проанализировать концептуальные вопросы, касающиеся, например, классификации нечистой силы в целом. В первую очередь, это признак «добрый – злой» и связанная с этой аксиологической характеристикой оценка действий мифологических персонажей: «помогает», «вредит», «наказывает», ведущие к осмыслению поведения самого человека и, следовательно, имеющие и морально-этическую, и воспитательную направленность этой сферы народной культуры.

Во-вторых, при исследовании одного из классификационных признаков мифологических персонажей – единичности/множественности автору удалось

открыть закономерность его проявления на примере образа русалки: если персонаж описывается как красивый и безвредный, то ему свойственна множественность, а если персонаж предстает в виде страшной уродливой бабы с огромными грудями, то он единичен (с. 47). Эти выводы, как пишет автор, позволяют «реконструировать некие архаические представления о посещении земного мира — в разные сроки годового цикла — душ умерших» (с. 49), но также представляются важными и для дальнейших этногенетических исследований славянских мифологических персонажей.

Еще один концептуальный мотив, рассмотренный в отдельной главе — «вредить своим близким (родственникам)», на первый взгляд малозначительный, но, как пишет автор, он «оказывается весьма существенным для понимания как устройства мифологической системы, так и родственных отношений в народной культуре» (с. 121). Этот мотив рассматривается на общеславянском материале на примере ведьмы (вештицы), образ которой сближается, а порой сливается с образом «ходячего» покойника, вампира. Основанием для такой контаминации, согласно авторскому исследованию, следует считать именно упомянутый мотив, уточненный по полесским и южнославянским данным как «вредить своим кровным родственникам» (с. 123–124), ср. редкую полесскую запись из Волынской обл. о том, что человек, чтобы расплатиться за услуги черта, «мог отдать только своих детей. Не мог отдать невестку или зятя — бо то чужая кровь» (с. 123).

Значительное место в книге занимают главы о полесской демонологии и с использованием полесского материала. Людмила Николаевна продолжает активно исследовать уникальный Полесский архив, собиравшийся более 20 лет в этой архаической зоне северной Украины и южной Белоруссии силами сотрудников Института славяноведения и балканистики АН СССР (потом РАН) и студентов вузов разных городов (см. также вышедшие три тома издания, составленного и прокомментированного Л.Н. Виноградовой в соавторстве с Е.Е. Левкиевской «Народная демонология Полесья (публикация текстов в записях 80–90-х гг. XX века)». М., 2010, 2012, 2016. Т. 1–3).

В рецензируемую книгу вошла также важная обобщающая статья, в которой полесская народная демонология проанализирована как единое целое на фоне восточнославянских данных. Как оказалось,

богатая записями мифология региона довольно ограничена по персонажному ряду. Как пишет автор, наиболее разработаны в этом регионе образы ведьмы, черта, русалки, домового, в том числе домового ужа, комплекс поверий о «ходячих» покойниках, включая души некрещеных детей, волколака; менее — образы духов болезней, персонифицированной Смерти, полудницы, бессонницы, ночницы, полевой хозяйки, лесной бабы. Они образуют, по словам автора, ядро всех демонологической системы (с. 65). Вместе с тем Полесье свойственен «чрезвычайно богатый, многообразный, функционирующий во множестве вариантных форм комплекс демонологических мотивов», которые свободно мигрируют от одного персонажа к другому (с. 66).

Объяснение этой ситуации дается автором в другой главе-статье — «Полесские поверья о черте», в которой она анализирует богатое разнообразие ипостасей черта, сближающегося, в том числе терминологически, то с лешим, то с домовым, то с «ходячим» покойником, то с духом-обогатителем, то с летающим змеем и другими персонажами. С одной стороны, как пишет Виноградова, трудно отрицать мнение, обычно высказываемое в специальной литературе, что большое количество признаков нечистой силы в целом, сконцентрированные в образе черта, следует трактовать как «свидетельство поздних процессов распада некогда стройной персонажной системы языческой демонологии» (с. 74). Но с другой — и с этим нельзя не согласиться с Л.Н. Виноградовой — что наиболее архаические, относительно замкнутые зоны типа Полесья, Карпат или Русского Севера «отличаются тем, что в народной демонологии границы персонажных типов оказываются менее определенными, более подвижными, специализация образов — слабо разработанной» (с. 74), и что «недостаточная степень индивидуализации образов нечистой силы, смешение их в обобщенном образе черта (беса), как нам кажется, отражает одну из ранних стадий формирования народных демонологических представлений, связанных с категорией “нечистых” покойников» (с. 75).

Не останавливаясь на изучении поздних (XIX–XX вв.) материалов по славянской демонологии, Л.Н. Виноградова предприняла попытку посмотреть на образ черта глазами западнославянских средневековых источников. Помимо очевидной научной ценности этой главы,

следовало бы отметить, что материал источников подтверждает идею автора, высказанную по поводу полесского синкретизма образов. На с. 82 приводится «список по-разному именуемых чертей, за каждым из которых закрепляются определенные вредоносные функции» из польского дидактического сочинения 1570 г.: «*Farel* — прислужник черно-книжников и колдуний, помогающий им в злых чарах; *Kriedos* — по указанию Люцифера совращает служителей церкви, толкая их к распущенности и пьянству; *Harah* — одноглазый черт, участник шляхетских охотничьих забав, который велит людям забыть божьи молитвы и предаваться веселью, и т.п.», из чего видно, что специализация, конкретизация и особое терминологическое оформление образов нечистой силы являются позднейшими этапами развития мифологической системы и связаны с рационализацией, осмыслением, классификацией народных верований (в данном случае дополненных религиозными христианскими представлениями).

В изучении народной демонологии опорным для исследователя нередко становится понятие мотива. Это простейшие смыслы, формулируемые короткими предложениями или словосочетаниями, которые являются диагностическими, характерными для конкретных персонажей, группы персонажей, ареалов или традиций. В книге представлен анализ двух таких мотивов: «русалки сушатся» и «ведьма ездит верхом на человеке», в результате чего раскрыт генезис этих мотивов. Для «просушивания» русалок привлекается также мотив «просушивания/пересушивания/прветривания денег/кладов» и выявляется связь этих мотивов с хтоническим, темным и мокрым нижним миром, из которого и русалки, и покойники, и клады приходят/поднимаются на землю в период календарных поминальных дней или праздников. В данном случае мотив «сухого» в народной традиции наделяется положительными коннотациями, в отличие от других культурных контекстов, когда «сухой» обозначает 'иссушенный, высохший, безжизненный' (с. 170–171).

Во втором случае — непонятный на первый взгляд мотив езды верхом на человеке, присущий славянским ведьме, Смерти, Моровой деве, упырю (часто в зооморфном виде, особенно в виде собаки), сопоставленный с обычаем бросать на могилу «заложного» покойника ветки,

щепки, солому, траву, камни, приводит к выводу о том, что генезис этого мотива надо искать именно в поверьях об умерших не своей, преждевременной смертью, умерших, которые «встают» из могил и, не способные передвигаться самостоятельно, ездят на случайных прохожих, распространяя вокруг эпидемии и смерть, а человека лишая сил. Лингвистическое подтверждение этому выводу находится в украинских поверьях, в которых бросание на могилу «заложного» покойника веток и т.п. называется *кинуты коня* (с. 163) и мотивируется тем, что душа нечистого умершего будет ездить на брошенном предмете, а не на человеке.

В подтверждение верности вывода автора можно также указать на чрезвычайную популярность мотива езды на человеке в германских традициях — фламандских, датских и немецких легендах о волколаке (см. *W. de Blécourt*. «I would have eaten You too»: Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area // *Folklore*. 2007. № 118). Родство мотивов могло бы доказывать частое появление ведьмы-наездницы в виде собаки (собака взаимозаменяема с волком в народной культуре) в полесской традиции, а также «упыря», вскакивающего на спину прохожего, в карпатоукраинской.

Мотив как основа способа номинации мифологического персонажа рассмотрен в еще одной статье о черте — «Идзе такой з блысчучымы пугаўкамы...» Речь идет о номинации по типу одежды, в частности по признакам одежды «чужака» (в этническом и социальном плане): в шляпе, в пиджаке, в военной форме, в сапогах, в панском костюме и т.п., в общем, имелось в виду, что «одет не по-нашему» (отчего появляются такие термины для чертей, как *капелюшники* или *прикостюмленны*) (с. 92). Признак, на который обратила внимание автор, — блестящие пуговицы на костюме мифологического персонажа: то золотые, то блестят, как золотые, то просто блестящие, светлые, белые. Как отмечает автор, мотив этот характерен «для полесской и карпатоукраинской мифологии, а также для поверий западных р-нов Русского Севера» (с. 93). В связи с такой географией и учитывая особую важность концепта «белый» и «блестеть, переливаться» в балтийской, севернорусской и севернопольской традициях, можно было бы добавить к упомянутому уже признаку «чужой» еще один идентифицирующий признак нечистой силы — «белый/блестящий»

и, возможно, относящийся к этой же семантической сфере и развивающий это значение признак «прозрачный» (ср. о некоторой нечисти: нет спины, видны внутренние органы). Кажется, это подтверждают и приведенные в книге примеры, что «блеск пуговиц иногда упоминается в ряду других блестящих предметов: “сапоги блестят лакированы”, “трость блестит так, как будто золото отливает”, “зубы золотые блестят”» (с. 94–96). Этот признак поднимает целый пласт мифологических ассоциаций: белый свет, белый траур, блеск и мерцание как признаки смерти и «того» мира, море — мерцание — «тот» свет за морем и т.п.

Второй раздел посвящен изучению некоторых аспектов календарной обрядности славян. Как пишет Л.Н. Виноградова, картину народных праздников усложняют разные «обстоятельства мифологического, демонологического характера», которые и рассматриваются автором в попытке реконструировать так называемую календарную мифологию. Здесь и вопросы установления временных границ святочного праздничного цикла, и анализ самого понятия «граница» как пространственной категории, и «игры со временем» («растягивания» и «компрессии» времени, использование адвентного времени как инструмента магии), и народная терминология ряжения в восточно- и западнославянской традиции (важнейший источник реконструкции содержательной стороны и ритуально-магической функции ряжения), и мифология яйца, и др.

Особое внимание привлекает глава «Малоизвестные варианты полесских поверий о цветении папоротника», в которой приводятся уникальные сообщения о связи цветка папоротника с русалками, с душами умерших некрещеными детей, с чертом. Сам цветок папоротника описывается как сказочный, магический — он «переливается огнем», «горит жаром», «светится золотом», «блестит, як молния», «сияет, как падающая звезда» (с. 231), его называют *колдовским*, *бесовским*, *юдиным* цветком, он даже наделяется признаками демонического существа, например способен к оборотничеству, превращается то в собаку, то в самого черта (с. 233), к нему спускается летающий змей-обогатитель в виде падающей звезды. Все это дает основание приписывать цветку папоротника волшебную силу, которая делает обладающего им человека всеведущим, невидимым, богатым, способным лечить и предсказывать

будущее, а человека, который спит под кустом папоротника, — знахарем. Связь с нечистой силой вызывает к жизни и мотив грозы, грома, молнии во время цветения папоротника. Эти и другие редкие свидетельства о цветке папоротника служат разгадкой значений некоторых фразеологизмов и поговорок, сохранившихся до наших дней, таких, как «папоротник в руках», «папоротник в руке зашитый» — о богатых, везучих людях; поговорка «в Иванов день надо идти в папертники садица — там бочонок с золотом котица», а также может прояснить семантику малоизвестных ритуалов, например гуцульский обряд «бить папороть», когда для того, чтобы вывести папоротник, появившийся на поле как сорняк, мужчины должны были в одних сорочках бить его крестнакрест буком, символически изображая удары грома (с. 240).

