

№ 1

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·  
ВЕДЕНИЕ

6  
2004



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

# Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством  
Отделения историко-филологических наук РАН

6  
2004

НОЯБРЬ •

ДЕКАБРЬ •

## Содержание

### СТАТЬИ

Аксенова Е.П. (Москва). А.Н. Пыпин о развитии славяноведения в России..... 3

\*\*\*

Будагова Л.Н. (Москва). К литературоведческой рефлексии Первой мировой войны .... 19

Калиганов И.И. (Москва). Первая мировая война и “неровное” творчество Антона  
Страшимирова 1910–1920-х годов ..... 25

Косанович Б. (Нови Сад). Сербия и Черногория в русской поэзии периода Первой миро-  
вой войны ..... 42

\*\*\*

Из словаря “Славянские древности” ..... 48

### СООБЩЕНИЯ

Чуркина И.В. (Москва). Закарпатский просветитель А.В. Духнович ..... 81

Бартомицкий Е. (Люблин). Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика – ситуация в  
Польше ..... 89

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Черная Л.А. Л.А. Софронова . Три мира Григория Сковороды..... 99

Кралева Л. Н. Коровицына. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития... 103

Кругликова Л.Е. Т.И. Вендина. Средневековый человек в зеркале старославянского  
языка ..... 106

Ясинская М.В. А. Krawczyk-Турга. Tabu w dialektach polskich..... 108

Созина Ю.А. Международная научная конференция “Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян” .....	113
К столетию Игоря Федоровича Бэлзы .....	120

*ЮБИЛЕИ*

К юбилею Регины Фридриховны Дорониной.....	124
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2004 году.....	125

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

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

*А.В. Болдов* (отв. секретарь)

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

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

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

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



© 2004 г. Е.П. АКСЕНОВА

## А.Н. ПЫПИН О РАЗВИТИИ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ В РОССИИ

Выдающийся русский ученый А.Н. Пыпин в своей многогранной деятельности большое внимание уделял изучению славянских народов. Интерес к ним возник у него еще в молодости и сохранялся всю жизнь. В университетские годы он получил хорошую славистическую подготовку, затем во время зарубежных командировок имел возможность непосредственно наблюдать жизнь славянских народов [1. С. 144–151]. Из-под пера Пыпина вышло огромное количество работ, посвященных славянству. Наиболее крупные и известные из них – “История славянских литератур” (в соавторстве с В.Д. Спасовичем), “Панславизм в прошлом и настоящем”, “Польский вопрос в русской литературе” и др. Наряду с обобщающими монографическими работами, славянская проблематика отражена в многочисленных научных, публицистических, критико-библиографических и других статьях Пыпина, опубликованных в основном в журналах “Современник” и “Вестник Европы” [2].

Во многих работах Пыпина настойчиво повторялась мысль о том, что русское общество не обладает достаточными знаниями о родственных славянских народах. Свою долю ответственности за это, по его мнению, несли ученые-славяноведы. Пыпин выявлял объективные и субъективные причины, повлиявшие на то, что славяноведение не полностью раскрывало свой научный, образовательно-просветительский, нравственный (а опосредованно – и общественно-политический) потенциал.

Славянский вопрос в XIX в. представлял собой прежде всего вопрос политический. В России обсуждение политических вопросов было либо вовсе запрещено, либо весьма затруднено как в литературно-общественной периодике, так и в научных изданиях. Пыпин сетовал на “подавленное состояние общества”, на несвободу науки, на невозможность обсуждать объективно острые вопросы славянской истории и межславянских отношений [3. С. 267]. До 1860-х годов, отмечал ученый, не было возможности излагать свои взгляды на политическое положение славянства даже в отвлеченной форме. В то время славистика в России, по словам Пыпина, “была терпима только как спе-



циальная археология и этнография” [4. С. 717–718]. Но внутренние условия изменялись, и интерес к славянским народам усиливался на почве сочувствия к ним. Однако и в дальнейшем цензура зорко следила за тем, чтобы славянский вопрос в русской печати не вызвал “пагубных” для абсолютизма и целостности империи последствий.

К тому же русские ученые испытывали нехватку специальной литературы (славянской и западноевропейской) и источников. На многие российские документальные материалы государственные чиновники накладывали “печать секретности”. Цензурная практика “шла рядом с практикой канцелярской тайны, а эта последняя чуть не отождествлялась с тайной государственной” [3. С. 267].

Положение, в которое была поставлена наука, отмечал Пыпин, заставляло ученых уходить от проблем современности, заниматься более “спокойными” узкоспециальными вопросами, далеко не всегда интересными и понятными обществу; это приводило к мелкотемью, отсутствию обобщающих трудов [5. Т. 2. С. XVI]. Однако, несмотря на все сложности, которые приходилось преодолевать ученым в самодержавной России, внутренние задачи самой науки и настоятельная потребность общества в расширении знаний о славянских народах способствовали мощному развитию славяноведения в XIX в. [3. С. 267].

На протяжении всей своей научной деятельности Пыпин пристально следил за этим процессом, внимательно изучая отечественную и зарубежную славяноведческую литературу. В 1889 г. он обобщил все имевшиеся у него на тот момент сведения по истории славяноведения в России в большом исследовании, разделенном на две части. Первую часть автор назвал “Обзор русских изучений славянства” [6. № 4. С. 584–625; № 5. С. 169–213; № 6. С. 625–664], вторую – “Русское славяноведение в XIX столетии” [7. № 7. С. 238–274; № 8. С. 683–728; № 9. С. 257–305]. Наряду с этой крупной работой, многочисленные рецензии, отзывы, библиографические заметки Пыпина на славистические работы дополняют анализ современного ему состояния славяноведения (ученый рецензировал книги по всем дисциплинам славяноведческого комплекса, что свидетельствует о его широкой эрудиции). Пыпин старался объективно оценить вклад в славистику каждого исследования, независимо от того, разделял он сам или нет общественно-политические убеждения и научные взгляды автора.

Приступая к обозрению истории славяноведения в России, Пыпин подчеркивал, что необходимо знание прошлого и настоящего славянских народов, которое поможет России правильно оценить их положение, определить свои интересы, выработать верную политику и направить усилия в нужное русло [6. № 4. С. 584–585].

Прежде всего, ученый знакомил читателя с тем, что знали на Руси о славянах с давних времен, какое отражение нашли эти сведения в исторической литературе. До начала XIX в. автор рассматривал три эпохи: “время до-петровское”, “до конца XVIII в.”, “конец XVIII в.”. Первым “книжным” свидетельством знакомства Руси со славянским миром Пыпин называл летопись Нестора (“Повесть временных лет”) XII в., которая является единственным памятником “тех далеких веков”, где “славянство указано в полном составе его племен” вместе с данными об их расселении. Источником этих сведений, по мнению ученого, была “еще не заглошшая память о племенном единстве”, которая, однако, со временем ослабевала. Практически русские знали ближайших соседей – поляков (с которыми не прерывались “политические сношения и

столкновения”), а также сербов и болгар, от которых на Русь шли церковные и иные книги [6. № 4. С. 587].

Разъединение русских земель и монголо-татарское нашествие, по мнению Пыпина, способствовали ослаблению межславянского общения, и позднейшие летописи лишь повторяли без дополнений сведения, почерпнутые у Нестора. В XV–XVI вв. в различных редакциях “Хронографа” даны сведения только о православных славянах. В XVII в. они были дополнены данными о польской и чешской истории, взятыми из польских хроник. Баснословные рассказы о древней истории славянства, т.е. “изобретение” истории, Пыпин объяснял недостатком “живых сведений” о славянских народах [6. № 4. С. 588–590, 592–594, 599, 602].

Пыпин обращал внимание на то, что русский составитель “Хронографа” осмысливал иностранные источники на свой лад, в результате чего единоверие становится ключевым признаком в отношении к инославянским народам; значение Москвы как центра православия и преемницы политического могущества Византии ретроспективно распространялось на более ранние периоды истории [6. № 4. С. 596, 603].

Первый сознательный интерес к славянскому миру и попытки его изучения Пыпин относил к эпохе Петра I, который понял значение славянства для национально-государственных интересов России. Сам Петр посетил некоторые западнославянские земли. Пыпин допускал, что царю могли быть известны сочинения Ю. Крижанича [6. № 5. С. 169–170, 172–173, 175, 186].

В петровские времена, как отмечал Пыпин, появляются первые описания путешествий в славянские земли. Так, стольник П.А. Толстой обстоятельно описывал все, что увидел у хорватов, сербов, черногорцев [8]. В то время записки не были опубликованы, но, как полагал ученый, знания о родственных народах постепенно приобретались. Русский народ и русский язык стали сопоставляться и соединяться со “славянским” – в народ и язык “славяно-русский”; Россия ставилась во главе всего славянства, а русский язык объявлялся родоначальником других славянских языков [6. № 5. С. 189–192].

Поездки россиян за границу, распространение в России иностранной литературы с образцами исторической критики, новое образование, путь к которому был открыт петровскими реформами, оказали, как считал Пыпин, влияние на первые опыты научно-исторического подхода русских ученых (В.Н. Татищева, М.В. Ломоносова, М.М. Щербатова, И.Н. Болтина и др.) к древней славянской истории. Они уже старались критически осмыслить сведения из иностранных источников, хотя и отождествляли со славянами народы, ранее жившие на тех же землях (скифы, сарматы, гунны, хазары, половцы и др.). Древняя история славян оставалась пока “смутной”, поскольку, как указывал Пыпин, еще не были известны многие источники, особенно славянские [6. № 5. С. 203–204]. Таким образом, делал вывод Пыпин, в трудах первых русских историков XVIII в. вопрос о происхождении славянских народов и их взаимных отношениях почти не прояснился [6. № 5. С. 212].

Развитие научной историографии Пыпин связывал с именами А.Л. Шлецера и И.Г. Штриттера (Стриттера), заслугу которых он видел в подготовке к изданию важных документальных свидетельств о славянских народах и в применении к источникам исторической критики и научного анализа [6. № 6. С. 644–648].

Пыпин обращал внимание на то, что усиленное изучение славянской старины совпало с первыми шагами возрождения славянских народностей. И в Рос-

сии в это время изучают происхождение славян и руссов, древний славянский быт, мифологию (М. Чулков, М. Попов) [6. № 6. С. 649, 651–653]. Проявлялся также интерес к славянским языкам (словари Екатерины II), что давало некоторые возможности для сопоставительного их изучения, но еще отсутствовало “ясное историческое представление” об отношениях русского и славянских языков [6. № 6. С. 655, 657–658].

Пыпин напоминал, что в XVIII в. были организованы Академия наук, Российская академия, Московский университет, расширилось знакомство с достижениями западной науки. В России появились собственные ученые. Выработка научной терминологии шла “параллельно с развитием нового литературного языка”. Стало возникать осознанное понимание исторического прошлого. Однако в отношении славянства все еще были распространены “смутные представления” [7. № 7. С. 238; 9. № 5. С. 220, 230, 235; № 6. С. 571–572].

В начале XIX в. изучение славянства в России, отмечал Пыпин, шло еще неуверенно, “ощупью”, оно не было свободно от грубых ошибок прошедшего века. Ученый писал: “На том пути, каким шли до сих пор даже умнейшие русские писатели, нельзя было сделать ничего” [7. № 7. С. 272]. Но это не значит, что он противопоставлял “донаучный” и “научный” этапы славистических исследований в России (см.: [10. С. 292]). Пыпин имел в виду отсутствие в XVIII в. научных методов исследования, а не преемственности в накоплении знаний. В своем обозрении он рассматривал изучение славянства до XIX в. как подготовительную стадию, “базу” для развития в дальнейшем научного славяноведения.

Пробудившееся в конце XVIII в. “национальное чувство”, “социальный интерес” к народу и научный прогресс явились, по мнению Пыпина, источниками изучения славянства [11. С. 758]. Вначале “славянские изучения” имели прикладной характер, помогая уточнить и объяснить некоторые вопросы, связанные с русской историей, языком и литературой. Но в дальнейшем они расширились, способствуя выявлению “общих племенных свойств”. Стали известны также труды славянских ученых и методы сравнительного исследования языков, мифологии, народной поэзии, права, бытовых учреждений и т.д. Все это побудило поднять назревший вопрос об изучении славянства в России [12. С. 282–284].

Уже в первой четверти нового столетия, как отмечал Пыпин, были заложены прочные основы научного исследования в области славянской древности и языкознания. Во второй четверти возникает новая научная отрасль, близкая к исторической науке – славяноведение. В процессе его становления для Пыпина было особенно важно, что все “совершается русскими силами”, занимающимися в науке “высокое место” [6. № 6. С. 664; 7. № 7. С. 240–241; 11].

Пыпин замечал, что во время войн с Наполеоном и с Турцией русские встречались со славянами, узнавали их быт и язык. Славяне “стали предметом европейского общественного мнения”. В России интерес к славянскому вопросу проявляли декабристы. Путешествия россиян в славянские земли были еще редкостью (там побывали Д.Н. Бантыш-Каменский, Ф.П. Лубяновский) [7. № 7. С. 240–245, 247]. “Самым любопытным” Пыпин называл путешествие В.Б. Броневского, заметки которого [13] обстоятельны и проникнуты сочувствием к славянам [7. № 7. С. 246–247]. Книги русских путешественников расширяли знания о современном им славянстве (в то время как понятия о древнем периоде истории оставались фантастическими) [7. № 7. С. 266].

А.С. Кайсарова и А.И. Тургенева Пыпин считал одними из первых в русском обществе, у кого интерес к славянству перерастал в стремление к серьезному изучению. Их заграничная поездка, во время которой они собирали рукописи и книги, была первым научным путешествием. Книгу Кайсарова о славянской мифологии [14] Пыпин охарактеризовал как попытку рассмотреть вопрос с научной точки зрения, что ставило автора выше его предшественников (хотя в ней и был отпечаток некритического отношения к объекту исследования) [7. № 7. С. 269–271].

Славянская тематика, как отмечал Пыпин, с самого начала присутствовала в деятельности созданного в 1804 г. “Общества истории и древностей российских” при Московском университете. Председатель общества профессор Х.А. Чеботарев в своих лекциях в университете одним из первых в русской науке обратил внимание на вопрос о месте славян и славянских языков в системе европейских народов и языков [7. № 8. С. 686]. Под влиянием М.Т. Каченовского<sup>1</sup> в Московском университете в 1811 г. была открыта “кафедра славянской словесности” (для ознакомления учащихся со славянскими книгами и проблемой соотношения “русского” и “славянского” языков). Однако профессор М.Г. Гаврилов, с точки зрения Пыпина, был неудачной фигурой на кафедре, которую занимал до 1829 г. (он наполнял свои лекции чтением псалтыри) [7. № 8. С. 687–688]. В издававшемся Каченовским журнале “Вестник Европы” постоянно отводилось место для этнографических публикаций, статей о славянской истории, славянских литературах и языках, о тогдашнем положении славянских народов. Но все эти материалы еще не давали цельного представления об истории и культуре славян. Это были, по выражению Пыпина, лишь “первые ученические приступы” к основанию отечественного славяноведения<sup>2</sup> [7. № 8. С. 688–689].

Истинно научное исследование, как считал Пыпин, требовало привлечения новых материалов, внедрения новых приемов (исторической и филологической критики) и методов работы. И все это появляется в России в первые десятилетия XIX в. Для исследования славянского мира большое значение имело углубленное изучение русской истории (Н.М. Карамзиным и др.). Собираание источников, по справедливому замечанию Пыпина, стало главным направлением славистической деятельности первых десятилетий XIX в. Немалую роль в поисках, открытии и описании рукописей, имеющих важное значение для изучения славянской старины и письменности, Пыпин отводил кружку ученых, сформировавшемуся вокруг известного государственного деятеля и крупного мецената графа Н.П. Румянцева. Среди этих ученых он называл А.Х. Востокова, П.И. Кёппена, Н.Н. Бантыш-Каменского, А.Ф. Малиновского,

---

<sup>1</sup> Касаясь научной деятельности Каченовского, а также его литературной и общественной позиции, Пыпин замечал, что все “живое и научноширокое”, что было в его “славянских интересах и изучениях”, к сожалению, соединялось “с литературным староверством”. С тех пор сложилось представление, господствовавшее и в дальнейшем, что “славянские вкусы” и интерес к изучению древностей нераздельны с “ретроградными тенденциями” и безразличием к интересам современного общества. Такое мнение поддерживалось, с одной стороны, невозможностью публично обсуждать насущные вопросы славянской действительности, с другой – преимущественной разработкой славянской проблематики славянофилами, не отличавшимися передовыми воззрениями.

<sup>2</sup> Следует иметь в виду, что термины “славяноведение”, “славистика”, “славянские изучения” Пыпин зачастую употреблял как синонимы.



П.М. Строева, К.Ф. Калайдовича, Е.А. Болховитинова и др. [7. № 8. С. 690–692]. Для изучения славянства, по мнению Пыпина, были в высшей степени важны открытые Калайдовичем сочинения Иоанна Экзарха болгарского [7. № 8. С. 691]. “Рассуждение о славянском языке” А.Х. Востокова Пыпин считал первым образцом филологической критики в отечественной науке. Он отмечал, что глубина взглядов Востокова не была понятна тогда его соотечественникам. В то же время его труды (как и труды Калайдовича) были высоко оценены Й. Добровским, Е. Копитаром, позднее – П. Шафариком. Благодаря своей деятельности, поставившей исследование “на твердую почву науки”, Востоков и Калайдович заняли “почетное место в ряду основателей научной славистики” [7. № 7. С. 274; № 8. С. 694].

Стали устанавливаться связи со славянскими учеными; появилась возможность познакомиться с их трудами; возникла мысль об их приглашении в российские университеты [7. № 7. С. 273].

В русском обществе, как указывал Пыпин, накапливались сведения о славянстве, в то же время в него проникали западные свободолобивые идеи. В 1820-х годах возникли тайные “славянские” организации. К концу 1830-х годов в русском общественном движении оформилось славянофильское направление [7. № 7. С. 274].

В первой трети XIX в. единственным, по выражению Пыпина, “официальным приютом” русского славяноведения была Российская академия (влившаяся в Академию наук в 1841 г. в качестве ее II отделения), где предполагалась работа по составлению сравнительных словарей и сравнительной грамматики славянских языков. Глава Академии А.С. Шишков рассчитывал на сотрудничество славянских ученых, однако этот план не осуществился [7. № 8. С. 701–703]. Научной деятельности самого Шишкова Пыпин давал весьма нелестную характеристику, указывая, что его “славянская этимология” представляла собой “фантастические словопроизводства”. Намерения “связать русскую науку с наукою славянской и водворить у нас изучение славянского мира” потерпели неудачу, но деятельность Шишкова и его окружения, по мнению Пыпина, имела и положительное значение для будущего развития славяноведения [7. № 8. С. 700–701, 704]. Разработку славистической проблематики в Академии ученый соотносил с накоплением знаний, с первыми попытками научного осмысления изучаемого предмета, т.е. фактически рассматривал как предысторию истинного славяноведения.

Третье десятилетие XIX в. характеризовалось, как отмечал Пыпин, увеличением доли материалов по истории и современному положению славян в литературно-общественной периодике (журналах “Московский телеграф”, “Московский вестник” и др.) [7. № 8. С. 709].

Яркой и характерной фигурой этого периода Пыпин называл ученого-любителя Ю.И. Венелина. Среди его трудов о славянской древности и этнографии наиболее известна книга “Древние и нынешние болгаре” (Т. 1–2. М., 1829–1841). Оценивая вклад Венелина, Пыпин подчеркивал, что он создал болгарскую историю [7. № 8. С. 710; 5. Т. 1. С. 111–112]. И хотя его работы содержали немало ошибок, многие его частные замечания были верны и потому каждому исследователю славянской и русской истории “необходимо иметь под руками его изыскания” [15. С. 79].

Как важный рубеж в истории отечественного славяноведения Пыпин выделял 1835 г., когда в соответствии с новым уставом в университетах страны бы-

ли созданы кафедры славянской филологии (точнее – истории литературы славянских наречий). Именно с учреждением славянских кафедр ученый связывал начало отечественной научной славистики [4. С. 714]. Ее появление явилось, по мнению Пыпина, результатом нарастающего научного, литературного, общественного интереса к славянству в России, развития русской науки и осознания национальных интересов Российского государства [7. № 8. С. 710].

В научной литературе можно встретить мнение, что Пыпин противоречиво решал вопрос о времени возникновения “настоящего славяноведения”, с одной стороны, указывая на значение деятельности Н.М. Карамзина, кружка Румянцева, А.Х. Востокова, с другой – отмечая как рубеж создание славянских кафедр [16. С. 127]. Однако никакого противоречия нет. Достаточно обратить внимание на данные Пыпиным определения: в первой четверти XIX в. происходит “поворот к истинно-научному исследованию”, “полагаются *первые прочные основы*” такого исследования. С основанием кафедр – “русская славистика *установлена*” (курсив мой. – Е.А.) [6. № 6. С. 664; 7. № 7. С. 272; № 9. С. 264]. Проследившая непрерывный процесс развития научных знаний, Пыпин отмечал завершение подготовительного периода, в рамках которого действовали ученые, не имевшие специальной славистической подготовки, но интересовавшиеся славянской проблематикой и зачастую применявшие в своей работе новые научные методы. Утверждение славяноведения Пыпин связывал с созданием прочной базы для подготовки собственных научных кадров в этой области, с осознанием предмета и методов молодой науки. Вместе с тем, ученый не считал становление науки одномоментным событием; по его мнению, славяноведение в России сформировалось во второй четверти XIX в. [6. № 6. С. 664], а в 1835 г. произошло его оформление как научной и учебной дисциплины.

Пыпин не сомневался в правильности решения о подготовке российских преподавателей для славянских кафедр (вместо приглашения профессоров из-за границы); он считал, что “новая наука должна была вырастать из собственных корней русской умственной жизни”. Он отмечал и трудности, встречавшиеся на этом пути: отсутствие соответствующей “школы”, недостаточность непосредственных связей со славянскими учеными, нехватка славянских книг и т.д. Для пополнения знаний о славянских народах и установления контактов со славянскими деятелями науки в славянские земли были посланы четыре претендента на занятие вновь организованных кафедр в Петербургском, Харьковском, Московском и Казанском университетах – П.И. Прейс, И.И. Срезневский, О.М. Бодянский и В.И. Григорович. Несмотря на обширную (совершенно неисполнимую, по оценке Пыпина) программу работы молодых ученых за границей, они занимались там “с величайшей ревностью”, что вызывало глубокое уважение Пыпина к первому поколению славистов [7. № 8. С. 711–714].

Молодые представители русской науки попали в славянские земли в период расцвета романтизма, и первые их работы были романтически окрашены [4. С. 714–715]. Первых славистов, разных по характеру людей, по мнению Пыпина, объединяла одна общая черта – “страстная привязанность к своему предмету” [7. № 8. С. 715].

Существует мнение, что ученых, первыми занявших славянские кафедры в университетах, неверно называть “первыми славистами”, поскольку были ученые, касавшиеся славянских тем и до них. Пыпин называл Прейса, Срезневского, Бодянского и Григоровича и “первыми славистами”, и “первыми профессорами славистики”, и “первым поколением славистов” на том основа-

нии, что они выбрали славистику своей специальностью и получили необходимую профессиональную подготовку в этой области.

Отсылая читателя к обширной литературе о жизни и трудах славистов первого поколения, Пыпин останавливался на том, что было для него самым существенным в их деятельности (прежде всего, это – преподавание славистических дисциплин и научная работа) [7. № 8. С. 715–726; № 9. С. 279]. Несмотря на недолгую деятельность в сфере науки, П.И. Прейс успел стать крупным ученым в области сравнительного языкознания [12. С. 286]. И.И. Срезневский был “самым деятельным” из славистов первого поколения. Его интерес к славянской старине сочетался с увлечением романтизмом. Пыпин отмечал его достижения в “специальной науке” и “глубокий гуманизм” исследований. Лекции ученого отличались легкой, живой, остроумной манерой изложения и оказали несомненное благотворное влияние на распространение интереса к славянам и к проблеме “народности” [7. № 8. С. 716–719; 12. С. 316; 17. С. 450–451]. В деятельности В.И. Григоровича Пыпин отмечал исследования по истории славяно-византийских отношений, славянских литератур в связи с политической историей, по истории христианства и письменности, славянской этнографии, по палеографии и дипломатике и др. [7. № 8. С. 722, 725]. Называя О.М. Бодянского среди корифеев славистики, Пыпин указывал на его достижения в изучении происхождения славянской письменности, в пропаганде достижений западнославянской науки, в публикации материалов по славянской истории в “Чтениях” московского Общества истории и древностей российских [7. № 8. С. 724–726].

Подводя итоги того, что сделано первыми русскими славистами на раннем этапе научного славяноведения, Пыпин подчеркивал, что они начинали с чистого листа, им приходилось самим создавать содержание и метод своей науки, определять состав учебных дисциплин и тематику лекционных курсов. В своей научной работе они исследовали отдельные вопросы и занимались изданием материалов. В лекционных курсах изложение предметов славяноведческого цикла давалось ими более широко, чем в научных трудах (поэтому Пыпин сожалел, что никто из них не обработал и не издал своих лекций, которые могли бы способствовать большему распространению “славянских знаний”) [7. № 8. С. 727].

В своей преподавательской и научной деятельности они распространяли *научные* сведения о славянстве. Их точка зрения, по определению Пыпина, оставалась “народно-романтической”; они сочувствовали развитию всех языков и литератур (не думая об их объединении). Первые слависты с “осторожностью или уклончивостью” излагали свои взгляды на славянский вопрос, особенно на его политическую составляющую. Пыпин объяснял это и личной нелюбовью к “политике”, и цензурными ограничениями, и тем, что поглощенные “заботами об установлении новой науки”, они не уделяли внимания политической стороне славянского вопроса [7. № 8. С. 728; № 9. С. 260–261, 281; 12. С. 317].

Пыпин сделал интересное наблюдение в отношении первых ученых-славистов: все они (за исключением Прейса) выросли “в малорусской среде, которая делала для них славянское движение более понятным и сочувственным” (в украинском движении было немало параллелей со славянским возрождением, в частности развитие собственной литературы на народном языке) [17. С. 452].

В отличие от славянофилов, славянские интересы которых опирались на теорию о славянской цивилизации, о противоположности греко-славянского и романо-германского миров, ученые-славяноведы изучали “живые” общества и народы. Как утверждал Пыпин, они не были славянофилами и не слились с ними [4. С. 719; 5. Т. 2. С. IX].