Третий раздел книги — «Малые фольклорные жанры» также открывается теоретической статьей, в которой автор размышляет над накопившимися в ходе обсуждения «микрожанров» вопросами: до какого предельного объема текст признается «малым»; какая степень клишированности допустима (очень жесткая, ритмически обусловленная; более свободная); какие из текстов называть фольклорными, а какие речевыми; какие функции (кроме универсальной коммуникативной) являются типичными для этой группы текстов; причисляются ли к ним краткие песенные жанры (частушки, игровые припевки, колыбельные, подблюдные песни)? Эти вопросы, как пишет Л.Н. Виноградова, связаны с самим понятием «малых фольклорных жанров», которое на сегодняшний день однозначно не определено ни в научной, ни в прикладной сфере (с. 263). И вновь для исследователя оказывается важной граница — но уже не в пространственном значении, а как граница жанра, т.е. необходимости решить вопрос, какие вербальные клише могут быть причислены к разряду малых фольклорных жанров. Ритуально-магических вербальных клише достаточно много в структуре всех обрядовых комплексов, они также функционируют как вербальные формулы в разных ситуациях, например приговоры при первом куковании кукушки, при появлении молодого месяца и т.п. Автор убедительно доказывает, что «границы, определяющие возможность включения тех или иных текстов устной народной культуры в группу малых жанров, могут быть существенно расширены» (с. 268), что доказывается исследованиями, представленными

в этом разделе. Здесь помещены главы о заговорных формулах от детской бессонницы, о формулах угроз и проклятиях в заговорах, о благопожеланиях и проклятиях как аксиологических текстах, интерпретирующих тексты народной культуры, о «песнях-нравоучениях», приписываемых русалкам, о магических приговорах при отбирании молока, а также о фразеологизме *слепой дождь*, включая объяснение этого названия.

Изучение этих фольклорных сюжетов неотделимо от этнолингвистического изучения тех обрядов и поверий, в которых они функционируют. Так, при анализе заговоров от детского плача и бессонницы выясняются причины последних в разных славянских традициях, называются персонажи, их вызывающие, в целом раскрывается весь механизм защиты ребенка от ночных злых сил, основанный либо на изгнании, отпугивании духов, защиты от них, либо на установлении контакта с духами, вызывающими бессонницу, и с посредниками, помогающими при лечении. Магические приговоры при «отбирании» молока распределяются автором по зонам Полесья и прослеживаются их аналоги в других славянских традициях (в западнославянских, в одной стороны, и других восточнославянских — с другой). Семантико-мифологическая характеристика дается названиям грибного, или *слепого*, дождя в Полесье, общее коли-

чество названий которого и отраженных в названиях мифологических мотивов и персонажей превышает полсотни: это мифологемы слез и плача, купания, смерти и свадьбы, сюжеты о нечистой силе и «нечистых» покойниках, а также признаки «чужой», «неполноценный», «вредный».

Можно было бы комментировать каждую главу книги Л.Н. Виноградовой, поскольку каждая из них затрагивает важные и широкие темы этнолингвистики и фольклора и представляет интерес для исследователей традиционной культуры — этнографов, этнолингвистов, фольклористов, антропологов, диалектологов и всех интересующихся славянской мифологией. Кроме того, книга очень легко читается, мастерски написана, с интригой преподносит интересные и по-разному преломляющиеся в европейских традициях сюжеты. Вызывает уважение и количество вложенного в книгу исследовательского труда, поисков, проанализированных источников и специальной литературы.

© 2017 г. *М.М. Валенцова*

Авторская работа выполнена при поддержке гранта РФФ № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (рук. акад. С.М. Толстая).



*Ц. АВИЛИН. Паміж небам і зямлёй: Этнаастрономія. Мінск, 2015. 287 с.*

*Т. АВИЛИН. Между небом и землей: Этноастрономия.*

Этноастрономия прочно заняла достойное место в кругу других современных этнодисциплин (этнолингвистика, этноботаника и др.), дающих представление о языковой и фольклорно-мифологической картине мира. Народная терминология и представления, связанные с небесными телами (светила, звезды, созвездия) и астрономическими явлениями (затмения, кометы) — это важная часть народной космологии, отражающая не только архаические верования, но и языковые процессы, воздействовавшие на формирование лингвокультурных диалектов. Исследование Т. Авиллина анализирует белорусский материал в сравнении с соседними традициями (восточнославянский контекст) и более широко — на общеевропейском фоне, что дает возможность оценить его региональные особенности.

Книга состоит из пяти частей, каждая из которых содержит по несколько тематических разделов.

Первая часть посвящена книжным источникам, отражающим астрономические знания восточных славян XI—XIII вв., астрономической лексике в разных славянских переводах Библии (XVI—XVII вв.), астрономической лексике и связанных с ней представлениях в польских, восточнославянских и переводных источниках XV—XVII вв. (включая труды Яна Кохановского, Лаврентия Зизания, Памвы Берынды, Андрея Белобоцкого, Епифания Славинецкого); источникам XVIII—XIX вв., содержащим астрономическую лексику, — это прежде всего словари и компендиумы, объединившие не только данные славянских языков, но и богатый

пласт заимствований. Отметим, что для полноты картины следовало бы упомянуть в числе источников древнерусские азбуковники XVI—XVII вв., содержащие астрономическую и астрономическую лексику, снабженную толкованиями (см. работы Л.С. Ковтун с публикацией текстов азбуковников [1; 2]).

В первую часть книги вошли также разделы, в которых подробно анализируются специальные исследования по этноастрономии с начала XIX в. до наших дней. «Небесная» диалектная лексика и связанные с небесными светилами народные поверья белорусов служили основой для мифологических реконструкций (см. труды И. Сахарова и А. Афанасьева), включались в этнографические своды (см. работы З. Доленги-Ходаковского, М. Федеровского, К. Мошиньского, В. Добровольского, Ч. Петкевича). Этноастрономия второй половины XX — начала XXI в. разработала комплексную методологию описания небесных объектов и классификации лексических данных (компаративный подход при анализе моделей номинации, внимание к культурной семантике народной астрономической и астрономической терминологии, рассмотрение лексических единиц в широком этнокультурном контексте). Автор представил подробный обзор современных белорусских, украинских и русских источников по этноастрономии, что, безусловно, будет полезно исследователям славянских диалектов и языка народной культуры. В качестве дополнения к перечню рассмотренных источников укажем на сравнительно недавнюю книгу одного из ведущих российских лингвистов

М.Э. Рут, посвященную этнолингвистической и лексикологической презентации этноастрономического материала [3].

Вторая, самая объемная, часть книги посвящена небесным объектам и явлениям (звездам, созвездиям, планетам, кометам, затмениям солнца и луны), как они представлены в языке народной культуры (диалектные названия, их мотивировка, связанные с ними поверья и предписания и т.п.). Во вступлении ко второй части содержится анализ традиционных представлений белорусов, связанных со звездами/созвездиями (например такие основополагающие для народной астрономии метафорические образы, как звезды-души, звезды-свечи, звезды-глаза, звезды-копны/стога). Не вполне ясно, почему автор относит данные образы к «звездной этиологии» (поскольку в качестве иллюстраций не приводится ни одного текста этимологического жанра – будь то сказка или легенда, в которых бы объяснялось происхождение небесных светил из указанных объектов). Скорее перед нами фиксация мифологических представлений о звездах, отражающих антропоцентричную картину мира (звезды как члены семьи, как ипостаси «человеческого состава» или объектов, связанных с деятельностью человека). Автор приводит единичное чешское свидетельство о том, что представляет собой «звездная субстанция»: согласно источнику XIX в., упавшую на землю звезду можно найти в виде студенистой «выгарины», «в виде слизистой материи на земле» (с. 51). В качестве параллели к этому поверью можно привести восточнославянское представление о том, что тучи состоят из студенистой массы («як холодец», «як дрыхвѧ») и именно в таком виде иногда падают на землю [4. С. 141]. Что же касается происхождения студенистости звезд, то дополнением к указанному чешскому примеру может служить уникальное поверье терских казаков о том, что звезды «составились из рыбьих яиц. Во время теплых дней из воды поднимается пар; вместе с этим паром восходят к небу яички, образующие звезды» [5. С. 87].

Разделы второй части книги посвящены детальному разбору диалектных номинаций и локальных фольклорных представлений о таких значимых для народной традиции небесных объектах, как Млечный путь, созвездия Большой Медведицы, Ориона, Плеяд и др., планета Венера, кометы. Особую ценность в этих очерках представляет

современный региональный полевой материал (собранный в рамках работы по составлению «Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа» (БФЭЛА) – рукописные материалы хранятся в архиве Н.П. Антропова, Центр по изучению белорусской культуры, языка и литературы Академии наук Республики Беларусь, Минск) который, будучи рассмотрен в сравнении с этнографическими данными более раннего времени, дает наглядное доказательство преемственности традиции в области народного знания о природе и характерных особенностях белорусской народной астрономии на общеславянском фоне. Структура большинства разделов идентична: объект описывается через семантические модели, представленные разнообразными терминами.

Так, например, рассматривая номинационные модели Млечного пути (см. с. 58–64), наряду с широко известными представлениями о нем как о «птичьей», «молочной», «божьей», «чумацкой» дороге или пути в разные города к разным святыням (ср. [6]), анализируются такие локальные конструкции, как «дорога, по которой ученики искали Христа» (см. карту № 17), и спорадически фиксируемые на территории Белоруссии отдельные названия, например *Стан* (в связи с представлением о том, что Млечный путь – это следы некоего небесного воинства, ср. рус. *Батыева/Бокеева/Мамаева дорога* [6. С. 266; 5. С. 99]), *Каро́мысел*, *Морской путь*, *Цешчына* [Тёщина] *дарога* и др. Интересны представленные в книге редкие названия, обусловленные литературным влиянием (например зафиксированный в нескольких деревнях на белорусско-литовском пограничье (Вороновский р-н) астроном *Дарога Відэвута і Брутэна*, в котором нашли отражение имена национальных героев Пруссии, упоминаемых в источниках XVI в.). Особо стоит отметить дважды зафиксированное на территории Белоруссии название Млечного пути как «соломенной» дороги (в Калининском р-не Гомельской обл. – *Бог вез солому и рассыпал* и в г. Столбцы Минской обл. – *брат у брата украд солому, а Бог поместил ее на небо в укор похитителю*). Данная модель характерна для южнославянской традиции и на восточнославянской территории отмечена впервые. К сожалению, на карте № 18, иллюстрирующей распространение этой номинационной модели среди прочих,

оказался отмечен лишь один пример из Калининковского района (см. с. 270).

Раздел, посвященный группам астрономов типа *Валасажары*, *Висажары*, *Валасыні*, *Стажары* (с. 65–70), структурирован иначе, чем все остальные разделы, посвященные звездам и созвездиям. Здесь в центре внимания автора соответствующие термины и их многочисленные локальные варианты, их сложное ареальное распределение как на территории Белоруссии, так и на Украине и в России. Сложность анализа этой группы астрономов состоит в том, что в народной традиции они прилагаются к разным объектам и в разных локальных традициях могут обозначать и Большую Медведицу, и Малую Медведицу, и Плеяды, и Орион, и Кассиопею, и даже Млечный путь. Таким образом, перед нами яркий пример изофункциональности термина в восточнославянской астрономии, прилагавшего к различным звездным скоплениям (хотя нельзя исключать и явление синонимии, когда разные созвездия обозначаются одним названием, данным им под влиянием мифологических представлений – ср. точки зрения, связывающие названия типа «Волосожары» с культом бога Велеса и культом медведя, с символикой волос в народной культуре, а также трактующие их как трансформированный заимствованный этноним – от *волохи*, *влахи*). Представляется, что данный раздел логичнее смотрелся бы после очерков о Плеядах, Большой Медведице и т.п., поскольку он не только показывает механизмы образования астрономов и терминологические пересечения, но и показывает сходство различных ментальных моделей, участвующих в словообразовании. Отметим также, что именно *Висажары* (как звездное скопление) отмечены в фольклоре этиологической легендой (сначала все звезды были такими же частыми, как Висажары, но Бог «разредил» их, чтобы люди не отвлекались глядя на густо усеянное звездами небо, не падали и не получали увечья – Курская губ., см. с. 70).

Раздел, посвященный Большой Медведице (с. 71–77), представляет такие номинационные модели, как «ковш», «повозка», «животное» (*Конь*, *Мядзведзіца*), а также одиночные диалектные названия типа гомел. *люлька* [трубка], витеб. *пійаса* (от тюрк. «пи» ‘кобыла’), витеб. *майсах* (от тюрк. «майса» ‘колос’). Среди названий, входящих в семантическую группу «воз», следует отметить

единичное название *wóz faraonіski* (Поставский р-н Витебской обл., белорусско-литовские пограничье) (с. 75), которое связано с легендарным сюжетом о Моисее, выведшем евреев из Египта. Любопытно, что с созвездием Большой Медведицы в белорусской традиции связаны эсхатологические представления. Так, в материалах А. Сержпутовского из Слуцкого повета отмечено, что на небе виден воз, запряженный медведями; на нем перед концом света будет ездить антихрист и совращать праведных людей, чтоб они забыли Бога (см. с. 75). Рассматривая легенды о созвездии *Воз* в других восточнославянских регионах (Украина, Южная Россия), автор отмечает представления о звезде-собаке, грызущей привязь или конскую упряжь – когда ей это удастся, наступит конец света (с. 76–77). Эти представления типологически сходны с сюжетом о скованном дьяволе, в преисподней грызущем цепь в течение года, или дьяволе, грызущем земную опору (АТУ803 по международной классификации сюжетов, см. также [4. С. 55–56; 7. С. 597]).