Значение деятельности первого поколения славистов Пыпин видел в том, что для русской науки открылся славянский мир, появились более точные сведения о единоплеменных народах; некоторые разработки русских ученых явились открытиями для инославянских ученых. Благодаря возникновению научного славяноведения в России появилась возможность сравнительного изучения славянских народов. Уже при жизни этого поколения славяноведов славянские интересы прочно укореняются в научной литературе. Пыпин был уверен, что история высоко оценит труды первых ученых-славистов (и не ошибся в своем предвидении) [7. № 8. С. 728; № 9. С. 297].

Наиболее близким по духу к первым профессорам-славистам был, по мнению Пыпина, Н.И. Костомаров, автор “Славянской мифологии” (1846), ученый с теми же идеалами “романтического панславизма”, которыми отличались основатели научной славистики [18. С. 418].

Наряду с учеными, специализировавшимися на изучении славянства, Пыпин отмечал достаточно широкий круг лиц и изданий, которые в 1830–1840-х годах уделяли все больше внимания славянскому миру – “Московский вестник”, “Маяк”, М.П. Погодин и его “Москвитянин” и, конечно же, славянофилы и близкие к ним ученые (А.Н. Попов, Е.П. Ковалевский и др.) [5. Т. 2. С. VIII; 7. № 9. С. 257–259].

Таким образом, подытоживал Пыпин, в 1830–1840-е годы выявились внешние и внутренние причины для становления новой науки: с одной стороны, в обществе зародился интерес к славянскому миру, о котором напоминали наука и современная история; с другой стороны, обозначилась научная необходимость дополнить изучение русской народности общеславянскими данными” [7. № 9. С. 259].

Этапы развития славяноведения Пыпин соотносил с последовательно сменявшимися друг друга поколениями славистов.

Следующее поколение славяноведов составили ученики первых профессоров-славистов. Оно, как отмечал Пыпин, было более многочисленным и уже получило специальную профессиональную подготовку. Он считал характерной чертой второго поколения бóльший интерес к практической стороне русско-славянских отношений. Слависты этого поколения выступали не только как ученые – исследователи истории, филологии, этнографии славянских народов, но и как публицисты, разрабатывавшие славянский вопрос [7. № 9. С. 261–262]. В начале 1860-х годов Пыпин отметил еще одну особенность нового периода развития славяноведения – усиление интереса к изучению славянской истории (как древней, так и новейшей) [19. С. 309].

Представителей нового поколения славяноведов Пыпин разделил по “школам”, остановившись более подробно на деятельности нескольких выдающихся ученых, посвятив им небольшие научно-биографические очерки.

Среди учеников О.М. Бодянского (Е.П. Новиков, А.А. Майков, А.Л. Дювернуа, А.А. Кочубинский, М.С. Дринов и др.) Пыпин большее внимание уделил А.А. Котляревскому и А.Ф. Гильфердингу. Характеризуя труды Котляревского, он отмечал, что в отличие от славистов славянофильской ориента-

ции ученый сохранил беспристрастный взгляд на славян и межславянские отношения, не впадая ни в “романтизм”, ни в “мистические теории”, ни в “не-терпимость” [7. № 9. С. 273–274]. Другого представителя школы Бодянского, А.Ф. Гильфердинга, Пыпин считал одним из “первостепенных знатоков славянства” [5. Т. 2. С. X]. Это был ученый, придерживавшийся славянофильских взглядов, исследовавший в основном древнюю и современную историю славян (см.: [20; 21; 22]). По оценке Пыпина, работы Гильфердинга представляли собой “первые цельные труды по славянской истории” [7. № 9. С. 264–265]. Как особую заслугу Гильфердинга Пыпин отмечал собрание и сохранение старинных южнославянских рукописей и книг [5. Т. 1. С. 103; 7. № 9. С. 265]. В высказываниях Гильфердинга по польскому вопросу Пыпин стремился прежде всего выявить отличия от официальной русификаторской политической линии. Стараясь объективно оценить вклад ученого, Пыпин характеризовал его как одного из талантливейших представителей славяноведения, обладавшего обширными сведениями, ясным умом, твердостью убеждений, но свободным от “пристрастий упрямого доктринерства” [7. № 9. С. 267].

Учениками В.И. Григоровича были А.И. Соколов, А.И. Смирнов, М.П. Петровский, П.А. Ровинский [7. № 9. С. 291]. Двое последних были преемниками учителя на славянской кафедре. О Ровинском Пыпин сообщал, что он много путешествовал по славянским землям, особенно хорошо изучил жизнь и быт черногорцев и подготовил обширную работу о Черногории [23].

Из школы И.И. Срезневского вышли, по мнению Пыпина, “немногие, но замечательные слависты”: В.И. Ламанский, Н.А. и П.А. Лавровские, В.В. Макушев, О.Ф. Миллер, В.А. Бильбасов. Среди них Пыпин особенно выделял Ламанского. Рассматривая вклад каждого из этих ученых в славяноведение, Пыпин отмечал, что ученые второго поколения значительно разнообразили тематику своих работ [7. № 9. С. 271]. В.И. Ламанского Пыпин считал одной из самых крупных фигур отечественного славяноведения. В университетские годы они вместе постигали премудрости науки о славянах; в дальнейшем Пыпин всегда внимательно следил за научной и общественной деятельностью Ламанского, отзываясь в печати на выход его новых работ. Уже в рецензии на магистерскую диссертацию ученого Пыпин обратил внимание на его славянофильские симпатии, под которые подгонялись результаты и методы исследования, в результате чего многие положения оказывались совершенно бездоказательными (см.: [19]). Позже Пыпин отмечал, что “панславянский патриотизм” Ламанского не встречал сочувствия у славян, поскольку он полагал, что славяне должны принять русский язык и русскую литературу, без чего немислимо политическое объединение славянства [4. С. 720; 7. № 9. С. 281–283]. В польском вопросе он занимал позицию “обрусения” [24. С. 283]. Взгляды на славянство Ламанский обобщил в “теории двух миров” [25], исторически враждебных друг другу. Он считал, что все славянство должно исповедовать православие. Пыпин неоднократно подчеркивал методологическую односторонность, необъективность, бездоказательность, публицистическую окрашенность работ Ламанского [7. № 9. С. 286–287; 24. С. 295].

Анализируя деятельность Ламанского, Пыпин пришел к убеждению, что к началу 1860-х годов совершается своего рода перелом в славистике. К этому времени произошли изменения во внешнеполитической ситуации и внутренней жизни русского общества. В 1840-х годах слависты почти не касались политических вопросов, которые после 1848 г. вообще запрещено было обсуж-



дать. Пыпин считал, что “эта мера очень повредила развитию нашего славяноведения и общественного интереса к славянству” [26. № 2. С. 772]. В 1860-х годах у ученых появилась возможность свободнее обсуждать современные им славянские проблемы и выяснять отношение русского общества и государства к славянскому движению. Ученые любого направления уже не замыкались в рамках науки, а становились и публицистами [7. № 9. С. 281, 284].

Пыпин сожалел, что ни первое, ни второе поколение славистов не подготовили учебников для изучения славянства (см.: [27. С. 732]).

Некоторые слависты второго поколения, в свою очередь, тоже явились создателями научных школ, как, например, В.И. Ламанский (его ученики – Ф.Ф. Зигель, А.С. Будилович, Ю.С. Анненков, Ф.И. Успенский, Р.Ф. Брандт, К.Я. Грот, М.И. Соколов, Т.Д. Флоринский, П.А. Сырку, И.С. Пальмов и др.). Пыпин считал, что Ламанский оказал двойное воздействие на своих учеников: с одной стороны, он передал им приемы научной работы, основанные на хорошем знании источников и специальной литературы; с другой – привил им собственный взгляд на славянский вопрос. Это уже было третье поколение славистов. К нему Пыпин относил также В.В. Качановского (ученика В.В. Макушева), В.К. Надлера (ученика П.А. Лавровского), И.А. Снегирева, А.А. Потемню, И.А. Бодуэна де Куртенэ и др. Это поколение составляли, по определению Пыпина, “деятели университетского славяноведения”, благодаря трудам которых расширялась отечественная славистика. И хотя в ней преобладали “частные детальные исследования”, ученый надеялся, что за ними последуют труды “общего и руководящего” значения. Не останавливаясь подробно на научном творчестве молодых ученых, Пыпин упоминал лишь о некоторых фактах их деятельности и более или менее ценных трудах [7. № 9. С. 263, 288–289].

Рассмотрев научные “школы” в русском славяноведении, Пыпин дал также краткий обзор “состояния нашей славистики по университетам”, предоставив краткие сведения об ученых, преподававших там славистические дисциплины. Он убедительно показал, что славяноведение не было только столичной модой, но успешно развивалось и на местах. Наряду с Петербургским, Московским, Харьковским и Казанским университетами, Пыпин рассмотрел деятельность славянских кафедр Новороссийского (Одесского) и Варшавского университетов (обращая внимание и на труды по славяноведению профессоров других кафедр) [7. № 9. С. 291–295]. Пыпин перечислил не все университеты, в которых преподавались славистические дисциплины, но этот пробел он восполнял тем, что, характеризуя некоторых ученых, посвятивших свои труды славянской проблематике, упоминал об их преподавательской деятельности в Киевском, Дерптском университетах, Историко-филологическом институте кн. Безбородко в Нежине, Петербургской духовной академии, Главном педагогическом институте в Петербурге и некоторых других учебных заведениях.

В то же время Пыпин отмечал, что интерес к славянству не ограничивался кругом университетских профессоров; он расширялся за счет “любителей славянства” (Л.А. Кавелин, Е.П. Ковалевский, А.Н. Попов, С.Н. Палаузов и др.), не являвшихся профессионалами в этой области, и ученых, чьи труды касались славистических тем (П.П. Дубровский, М.И. Касторский, П.А. Бессонов, Н.А. Попов, Е.Е. Голубинский, А.С. Ястребов, П.А. Лавров и многие др.) [7. № 9. С. 275–276, 291, 296–299]. Пыпин указывал также, что к области славяноведения тесно примыкают труды, посвященные древнерусской письменности. Ученые, описывавшие и исследовавшие памятники древней русской

письменности (А.В. Горский, К.И. Невоструев, В.М. Ундольский, А.Ф. Бычков, А.Н. Попов), открывали “массу южнославянских произведений”, зачастую уже неизвестных на своей родине [7. № 9. С. 277–278]. Но, по наблюдениям Пыпина, существовала и обратная связь: через исследование и издание южнославянских источников ученые (И.И. Срезневский, О.М. Бодянский, В.И. Ламанский, Н.С. Тихонравов и др.) выходили на древнерусские памятники [7. № 9. С. 279]. Он также обратил внимание на то, что этнографическое изучение русской народности (Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев и др.) в 1840–1860-х годах зачастую сопровождалось исследованием славянских параллелей [7. № 9. С. 297; 28. Т. 1. С. 32].

Большое значение Пыпин придавал сравнительному изучению русской и других славянских литератур (В. Миллер) [29. С. 676], а также историко-правовых источников (В.Н. Никольский), как и непосредственному исследованию славянского права (С.М. Шпилевский, Ф.И. Леонтович, М.Ф. Владимирский-Буданов). Переводы литературных произведений со славянских языков тоже примыкали, по мнению Пыпина, к области славяноведения, знакомя читателей с творчеством славянских народов и таким образом расширяя знания о них (среди переводчиков он называл М.П. Петровского, Н.В. Берга, А.И. Степовича и др.) [7. № 9. С. 297].

Само перечисление Пыпиным тех, кто внес вклад в славяноведение на протяжении XIX в., очень показательно: оно свидетельствует о том, как развилась эта наука, как расширились ее горизонты, выросли научные кадры, дифференцировались направления исследований. Пыпину удалось показать распространение “славянских интересов” в научной среде.

Среди ученых, изучавших в России славянский мир, были не только русские, но и представители других славянских народов (И.В. Ягич, И. Первольф, С. Павинский, М.С. Дринов и др.). Рассуждая о том, что в начале XIX в. русские ученые могли сделать больше для становления российского славяноведения, нежели зарубежные специалисты, Пыпин отмечал, что к концу века, когда “русская славистика установилась собственными силами”, окрепла, обрела свое содержание, методы, научные школы, участие в ней славянских ученых можно рассматривать как “благоприятное”. Соединяясь “в общем деле”, русская и славянская науки, не теряя своих особенностей, могли, “дополняя друг друга, расширять горизонт исследований” [7. № 9. С. 296].

Специальной научной славистической периодики в России в XIX в. не было. Пыпин указывал, что славяноведческие исследования помещались в изданиях Академии наук (в частности в “Известиях” и сборниках Отделения русского языка и словесности), общественно-литературных журналах, научных сборниках, а с 1880-х годов и в “Известиях” Славянского благотворительного общества [7. № 9. С. 299].

В последней четверти XIX в. Пыпин неоднократно констатировал, что балканские славяне из-за объективных трудностей работы в их землях изучены хуже других славян, и высказывался за устранение этого недостатка. В частности, важную роль в деле изучения южных славян он отводил экспедиционной работе, включающей исследование археологических памятников, памятников письменности, языка, народной поэзии, обычаев, этнического состава населения и т.п. [30. С. 7–8].

Пыпин придавал большое значение координации научной работы в области славяноведения, в частности такой форме объединения усилий ученых, как

научные славистические съезды. На подобных форумах происходил бы обмен информацией о новых разработках, рассматривались определенные проблемы, ставились новые исследовательские задачи, а ученые испытывали бы чувство солидарности [31. С. 394]. Не удивительно, что Пыпин принял участие в подготовке и работе съезда славистов, проходившего в Петербурге в 1903 г.

К концу XIX в. русское славяноведение уже имело не только солидный запас научных исследований, но и собственную историю. Сам выступая в роли историка науки, Пыпин не мог пройти мимо других историко-научных работ. В этой области он отмечал труды П.А. Лавровского, А.А. Майкова, А.А. Котляревского, А.А. Кочубинского и др. [7. № 9. С. 299].

Давая обзор развития отечественного славяноведения, Пыпин хотел показать не только заметные достижения в этой области науки, но и поставить вопрос о соотношении научной славистики с распространением знаний о славянстве в обществе.

В 1830–1850-е годы в условиях отсутствия “настоящей политической жизни” славяноведение, по мнению Пыпина, было наполнено “мечтательным романтизмом”. Затем события в славянских землях поставили славянский вопрос “на реальную политическую почву”. Но славянство не входило в “собственные идеальные и практические стремления русского общества”, поскольку интерес к славянству не затрагивал насущных “общественных вопросов”, стоявших перед Россией; “политическая сторона славянского вопроса была слишком загадочна и далека” и для ее выяснения “всегда недоставало необходимого простора”. Поэтому интерес в обществе к славянам возникал ситуативно: во время славянского съезда в Москве в 1867 г., в период балканского кризиса 1870-х годов и русско-турецкой войны 1877–1878 гг. – и проходил по окончании вызвавшего его события. Пыпин неоднократно отмечал, что русское общество плохо знало славянский мир и не понимало истинного положения славян. Он упрекал ученых в том, что те углубились в узкоспециальные исследования, преимущественно древнего периода, почти не затрагивая проблем славянства нового времени. Как следствие отсутствия достаточных научных сведений, считал Пыпин, – слабый интерес в обществе к славянским делам [7. № 9. С. 300–303].

Пыпин допускал, что в научной среде могут возникнуть возражения относительно приемлемости “современных” тем для научных исследований, но, на его взгляд, славяноведческая литература не состоит “из одних академических сочинений”. Ученый недоумевал, почему “строгая наука” относит к истории далекое прошлое, исключая из нее события более позднего времени и современности. Он сетовал, что судьбы славянства в XIX в. оставались только предметом публицистики, хотя вполне могли бы стать объектом систематической научной работы. Впрочем, научное изучение славянства и публицистический подход к славянскому вопросу были характерны примерно для одного и того же круга специалистов. Пыпин подчеркивал, что ученый “есть также и член своего общества, его гражданин”, и он может служить обществу результатами своих научных исследований [7. № 9. С. 303–305; 26. № 10. С. 775–777].

Один из основных путей для того, чтобы лучше узнать славянские народы (помимо непосредственных контактов), Пыпин видел в их “историческом изучении”, которое должно сопровождаться развитием “беспристрастной, т.е. истинно исторической критики” [5. Т. 1. С. 137; Т. 2. С. 1120]. По его мнению, русские ученые могли бы оказать реальную научную помощь некоторым сла-

вянским народам (например болгарам), поскольку порой имеют лучшие условия для изучения славянства, чем сами славяне [26. № 10. С. 778–779].

Пыпин неоднократно подчеркивал, что в “арсенале” русского славяноведения не хватает обобщающих работ, которые могли бы объединить частные разработки определенных тем (естественно, он не мог дать оценку своим сводным трудам по истории славянских литератур, которые в ряде случаев опережали исследования некоторыми славянскими народами собственных литератур). Ученый указывал, что “обобщения в науке не менее необходимы, чем первоначальная разработка материала” [17. С. 455]. В то же время, он отмечал, что некоторые обстоятельные обзорные работы не получают дальнейшей детальной разработки [32. С. 736–738].

Из анализа состояния русского славяноведения Пыпин делал вывод: отечественная научная литература о славянстве отличается “неравномерностью”, она представлена работами или слишком общего, или слишком узкого характера. Определенный “перекос” проявлялся и в тематике исследований – предпочтение отдавалось отдаленному прошлому. Судьбам различных народов также уделялось неодинаковое внимание: больше других “повезло” чехам, меньше – балканским славянам, а в отношении исторического прошлого Польши русская научная литература была “очень скудна” [32. С. 738; 33. С. 874].

Указывая на то, что зачастую в научных и научно-публицистических работах встречалось непонимание основ общественной жизни славянских народов или необъективное их освещение, Пыпин считал желательным, чтобы “исторические изучения направлены были на самые существенные вопросы” жизни славянства, на всестороннее исследование “фактов новейшей истории” [32. С. 738; 33. С. 875].

В тот период получил распространение позитивистский подход к научным исследованиям, и Пыпин точно уловил и описал это явление: “удаление от широких задач истинной науки”, погоня за “специализацией” приводит к “измельчанию” научных сил, к утрате интереса и способности к обобщающим выводам. Пыпин полагал, что ученым необходимо преодолеть боязнь широких вопросов науки, внешних трудностей и несравненно большей работы, которую потребует постановка крупных задач. При этом он сознавал, что многое зависит от состояния и распространения образования и научных знаний в обществе [32. С. 741–742].

Пыпину представлялся очень важным вопрос о распространении научных знаний. Он отмечал, что научные исследования серьезных предметов зачастую совершенно непонятны обыкновенному читателю (как по содержанию, так и по языку они доступны только узким специалистам) [32. С. 740]. Сам Пыпин в своих историко-научных работах выступал как прекрасный популяризатор славяноведения.

А.Н. Пыпин дал первое систематическое изложение истории изучения славянства в России, начиная от времен Нестора-летописца и доведя его почти до конца XIX в. Уделив внимание предыстории, он особенно подробно осветил этап научного славяноведения. Развитие этой науки ученый тесно связывал с общественной мыслью и общественным движением в России. Он обратил внимание на общественную значимость славяноведения. В историко-научных работах Пыпин высказывал прогрессивные и гуманистические идеи. Он фактически явился “создателем первой по времени и по глубине постановки общей концепции истории отечественной славистики” [10. С. 291]. Пыпин подвел оп-

ределенный научный итог состоянию отечественного славяноведения к концу XIX в., подчеркивая в то же время, что процесс развития научных знаний в этой области не завершен.

В трудах Пыпина поставлены важные вопросы периодизации истории славистики, рассмотрены характерные особенности этапов ее развития, научная организация исследований, научные кадры и др. Ученый дал “схему” изложения истории славяноведения, в которой отражены периоды развития науки, “поколения” исследователей, научные школы, учебные центры, отмечены выдающиеся ученые и их труды, отражен широкий охват тематики исследований и углубление научной специализации.

Пыпин показал, как славяноведение постепенно превращалось в науку, вобравшую в себя комплекс дисциплин, дифференциация которых продолжалась. Считая, что научное славяноведение оставалось преимущественно филологическим, ученый проследил развитие исторических исследований, расширение их хронологических и тематических рамок и тем самым дал основание для пересмотра этого мнения. Несмотря на усиление специализации славистических исследований, Пыпин всегда рассматривал славяноведение как целостную область знания, имеющую единый предмет исследования. Труды ученого по истории науки во многом способствовали утверждению взгляда на сам предмет этой науки – изучение “внероссийского” славянства. Таким образом, обозначилась и утвердилась самостоятельность славяноведения по отношению к отечествоведению, хотя в то же время были намечены и смежные, “пограничные” области исследований. Рамки славяноведения Пыпин понимал довольно широко, включая в него изучение всех временных периодов существования славянства (от древности до современности), ряд научных дисциплин (исторических, филологических, этнографических, юридических, философских и др.), разнообразную проблематику, различные по жанру и форме подачи материала работы, способствовавшие более глубокому знакомству со славянским миром.

Пыпин объективно показал и осязаемый прогресс науки о славянах, и ее недостатки. Он отметил большое влияние на науку славянской идеи [34. С. 415–420], которая одухотворяла в основном научную и публицистическую деятельность ученых славянофильской ориентации и их последователей, что позволяло говорить о значительном распространении славянофильской школы в русском славяноведении (и Пыпин иногда характеризовал эту науку как в основном славянофильскую, хотя указывал на существование иных точек зрения). Применяя исторический подход к изучаемой проблеме, он обратил внимание на произошедшую в славяноведении (под влиянием общественной мысли) замену общеславянской идеи национальной русской мессианской идеей во взглядах определенной части славистов второго поколения, передавших эстафету третьему поколению ученых. В целом, Пыпин высоко оценивал достижения отечественной славистики, сумевшей занять достойное место в европейском славяноведении.

Славяноведению (как и вообще науке) Пыпин придавал большое значение в деле просвещения и образования, в деле знакомства общества со славянским миром и славянским вопросом. Изучая историю отечественного славяноведения XIX в., невозможно не обращаться к трудам и не учитывать точку зрения А.Н. Пыпина – выдающегося ученого того времени, непосредственного наблюдателя и активного участника процесса развития этой науки в России.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксенова Е.П. “Я не сделался славистом” (К 170-летию со дня рождения А.Н. Пыпина) // Славянский альманах 2002. М., 2003.
2. Барсков Я.Л. Список трудов академика А.Н. Пыпина. 1853–1903. СПб., 1903.
3. Пыпин А.Н. Из истории панславизма // Вестник Европы. 1893. № 9.
4. Пыпин А.Н. Литературный панславизм // Вестник Европы. 1879. № 8.
5. Пыпин А.Н., Спасович В.Д. История славянских литератур. СПб., 1879–1881. Т. 1–2.
6. Пыпин А.Н. Обзор русских изучений славянства // Вестник Европы. 1889.
7. Пыпин А.Н. Русское славяноведение в XIX-м столетии // Вестник Европы. 1889.
8. Толстой П.А. Путешествие в Италию и на о. Мальту в 1697 и 1698 годах // Атеней. 1859. № 7–8.
9. Пыпин А.Н. Русская наука и национальный вопрос в XVIII-м веке // Вестник Европы. 1884. № 5–6.
10. Славяноведение в дореволюционной России. Изучение южных и западных славян. М., 1988.
11. А.П. [Пыпин А.Н.] Взаимные отношения в славянстве // Вестник Европы. 1878. № 6.
12. Пыпин А.Н. Новые данные о славянских делах // Вестник Европы. 1893. № 7.
13. Броневский В.Б. Записки морского офицера. СПб., 1818–1819. Ч. 1–4.
14. Kayssarow A. Versuch einer slavischen Mythologie. Göttingen, 1804.
15. [Пыпин А.Н.] [Рец. на кн.:] Историко-критические изыскания Юрия Венелина. Издание Ивана Мольнара. Москва, 1856 // Современник. 1856. № 10.
16. Мыльников А.С. Становление истории славяноведения в России // Исследования по историографии славяноведения и балканистики. М., 1981.
17. Пыпин А. Измаил Иванович Срезневский (1812–1880) [Некролог] // Вестник Европы. 1880. № 3.
18. Пыпин А. Николай Иванович Костомаров. 1817–1885 [Некролог] // Вестник Европы. 1885. № 5.
19. Пыпин А. Новые славянские исследования // Современник. 1860. № 4.
20. Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян. М., 1855. Т. 1.
21. Гильфердинг А.Ф. Письма об истории сербов и болгар. СПб., 1856.
22. Гильфердинг А.Ф. Босния, Герцеговина и Старая Сербия. СПб., 1860.
23. Ровинский П.А. Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1888–1915. Т. 1–3.
24. Пыпин А.Н. Польский вопрос в русской литературе // Вестник Европы. 1880. № 11.
25. Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871.
26. А.А. [Пыпин А.Н.] Литературное обозрение // Вестник Европы. 1879.
27. А.А. [Пыпин А.Н.] Литературное обозрение // Вестник Европы. 1880. № 6.
28. Пыпин А.Н. История русской этнографии. СПб., 1890.
29. Пыпин А.Н. О сравнительно-историческом изучении русской литературы // Вестник Европы. 1875. № 10.
30. Пыпин А.Н. Предположения об историко-этнографическом изучении южнославянских земель, особенно Болгарии (1876 г.). СПб., [1880].
31. Т. [Пыпин А.Н.] Литературное обозрение // Вестник Европы. 1899. № 11.
32. Пыпин А.Н. Казимир Бродзинский // Вестник Европы. 1891. № 10.
33. А.В. [Пыпин А.Н.] Литературное обозрение // Вестник Европы. 1892. № 4.
34. Аксенова Е.П. А.Н. Пыпин о славянской идее в истории российского славяноведения // Проблемы славяноведения. Брянск, 2001. Вып. 3.



© 2004 г. Л.Н. БУДАГОВА

## К ЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Славистическое литературоведение уже исследовало восприятие и документально-художественное отражение Первой мировой войны и ее последствий. Это далеко не новая для науки тема. Она разрабатывалась (или затрагивалась), как правило, в связи с творчеством писателей, которые не прошли мимо Первой мировой как ее участники или современники. Ее нельзя было обойти и при рассмотрении межвоенного периода в истории национальных литератур – ведь окончание Первой мировой стало началом этого этапа, многое в нем предопределив, в частности радикализацию общественного сознания, формирование революционно-пролетарской литературы, интерес к философии экзистенциализма, поэтике экспрессионизма и т.д. Специалисты по романо-германским и американской литературам обращались к Первой мировой в связи с генезисом и спецификой “потерянного поколения”.