Скопление Плеяд является наиболее маркированным объектом звездного неба во многих культурах. Для белорусской традиции (с. 78–84) на общеславянском фоне рассматриваются модели «решето, сито» (в том числе представления, зафиксированные в окрестностях Слуцка и Гомеля, о том, что Плеяды – это сито, сквозь которое ангелы просеивают души, отделяя грешные от праведных, ср. представления поляков и литовцев о Плеядах как о сите Бога, Богородицы и Трех королев, см. с. 80), «куры» (в Белоруссии эта модель наиболее характерна для юго-западного Полесья), «семь (человек)» (редкие фиксации на польско-белорусском пограничье и в средневековых польскоязычных книжных источниках).

В отличие от других созвездий, для созвездия Ориона приоритетной является числовая модель номинации «три», при этом на территории Белоруссии распространены два ее вида – *Тры касары* (*касцы*) и *Тры сястры* (с. 85–88). Встречаются также модель «три короля» («три волхва»), мотивированная евангельским сюжетом (с. 89), и названия по сходству с предметами и орудиями труда (крест, коромысло, палка, грабли, мотовило) (с. 89–92). Особо следует отметить такое название, как *Асілкі* (Браславский р-н Витебской обл.), которое находит соответствие в украинской традиции – «тры

зырки-богатырки» (Ратновский р-н Волынской обл.) (с. 90); примечательно, что оба редких названия фиксируются на этнокультурном пограничье (белорусско-литовско-латышском и украинско-белорусско-польском), а образы трех братьев-великанов известны в сказочной традиции этого региона.

В разделе, посвященном названиям разных звезд и созвездий (с. 94–103), наиболее интересны редкие или узколокальные термины, например: гроднен. *Ратай* (Волопас), витеб. *Дуга* (Кассиопея), мин. *Зорны Кол* (Полярная звезда), витеб., брест. *Коза* (Капелла). Ценным для изучения белорусской локальной астрономии является свод наиболее распространенных моделей номинации созвездий (с. 99–102); как показывает материал, это модели «корона», «сито», «крест», «змея (уж)», описывающие самые разные созвездия, иногда трудно идентифицируемые.

В разделе, посвященном планетам (с. 104–115), основной массив анализируемого лексического и фольклорного материала относится к планете Венера, именуемой, как и в других славянских традициях, «утренней» или «вечерней» звездой. На белорусско-польском пограничье бытуют названия, связанные с христианской образностью: *Бетлеемская зорка* и т.п., *Зара Маткі Боскай*. Среди зооморфных номинаций, рассмотренных на общеславянском фоне, привлекают внимание такие названия, как *Воўчая зорка* (Березовский р-н Брестской обл.), *Мядзведзіца* (отдельные районы Витебской, Минской и Могилёвской областей). В числе антропоморфных номинаций зафиксировано единичное название *Ведзьма* (Пуховичский р-н Минской обл.) или присвоение вечерней/утренней звезде имен собственных (*Дарья* и *Марья*) (Пружанский р-н Брестской обл.).

Звездная тема завершается в книге разделом о практиках определения времени по звездам и планетам в связи с календарем сельскохозяйственных работ (с. 116–120), и такая сводка по отдельной этнической традиции крайне полезна для фольклорно-региональных исследований.

Разделы о солнечных и лунных затмениях и о кометах (с. 121–123 и 124–128) тематически объединены народной интерпретацией этих явлений как прогнозистических (знаки и знамения войн, природных катаклизмов и т.п.); при этом очевидна чрезвычайная устойчивость интерпретаций

и современные записи практически дословно повторяют свидетельства прошлых веков.

Третья часть книги посвящена народной астрономии в фольклоре. В нее вошли разделы о народной астрологии: народные верования о влиянии звезд на судьбу человека; гадания по звездам; магия — похищение звезд ведьмой, выставление предметов под звезды; пророчества по небесным светилам. Отдельный раздел посвящен семантике выражения «читать звезды» (передает идею бесконечности; отражает состояние человека, например безделье). Интересная подборка представлена в разделе «Образ небесных светил в загадках». На материале белорусских заговоров и сказок анализируется мотив «чудесного одевания» в небесные светила (с. 156–159).

С точки зрения композиции книги, эта часть, как кажется, логичнее смотрелась бы в качестве заключительной, иначе она разрывает логику повествования о различных небесных объектах и связанных с ними верованиях, приметах и магических практиках.

Часть четвертая объединила народные представления о метеорах и анализ соответствующей терминологии. Как отмечает автор, в большинстве имеющихся работ по народной астрономии, данное явление не подвергается детальному анализу (с. 164), хотя эта сфера народного знания чрезвычайно интересна и удостоилась специального международного проекта «Meteor folk-beliefs project» (в 2006–2009 гг. Т. Авилин собирал в рамках этого проекта восточнославянский материал). Автор анализирует народные представления о метеорах (т.е. о «летучих звездах») как «воплощениях» свечей (факелов), грешных душ, душ некрещенных детей, ведьм или колдунов, ангелов, а также и летучих змеев. Относительно последней ипостаси особенно интересным представляются свидетельства о мифологическом персонаже под названием *хут* (*кут*), известном на севере и северо-западе Белоруссии (в том числе и проживающим там литовцам), который совмещает черты доминового и огненного змея (с. 175–176).

Главное содержание части пятой — о лунных пятнах — это анализ этиологических текстов, которые часто представляют собой свернутые легендарные сюжеты о братоубийстве или о помещении на месяц человека за то или иное прегрешение, широко распространенные в славянском мире, см. [8. С. 150–154].

Привлекают внимание редкие для белорусской традиции сюжеты, например о небесном водносе, дающие интересное географическое распределение, в данном случае – по реке Березине (с северо-запада на юго-восток) от белорусско-латвийской границы до впадения Березины в Днепр (см. с. 278, карта № 26). Представления о том, что на лунном диске можно видеть пана Твардовского (с. 276, карта № 24), распространены на польско-белорусском пограничье (в районах, до 1939 г. входивших в состав Польши) и могут быть обусловлены влиянием литературной и школьной традиции: «Пятна на месяцы называли Твардоўскі. Так пры Польшчы вучылі» (с. 194). Рассматривая зафиксированный в г. Столбцы Минской области единичный сюжет о девушке Лукерье, брошенной на месяц рогами оленя, автор делает предположение, что сюжет этот мог появиться в местной традиции под влиянием переселенцев из России, однако никак не аргументирует его (с. 196–197). Данное заключение представляется преждевременным, поскольку в русской традиции параллелей этому сюжету не найдено. Отметим, что возвращаясь к этому сюжету в одной из последних статей, автор корректирует свой вывод, признавая сомнительность данного текста с точки зрения его фольклорной аутентичности [9. С. 133–134 и карта № 10].

Добавим, что существует еще один редкий мотив, отмеченный в рукописных материалах БФЭЛА. По уникальному свидетельству из брестского Полесья, на лунном диске видны «прогрышонные жыды» (Дрогичинский р-н Брестской обл.). Типологической параллелью к этому мотиву может служить немецкая легенда о еврее, отказавшем в помощи маленькому Иисусу и оказавшемся на месяце [10. S. 42]. Отметим, что в еврейских легендах на лунном диске виден царь Давид, а сама луна представляется его жилищем [10. S. 44].

Хотелось бы обратить внимание на еще один пограничный мотив – «Бох вышел или Богородица», «Бох гуляет», зафиксированный в г. Себеже Псковской обл. (с. 200). Наличие данных представлений на русско-белорусском пограничье заставляет задаться вопросом: есть ли в других регионах Белоруссии мотив «прогулка сакрального персонажа» (ср. польские легенды о следах Марии Магдалины на месяце [10. S. 42])?

Отдельный раздел книги составляют полевые материалы автора и других собирателей, сделанные в разных регионах

Республики Беларусь, выборка из электронной базы данных Полесского архива Института славяноведения РАН, полевые записи автора из Грузии. В качестве дополнения к лексическому материалу, проанализированному в основной части книги, приводятся примеры контекстов с астрономической лексикой из печатных источников (пятитомный «Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі», издававшийся в 1979–1986 гг., и работа М. Гладышовой (М. Gladyszowa) «Wiedza ludowa o gwiazdach» (1960), см. с. 251–252).

Ареальное распространение проанализированных в книге семантических моделей наглядно представлено на 34 картах.

Перспективность картографирования астрономического материала продемонстрирована Т. Авилиным и Е. Боганевой в недавней публикации (см. [9]), задача которой – представить типологию мотивов нарративов о лунных пятнах (мотивы-действия, мотивы-изображения, мотивы-предсказания) и ареальное распределение фольклорных мотивов.

Представляется, что книга только выиграет, если бы в нее был включен вопросник по народной астрономии и метеорологии, автором-составителем которого является Т. Авилин [11]. Данный вопросник (или его доработанный вариант) мог бы стать яркой иллюстрацией методики фиксации столь сложного фрагмента народной духовной культуры, каковой является народная астрономия/астрономия, и послужить хорошим дополнением к вопроснику, разработанному в 1970-е годы для сбора астрономического материала по программе Полесского этнолингвистического атласа (развернутый вопросник использовался до 1980 г.; в сводную программу вошла его сокращенная версия, см. [12. С. 38–39], а для БФЭЛА впоследствии была использована анкета «Народная культура Полесья», в которую вошло всего несколько вопросов по народной астрономии и метеорологии, см. [12. С. 47–49]).

В октябре 2016 г. на 6-м Международном конгрессе исследователей Белоруссии книга Т. Авилина получила заслуженную премию в номинации «Гуманитарные науки. Монографии» как лучшая научная публикация 2015 г.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. *Ковтун Л.С.* Лексикография в Московской Руси XVI – нач. XVII в. Л., 1975.
2. *Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989.
3. *Рут М.Э.* Словарь астрономов. Звездное небо по-русски. М., 2010.
4. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
5. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.
6. *Белова О.В.* Млечный путь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
7. *Белова О.В.* Эсхатология народная // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
8. *Гура А.В.* Лунные пятна // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
9. *Боганева А., Авілін Ц.* Плямы на месяцы: беларускія інтэрпрэтацыі // Беларускі фальклор. Мінск, 2017. Вып. 4.
10. *Kuchta J.* Polskie podania ludowe o człowieku na księżycu // Lud. 1926. Т. 25.
11. *Авілін Ц.В.* Апытальнік па народнай астраніміі і метэаралогіі // Даследаванне лакальных культур Беларусі. Праграмы па зборы фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў. Мінск, 2008.
12. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.

*Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе»).*

*Демонология и народные верования. Сб. ст. М., 2016. 456 с.*

Можно со всей уверенностью утверждать, что тот период в истории отечественной фольклористики и этнологии (длящийся примерно с 30-х до конца 60-х годов XX в.), когда действовал негласный запрет на собирание, издание и изучение сведений, относящихся к сфере народной магии, религии и эзотерических знаний (колдовство, суеверия, демонология), в настоящее время не только преодолен, но и сменился вспышкой повышенного интереса специалистов к жанрам магических текстов и мифологических рассказов о сверхъестественных существах и мистических явлениях. В последние два-три десятилетия активно издаются сборники быличек о нечистой силе, зафиксированных в разных регионах России, массово публикуются заговоры и снотолкования, описания всевозможных ритуалов, обычаев, гаданий, архаических верований и т.п. Соответственно, отмечается настоящий бум исследовательских изданий по обозначенным направлениям этнологических наук.

В русле этой тенденции был создан недавно вышедший из печати сборник статей, озаглавленный «Демонология и народные верования», который подготовлен сотрудниками Государственного Республиканского Центра русского фольклора по материалам «круглого стола» (по одноименной теме), состоявшегося в этом же Центре в 2012 г. Книга включает 23 публикации, сгруппированные по следующим рубрикам: 1. Демонологические персонажи во времени и пространстве; 2. Демонология пограничья; 3. Народная вера и народные верования; 4. Мифологические образы в литературе и народном искусстве; 5. Полевые материалы по демонологии.

Исходя из моих научных интересов (фольклорно-мифологическая сфера),

а также из профиля журнала, для которого пишется настоящая рецензия, избираются в качестве объекта рецензирования такие работы этого издания, которые базируются на славянском материале, посвящены по преимуществу вопросам народной демонологии и основаны на методике сравнительно-типологического изучения разных этнокультурных традиций.

Открывается книга статьей Д.И. Антонова «“Дьяволы разные”: эволюция образа беса в русских текстах XVII–XVIII вв.», посвященной процессам сближения между церковно-книжной традицией и народной демонологией. Проанализировав разножанровые источники XVII–XVIII вв. (житийную литературу, богословские трактаты, следственные дела против ведьм и колдунов, азбуковники, травники), автор показывает, как быстро элементы фольклорных верований о нечистой силе стали проникать с конца XVII в. в русскую книжность. В ней все чаще упоминаются образы локальных духов – лесных, водяных, домовых, болотных, воздушных и прочих «дьяволов». Очевидным для автора представляется фольклорный источник сюжета о сожительстве черта с женщинами, который проник не только в позднюю агиографию («Повесть о бесноватой жене Соломонии», «Житие Прокония Устюжского»), но и в следственные дела, и в списки исповедных вопросов, адресованных женщинам («не сблудила ли от нечистаго и от лешаго?»), а также в сборники лечебников и травников. Нашел отражение в сочинениях XVII в. и один из популярных мотивов славянской мифологии о том, как Бог преследует бесов, насылая на них гром/молнию. Народные верования в этот период на-

чали активно влиять на прежде «закрытые» для них книжные жанры, и это, как убедительно показано в статье Д.И. Антонова, было связано с тем, что в переходное к новому времени столетие за перо взялись представители более широких социальных слоев, в то время как церковный контроль уже не поспевал за нарастающим валом авторских сочинений религиозной направленности.

В двух следующих статьях рецензируемого сборника авторы используют сравнительно-типологическую методику для изучения разноэтнических поверий о домашних духах. М.М. Каспиной удалось установить черты сходства между образом «шрейтеля» еврейской демонологии и аналогичным персонажем «шретеле» немецких поверий (нем. Schrätel). Затем автор рассматривает еврейские представления о домовом/домовике и аналогичные восточнославянские верования, объясняя эти сходжения тем, что евреи-ашкеназы, проживающие диаспорами в Германии и в странах Восточной Европы, испытали сильное влияние со стороны немецкой и славянской мифологических традиций. Н.В. Дранникова представила результаты сравнительного анализа данных о севернорусском *домовом* и норвежском *nisse* — домашнем духе, известном в демонологии Северной Норвегии. Сравнение осуществлялось по следующим параметрам: принципы номинации персонажа, происхождение домашнего духа, его внешний вид, место обитания и время появления, статус «хозяина» места, функции и устойчивые мотивы рассказов о нем. По этим показателям обнаруживается весьма значительное сходство обоих образов. Это исследование позволяет установить межкультурные и межэтнические связи двух соседних стран — России и Норвегии. Обе упомянутые выше статьи основаны на новом полевом материале, собранном самими авторами, что существенно повышает ценность публикаций.

Не столь продуктивным оказалось применение метода сравнительно-типологического анализа в работе испанского ученого Франсиско Молина-Морено, предпринявшего попытку сравнить образы античных сирен и восточнославянских русалок, известных по современной мифологической прозе Полесья (региона, расположенного на территории украинско-белорусско-русских этнических контактов). Чтобы сравнивать персонажи, относящиеся к столь разным историческим периодам и так далеко отстоящие

друг от друга в географической проекции, требуется, как мне кажется, особая методика и особо веские аргументы. Для автора рецензируемой статьи такими аргументами послужили ссылки на мнение ряда ученых XIX в. — И.М. Снегирева, А.Н. Афанасьева о якобы близком подобии сирен и русалок. Действительно, первые в истории русской фольклористики попытки описать славянских русалок в терминах античной мифологии (русалки у восточных славян — это некое подобие античных нимф, наяд, сирен) предпринимались еще в конце XVIII в. С тех пор русалки устойчиво ассоциируются (в массовом сознании носителей славянских языков) с античными лесными или морскими мифическими девами. Так что объективное, строго научное сравнение подобных поверий, действительно, давно назрело, важно только определить, что именно и с чем сравнивать, и в какой последовательности.

Прежде чем приступить к анализу конкретных данных, автор рецензируемой статьи априори предположил, что хотя имеют место отдельные черты сходства между сиренами и русалками, но признаков, по которым они различаются, по-видимому, гораздо больше. А поскольку возможность прямого влияния античной мифологии на фольклор Полесья сомнительна, скорее всего, мы имеем дело с независимым развитием этих верований в исследуемых традициях. Полученные автором после предпринятого анализа результаты подтвердили эти ожидания: к числу совпадающих признаков обоих персонажей можно отнести лишь женскую ипостась, вредоносную функцию, связь с потусторонним миром и любовь к музыке. Остальные характеристики сильно расходятся.

Жаль, что автор не обратил внимания на этимологию самих названий этих персонажей, в которых отмечается определенная связь с растениями: «сирена» — от лат. *syrix* ‘тростник’ либо в переносном значении ‘тростниковая свирель’ (ср. также: лат. *Syrinx* ‘аркадская нимфа, превращенная в тростник’); *русалка* от лат. *Rosalia* ‘праздник роз, посвященный умершим’. Переклички между русалочными мотивами и данными античной мифологии обнаруживаются, насколько я могу судить, не столько в близости женских мифологических персонажей, сколько в комплексе весенне-летних поминальных обрядов, посвященных преждевременно умершим людям (что убедительно показано в трудах

Д.К. Зеленина о русалке). Это объясняло бы факт частого изображения сирен на предметах античного погребального инвентаря.

Особая группа малоизученных персонажей восточнославянской мифологии — персонификация дней недели рассматривается в интересной статье С.Н. Амосовой. Автор привлекает сначала данные письменных источников (церковные поучения, Стоглав, «Слова»), а затем большой круг фольклорных поверий о Пятнице, Среде и Неделе и приходит к выводу о том, что образ персонифицированного воскресенья, именуемого укр. *Неділя*, белор. *Нядзелька*, встречается только в украинском и белорусском фольклоре, а в русской мифологии он отсутствует. Отмеченное в трудах А.Н. Веселовского (а затем и других ученых) отождествление этого образа со св. Анастасией в русской традиции — результат исследовательской интерпретации, которая не подтверждается массовыми фольклорными данными. Основанием для такого сближения послужило, по-видимому, имя *Анастасия*, которое в переводе с греческого означает ‘воскресение’. Однако оно не относится ко дню недели: имеется в виду действие, равное по значению глаголу ‘воскреснуть’, тогда как воскресный день называется у греков «кириака». Соответственно, мифологизированной покровительницей воскресного дня выступает в греческой мифологии св. Кириака, а у южных славян, украинцев и белорусов — св. Неделя. В русском фольклоре все запреты на работу по воскресеньям исходят от Богородицы (иногда от Христа), и никогда — от св. Анастасии, так что нет оснований считать эту святую в русской народной культуре олицетворением воскресного дня. Основной функцией фольклорных образов Пятницы, Середы и Недели является регламентация поведения человека (когда ему можно и когда нельзя работать).

Следующую группу исследований, которые включены в раздел «Демонология пограничья», объединяет проблематика, связанная с процессами культурной интерференции между разными, но тесно взаимодействующими друг с другом этническими сообществами. Так, в статье А.А. Ивановой «Мифологические системы в условиях межкультурных коммуникаций» анализируются архивные материалы экспедиций студентов филологического факультета МГУ в Кировскую обл., где чересполосно

проживают русские, марийцы, удмурты, татары и коми-зюзинцы. На основе данных по народной демонологии русских и марийцев автор пытается описать возможные сценарии культурной интерференции между двумя этносами и факторов, их определяющих. Универсальной (для условий активной межэтнической коммуникации) можно признать ситуацию «противопоставления», когда носители одной культуры неизбежно сопоставляют себя с соседями по принципу: «у нас — так, а у них — иначе». При этом «свое» расценивается как единственно правильное и позитивное, а «чужое» — как странное и негативное. Но поскольку контакты соседствующих этносообществ определяются разной степенью либо сближения, либо противостояния, то и формы межкультурной коммуникации могут происходить на одной территории по разным сценариям.

Аналогичные процессы «притягивания» и «отталкивания» на территории межэтнического пограничья происходят, как показано в статье М.Ю. Чернояровой, в культуре русского населения Чувашии. Автор рассматривает две противоположные тенденции, когда русские жили обособленно, замкнуто, не смешиваясь с чувашами и марийцами. В этом случае отмечалась тенденция к демонизации «чужаков», которые воспринимались как особенно «сильные» и потенциально опасные колдуны: их остерегались, с ними боялись вступать в контакт и т.п. А с другой стороны, на этой же вере в колдовскую силу иноверцев основана и обратная тенденция — не избегать представителей чужого этноса, а использовать с выгодой для себя их магические способности: у русских, например, принято было нанимать в пастухи чувашей, имеющих репутацию «знающих» в пастушьем деле.

Еще одна модель возможного сосуществования разноэтнических сообществ рассмотрена в статье Е.Е. Левкиевской «Актуальные демонологические представления в украинском анклаве Саратовской обл.». За период 2012–2014 гг. участниками этнолингвистических экспедиций (студентами и аспирантами РГГУ), работавшими в селах украинского анклава Саратовской обл., был собран ценный полевой материал (в том числе по народной демонологии), который позволяет определить степень сохранности «украинского ядра» народных верований и обрядов. Сам этот анклав (10–12 сел)

формировался с начала XVIII в. несколькими волнами миграций переселенцев из разных областей Восточной Украины. Его жители продолжают называть себя «хохлами», четко осознавая свое языковое и культурное отличие от местных «москалей». Выяснилось, что лучше всего сохранились и продолжают оставаться актуальными поверья о ведьмах, колдунях, знахарках и других магических специалистах. Популярными остаются также поверья о «ходячих» покойниках и о домовике, но полностью отсутствуют представления о русалке, что можно признать трудно объяснимым фактом, так как это один из наиболее характерных для украинской демонологии персонажей.

За пределами рассмотренных выше исследований сравнительно-типологической направленности остаются работы, которые посвящены решению отдельных вопросов фольклористики на базе какой-либо этноэтнической традиции. Русские поверья о способах передачи колдовских знаний либо профессиональных навыков от «знающих» специалистов новичкам проанализированы в работе В.Е. Добровольской. В исследовании Н.Е. Котельниковой на тему «Кто клад кладет, а кто находит: человек в русских фольклорных рассказах о кладах» предметом изучения является в большей степени образ человека, чем самого мифологизированного клада. Рассматриваются типологически разные образы людей, действующих в разных сюжетных ситуациях: тех, кто прячет клад, либо подсматривает за этим занятием из укрытия; либо тех, кто предпринимает усилия по добыче клада; либо случайно столкнувшиеся с кладом и т.п.

Весьма дискуссионным представляется мне предложенный в статье М.В. Строганова («Былички о нечистой силе: типология персонажей как типология места») новый принцип классификации мифологической прозы, основанный не на функциях демонологических персонажей, а на специфических свойствах тех локусов, с которыми эти персонажи связаны. На примере анализа суеверных рассказов Тверской обл. автор пытается доказать, что более плодотворной может оказаться классификация персонажей по месту их обитания/появления, а не по функциям, которые во многом сходны для всей нечистой силы в целом (вредить человеку, пугать его или преследовать, наказывать за несоблюдение правил поведения и т.п.). Если под

«нечистой силой» понимаются только мифические существа (исключаются образы людей со сверхъестественными способностями — ведьмы, колдуны), то вся «нежить», как об этом пишет автор, по своим основным признакам единосущностна и чаще всего незрима, а конкретные черты внешности и функциональные отличия она приобретает якобы в зависимости от места, в котором локализуется. Находясь в лесу, эта неведомая сила выглядит и ведет себя как «хозяин» леса, защищающий свое пространство; живя в воде, «нежить» принимает вид водоплавающей птицы, рыбы, человека-утопленника, который топит купающихся людей и рыбаков; обитая в жилом пространстве, дух дома следит за установленным порядком в мире людей и т.п. Таким образом, по утверждению автора, типология «нежити» является производной от функций места обитания. С моей точки зрения, подобный принцип классификации демонологических персонажей малопродуктивен, поскольку он не подтверждается целым рядом конкретных примеров: полесская русалка может одинаково выглядеть и в лесу, и в воде, и в житном поле; во всех этих локусах она вредит человеку идентичным образом — щекочет его до смерти (значит, локус ее обитания не влияет на ее функцию или на внешность). Кроме того, подобный подход не применим к большой группе не локальных персонажей низшей мифологии: например к духам судьбы, персонификациям болезни и смерти, к черту, вампиру, «блуждающим огонькам», духу-обменщику, календарным демонам и проч., и проч.