Однако все познается в сравнении. Проблемы, связанные с творческой рефлексией войны, вмешавшейся в ход мировой истории, освещались в целом хуже и тенденциознее, нежели многие другие. Внимание к ним несоизмеримо со вселенскими масштабами катаклизма. Особенно бегло изучалось как у нас в стране, так и за рубежом само лихолетье 1914–1918 гг., состояние национальной словесности в это время. В существующих “Историях...” этот период либо пропускался, либо ему отводились всего одна–две страницы. Здесь не стала исключением и основательная “Истории сербской литературы” Й. Деретича [1], хотя для сербов Первая мировая имела особое значение. В отечественных работах советского этапа, если эти годы и рассматривались, то в основном сквозь призму ленинского отношения к войне (см.: [2; 3]). Вообще в русской советской литературе и литературоведении тема Первой мировой войны, оттесненной куда-то на задворки истории Октябрьской революцией, получила, пожалуй, самое слабое и тенденциозное освещение по сравнению с литературой и литературоведением других стран. Произведения ряда русских поэтов – Н. Гумилева, служившего во время войны в уланском полку (сб. “Колчан”, 1916; “Костер”, 1918), В. Брюсова, работавшего военным корреспондентом, В. Хлебникова, В. Маяковского, которые не были на фронте, но отдали должное военной теме, анализировалось с опаской и под социальным углом зрения. Военные стихи Маяковского укоряли за “пацифизм”, хоть и

хвалили за “социальную подоснову кровавых и ничем не оправданных битв”, показанную в поэме “Война и мир” [2. С. 743]. Позитивное отношение к антивоенным стихам Хлебникова (цикл “Война в мышеловке”) за выраженную в них ненависть к ее виновникам и тем, кто наживается на войне, сочеталось с игнорированием сербских (косовских) и более общих славянских мотивов, получивших у Хлебникова героическую интерпретацию.

Радой Славун, родун Славян,  
Не кажи, не кажи своих ран!  
Расскажи, расскажи про ослаби твои,  
Расскажи, расскажи как заслави твои полонила волна  
неми с запада яростно бьющей...  
[...]  
– Победная славь да идет.  
Да шествует!  
Пусть в веках иреках раздается тот пев:  
«Славь идет! Славь идет! Славь восстала...»  
(«Боевая», кн. «Изборник», 1914)

И это не случайно, поскольку усиленные войною патриотические и славянофильские чувства расценивались либо как “шовинистический угар”, либо как импульс к нежелательной “идеализации действительности” (оценка батальной лирики Брюсова 1914–1915 гг.).

В произведениях советских писателей – трилогии “Хождение по мукам” А.Н. Толстого и даже в гениальной эпопее “Тихий Дон” М. Шолохова война выступала исключительно как предыстория и прелюдия революционных событий в России. Примечательно, что и А.И. Солженицын, которого как автора “Красного колеса” можно назвать главным русским летописцем Первой мировой, задумывая в 1937 г. свое произведение, собирался писать роман об Октябрьской революции, но, вернувшись к своему замыслу в 1960-х годах, развернул и тему войны, в которой участвовал его отец.

Чрезвычайно скудна как российская, так и зарубежная библиография научных работ, литературных сборников и антологий, посвященных 1914–1918 гг. и их отражению в искусстве (особенно на фоне аналогичных изданий о творческой рефлексии революционных событий в России 1917 г. и Второй мировой войны). Не приходилось слышать на конгрессах славистов и других международных форумах, связанных с этой проблематикой, литературоведческих докладов. Создается впечатление, что в какое-то время интерес к ней был практически утрачен, а сам период превратился в выцветающее пятно литературной истории.

Между тем, изучение проблематики, связанной с “великой” войной, сейчас, в пору идеологического раскрепощения гуманитарных наук и происходящей переоценки ценностей, способствует более глубокому пониманию одного из сложнейших этапов истории XX в. и рожденной им литературы, увеличивая шанс на постижение истины. Отказ от предвзятых подходов к действительности позволяет многое пересмотреть, к примеру – отношение ко многим участникам и героям той войны, превратившимся в советской и просоветской историографии и литературе в “антигероев”, врагов “прогрессивного человечества”. Пришла пора вернуть им – пусть противоречивый, но человеческий облик. Среди них – Ю. Пилсудский, командир польского легиона, сформированного в Галиции и воевавшего на стороне Австро-Венгрии и Германии с целью освобо-

дять Королевство Польское от русского владычества; генерал М.Р. Штефаник, соратник Т.Г. Масарика, создававший вместе с ним чехословацкие легионы, чтобы бок о бок с Россией освободить родину от Габсбургов. (Подтверждением исторических заслуг Штефаника стал, в частности, посвященный ему словацко-русский сборник, изданный в Мартине в 2001 г.) К ним относится и командир роты Чешской дружины, будущий автор пятитомной “Легионерской эпопеи” (1921–1927) Р. Медек, мечтавший после Октябрьской революции освободить Россию от большевиков и вновь водрузить над Кремлем истинно русский флаг вместо “чужого, красного”. Этими “антигероями” надолго стали и царские генералы – Корнилов, Врангель, Юденич, Колчак, что прекрасно доносит стихотворение С.К. Неймана “Приветствие” (сб. “Красные песни”, 1923):

Mordýři Kolčak, Denikin, Judenič, Wrangel,  
tvá zrádná a zbabělá emigrace,  
žurnalističi lháři všech zemí v žoldu buržoazie  
a všichni červi tyjící z mrchy starého světa,  
holota, která řve: vlast!  
A myslí na trůny, kšefty a chlast...

Убийцы – Колчак, Деникин, Врангель, –  
трусливые банды иуд-эмигрантов,  
лжецы-журналисты всех стран буржуазных  
отреbye человечества,  
черви, набравшие жира от падали старого мира,  
сброд, который орет: “Отечество!” –  
думая только о царском троне, бирже и кабаках,  
прорвавшиеся нарывы царизма....

*Пер. П. Железнова*

Теперь царским генералам воздают должное, извлекают из небытия, полностью реабилитируют в глазах общественного мнения. В 1992 г. в России вышли двухтомные “Воспоминания” барона П.Н. Врангеля, в 2001 г. книга о военном времени “Дни скорби” – дневники его младшего брата, искусствоведа Н.Н. Врангеля, участвовавшего во время войны в деятельности Общества Красного креста и скончавшегося в Варшаве от желтухи. В предисловии к дневникам сказано, что Николай Николаевич – праправнук “арапа Петра Великого”, Абрама Петровича Ганнибала, т.е. у Пушкина и Врангеля – общий предок.

Однако вместе с реабилитацией происходит идеализация некоторых исторических персонажей. Особенно романтизируется образ адмирала Колчака, его любовные истории и гибель: по легенде, он шел на расстрел, напевая романс “Гори, гори, моя звезда”. В восстановлении исторической истины большое значение имеют документы того времени, в частности литература чешских легионеров, которые прошли через Сибирь, где действовал Колчак. В уже упоминавшейся “Легионерской эпопее” Р. Медека есть строки о жестокости Колчака, впрочем, как подчеркивает автор, не сравнимой с жестокостью большевистских “троек”. В эпопее Медека мало художественных достоинств, но много ценного документального материала, достойного доверия.

Серьезную хроникально-документальную основу обнаруживают и выдающиеся, высокохудожественные произведения о Первой мировой войне, в том числе и знаменитые “Похождения бравого солдата Швейка” (1923) Я. Гашека, что, на наш взгляд, должным образом еще не оценено литературоведами. А ведь Гашек

высмеивал, но не выдумывал самые абсурдные и невероятные ситуации. В его эпопее царили факты, сохраненные цепкой памятью автора, а не фантазии. Приведем лишь один пример. При сопоставлении чешской и словенской литературы о войне обнаруживаются переключки между “Похождениями храброго солдата Швейка” Гашека и “Добердобом” (1940) Прежихова Воранца. Поражает сходство некоторых персонажей. Так, гашековский военврач Баутце, в 11000 случаев своей врачебной практики установивший 10999 случаев симуляции и лишь одного солдата не поймавший на удочку, потому что “счастливчика” хватил удар, удивительным образом повторяется в прежиховском докторе Давиде, “который в каждом солдате видел симулянта”. Он будто сбежал в книгу словенского писателя из лечебного барака, где выдерживали подозреваемого в симуляции Швейка. Подобно гашековским врачевателям, доктор Давид тоже был убежден, “что большинство солдатских болезней происходит от жевания, обжорства и чрезмерного питья”, и, прибегая к соответствующему лечению, сильно гневался на циркуляр, “предписывающий более осторожное употребление касторового масла”. Сатира Гашека, переведенная в конце 1920-х годов на словенский язык Ф. Говекаром, вероятно, была известна Прежихову Воранцу. Но здесь, бесспорно, речь идет о совпадениях. Оба произведения написаны бывшими подданными одной и той же империи и солдатами одной и той же армии, оба писали с одной и той же натуры. Гашек писал сатиру, сознательно прибегая к гиперболам и гротеску. Прежихов Воранц создавал роман-хронику, своего рода репортаж. Совпадение гротеска и документа показывает документальность гашековской сатирической эпопеи и объективную карикатурность реальной действительности, проступающей даже в строгой хронике.

Можно, как говорится, переписать историю, но невозможно переписать давно созданные на историческую тему художественные произведения. Зато их можно прочитать и конкретизировать по-новому, раскрыть в них новые смыслы и значения. Они проявятся ярче, если ввести их в широкий исторический и литературный контекст, прибегнуть к локальным и глобальным сопоставлениям.

Так, если сравнить восприятия этой катастрофы с творческим откликом на другие, предшествующие и последующие войны, то бросится в глаза, что именно Первая мировая вызвала настоящий подъем пацифистских настроений. Они не были столь массовыми ни после наполеоновских войн, ни после Отечественной войны 1812 г. Правда, “Война и мир” Л. Толстого заставляет задуматься о жестокости и бессмысленности кровопролитий, но зато ни ноты пацифизма нет в лермонтовском “Бородино”, увековечившем подвиг русского воинства. Шлейф пацифизма не потянулся ни за русско-турецкими войнами, ни за Второй мировой войной (здесь – до поры до времени). Может быть, это произошло потому, что именно Первая мировая война не имела столь весомого исторического оправдания, как те войны, которые вынуждали либо защищаться от агрессора (Отечественная война 1812 г., Вторая мировая война 1939–1945 гг.), либо помогали сбросить иноземное владычество (русско-турецкая война 1877–1878 гг.). В Первой мировой войне, как написал Б. Вацлавек в “Полях пахоты и войны” (1925), “ни в одной из армий не было Наполеона, который хоть немного одухотворил бы эту бойню”.

В произведениях об этой войне в отличие от литературы, откликавшейся на другие сражения, образ врага, как правило, размыт, и нет жесткой оппозиции “свой–чужой”. Когда читаешь “Огонь” А. Барбюса или “На западном фронте без перемен” Э.М. Ремарка, видишь, что солдаты противоборствующих стран не испытывают ненависти друг к другу, обвиняя в своих несчастиях рок или сильных мира сего, втянувших свои народы в кровавую бойню. Грань



между “своим” и “чужим” там определяется не национальными, а социальными или нравственными моментами.

Настоящим неприятелем для воюющих немцев становятся в романе Ремарка не французы по другую линию фронта, а свой же фельдфебель Химмельшток, издевающийся над подчиненными. И дело здесь, вероятно, не в позиции писателей (в политической тенденциозности, кстати, можно было бы заподозрить Барбюса, но никак не Ремарка), а в объективном ходе вещей. И Григорий Мелехов испытывает ненависть не к австрийцам, а к своему же казаку Чубатому, ни с того ни с сего зарубившему австрийского пленного, просто потому, что, жалея животных, любил убивать людей (“...Человека уничтожай. Поганый он, человек...”).

Отсутствие ненависти к военному противнику характерно и для героев произведений русских писателей-эмигрантов. В рассказе “Полковник Афонин” (1936) Арсения Несмелого (псевдоним Арсения Ивановича Митропольского, 1889–1945, “кадрового поручика, гренадера, ветерана окопной войны”, воевавшего в армии Колчака и получившего литературную известность в Харбине) есть сцена полчасового перемирия между немцами и русскими, чтобы подобрать раненых. По условиям не переходить определенной черты “большинство наших раненых попадало к немцам, а раненые германцы – к нам”. Во время этой передышки, “на середине дефиле, мирно беседуя и то и дело посматривая на часы, стояли наш и немецкий парламентареры и трубачи с ними...” Трудно представить такую сцену в войне с фашистской Германией. Когда полковник Афонин, наблюдавший за помощью раненым, услышал стон и увидел в кустах тальника огромного рыжеголового немца, “глаза которого с мольбой и тоской искали глаза русского офицера”, и который сам не мог ни подняться, ни идти, Афонин кликнул своих солдат-сибиряков, “и через несколько минут немец уже был в безопасности”.

Представители разных национальных литератур дружно развивают сходные темы и мотивы, что подчеркивает общность мироощущения не только союзников, но и противоборствующих народов. Обращает, например, внимание обилие произведений о неизвестном солдате. О нем писали И. Ольбрахт (рассказ “Неизвестный солдат”, 1918), Б. Брехт (“Легенда о мертвом солдате”, 1918), А. Барбюс (рассказ “Могила неизвестного”, 1927), Ф. Галас (стихотворение “Неизвестный солдат”, 1927), Р. Станде (“Баллада о неизвестном солдате”, 1928), В. Незвал (стихотворение “Могила неизвестного солдата”, 1932), Й. Бехер (роман в стихах “Возвращение неизвестного солдата”, 1936) и др. Написанные в разных жанрах и стилях, с опорой на поэтику традиционных и авангардных течений (реализма, романтизма, экспрессионизма, поэтизма), они вырастали, словно из одного корня, из общих исходных впечатлений – из фронтовых потерь и безымянных могил, оставшихся в разных уголках Европы как незаживающие раны, нанесенные войной земле и людям, как напоминание о том, что не должно повториться. И стали они символом не героизма, а страданий и жертв простого человека, вынесшего на себе основную тяжесть войны.

Мотив “могилы неизвестного солдата” в сугубо сатирическом ключе обыгрывает В. Ванчура (“Поля пахоты и войны”), выражая протест против официальных памятников воинской славы, романтизирующих кровопролития.

“Великая” и почти “забытая” война стала для большинства ввергнутых в нее народов войной непонятной и бессмысленной, осознаваемой как “великое безумие”. Так названа она в дневнике убитого казака, который цитируется в “Тихом Доне” М. Шолохова, такой показали ее и Гашек в сатирической эпопее о Швейке, и В. Ванчура в своих “Полях пахоты и войны”.

В особом положении были сербы, вынужденные обороняться, правда, после того, как их соотечественник Гаврило Принцип сделал на сараевской набережной 28 июня 1914 г. роковой шаг к развязыванию войны. Нельзя считать бессмысленным и безумным и стремление России не бросать в беде своих сербских братьев. И возникает вопрос, абсолютно ли прав был В. Ванчура с его выводом: “Болтовня представителей и подоплека войн – всегда деньги. Отвратительное и вульгарное мошенничество и в результате – битва, взлет страха и героизма, так долго таимого” (“Поля пахоты и войны”, пер. Н. Замошкиной). Вопрос остается открытым, но чешский писатель революционной ориентации выразил пусть одностороннее, игнорирующее весь сложный комплекс причин, породивших ту войну, но достаточно типичное отношение к ней, что подтверждается произведениями и других авторов.

С Первой мировой в искусство XX в. вошли и надолго обосновались там антивоенная тема, пацифистские настроения, страх и ужас перед кровопролитием. Литература о ней обостряла и воспитывала те чувства сострадания к людям, которые атрофируются сегодня – в эпоху разгула террора, криминала и политического оправдания “бесконтактных войн”. Побывавший на Первой мировой – “контактной” – войне чешский поэт Индржих Горжейший надолго запомнил и возненавидел штык, который он вонзил в русского солдата: “У него были алые губы, голубые глаза, и лицо белое, как мел”.

Война, став огромным потрясением, в то же время научила людей ценить мирную жизнь, ее простые радости. Военные испытания дали импульс к развитию не только трагического экспрессионизма, чью тональность определял крик отчаяния. Они стимулировали и развитие витализма с его жизнеутверждающим настроением. Эпикуреизм чешского поэтизма тоже в какой-то мере был реакцией на испытания войны. Сторонники поэтизма оправдывали концепцию легкого развлекательного искусства, не отягощенного социальной проблематикой, необходимостью дать людям лекарство от стрессов, вызванных войной. “Из войны человечество вышло усталым, беспокойным, растерявшим свои иллюзии, неспособным мечтать, любить, жить лучше и по-новому. Поэтизм (в пределах своих возможностей) хочет излечить эту моральную тяготину, психические травмы и болезни, из нее вытекающие, коими отличается, к примеру, экспрессионизм” [4. S. 560].

Произведения о той далекой (великой, империалистической, полузабытой, неизвестной) войне способны вызывать в современную эпоху постмодернизма своего рода ностальгию по временам, когда литературное творчество было в массе своей не игрой, а криком души, потребностью человека щедро поделиться с людьми золотым запасом глубоких переживаний, выстраданных мыслей и чувств. Большая и жестокая война породила большую и во многом жестокую литературу, которую нельзя игнорировать и забывать ни читателям, ни литературоведам. В ней скрыт слишком поучительный жизненный и творческий опыт, полезный человечеству во все времена. Но хотелось бы, чтобы горький опыт мировых катаклизмов больше не обновлялся и люди черпали его только из книг.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Деретух J. Историја српске књижевности. Београд, 1983.
2. История русской литературы в 4-х т. Л., 1983. Т. IV.
3. История французской литературы. М., 1963. Т. III.
4. Teige K. *Poetismus*. 1924 // *Avantgarda známá a neznámá*. Praha, 1971. Sv. 1.

© 2004 г. *И.И. КАЛИГАНОВ*

## ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И “НЕРОВНОЕ” ТВОРЧЕСТВО АНТОНА СТРАШИМИРОВА 1910–1920-Х ГОДОВ

Первая мировая война, в которой наряду с десятками других стран приняла участие и Болгария, не могла не отразиться в творчестве болгарских писателей. Большинство авторов заняли по отношению к войне пацифистскую позицию, осудили ее как средство решения международных споров, открыли читателям ее “людоедский” лик. Но не все творцы смогли сразу же трезво и взвешено оценить разразившееся кровопролитие и вынести ему справедливый приговор. Многие прозаики и поэты поначалу восприняли эту войну как возможный реванш для Болгарии после двух национальных катастроф, в результате которых она утратила часть своей территории и попала в унижительное положение по отношению к своим балканским соседям.

В плену официозной милитаристской пропаганды и псевдопатриотических настроений оказалось немало болгарских писателей, в том числе такие известные творцы, как И. Вазов, А. Страшимиров, К. Христов и некоторые другие. Первоначальные успехи болгарской армии, давшиеся ей чрезвычайно легко, вызвали у них чувство эйфории и обострили желание служить строительству великой Болгарии писательским словом, отточенным и острым будто разящий солдатский штык. Но стремительная смена событий, нехватка времени на их осмысление и самоподстегивание, чтобы не “сбиться с шага”, чаще всего порождали достаточно прямолинейные произведения, не отличавшиеся высоким художественным уровнем.

Милитаристскую и псевдопатриотическую литературу подобного рода критик Г. Бакалов метко назвал “фельдфебельской”. Однако этот ярлык, к сожалению, неправомерно пристал и ко многим болгарским произведениям, которые ни по своему содержанию, ни по своей поэтике “фельдфебельскими” не являются. В целом тему болгарского патриотизма в период Первой мировой войны литературоведы социалистической Болгарии обходили стороной по вполне понятным причинам. Углубление в эту проблему и появление при ее анализе объективно положительных интонаций автоматически включали исследователей в круг буржуазных националистов и шовинистов, что грозило соответствующими оргвыводами. Ныне ситуация в корне изменилась: настало время отделения зерен от плевел тем более там, где ранее “всяльщик” опасал-

ся идеологически поскользнуться и потом уже не подняться. В этом смысле объективное “препарирование” ряда спорных произведений А. Страшимирова представляется своевременным и уместным. Надеемся, что оно вызовет интерес еще и потому, что большинства этих произведений в российских библиотеках попросту нет, а сам писатель известен у нас преимущественно как автор антифашистского романа “Хоровод” (1926), попутчик коммунистов и редактор прогрессивного еженедельника “Ведрина” (“Ясность”, 1926).

При рассмотрении спорных произведений А. Страшимирова 10–20-х годов XX в., на наш взгляд, важен анализ не только содержания текстов, но и того, что стоит за ними и придает им специфическую направленность. На первый план здесь выдвигаются умонастроения, царившие в болгарском обществе накануне и в период Первой мировой войны. На протяжении трех лет до вступления в нее страна испытывала чувство национального унижения. В качестве наказания за межсоюзническую войну 1913 г. на Балканах болгары по заключенному в том же году Бухарестскому договору потеряли все только что отвоеванные ими земли, которые, как уже казалось, были переданы им навечно при полном согласии международных сил. Но у Болгарии вновь оказались отобранные Южная Добруджа, Македония и Одринская Фракия. Все многолетние дипломатические усилия и кровопролитные войны за справедливое решение территориальной проблемы, словно по воле злого рока, завершались ничем.

Наученная горьким опытом, ослабленная и униженная Болгария поэтому не сразу ввязалась в мировую драку. Первоначально она сохраняла нейтралитет, долго выжидала и присматривалась, взвешивая шансы на победу Антанты и Центральных держав и ведя закулисные торги с двумя сторонами о вознаграждении за присоединение к одной из них. Наибольший соблазн у болгар вызвали условия, предложенные Австро-Венгрией и Германией, что и склонило чашу весов в их пользу. После присоединения Болгарии к германскому блоку и вступления ее в войну осенью 1915 г. благоприятные для болгар события развивались словно по волшебству. Союзная Турция сразу же добровольно согласилась передать Болгарии земли по нижнему течению реки Марица к западу от линии Энез–Мидье площадью более 2 тыс. км<sup>2</sup>. Быстро была приращена к Болгарии и территория Южной и Северной Добруджи, сперва до Констанцы и Чарноводы, а затем и до устья Дуная. Они были отняты у Румынии в наказание за присоединение к Антанте, что было заранее согласовано в тайной военной конвенции между Болгарией и германским блоком. Кроме того, в августе 1916 г. болгарская армия заняла земли между реками Места и Струма с городами Сера, Драма и порт Кавала в Эгейском море. Закрепление Болгарии на этих территориях к концу 1916 г. означало для болгар исполнение задач национального масштаба и вызывало у них состояние эйфории.

Первая мировая война не являлась для Болгарии сугубо империалистической и грабительской. Она была средством для решения территориального вопроса, который предусматривал включение в границы державы земель, целиком или преимущественно населенных болгарами. Но говорить о ее справедливом освободительном характере было бы ошибкой. Территориальные аппетиты Болгарии стремительно росли по мере военных успехов. Правитель страны Кобург требовал передачи болгарам части Косова с Призреном и Приштиной, а также части Албании и грезил о водружении креста на куполе храма св. Софии в Константинополе. Генерал А. Протогеров, связанный с ВМОРО (Внутренней македонско-одринской революционной организацией),

высказывал в Вене желание включить в болгарские границы Салоники и окружающую их область, а премьер В. Радославов вообще заявлял, что “болгарской будет та земля, на которую ступило копыто болгарского коня” [1].

Неоднозначной была ситуация и с бесспорными, на первый взгляд, болгарскими территориями. Претензии Болгарии на Северную Добруджу на основании якобы исторического права (существование здесь некогда древней Дунайской Болгарии) выглядели неубедительными за давностью события. Уязвимым при внимательном рассмотрении оказывался и принцип этнического права. Демографическая составляющая, как известно, – величина переменная. После Крымской войны в Добруджу из Крыма, Кавказа и Кубани переселилось 100000 татар и черкесов, которые сделали здесь этническим большинством [2. С. 50]. Бегство пришельцев и части турок в результате поражения Турции в войне 1877–1878 гг. значительно изменило этнические пропорции, но и тогда болгары занимали здесь по численности только третье место, уступая татарам и румынам. К началу XX столетия удельный вес болгар в Добрудже значительно снизился, ибо число румын возросло в ней почти в четыре раза по причине массовой колонизации ими плодородных добруджанских земель [2. С. 50].

Несколько лучше обстояло дело с Македонией, но и здесь не все было так просто. Несмотря на то, что население большей части этой географической области считалось болгарским, в ней имелись зоны не только компактного проживания болгарского этноса, но и разнородного этнического состава. Помимо македонских болгар, в смешанных зонах веками жили сербы, греки, валлахи и турки. Слабо срабатывал по отношению к Македонии и принцип исторического права. Российский ученый Н.Н. Дурново справедливо писал, что для Болгарии данный принцип не может служить весомым аргументом, поскольку она владела Македонией на правах завоевателей слишком непродолжительное время. И действительно, на протяжении более чем тысячелетней истории Македония принадлежала Болгарии только в 918–1018, 1186–1207 и 1230–1245 гг., т.е. в общей сложности всего 136 лет [3. С. 20].

То же самое можно сказать и о церковной юрисдикции Северной и Средней Македонии. В период с 918 по 1389 г. Охридская архиепископия, например, неоднократно переподчинялась то болгарам, то грекам, то сербам, причем под началом греков она находилась больше всего – 262 г. В более позднее время после прихода турецких завоевателей Охридская архиепископия и часть ее бывших районов находились в греческом и сербском ведении. Таким образом, оправдывать болгарские территориальные притязания, с точки зрения исторической справедливости, – дело весьма рискованное. Тем более, что во многих македонских регионах население было смешанным и, следовательно, данные зоны при решении территориальных вопросов оказались бы спорными. Именно по этой причине Россия, ведя тайные переговоры с Болгарией до начала Первой мировой войны, при обсуждении возможных болгарских территориальных приобретений занимала осторожную позицию, выделив спорные македонские зоны, участь которых должна была решаться мирным путем [4. С. 242; 5].