Заключительный раздел рецензируемого издания представляет собой серию публикаций новых полевых материалов из разных регионов России (вместе с авторскими комментариями к ним). В целом новое издание по народной демонологии существенно продвигает разработку проблематики, связанной с низшей мифологией разных этнических традиций, и обогащает фольклористику (в том числе славистическую) новыми ценными полевыми и архивными материалами.

© 2017 г. Л.Н. Виноградова

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ 16-04-00101 «Образ человека в языке и культуре славян».*



## НИНА ИВАНОВНА ХИТРОВА

В прошлом, 2016 г., Нине Ивановне Хитровой исполнилось бы 90 лет. Она родилась в Воронеже 25 января 1926 г. Ее отец Иван Александрович Хитров был кадровым военным, мать Елизавета Ивановна Хитрова работала в библиотеке. Среднюю школу Нина Ивановна окончила в Москве, а затем в 1943 г. поступила в Московский авиационный институт им. С. Орджоникидзе. В 1945 г. она ушла из него и сдала экзамены на исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. После его окончания в 1950 г. Н. И. Хитрова поступила в аспирантуру Института славяноведения АН СССР, где проучилась в 1950–1953 гг. После завершения аспирантуры она была принята в качестве сотрудника Института, а в 1955 г. она защитила там кандидатскую диссертацию «Социально-экономическое развитие Черногории в конце XIX – начале XX в. и конституция 1905 года». Именно в Институте славяноведения она стала специалистом по истории Черногории. За время работы в нем Нина Ивановна участвовала в выявлении и комментировании документов для международных публикаций: советско-болгарской «Освобождение Болгарии от турецкого ига» (Т. 1–3. М., 1961–1964 гг.) и советско-чехословацко-югославской «Зарубежные славяне и Россия» (М., 1975). В этих публикациях она отвечала за документы по истории Черногории. Помимо работы над публикациями, Нина Ивановна написала две главы для первого тома «Истории Югославии» (М., 1963), посвященные черногорской истории XIX – начала XX в., а также несколько статей, из которых очерк «П. А. Ровинский (1831–1916) и югославянские народы» был опубликован в сборнике «Балканика» (т. 2), вышедшем в 1971 г. в Белграде.

Во всех своих трудах главное внимание Н. И. Хитрова уделяла Черногории. В секторе новой истории балканских стран, где она работала и пользовалась большими симпатиями, ее ласково называли «черногорочка».

В 1977 г. Н. И. Хитрова перешла на работу в Институт истории СССР (с 1992 г. – Институт российской истории РАН). В том же году аспирант Ленинградского университета Юрий Петрович Аншаков, в настоящее время профессор, директор Поволжского филиала Института российской истории РАН и директор Института истории и археологии Поволжья, приехал в Москву в Институт истории СССР и обратился в сектор истории внешней политики России, которым тогда заведовал академик А. Л. Нарочницкий, и где работала Н. И. Хитрова. «Нину Ивановну Хитрову, – вспоминает он, – я уже знал как специалиста по истории Черногории и русско-черногорским связям. Тема моей кандидатской диссертации была связана с освободительной борьбой Черногории и русско-черногорскими отношениями на рубеже XVIII–XIX вв., и естественно я обратился за консультацией к Нине Ивановне Хитровой. С этого времени вся моя научная деятельность была тесно связана с Ниной Ивановной. Она щедро делилась со мной своими обширными познаниями черногорских материалов, которые хранились в различных архивах. Нина Ивановна обладала уникальной библиотекой по истории Черногории и русско-черногорским связям. Многие книги, подаренные ей черногорскими историками, отсутствовали в российских библиотеках и были только в личной библиотеке Нины Ивановны, и она всегда предоставляла мне возможность пользоваться ими. Благодаря Нине Ивановне я познакомился с такими известными черногорскими историками, как Бранко Павичевич, Йован Бойович, Радоман Йованович, Растислав

Петрович и многими другими. В 1981 г. я в Ленинграде защитил кандидатскую диссертацию, и Н. И. Хитрова была моим оппонентом».

Н. И. Хитрову всегда отличали трудолюбие, творческий подход к научной работе. Собранные ею обширные материалы в архивах и прессе России и Черногории легли в основу ее двух монографий. Первая — «Черногория в национально-освободительном движении на Балканах и русско-черногорские отношения в 50–70-х годах XIX века» (М., 1979) стала основой ее докторской диссертации, успешно защищенной в Институте истории СССР в 1984 г. Вторая монография — «Россия и Черногория. Русско-черногорские отношения и общественно-политическое развитие Черногории в 1878–1908 годах» (М., 1993) являлась логическим продолжением первой. В первой монографии Н. И. Хитрова обстоятельно осветила узловые проблемы рассматриваемого этапа черногорской истории: социальные основы освободительного движения в Черногории, формирование государственного устройства, проанализировала внешнеполитические программы черногорского руководства, вопросы идеологии и культуры, детально исследовала русско-черногорские связи. Во второй монографии она поставила целью показать, как развивались отношения между Россией и Черногорией после международного признания в 1878 г. ее независимости и увеличения ее территории почти в 3,5 раза. Автору удалось показать, в силу каких обстоятельств эта маленькая страна стала занимать такое большое место в политике России на Балканах. Н. И. Хитрова подробно остановилась на той помощи, которую оказывала Россия в это время на формирование государственности и просвещения у черногорцев, в частности на деятельности Женского черногорского института, руководимого С. П. Мертваго. В монографии отражена сложность и противоречивость русско-черногорских отношений в рассматриваемый период. В результате неудачной русско-японской войны, а также активного проникновения в Черногорию австро-венгерского и итальянского капитала, позиции России там значительно ослабли, несмотря на противодействие этому части видных черногорских государственных деятелей. Только аннексия Габсбургской монархией Боснии и Герцеговины в 1908 г. заставила черногорские власти остановить свой окончательный выбор на союзе с Россией.

Помимо этого Нина Ивановна написала ряд разделов в обобщающие труды, изданные Институтом российской истории РАН.

В 1992 г. Нина Ивановна Хитрова ушла на пенсию, но и после этого она не прекратила сотрудничества с Институтом славяноведения и Институтом российской истории. В 2003 г. вышла в свет совместная российско-черногорская публикация «Н. М. Потапов: русский военный агент в Черногории» (М., Подгорица, 2003. Т. 1, 2), в которой Нина Ивановна являлась членом редколлегии, основным составителем и комментатором.

В честь 200-летнего юбилея со дня рождения замечательного поэта и крупного политического деятеля Черногории митрополита Петра II Негоша была напечатана совместная русско-черногорская публикация «Петр II Петрович Негош и Россия (русско-черногорские отношения в 1830–1850-х гг.)», созданная Институтом российской истории и Историческим институтом Черногории. В этой публикации Н. И. Хитрова была членом редколлегии и одним из составителей и комментаторов. Приняла Нина Ивановна Хитрова участие и в сборнике «Петар II Петрович Негош — митрополит, реформатор, поэт», изданном Институтом славяноведения накануне международной конференции, проведенной 12–13 ноября 2013 г. в Москве. В этой статье Нина Ивановна осветила деятельность Петра II как мудрого политического деятеля, реформатора, просветителя, выдающегося поэта. Негош был убежден, что черногорцы и сербы «одной веры, одного языка, одной крови и совместно стремятся к единой цели».

Преданность Черногории, искреннюю симпатию к ее народу Нина Ивановна Хитрова пронесла через всю свою жизнь. Ее очень уважали и почитали в Черногории, где у нее было много друзей. Профессор Мирослав Стоманович некролог Нине Ивановне Хитровой так и озаглавил: «Жизнь, посвященная Черногории». В нем он подчеркнул, что ее труды имеют большое значение для изучения истории Черногории. «Нам остались ее книги и теплые воспоминания о сердечных встречах и благодарность за помощь,

которую она нам оказала через профессора Андрию Лаиновича при работе над монографией «Константин Петкович и Црна Гора», – завершил Стоманович свой очерк.

Последние годы своей жизни Нина Ивановна посвятила памяти своего отца Ивана Александровича Хитрова, прошедшего всю Отечественную войну сначала корреспондентом, а затем заместителем редактора главной фронтовой газеты «Красная звезда». В своих статьях он не только писал о боевых буднях советской армии, но и, главным образом, разбирал тактику действий сухопутных войск. Нина Ивановна по подшивкам газет и военных журналов собрала его публикации, написала вступительную статью о жизни и деятельности своего отца и издала их отдельной книгой «Военный журналист полковник Иван Александрович Хитров: по дорогам Великой Отечественной... (статьи военных и послевоенных лет. 1941–1952 гг.)». Книга вышла в г. Самаре в Поволжском филиале Института российской истории РАН в мае 2015 г., и Нина Ивановна успела с ней ознакомиться за месяц до смерти, которая последовала 29 июня.

Память о Нине Ивановне Хитровой, серьезном ученом, много сделавшим для раскрытия ранее неизвестных страниц черногорской истории и русско-черногорских политических и культурных связей, человека большой доброты надолго сохранится у тех, кто ее знал.

© 2017 г. *Ю. П. Аншаков, И. В. Чуркина*



## КОНФЕРЕНЦИЯ «КОНТАКТЫ И КОНФЛИКТЫ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

7–9 декабря 2016 г. в Институте славяноведения РАН состоялась конференция «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции», организованная Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-00143). Двадцатая по счету конференция проводится в рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» (материалы всех предыдущих конференций 1995–2015 гг. опубликованы, полные тексты сборников выложены на сайте [http://www.sefer.ru/rus/publications/culture\\_conf\\_publications.php](http://www.sefer.ru/rus/publications/culture_conf_publications.php)).

На конференции обсуждалось содержание концептов, описывающих сферу взаимодействия и противостояния культурных традиций, а также воплощение потенциального в мир актуального. В частности, был затронут широкий круг вопросов, связанных с темой контактов и конфликтов соседствующих культур и их представителей в разнообразных проявлениях (этнических и конфессиональных). В центре внимания были вопросы, связанные с формами и разновидностями контактов и конфликтов, особенностями существования еврейской и славянской культурных традиций в периоды стабильности и кризисов. Эти проблемы обсуждались на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, музыкальной культуры, изобразительного искусства, кинематографа.

Конференция носила междисциплинарный характер: в программу были включены доклады историков, искусствоведов, культурологов, филологов, фольклористов, этнографов, отражающие сравнительные аспекты проблемы.

В работе конференции приняли участие исследователи из России, Белоруссии, Израиля и Украины (всего было заслушано 38 докладов, в том числе семь сотрудников Института славяноведения).

На открытии конференции состоялась презентация сборника «Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции» (под ред. С.Н. Амосовой, О.В. Беловой (отв. ред.), И.В. Копченовой, В.В. Мочаловой В.Я. Петрухина. М., 2016. 272 с.), в который вошли материалы одноименной конференции.

Доклады первого тематического блока конференции были посвящены славяно-еврейским контактам в свете книжности, фольклорных текстов и полемической литературы Средневековья и Нового времени. Так, *В. Петрухин* (Москва) остановился на наиболее ярких сюжетах, в которых действующими лицами становятся иудеи (выбор веры князем Владимиром, сюжет с Евстратием Постником и ересь жидовствующих конца XV – начала XVI в.), и показал, как в условиях физического отсутствия иудеев в Древней Руси складываются устойчивые модели славяно-иудейского взаимодействия. Доклады *К. Бондаря* (Тель-Авив) и *А. Грищенко* (Москва) затрагивали разные аспекты проблемы переводов в древнерусской книжности. К. Бондарь предложил обзор и классификацию моделей переводческой работы и типов переводчиков на примере как основных памятников иудео-славянской, так и тех, которые еще недостаточно введены в научный оборот, описав переводы, сделанные евреями для внутриобщинных целей,

в сотрудничестве еврейского и славянского книжников, по заказу христиан, созданные еретиками и новообращенными христианами. А. Грищенко посвятил доклад хронологическому конфликту между византийской и иудейской традициями в славяно-русском Пятикнижии, отраженному в подсчете лет жизни допотопных патриархов, который показывает хорошее знакомство книжников с масоретским текстом Пятикнижия и раввинистической литературой. А. Шпирт (Москва) рассмотрел вопросы конструирования, поддержания и разрушения религиозных границ в полемической литературе и в социальной практике христианской и иудейской общин Речи Посполитой в XVI–XVII вв. С. Алтатов (Москва) обратил внимание на то, что анекдот «О ложном Месияше» (напечатанный в 1785 г. в первой части «Похождений Ивана гостиного сына» И.В. Новикова) следует не только воспринимать как позднюю реплику «исторической» анекдотов о Шабтае Цви, но и изучать в контексте русской рукописной и фольклорной традиции XVII–XVIII вв.