Наконец, нельзя забывать о том, что еще до начала Первой мировой войны начался процесс формирования национального македонского самосознания и часть македонских болгар стала идентифицировать себя в качестве особого македонского народа. Выдвигались и идеи создания Македонской автономии,

а затем и Балканской Федерации, за которые выступал, в частности, лидер БЗНС (Болгарского земледельческого народного союза) А. Стамболийский. Однако при всей кажущейся разумности этого проекта – оставить яблоко раздора ничейным – он представляется чересчур утопичным. Во-первых, Англия, Франция и Германия не дали бы согласия на появление еще одного политического игрока на тесном балканском пяточке. А во-вторых, даже при покрытии такого “яблока” защитным колпаком Европы, оно все равно при первом же удобном случае оказалось бы разделено между Грецией, Сербией и Болгарией. Все эти соображения надо принимать во внимание при анализе некоторых произведений болгарских писателей о Первой мировой войне, характеризующихся как патриотические, националистические или “фельдфебельские”.

Следует учитывать, что градуировка шкалы объективных оценок тут довольно подвижна, и знак “минус” может незаметно перейти в знак “плюс.” Здесь имеет место феномен, аналогичный смыслу плавящихся часов на картине Сальвадора Дали. Время обладает свойством текучести, настоящее перетекает в прошлое, текущий момент бытия становится небытием. Точно так же участие болгар в Первой мировой войне нельзя характеризовать однозначно. С одной стороны, эта война была для них освободительной, когда они с оружием в руках с воодушевлением отправились в населенные своими соплеменниками македонские и добруджанские земли. (Тем самым они как бы восстанавливали статус-кво справедливого Сан-Стефанского мирного договора 1878 г., по которому все населенные болгарами земли должны были войти в состав создававшегося Болгарского Княжества.) С другой стороны, Первая мировая война сразу же переросла в захватническую, когда болгарские войска стали продвигаться вглубь территорий, где соплеменники составляли меньшинство, или осуществляли оккупацию районов, которыми Болгария никогда не владела. Подобным же образом и болгарский патриотизм плавно перетекал в оголтелый милитаризм, в котором фальшивые ноты заглушались скандированием официозных лозунгов, а голос совести подавлялся преднамеренным разжиганием этнической ненависти.

Все это хорошо прослеживается на примере творчества А. Страшимирова 10–20-х годов XX в. Оно достаточно неровное, в нем имеется много пластов, не разработанных литературоведами по причинам, о которых уже упоминалось. В созданных тогда Страшимировым произведениях прослеживаются попытки постижения болгарской “самости” – т.е. ментальности болгарина, которая предопределяет облик его общественной и социальной жизни, равно как и отношение к другим народам. Отсюда же писатель выводит истоки зарождения у болгар германофильства и русофобии. В прозе тех лет А. Страшимиров предстает перед нами то как полуромантик и мечтатель, то как грубоватый солдафон, будто вовсе и не писавший талантливых произведений.

В данной статье невозможно произвести “вскрышные” работы всех этих пластов и подвергнуть их детальному, обстоятельному анализу. Главная ее цель – очертить основные направления, в которых двигалась писательская мысль и которые в известной мере предопределяли логику авторского художественного мышления. Позиция А. Страшимирова по отношению к войне во многом была подготовлена его занятиями по народопсихологии болгар в 10–20-е годы XX в. Первое народоведческое исследование писателя “Сегодняшние болгары” вышло из печати в 1908 г., а затем за сравнительно небольшой срок он опубликовал еще несколько книг: “Войны и освобождение” (1916),



“Книга о болгарях” (1918), “Наш народ” (1923) и др. Внимательное прочтение этих произведений позволяет отчасти разгадать одну из интереснейших черт мировоззрения А. Страшимирова – черту весьма самобытную и объясняющую специфическую заданность других его сочинений тех лет. Писателем движет не чисто этнографическое любопытство (что такое мы, болгары, есть на самом деле?), а более практические цели: использование результатов самопознания для совершенствования общества, для его более рационального и разумного устройства. Все это будет способствовать занятию Болгарией на Балканах и в мире того места, которого она заслуживает. Последняя мысль хотя и не высказана А. Страшимировым прямо, но является логическим продолжением его рассуждений и выводов в народоведческих разысканиях.

По верной характеристике литературоведа М. Николова, имя А. Страшимирова “было окружено ореолом доверия и любви не просто как писателя, но и общеполитической совести” [6. С. 30]. Страшимиров пытался разобраться в причинах двух болгарских национальных трагедий во избежание их повторения. Самопознание народа, по разумению писателя, есть средство для преодоления последствий данных трагедий и обретения дороги к более достойному будущему. Но для самопознания следует разобраться в том, из каких, собственно, этнических групп складывается болгарский народ и какими качествами они обладают. Это даст возможность понять, каким образом выявленные качества могут умножить общественное благо. Основным методом А. Страшимирова в процессе постижения народной психологии болгар заключался в непосредственном наблюдении, что имело свои сильные и слабые стороны. Сила проистекала из живой практики – погружения писателя в стихию народной жизни, его странствий по Болгарии с целью сравнения физического облика, обычаев и быта народа в различных частях страны, зоркости взгляда А. Страшимирова как художника, чуждого идеализации всего родного. Слабость же состояла в отсутствии у писателя системного подхода и методологического стержня.

Тем не менее, многие выводы А. Страшимирова выдержали проверку временем и до сих пор звучат в устах болгар как непреложные истины при характеристике самих себя или соплеменников из других краев страны. Согласно А. Страшимирову, болгарский народ образуют пять основных этнических групп: “шопы”, “мизийцы”, “фракийцы” (или “загорцы”), “македонцы” и “рупцы”. У “шопов”, живущих в районе Софии, скуластые лица и короткие шеи, они кротки и медлительны, терпеливы и молчаливы, их отличают скрытность и склонность смотреть исподтишка. Шопы неопрятны, не дураки выпить, любят женщин, но вечно с ними воюют. Они скверные граждане, но отличные солдаты – выносливые, как буйволы, и свирепые, как волки. К тому же, они большие трудяги – привязаны к земле и готовы копать в ней день и ночь. В отличие от шопов, “мизийцы”, обитающие в исторической области Мизия, чистоплотны и опрятны, моют руки – подобно туркам – не только до, но и после еды. Они скромны и хладнокровны, к женщинам полуравнодушны. Мизийцы эгоистичны, никогда не заступятся за соседа, покровительственного отношения к себе не терпят – предпочитают равенство. Богатеев среди них немного, но, благодаря воле, сосредоточенности и настойчивости, почти у всех мизийских крестьян есть нивы, виноградники и домашний скот, горожане же мизийцы становятся отменными ремесленниками. Усидчивость делает их хорошими учениками, но солдаты из них плохие из-за слабой дисциплины и внутренней стихийности.

Несколько отталкивающе у А. Страшимирова выглядят “фракийцы,” которых мизийцы обычно называют “загорцами”, т.е. пришедшими из-за гор. Считается, что они ведут свое происхождение от печенегов и поэтому любят ходить в сапогах с засапожными ножами. От своих печенежских предков загорцы, по словам писателя, унаследовали удаль, кровожадность, любовь к верховой езде и войнам. Эти качества использовали турки, которые сформировали в 60-е годы XIX в. фракийскую конницу, сражавшуюся на их стороне против русских. “Загорцы” являются потомками батраков и рабов, поэтому их песни непоэтичны, речитативны и заунывны. Они испытывают страсть к земле и ради ее приобретения продавали себя в рабство вместе с женами и детьми. Именно в Загорье, по мнению писателя, начали формироваться многие отрицательные черты болгарского национального характера, воплотившиеся затем в Бай Ганю – бессмертном персонаже А. Константинова. Не случайно поэтому и появление народной пословицы, гласящей, что “фракийцы больше турки, чем сами турки”.

В более привлекательных красках А. Страшимиров обрисовывает “македонцев”. Они лиричны, поэтичны и любвеобильны, среди них рождается много прекрасных поэтов. Македонские песни мелодичны, полны игривой фантазии и платонической лирики. В то же время им не присущи такие славянские качества, как наивность и романтизм. Македонцы субъективны, что не мешает им быть прекрасными политиками, журналистами и учителями. Отсюда и их достаточно большой удельный вес в балканской культурной и политической жизни. Кроме того, македонцы беспокойны, порывисты и энергичны, из них получаются отличные службисты, хотя они годятся на роль скорее мясников, чем судебных приставов. Им также свойственно известное самохвальство, театральность и жертвенность. Впрочем, по мнению писателя, они могут весьма различаться друг от друга в зависимости от места обитания: штипские и велеские македонцы – это ум, честолюбие и честь, способствующие успехам в торговле, науке и философии; охридские македонцы схожи по ментальности с греками, а прилепские – с греками и валахами.

Но в наилучшем свете у А. Страшимирова представлены “рупцы”, населяющие области от гор Родоп и Странджи до Адрианополя. Они являются самыми русоволосыми и белолицыми из болгар и несколько женственными. Рупцы во всем умеренны, поскольку представляют собой переходный тип между северными и южными болгарскими народами, между мизийцами и македонцами. Представители этой болгарской этнической группы корректны и сдержанны, порядочны и благопристойны. Среди них редко встретишь человека с чертами Бай Ганю. Рупцы не загораются новыми революционными идеями – в политике они холодны и взвешенны – настоящие византийцы. Поэтому им лучше всего подходит роль чиновников и бюрократов. Рупцы предрасположены к государственному строительству: в былые времена, во второй половине XIV в., Момчилюнак создал болгарскую державу от Димотики до Кавалы. Но не все из них, однако, одинаковы: рупцы, обитающие в Страндже, по характеру схожи с мизийцами, население Центральных Родоп отличается лиричностью и воинственностью, а Восточных Родоп – фракийской неорганизованностью и свирепостью.

Таким образом, А. Страшимиров как бы очерчивает социальную нишу для каждой из образующих болгарский народ этнических групп. Писатель словно создает самую оптимальную стратификацию для идеального болгарского общества. В нем есть свое место для государственников – рупцев; философов,

писателей, учителей и журналистов – македонцев; солдат и крестьян – шопов; кавалеристов и земледельцев – фракийцев; ремесленников и торговцев – мизийцев, а также для всех переходных между этими группами типов. Но помимо этих различных психологических черт, болгары, согласно А. Страшимирову, обладают и другими чертами, общими для всех этнических групп. Средний болгарин, как правило, умеет держать язык за зубами, трудолюбив и бережлив, много не пьет, питается хорошей пищей (хотя и не может тягаться с гурманами греками или турками), за юбками не бегаёт, ибо ценит жену и прислушивается к ее мнению. Это, так сказать, бытовые черты, выгодно выделяющие его на фоне соседей.

Но достоинства болгарина нередко перерастают в недостатки, мешая нормально жить и ему самому, и окружающим. С одной стороны, в болгарине сильно чувство демократизма и социального равенства по отношению к остальным (порожденное многовековым отсутствием национальной аристократии), а с другой – эти достоинства оборачиваются неуважением к чужому мнению, неразвитым чувством такта и почтительности, неумением договориться. Эти особенности, по словам писателя, метко переданы народной поговоркой “Два болгарина – три мнения”. Подобные качества мешают зарождению политических традиций, многолетнему нахождению во власти политических или административных деятелей. Приводя пример Франции, где один из мэров Лиона бессменно управлял городом 36 лет подряд, А. Страшимиров с грустью констатирует, что в Болгарии такое даже нельзя себе представить. И, видимо, правы немцы, утверждающие, что среди болгар нет хороших чиновников, – откуда же им взяться, если они не могут накопить опыт. Потому-то и вся государственная машина движется медленно и неуверенно, и законов принимается много, но они не действуют [7. С. 96].

Докапываясь до сути народной психологии болгарина и выявляя в нем положительные и отрицательные стороны, А. Страшимиров ненавязчиво демонстрирует свое видение того, как можно обустроить страну наилучшим образом изнутри. Но ему также было крайне важно постичь и то, как этот внутренний болгарский мир может более удачно соотноситься и взаимодействовать с миром внешним. Другими словами, как болгарину сосуществовать со своими ближними и дальними соседями, с кем дружить и на кого опираться. В этом смысле появление страшимировских народоведческих книг “Болгары, греки и сербы” (1918) и “В Германии” (1917) выглядит не случайным, а закономерным. Но отрываясь от родной почвы, писатель, по верной характеристике Э. Карамфилова, сразу же уподобляется античному герою Антею и теряет силу [7. С. 99]. Ближайшие соседи – греки и сербы ему были более или менее знакомы, но о немцах у него имелись весьма поверхностные впечатления, почерпнутые в основном во время краткой поездки в Германию.

Книга об этой стране – самая слабая из всех его народоведческих разысканий. Но обойти своим вниманием Германию Страшимиров не мог, ибо опора на германскую мощь воспринималась в умах определенной части болгарского общества как залог успешного решения родины территориальных проблем. Ошибочность ряда выводов писателя о Германии и народопсихологии германцев во многом обязана искусственному характеру его логических рассуждений, вызванных скорее ходом самой логики, чем непосредственными наблюдениями, для которых у него не хватало ни знаний, ни времени. Книга также пропитана умонастроениями, царившими в определенных кругах болгарского

общества накануне и в течение Первой мировой войны. Содержание их достаточно прозрачно. Россия не смогла гарантировать болгарам создания национальной державы с границами, охватывающими все населенные болгарами земли, не добилась закрепления Сан-Стефанского договора после победы над турками 1878 г. Не поддержала она и воссоединение Северной и Южной Болгарии в 1885 г. и даже разорвала с ней временно дипломатические отношения. Не предотвратила Россия и последующие болгарские национальные катастрофы. Повторяемость неудач не есть вина Болгарии, неспособной противостоять одновременно всем своим соседям без помощи какой-либо великой державы. Россия же в качестве подобной силы себя не проявила. Поэтому не следует связывать с ней надежды на будущее – Болгарии нужно обратить свои взгляды на Германию.