Доклады исторического блока конференции охватили большую временной период (от раннего Нового времени – до новейшего времени) и широкий географический диапазон (от стран Средиземноморья – до Российской империи). Так, в центре внимания доклада Е. Зарубиной (Москва) были семейные связи еврейских торговцев Венеции (на примере книги записей «Братства соблюдающих утро» XVII в.) как один из способов создания и поддержания слаженной сети социально-экономических и культурных связей на пересечении путей Востока и Запада. М. Эндель (Москва) представила малоизученную биографию Станислава Пинеса Эли, выходца из Богемии, ученого, врача, масона и каббалиста, жившего и работавшего в последней четверти XVIII в. в Российской империи, как яркий пример межкультурного медиатора. В. Мочалова (Москва) затронула проблему запрета сексуальных контактов между представителями еврейской и христианской общин Речи Посполитой в Новое время, в основе которого лежали не вопросы нравственности, а страх перед переходом в другую веру. В докладе В. Герасимовой (Омск) были проанализированы источники (периодическая печать, церковные проповеди, сплетни, слухи и придворные обычаи XVIII в.), из которых представители различных социальных слоев Российской империи черпали сведения о евреях до разделов Речи Посполитой. В докладе Б. Рашковского (Москва) была представлена готовящаяся к публикации записка караимского общественного деятеля А.С. Фирковича (1786–1874) наместнику Кавказа и бывшему новороссийскому генерал-губернатору М.С. Воронцову (1782–1856). Д. Прохоров (Симферополь) осветил проблемы, связанные с формированием в российском обществе конца XVIII – начала XX в. общественного мнения о евреях и караимах, в контексте официальной прессы и принятия властями законодательства, касающегося еврейского населения. М. Хижий (Владимир) проследил формирование стереотипных представлений о евреях среди окружающего населения и взаимоотношения российских евреев и полиции во второй половине XIX в. по материалам доносов на местных чиновников. Т. Хижая (Владимир) рассмотрела сложные и противоречивые взаимоотношения субботников – этнических русских – приверженцев «Моисеева закона» и российских евреев в России второй половины XIX – начала XX в., концентрируясь на проблеме контактов и конфликтов между ними. К. Гавриленко (Брест) остановился на вопросах взаимодействия новой польской администрации и еврейского населения г. Бреста после Первой мировой войны. И. Соркина (Гродно) представила ранее не опубликованный массив архивных документов – анкет, заполненных ксендзами Западной Белоруссии в декабре 1935 г. и полностью посвященных «еврейскому вопросу».

Целый ряд докладов на конференции был посвящен философскому осмыслению еврейского культурно-исторического наследия. К. Бурмистров (Москва) показал роль каббалистического учения об именах в полемике о почитании божественных имен, возникшей вокруг учения имяславия в России начала XX в. Д. Шевелёв (Минск) проследил историю зарождения белорусского ориентализма как направления в общественной мысли с 1860-х годов до настоящего времени, подробно остановившись на формировании концепции «белорусско-еврейской утопии». А. Ковельман (Москва) обратился к книге М. Бубера «Два образа веры», ставшей попыткой осмыслить катастрофы первой половины XX в. как результат философского мышления, берущего начало

в образе веры апостола Павла — в противовес взглядам фарисеев и Иисусу. *В. Шнирельман* (Москва) последовательно проследил эволюцию конспирологической теории «жидомасонского» заговора у одного из постсоветских общественных деятелей М. Назарова.

Особое внимание было уделено теме погромов как квинтэссенции и апогею конфликта евреев и окружающего населения. *В. Дымищ* (Санкт-Петербург) рассмотрел еврейский погром как важный топос в русской и еврейской литературе на идише, иврите и русском языках, несущий функцию экзистенциального напряжения. *М. Прокофьева* (Ростов-на-Дону) предприняла попытку проанализировать особенности репрезентации еврейских погромов октября 1905 г. в либеральной периодической печати Дона того периода.

Самый большой блок докладов был посвящен межкультурным и межконфессиональным взаимодействиям, контактам и конфликтам в свете нарративов 1930-х годов и современных полевых этнографических и фольклорных материалов. *Д. Анцибор* (Киев) на основе анализа фольклорных текстов о торгсинах на Украине 1930-х годов показала неоднозначность формирования образа евреев и в целом межэтнических коммуникаций в ситуации кризиса. *Н. Душакова* (Москва) осветила выстраивание границ взаимодействия старообрядцев поповского и беспоповского толков в старообрядческих поселениях Молдовы, Украины и Румынии. *Н. Власкина* (Ростов-на-Дону) рассматривала одежду как маркер «своего» и «чужого» в ситуации конфессионального конфликта в старообрядческих группах Румынии и Астраханской области (на основе материалов, собранных в 2015–2016 гг.). В центре внимания *М. Каспиной* (Москва) оказалась тема межнациональных браков и соседства у советских евреев: взаимовлияние и конфликт традиций. *С. Амосова* (Москва) предложила свое объяснение несхожести двух вариантов отношения к еврейским почитаемым могилам и паломникам у славянского населения Садгоры (Украина, Черновицкая область) и Любавичей (Россия, Смоленская область). В докладе *М. Ясинской* (Москва) на материале устных нарративов жителей поселка Бешенковичи и близлежащих деревень (Витебская область, Белоруссия) был рассмотрен целый спектр «конфликтов» (этнический, гендерный, конфессиональный, географический и временной), с которыми сталкиваются в повседневности жители белорусского местечка. *О. Белова* (Москва) представила широкую полифонию практики соседства евреев и окружающего населения в поликонфессиональном пространстве города Глубокое (Витебская область, Белоруссия) на основе полевых материалов 2015 г. Стоит особо отметить, что большая часть докладов этого блока была построена на анализе экспедиционных материалов Центра славяно-иудаики Института славяноведения.

Последний из представленных на конференции блок докладов был посвящен отражению темы контактов и конфликтов, взаимодействия разных культурных традиций в искусстве: кино, музыке и литературе. *С. Пахомова* (Москва) говорила о контактах ультрарелигиозных евреев со светскими в Израиле, отразившихся в сугубо светском виде искусства — кинематографе. *Е. Хаздан* (Санкт-Петербург) показала примеры проницаемости границы «своих» и «чужих» напевов в сказках, опубликованных Ш. Леманом. *Г. Элиасберг* (Москва) рассмотрела произведения еврейской и русско-еврейской драматургии («Еврейская семья» Л. Мандельштама, «Разбросаны и рассеяны» Шолом-Алейхема, «Сафо», «Еврейский король Лир», «Миреле Эфрос» Я. Гордина, «На пути в Сион» Ш. Аша), отражающие проблемы нравственного выбора между семейным, национальным, религиозным долгом и любовным чувством.

Сборник статей по материалам конференции «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» планируется издать в 2017 г.

© 2017 г. *И.В. Копченова*

*Обзор подготовлен при поддержке гранта Российского научного фонда № 15-18-00143*



## К ЮБИЛЕЮ СВЕТЛАНЫ АЛЕКСАНДРОВНЫ ШЕРЛАИМОВОЙ

31 октября 2017 г. мы отметили знаменательную дату в жизни нашего уважаемого и любимого коллеги, крупнейшего российского литературоведа-богемиста, тонкого знатока теории литературы и истории литератур Центральной и Юго-Восточной Европы, доктора филологических наук Светланы Александровны Шерлаимовой.

Самая значительная часть научной жизни Светланы Александровны прошла в стенах ИСл РАН. Выпускница филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, она была зачислена в штат тогдашнего Института славяноведения и балканистики АН СССР в 1954 г., защитила кандидатскую и докторскую диссертации, прошла путь от младшего до главного научного сотрудника. Долгие годы, начиная с 1975 г., она возглавляла литературное подразделение Института, занимающееся современной проблематикой – сначала это был Центр по изучению современных литератур европейских социалистических стран, а ныне – Отдел современных литератур Центральной и Юго-Восточной Европы. Под ее руководством был создан и продолжает плодотворно работать сплоченный коллектив ученых разных поколений.

С.А. Шерлаимова – автор более 300 научных трудов, в том числе книг «Станислав Костка Нейман» (1959), «Иржи Волькер и новые пути чешской поэзии XX века» (1965), «Витезслав Незвал» (1967), «Чешская поэзия XX века. 20–30-е годы» (1973), «Литература “Пражской весны”: до и после» (2002), «Милан Кундера и его романная философия» (2014) и др. Ее перу принадлежат обобщающие главы по истории чешской литературы после 1945 г. в коллективных трудах Института «Очерки по истории чешской литературы XIX–XX веков» (1963), «История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны» (1995. Т. 1; 2001. Т. 2), «Итоги литературного развития в XX веке в проблемно-типологическом освещении. Центральная и Юго-Восточная Европа» (2006), а также большое число статей, посвященных проблемам современного романа, чешской поэзии и драматургии, теории литературы и сравнительного литературоведения. Работы С.А. Шерлаимовой опубликованы как в сборниках ИСл РАН, так и на страницах ведущих журналов нашей страны («Славяноведение», «Вопросы литературы», «Вестник МГУ») и славянского зарубежья, в первую очередь – Чехии.

Неизменной глубиной и живостью изложения отличаются доклады С.А. Шерлаимовой на научных мероприятиях, проводимых в Институте и на других площадках. Она неоднократно с успехом выступала на таких представительных форумах, как Всемирный конгресс богемистов-литературоведов в Праге и Международный съезд славистов, благодаря чему упреждалась ее известность в кругах зарубежной научной общественности.

Особого внимания заслуживает научно-педагогическая деятельность С.А. Шерлаимовой. Немало аспирантов и соискателей обучалось в Институте славяноведения под ее руководством. Она выступала в качестве оппонента и рецензента десятков диссертационных работ, будучи членом специализированных диссертационных советов ИСл РАН, ИМЛИ РАН и филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

С.А. Шерлаимова продолжает вести активную научную деятельность. В ее планах – статьи для коллективных трудов Института, работа над книгой о Вацлаве Гавеле. Все коллеги, друзья, ученики поздравляют Светлану Александровну с днем рождения и желают ей крепкого здоровья, неиссякаемой энергии и жизнелюбия, творческого долголетия.

© 2017 г. Л.Ф. Широкова

*Дирекция и коллектив Института славяноведения РАН, редколлегия и редакция журнала «Славяноведение» присоединяются к поздравлению и желают Светлане Александровне здоровья и творческих успехов.*



## К ЮБИЛЕЮ ТАТЬЯНЫ ВИКТОРОВНЫ ВОЛОКИТИНОЙ

Доктор исторических наук, зав. отделом Истории Восточной Европы после Второй мировой войны Т.В. Волокитина по праву считается одним из ведущих специалистов по новейшей истории восточноевропейского региона. Ей свойственна необычайная широта научных интересов, но все же преимущественно ее имя связывается с российской исторической болгаристикой.

Окончив исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, выпускница кафедры Истории южных и западных славян Т. Волокитина поступила на работу в Институт славяноведения Академии наук СССР. Здесь она прошла путь от старшего научно-технического сотрудника до заведующей отделом, здесь защитила обе диссертации. В 1971 г. Л.В. Горина посоветовала своей дипломнице «попытать счастья» в Инславе, где была начата подготовка фундаментальной публикации документов «Советско-болгарские отношения и связи» и возникла потребность в молодом болгаристе для технической работы. Поначалу, увлеченная проблематикой болгарского национального возрождения, она не собиралась менять научных пристрастий, однако по каким-то причинам это вызвало возражения со стороны руководства Института. И тогда заведующий сектором Л.Б. Валев предложил ей «присмотреться» к периоду народной демократии в Болгарии.

Отдав дань традиционной в секторе проблематике национальных фронтов (в 1983 г. Волокитина защитила кандидатскую диссертацию, посвященную формированию программы правительства Отечественного фронта от 17 сентября 1944 г. и ее роли в становлении режима народной демократии в Болгарии), молодой специалист постепенно расширил исследовательский диапазон. В 1998 г. Т.В. Волокитина успешно защитила докторскую диссертацию на тему «Социалистические и социал-демократические партии в политической палитре Восточной Европы, 1944–1948 гг.». Обе диссертации, дополненные и переработанные с привлечением новых архивных материалов, были опубликованы в виде монографий: «Программа революции: у истоков народной демократии в Болгарии, 1944–1946» (1990 г.) и «Холодная война» и социал-демократия в Восточной Европе. 1944–1948 гг.: Очерки истории» (1998 г.).

С тематикой Отечественного фронта тесно связаны проблемы, долгие годы привлекающие внимание юбиляра – балканское направление Второй мировой войны, ее геополитические итоги, феномен народной демократии в Восточной Европе. Этим вопросам посвящены ее многочисленные статьи и главы в коллективных трудах, ряд статей по данной проблематике был опубликован в Болгарии и Румынии. Круг исследовательских интересов Т.В. Волокитиной постоянно расширяется. В региональном аспекте ею изучаются многообразные сюжеты: советизация региона Восточной Европы и становление в них режимов советского типа, роль советского фактора в данном процессе; «холодная война»; история восточноевропейской социал-демократии; государственно-церковные отношения в православных странах региона. Исследовательница выступила в качестве соавтора в трех монографиях по указанной проблематике: «Народная демократия: миф или реальность? Общественно-политические процессы в Восточной Европе. 1944–1948 гг.» (М., 1993); «Москва и Восточная Европа: становление политических режимов советского типа. 1949–1953. Очерки истории» (М., 2002, 2 изд. – 2008); «Москва и Восточная Европа: Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории» (М., 2007). В последнее время внимание Т.В. Волокитиной привлекают вопросы внутривосточной истории Болгарии в 1950–1960-е годы: общественные настроения, попытки реформирования модели социализма, положение мусульманского населения в стране и пр. Этим проблемам посвящены ее статьи и главы в коллективных трудах и сборниках: «1956 год. Российско-болгарские научные дискуссии» (М., 2008), «В поисках новых путей. Власть и общество в СССР и странах Восточной Европы в 50-е – 60-е гг. XX в.» (М., 2011), «Государственно-церковные отношения в СССР и странах Восточной Европы в период общественно-политических кризисов второй половины XX века» (М.; СПб., 2013), «Москва и Восточная Европа. Непростые 60-е... Экономика, политика, культура» (М., 2013), «Национальные меньшинства стран Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение» (М., 2014), «Российская и болгарская государственность: проблемы взаимодействия. XVIII–XXI вв.» (М., 2014) и др.

Значительное место в научном творчестве юбиляра занимает публикация материалов из четырех федеральных российских архивов по истории Восточной Европы в 40–50-е годы XX в. В условиях «архивной революции» она активно включилась в издание сборников документов, находившихся ранее на особом режиме хранения: «НКВД и польское подполье, 1944–1945. (По «Особым папкам» И.В. Сталина)» (М., 1994); «Три визита А.Я. Вышинского в Бухарест, 1944–1946: Из истории советско-румынских отношений. Документы российских архивов» (М., 1998); «Восточная Европа в документах российских архивов, 1944–1953» (М.; Новосибирск, 1997–1998. Т. 1–2); «Советский фактор в Восточной Европе. 1944–1953. Документы» (М., 1999, 2002. Т. 1–2); «Трансильванский вопрос: венгеро-румынский территориальный спор и СССР, 1940–1946. Документы» (М., 2000); «Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов» (М., 2009. Т. 1–2). Т.В. Волокитина участвовала в составлении, написании научных комментариев и вводного текста, археографической обработке, редактировании этих фундаментальных изданий, сразу вызвавших огромный интерес научной общественности как в нашей стране, так и за рубежом.

В 2015 г. в Софии вышел первый том совместного с болгарской стороной двухтомного документального издания «Великие державы и Болгария. 1944–1947 гг.», посвященный заключению Соглашения о перемирии с Болгарией в октябре 1944 г. К настоящему моменту завершена подготовка второго тома (в двух частях), материалы которого всесторонне освещают деятельность Союзной контрольной комиссии в стране. На долю Т.В. Волокитина в этом фундаментальном издании выпал колоссальный объем работы, поскольку от российской стороны в нем участвовала она одна – и как составитель, и как редактор, и как автор научных комментариев. Прекрасная профессиональная выучка, полученная ею в молодые годы, позволила ей добиться высокого мастерства в деле изучения и публикации исторических источников.

Как один из ведущих отечественных болгаристов Т.В. Волокитина выступила в качестве соавтора и члена редколлегии капитального труда «Болгария в XX веке: Очерки политической истории». Ее перу принадлежат главы «Болгария на этапе народной демократии (1944–1948 гг.)» и «На пути к социализму “по Сталину” (1949–1953 гг.)». Опубликованная в 2003 г. в издательстве «Наука», книга открыла цикл монографий о политической истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы в новейшее время, подготовленных учеными Института славяноведения РАН. Труд был признан специалистами первым крупным достижением постсоветской болгаристики и получил высокую оценку научной общественности Болгарии и России.

Картина многообразной научной и общественной деятельности Т.В. Волокитиной будет, безусловно, неполной, если не сказать о ее вкладе в развитие научных контактов с зарубежными, прежде всего болгарскими и румынскими, коллегами. Особенно дорогим гостем она всегда бывает в Софии, которую часто посещает для работы в архивах и участия в различных научных форумах, где ее выступления неизменно вызывают большой интерес коллег. Со многими учеными из Института исторических исследований БАН и Софийского университета им. Кл. Охридского Татьяна Викторовна поддерживает постоянные научные и дружеские связи.

Многие годы Т.В. Волокитина ведет большую научно-организационную работу в качестве ученого секретаря Комиссии историков России и Болгарии, а также члена Комиссии историков России и Румынии. Говоря о развитии болгаристики в России, трудно переоценить роль двусторонней Комиссии историков России и Болгарии. В том, что десять совместных исследовательских проектов были успешно реализованы, немалая заслуга Т.В. Волокитиной. Результаты работы над проектами отражены в научных публикациях, в том числе в серии «Российско-болгарские научные дискуссии». Участие в этих изданиях как соавтор и член редколлегий, Волокитина проявила себя и как блестящий переводчик статей болгарских историков. Легкость пера и живой стиль, присущие ее собственным работам, бесспорно, отразились и на сделанных ею переводах.

Впечатляют не только высокая квалификация, но также трудоспособность и организованность ученого: наш юбиляр входит в экспертный совет по истории Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки РФ, а также в экспертный совет РАН по оценке научных проектов и работ молодых ученых и студентов вузов в области истории. Много сил и времени она отдает работе в качестве председателя диссертационного совета по историческим дисциплинам при Институте славяноведения РАН.

Человек с активной жизненной позицией, глубоко преданный науке, само воплощение жизнелюбия и оптимизма, Т.В. Волокитина умеет создать доброжелательную творческую атмосферу в руководимом ею отделе. Юбиляра характеризует внимательное и уважительное отношение к коллегам, к научной молодежи в сочетании с высокой требовательностью к себе, профессиональная эрудиция и готовность помочь, щедро поделиться своими знаниями и опытом.

Коллеги и друзья от всей души желают Вам, дорогая Татьяна Викторовна, здоровья и новых творческих достижений на ниве отечественной славистики!

# УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2017 ГОДУ

70 ЛЕТ ИНСТИТУТУ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН. С. 3–8 ..... № 4

## СТАТЬИ

<i>Агапкина Т.А.</i> Грамматический род и культурная семантика: о «мужских» и «женских» деревьях в славянской традиции. С. 36–44.....	№ 6
<i>Валенцова М.М.</i> К вопросу о персонификации дерева у славян. С. 45–58 .....	№ 6
<i>Вернер И.В.</i> К истории перевода Псалтыри Максимом Греком в 1522–1552 годах: хронология, текстология, методология. С. 40–54 .....	№ 2
<i>Вишняков Я.В.</i> Сербь в русской армии в годы Первой мировой войны. С. 15–29 .....	№ 3
<i>Дзиффер Д.</i> Еще раз по поводу источников Храбра. С. 9–11 .....	№ 4
<i>Едемский А.Б.</i> (Москва). Значение субъективного фактора в активизации советско-югославских отношений начала 1960-х годов. С. 54–68.....	№ 5
<i>Ефимова В.С.</i> Греческий суперлатив в старославянском переводе. С. 76–88 .....	№ 4
<i>Журова Л.И.</i> Митрополит Даниил и Максим Грек: парадигма творчества. С. 14–25 .....	№ 2
<i>Завацкая М.</i> Визиты Романа Якобсона в Словакию в 1957 и 1968 годах. С. 64–75 .....	№ 4
<i>Зорин А.В.</i> Проблема признания США чехословацкого правительства в изгнании в годы Второй мировой войны. С. 30–43 .....	№ 3
<i>Калугин В.В.</i> Книги пророков в Библии Матфея Десятого 1502–1507 годов. С. 26–39 .....	№ 2
<i>Косик В.И.</i> Немного о «неизвестном» евразийстве. С. 41–51 .....	№ 4
<i>Кочегаров К.А.</i> Евстафий Гиновский-Астаматий и османская власть над Правобережной Украиной в 1677–1678 годах. С. 64–84 .....	№ 2
<i>Лаптева Т.Н.</i> Главные потрясения XX века в индивидуальном восприятии и судьбе А.В. Флоровского. С. 52–63 .....	№ 4
<i>Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.</i> Из наблюдений над термином сноха в древнерусских текстах. С. 95 .....	№ 2
<i>Наумов Н.Н.</i> Сигизмунд Люксембургский и чешская аристократия в преддверии гуситских войн. С. 21–30 .....	№ 4
<i>Никитин В.В.</i> (Москва). Визит Патриарха Алексия II в Словакию. Причины и подготовка. С. 69–79 .....	№ 5
<i>Никифоров К.В.</i> 70 лет Институту славяноведения РАН. С. 3–17 .....	№ 1
<i>Папоушек В.</i> Метафора и история. С. 51–61 .....	№ 1
<i>Плотникова А.А.</i> Восточнославянские мифологические персонажи в народной традиции староверов румынской Добруджи. С. 21–35.....	№ 6
<i>Сартаков Е.В.</i> История первой постановки комедии Н.В. Гоголя «Ревизор» на сербской сцене. С. 12–21 .....	№ 6
<i>Селезнев Ф.А.</i> Воззвание великого князя Николая Николаевича к полякам 1(14) августа 1914 года. С. 28–41 .....	№ 5
<i>Серапионова Е.П.</i> Эмигранты о будущей России. С. 31–40 .....	№ 3
<i>Симов М.И.</i> Русские консульства на Балканах и их роль в осуществлении разведки накануне русско-турецкой войны 1877–1878 годов. С. 3–14 .....	№ 4
<i>Старикова Н.Н.</i> Словенская литература в контексте 1990-х годов. С. 41–50 .....	№ 1
<i>Старикова Н.Н.</i> Историко-философский дискурс словенской прозы первой половины XX в.: роман В. Бартола «Аламут». С. 3–11 .....	№ 6
<i>Степанов А.С.</i> Причины принятия советским руководством решения о ликвидации Л. Ребета и С. Бандеры. С. 44–56 .....	№ 3
<i>Тычкилин А.С.</i> Полемика советского посла и румынского функционера (март 1980 года) об освещении прошлого двусторонних отношений. С. 12–30.....	№ 1
<i>Турилов А.А.</i> Митрополит Киприан и русская культура его времени (новые аспекты проблемы – факты и гипотезы). С. 1–13 .....	№ 2
<i>Филимонова А.И.</i> Первый общехорватский католический конгресс: начало политическоего католицизма. С. 14–27 .....	№ 5
<i>Флоря Б.Н.</i> Мартин Бельский о древней истории славян и Польши. С. 55–63 .....	№ 2
<i>Флоря Б.Н.</i> События истории поздней Византии на страницах русских исторических текстов XV–XVI веков. С. 12–20 .....	№ 4

<i>Шахин Ю.В.</i> У истоков центробежных процессов: словенский республиканизм на этапе становления федеративной Югославии. С. 42–53 .....	№ 5
<i>Шимчак Д.</i> «Мы друг друга понимаем...». Франц Иосиф и поляки в Галиции. С. 3–13 ....	№ 5
<i>Широкова Л.Ф.</i> Словацкий исторический роман 1970–1980-х годов. С. 31–40 .....	№ 1

### СООБЩЕНИЯ

<i>Бируля М.А.</i> Св. Станислав: источники о жизни и канонизации С. 58–64 .....	№ 6
<i>Будагова Л.Н.</i> «Мудрость древних чехов» Р.О. Якобсона. С. 89–94 .....	№ 1
<i>Горизонтов Л.Е.</i> Дискуссия конца XIX века о томе «Живописной России», посвященном Литовским и Белорусским губерниям. С. 62–72 .....	№ 1
<i>Кикило Н.И.</i> Дискурсивная функция независимой <i>да</i> -конструкции в македонском языке. С. 95–102 .....	№ 1
<i>Козлов Д.Ю.</i> «Frivoles Vabanquespiel». Планы прорыва флота империи Габсбургов в Черное море (август 1914 года). С. 57–64 .....	№ 3
<i>Лабаури Д.О., Георгиев Г.</i> Заметки на полях книги Л. Жилы «Венская “ловушка”»: история переговоров между СССР и ВМОРО Тодора Александрова». С. 79–88 .....	№ 1
<i>Носов Б.В.</i> К выходу в свет 10 тома «Истории польской науки». С. 71–86 .....	№ 3
<i>Останчук О.А.</i> Теория и практика национального языкового строительства: размышления над книгой С.М. Запрудского «Белорусское языкознание и развитие белорусского литературного языка: 1920–1930-е годы». С. 64–77 .....	№ 6
<i>Петрухин П.В.</i> К прочтению новгородской берестяной грамоты № 490. С. 89–92 .....	№ 4
<i>Рыбалка А.А.</i> О псевдофольклорном характере легенды о Рюрике, Сиваре и Труваре. С. 93–98 .....	№ 4
<i>Серягин С.Н.</i> Участие В.А. Панова в помощи балканским славянам. С. 73–78 .....	№ 1
<i>Старченко Л.А.</i> Положение плененных малоросов в Германии и Австро-Венгрии во время Первой мировой войны. С. 65–70 .....	№ 3
<i>Хаванова О.В.</i> «Я послал к нему Айхенфельда...». Биография и карьера секретаря австрийского посольства в Петербурге. С. 80–87 .....	№ 5

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Белов М.В.</i> «Молодые славянофилы» на пути к «славянскому братству»: балканские путешествия 1840-х годов. С. 96–112 .....	№ 2
<i>Митрофанов В.В.</i> Отзывы С.Ф. Платонова на отчеты М.Н. Сперанского по итогам его заграничной командировки. С. 90–95 .....	№ 6
<i>Хлебникова В.Б.</i> Путевые и журналистские заметки П.А. Ровинского о Сербии. С. 99–108 .....	№ 3
<i>Шемякин А.Л.</i> Сербские сочинения П.А. Ровинского (первичное осмысление и перспективы исследования). С. 87–98 .....	№ 3
<i>Шешкен А.Г.</i> Российская славистика XX века: судьба науки и судьбы ученых (Н.И. Кравцов и И.Н. Голенищев-Кутузов). С. 78–89 .....	№ 6

### IN MEMORIAM

<i>Аншаков Ю.П., Чуркина И.В.</i> Нина Ивановна Хитрова. С. 114–116 .....	№ 6
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ

<i>Ананьева Н.Е.</i> Slavische Wordbildung im Vergleich: Theoretische und Pragmatische Aspekte. С. 116–119 .....	№ 3
<i>Белов М.В.</i> Человек на Балканах. Особенности «новой» южнославянской государственности: Болгария, Сербия, Черногория, Королевство СХС в 1878–1920 гг. С. 109–112 .....	№ 1
<i>Белов М.В.</i> В. Таки. Царь и султан. Османская империя глазами россиян. С. 88–92 .....	№ 5
<i>Белова О.В.</i> Г. Лапацін. Варвара Грэцкая як з’ява беларускай народнай культуры. С. 115–120 .....	№ 2
<i>Белова О.В.</i> Ц. Авлін. Паміж небам і зямлёй: Этнаастрономія. С. 104–109 .....	№ 6
<i>Будагова Л.Н.</i> Studia Polonoslavica. К 90-летию со дня рождения профессора Е.З. Цыбенко. С. 96–98 .....	№ 6
<i>Валенцова М.М.</i> Л.Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. С. 99–103 .....	№ 6

<i>Ващенко Д.Ю.</i> К.В. Лифанов. Диалектология словацкого языка. С. 120–122 .....	№ 2
<i>Виноградова Л.Н.</i> Демонология и народные верования. С. 110–113.....	№ 6
<i>Ганин А.В.</i> Из истории Карпатской операции 1915 года. Сборник документов. С. 112–113 .....	№ 1
<i>Герд Л.А.</i> Т. Papademetriou. Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries. С. 105–108 .....	№ 4
<i>Гусев Н.С.</i> М. Станчев. Болгары в Российской империи, СССР, странах Балтии и СНГ. С. 111–112 .....	№ 3
<i>Гусев Ю.П.</i> П. Надаш. Книга воспоминаний. Роман. С. 98–102 .....	№ 5
<i>Добычина А.С.</i> Цв. Степанов. В очакване на Края: европейски измерения ок. 950 – ок. 1200 г. С. 99–103 .....	№ 4
<i>Ефимов М.В.</i> Псевдонимы русского зарубежья: Материалы и исследования. С. 103–104 ....	№ 4
<i>Косик В.И.</i> Rapoarte diplomatice ruse din România (1888–1898). С. 107–108 .....	№ 1
<i>Косик В.И.</i> В. Бондаренко. Русский некрополь на Шипке. С. 102–104 .....	№ 5
<i>Косик В.И.</i> Р. Михнева, К. Грозев, Г. Рупчева. «Малката Русия» на жълтите павета. С. 104–105 .....	№ 5
<i>Кувалдин С.А.</i> Выбор пути развития: польский и российский исторический опыт конца XX столетия. С. 113–118 .....	№ 1
<i>Лесникова А.В.</i> И.И. Думника. Българските преселници в Бесарабия в края на XVIII – първата половина на XIX век в историографията. С. 103–105 .....	№ 1
<i>Мартънюк А.В.</i> М. Popović. Mara Branković. Eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15. Jahrhundert. С. 113–115 .....	№ 2
<i>Пеганов А.О.</i> А. Marès. Edvard Benes. Un drame entre Hitler et Staline. С. 109–111 .....	№ 3
<i>Петрунина О.Е.</i> Ю. Константинова. Българи и гърци в борба за османското наследство. С. 106–107 .....	№ 1
<i>Смольянинова М.Г.</i> Болгарское искусство XX века. С. 113–115 .....	№ 3
<i>Старикова Н.Н.</i> Perspectives on Contemporary East European Literature: Beyond National and Regional Frames. С. 118–120 .....	№ 1
<i>Стрелец М.В., Мезга Н.Н.</i> А.Л. Кузьминых, С.И. Старостин. Поляки в Вологодской области: репрессии, плен, спецпоселение (1937–1953 гг.). С. 93–97 .....	№ 5

#### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Ганенкова Т.С.</i> Конференции «Старообрядцы в зарубежье III. История, религия, язык, культура». С. 123–126 .....	№ 2
<i>Гусев Н.С., Леонтьева А.А.</i> Научная конференция «Вынужденное соседство – добровольное приспособление в дипломатических и межнациональных отношениях в Центральной и Восточной Европе, XVIII–XX вв.». С. 120–123 .....	№ 3
<i>Деньщикова А.В.</i> Конференция, посвященная Карлу IV Люксембургу. С. 109–110 .....	№ 4
<i>Злыднева Н.В.</i> Международная конференция «История искусства и социализм после Второй мировой войны». С. 113–117 .....	№ 5
<i>Калашикова Н.Ю.</i> Научная конференция «Евразийство – евроскептицизм – евразийство: варианты разочарований в европейском пути развития». С. 111–119 .....	№ 4
<i>Клопова М.Э.</i> Семинар «Франц Иосиф: исторический опыт народов и (над)национальный миф». С. 111–113 .....	№ 5
<i>Копченова И.В.</i> Конференция «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции». С. 117–119.....	№ 6
<i>Королькова П.В.</i> Международная научная конференция «Михаил Булгаков и славянская культура». С. 121–124 .....	№ 1
<i>Фролова М.М.</i> VI Никитинские чтения. Славяне и Россия. Проблемы войны и мира на Балканах. XVIII–XXI вв. К 100-летию со дня рождения академика Ю.А. Писарева. С. 106–110 .....	№ 5
<i>Будагова Л.Н.</i> Возвращаясь к напечатанному. С. 118 .....	№ 5

#### ЮБИЛЕИ

<i>Будагова Л.Н.</i> К юбилею Александра Владимировича Липатова. С. 119–121 .....	№ 5
<i>Валева Е.Л.</i> К юбилею Татьяны Викторовны Волокитиной. С. 121–122.....	№ 6
<i>Калиганов И.И., Польшванний Д.И.</i> К юбилею академика Василя Гюзелева. С. 124–126 .....	№ 3
<i>Широкова Л.Ф.</i> К юбилею Светланы Александровны Шерлаимовой. С. 120.....	№ 6

К юбилею Альбины Федоровны Носковой. С. 120–121 .....	№ 4
К юбилею Людмилы Норайровны Будаговой. С. 121–122 .....	№ 5
К юбилею Галины Павловны Мурашко. С. 124–126 .....	№ 5
К юбилею Татьяны Андреевны Покивайловой. С. 123–124 .....	№ 5

#### *НЕКРОЛОГИ*

Памяти Инны Ивановны Лещиловской (1929–2016). С. 125–126 .....	№ 1
Памяти Владилена Николаевича Виноградова. С. 122–126 .....	№ 4

# CONTENTS

## ARTICLES

<i>Starikova N.N.</i> (Moscow). Historical and philosophical discourse in the Slovenian prose of the first half of the twentieth century: Vladimir Bartol's novel « <i>Alamut</i> » .....	3
<i>Sartakov E.V.</i> (Moscow). History of the first staging of Nikolai Gogol's comedy « <i>Governmental Inspector</i> » in Serbia .....	12
<i>Plotnikova A.A.</i> (Moscow). Eastern-Slavic mythological characters in the folk tradition of the Romanian Dobruja Old Believers .....	21
<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). Grammar gender and cultural semantics: on the «male» and «female» trees in the Slavic tradition.....	36
<i>Valentsova M.M.</i> (Moscow). Concerning the personification of trees among Slavs .....	45

## REPORTS

<i>Birulya M.A.</i> (Moscow). St. Stanislaus of Szczepanow: sources for the biographical reconstruction and the history of his canonization .....	58
<i>Ostapchuk O.A.</i> (Moscow). Theory and practice of the national language-building: reflections on the book of S.M. Zaprudskij « <i>Белорусское языкознание и развитие белорусского литературного языка: 1920–1930 годы</i> » [Belorussian linguistics and development of the Belorussian literary language in the 1920s–1930s].....	64

## FROM THE HISTORY OF SLAVIC STUDIES

<i>Sheshken A.G.</i> (Moscow). Russian Slavic studies of the twentieth century: the destiny of academia and scholars' life path (Ilya Golenishchev-Kutuzov and Nikolai Kravtsov) .....	78
<i>Mitrofanov V.V.</i> (Nijnevartovsk). Serguei Platonov's reviews of Mikhail Speransky's reports on the results of his research trip abroad .....	90

## REVIEWS

<i>Budagova L.N.</i> <i>Studia Polonoslavica</i> . К 90-летию со дня рождения профессора Е.З. Цыбенко ...	96
<i>Valentsova M.M.</i> Л.Н. Виноградова. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции .....	99
<i>Belova O.V.</i> Ц. Авілін. Паміж небам і зямлёй: Этнаастраномія .....	104
<i>Vinogradova L.N.</i> Демонология и народные верования .....	110

## IN MEMORIAM

Anshakov Ju.P., <i>Churkina I.V.</i> Nina Ivanovna Khitrova .....	114
---	-----

## SCHOLARLY LIFE

<i>Kopchenova I.V.</i> Conference « <i>Contacts and conflicts in the Slavic and Jewish cultural tradition</i> » ....	117
--	-----

## JUBILEES

<i>Shirokova L.F.</i> To the jubilee of Svetlana Aleksandrovna Sherlaimova.....	120
<i>Valeva E.L.</i> To the jubilee of Tatiana Viktorovna Volokitina .....	121
Index of the article and publications of 2017 .....	123

---

Сдано в набор 20.07.2017 Подписано в печать 18.10.2017 Дата выхода в свет 20.11.2017  
Формат 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub> Цифровая печать Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 1,7 тыс. Уч.-изд.л. 12,0  
Бум.л. 4,0 Тираж 163 экз. Зак. 1680 Цена свободная

---

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

---

Издатель: ФГУП «Издательство «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90  
Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука» (Типография «Наука»),  
121099, Москва, Шубинский пер., 6