Тема выбора между Германией и Россией звучит на многих страницах упомянутой книги А. Страшимирова. Она присутствует в ней подспудно или же обозначается посредством прямого сопоставления двух стран и национальных психологий. И сравнение здесь, разумеется, не в пользу России и “русскости”, которые выступают в качестве своеобразного негативного фона, призванного оттенить превосходство всего германского. “Постыдное русское примиренчество перед неизбежностью участи” проигрывает по сравнению с германской напористостью, агрессивностью, устремленностью в будущее [8. С. 23]. Немцу не свойственен мистицизм, хотя сам он может быть лиричным, романтическим и сентиментальным. У него аналитический склад ума, прежде чем принять окончательное решение, он должен во всем обстоятельно разобраться, после чего действует решительно и без колебаний. Его дисциплина и настойчивость вошли в пословицы. В качестве доказательства А. Страшимиров даже приводит легенду о мальчике Бисмарке, который не уступил дорогу королевской карете, пока не бросил кости, как того требовали правила игры. Эти и другие характеристики немцев и Германии были призваны уверить соотечественников в правильности болгарского выбора.

Наряду с этим А. Страшимиров стремится убедить читателя в наличии близости между Болгарией и Германией. Эти страны, по его мнению, имеют сходные исторические судьбы. Немецкий писатель Г. Гауптман изобличил мир в преступном отношении к Германии и фактически дал германскому народу моральное право воевать против всего мира. Точно так же болгары были преданы хуле за Балканские войны как преступное племя, и поэтому участие их в Первой мировой войне есть не только отражение внутреннего желания декларировать поправленную историческую правду о своей стране, но и сделать это в союзе с державой, которая была бы носителем правды универсальной [8. С. 67]. Близость с Германией подчеркивает и описание Страшимировым родины болгарского царя – крошечного немецкого городка Кобурга, где восстановили старинную крепость, на одной из башен которой был водружен болгарский государственный герб. Писатель также с чувством удовлетворения повествует о похвальных отзывах немецкого ректора в Карлсруе, отмечавшего непревзойденное первенство болгарских студентов в смысле усердия.

В то же время, Страшимирова, видимо, явно смущало отсутствие крепкой идейной и духовной связи между литературами болгар и немцев, поэтому он – не к месту – говорит в своей книге о завышенной оценке русской литературы. На самом же деле, по утверждению А. Страшимирова, русская литература уже более полувека испытывает творческое бессилие и находится на смерт-

ном одре. И вообще, “носители ее гения созерцают жизнь сквозь тень смерти, которая открывала и открывает человечеству страшные истины бессмысленности бытия” [8. С. 72]. Поэтому Страшимиров ставит Гауптмана выше непонятого им Льва Толстого. Кроме того, по словам автора, в Болгарии нет ни одного болгарского писателя, подражавшего кому-либо из русских творцов: Л. Каравелов заимствовал сюжеты и стиль из произведений украинцев Н. Гоголя и Т. Шевченко, И. Вазов избрал для себя в качестве образца В. Гюго, С. Михайловский писал на французском, кумиром для Константина Величкова служил Шатобриан.... Трудно допустить, что А. Страшимирову были неизвестны многочисленные факты воздействия русских писателей на болгарских. Он здесь даже не лукавит, а опускается до явной неправды, ибо и сам испытал влияние творчества Л. Андреева. Но последнего обстоятельства мы коснемся чуть дальше.

Книги А. Страшимирова, написанные или задуманные в годы Первой мировой войны, отличаются по своей тональности. Самым безобидным и лишенным национализма следует, видимо, признать сборник его очерков “В южных землях” (1918). Он касается болгарских территориальных приобретений (Беломорская равнина, Родопская и Драмская области) и пропитан восторгом, местами переходящим в эйфорию. Автор отлично знает то, о чем пишет – он исходил пешком вдоль и поперек чуть ли не все эти области, изучил их города и села, проселочные дороги и горные тропы. Знаниями писателя воспользовалось даже военное командование, попросившее его нанести тропы на штабную географическую карту для более эффективного маневрирования войсками. В сущности, в этой книге нет резких антигреческих выпадов или проявления антиэллинского недружелюбия. А. Страшимиров лишь вскользь роняет фразу об историческом возмездии грекам, истреблявшим болгар в Македонии и провозглашавших своих удачливых полководцев “Болгаробойцами”<sup>1</sup>.

Однако писатель не опускается до мстительного удовлетворения и не упивается торжеством исторической справедливости. Он ослеплен богатством и роскошью южных земель, вновь обретших своего исконного хозяина. Его пленяют тучные зимние и летние пастбища для скота, густые сосновые и дубовые леса, обильные водные ресурсы, разнообразие руд и прочих полезных ископаемых, которыми так богаты Родопская и Эгейская области. Данная часть Македонии воспринимается А. Страшимировым как настоящая южная “жемчужина болгарских земель”, истинное Эльдorado, являющееся залогом грядущего национального процветания [9. С. IV]. Будущему экономическому взлету будет способствовать и удивительно благоприятный климат – мягкий, тропически теплый, позволяющий собирать два урожая в год и выращивать не культивируемые в Болгарии сельскохозяйственные культуры. Уникальна и почва Беломорской равнины, плодородность которой, по словам писателя, уступит разве что Нильской. Блестящие перспективы открываются и перед скотоводством: летом в жару скот удобно пасти в Родопах, а зимой перегонять в Беломорье, как это и было в те времена, когда весь полуостров принадлежал туркам.

В целом в страшимировском описании приобретенных южных земель ощущается вдумчивость рачительного хозяина, прикидывающего, как ему сподручнее распорядиться внезапно привалившим богатством. Писатель обдумывает

---

<sup>1</sup> Здесь А. Страшимиров намекает на византийского императора XI в. Василия II, прозванного “Болгаробойцей” за ослепление 15 тыс. пленных болгарских воинов.

вает проект строительства железной дороги и коррекции устья р. Месты для сооружения в нем первоклассного порта, вынашивает другие экономические планы [9. С. II–IV]. Эту хозяйственную жилку А. Страшимирова использовало затем и болгарское правительство, назначив его административным главой Беломорской области<sup>2</sup> [6. С. 28]. И выбор данной кандидатуры был не случаен, ибо писатель не раз выдвигал дельные идеи, предлагая, например, открыть рыболовецкое училище в Бургасе или осушить болгарские приморские болота. Страшимировское описание черноморского Несебыря с его целительным морским воздухом было настолько впечатляющим, что врачи стали рекомендовать его своим пациентам, и постепенно этот живописный уголок болгарской земли превратился в знаменитый курорт и объект паломничества туристов [11. С. 30].

Тем не менее было бы ошибкой преувеличивать хозяйственную сторону страшимировской книги “В южных землях”. В ней, разумеется, присутствует определенный экономико-географический элемент, обязанный, очевидно, тому обстоятельству, что писатель некоторое время обучался географии в Швейцарии. Однако романтик и поэт, несомненно, превалируют в А. Страшимирове над географом и хозяйственником. Поэзия не могла не наполнить душу писателя при соприкосновении с родопскими легендами об отважном Момчил-юнаке или, например, Карадже-воеводе, который яростно боролся с турками, овладел крепостью Рожен и стал непобедимым, но затем бесследно исчез, направившись, по преданию, в русскую землю звать на помощь деда Ивана [9. С. 95]. Поэзией веет и от описания Кавалы – порта с белыми домами, которые спускаются к заливу по обе стороны от скалистого мыса и словно погружаются в море, так же как и от повествования о паломничестве по Битоле, Охриду, Струге и другим священным для каждого болгарина местам. Эти описания помещены в одной из других его книг А. Страшимирова – “Войны и освобождение” (1916).

Как восторженный певец природных красот и создатель путевых очерков, писатель следует лучшим традициям этого жанра, заложенным А. Константиновым, И. Вазовым, К. Величковым и другими классиками болгарской литературы. Однако в его путевых очерках есть и нечто такое, что существенно отличает их от аналогичных по жанру произведений упомянутых авторов. А. Страшимиров постоянно обращает внимание читателя на этнический состав населения описываемых им областей. Например, заводя речь о районе Димотики, писатель сразу же отмечает, что греки там живут только в городах и четырех селах, а в Ортакейском районе – только в городах и двух селах. Остальные жители, по его утверждению, являются православными болгарскими или помаками – т.е. отуреченными болгарскими [9. С. 68, 30, 32]. В Родопах, по словам Страшимирова, обитает около 100 тыс. чистокровных болгар, а всего в Македонии, включая Адрианопольскую, Драмскую и Серескую области, их насчитывается около 1 млн. Они составляют костяк населения подавляющего большинства регионов: в Дедеагачском “треугольнике”, например, живут одни болгары.

Эти констатации писателя не случайны – он пытается обосновать этническое право Болгарии на занятые ею беломорские земли, показывает читателю, что “заветные” болгарские политические границы являются справедливыми и отвечают границам расселения болгарского этноса. Если же эта доктрина

---

<sup>2</sup> По другим данным, писатель сделался градоначальником Ксанти (см.: [10. С. 68]).



входила в противоречие с фактами, то Страшимиров готов был поведать читателю неправдоподобную историю о корчмаре-греке, хранившем в Ксанти за спиртованные мизинцы, отрезанные у умерщвленных болгарских детей (геноцид болгар греками!), или же напомнить о массовом переселении 50 тыс. болгар, покинувших Эгейскую Македонию вместе с русскими войсками, которые уходили на север во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. [9. С. 128, 146]. Установить здесь историческую истину едва ли возможно, так же как невозможно и оспорить тот факт, что в период Первой мировой войны в этой части Балкан имелось немало зон с преобладавшим болгарским населением. Поэтому обвинять А. Страшимирова в подтасовке данных или корить его за национализм и шовинизм было бы неправомерно. Равно как и осуждать его радость и эйфорию от перехода Эгейской Македонии в руки Болгарии.

Но демографическая составляющая, на которой зиждется моральное право этноса на государственно-политическое закрепление за ним освоенной территории, есть величина переменная. Демографическая ситуация в Эгейской Македонии за истекший XX в. существенно изменилась. Поражение Болгарии в Первой мировой войне и вывод ее войск из южных земель сопровождался оттоком местных болгар, опасавшихся греческого возмездия за военную помощь соплеменникам. Оставшиеся болгары были частично переселены или подверглись планомерной эллинизации. Все это повлекло за собой необратимые изменения. Когда в годы Второй мировой войны болгарская армия вновь заняла Беломорье, она не сумела во второй раз вступить в ту же самую воду. Некому было встречать ее морем цветов, как это происходило в описываемые А. Страшимировым времена. Болгарский комендант Беломорской области И. Кожухаров сообщал в 1942 г., что от Струмы до Месты от болгарского духа ничего не осталось [12] (подробнее см.: [13. С. 318, 401 и др.]). Таким образом, можно понять и не осудить чувства А. Страшимирова по отношению к “южным землям” в период Первой мировой войны. Но такие чувства могли иметь знак “плюс” лишь тогда – воскрешение их сегодня сразу же придаст им жирный знак “минус”, ибо этническое право болгар на “южные земли” поглотило беспощадное время.

История не имеет сослагательного наклонения и не может быть плохой или хорошей: она такова, какова она есть. Но это не смягчает трагизм исторической участи многих этносов, народов и государств. Точно так же, как и в нашем случае с утратой болгарскими этнического права на Беломорье. Можно только посочувствовать, когда они, предавшись нахлынувшей печали, затягивают горькую застольную песню: “Ако зажалиш някой ден за Драмска ракия...” (“Если взгрустнешь однажды ты по Драмской ракии...”).

Утрата исторических и этнических прав происходит и в наши дни. Достаточно указать на Косово – колыбель сербской цивилизации, откуда сербы не без помощи западных сил были вытеснены албанцами. Ныне при полном попустительстве западных миротворцев албанцы стирают в Косове сербские цивилизационные основы: поджигают, взрывают и разрушают древние сербские церкви и монастыри, имеющие мировое культурное значение<sup>3</sup>. Этой трагедии предшествовал продолжительный албанский демографический натиск, в результате которого сербы в Косове превратились в этническое мень-

---

<sup>3</sup> По данным Комиссии по охране памятников Сербии, только за два неполных года албанцы уничтожили и повредили в Косове и Метохии более 150 монастырей и храмов [14].

шинство<sup>4</sup>. Тяжело, если хозяева постепенно оказываются в подчиненном положении у своих гостей и начинают подвергаться унижениям – такая роль вызывает гнев и непримиримую ненависть к обидчикам.

Подобные чувства охватывают и А. Страшимирова по отношению к румынам, обосновавшимся в Добрудже. О демографической ситуации там накануне Первой мировой войны уже говорилось в начале статьи. Для писателя Добруджа – знакомый край: в юности, оставшись без отца, он проходил здесь свои первые “университеты” – подрабатывал в корчмах и тавернах, трудился на табачных плантациях... Он, конечно же, был прекрасно осведомлен о том, что творится в добруджанской земле, у которой появились новые хозяева. Для Румынии она превратилась в своего рода Калифорнию, куда в поисках богатства хлынули многочисленные румынские колонисты<sup>5</sup>. Пришельцы стали составлять здесь этническое большинство, и над болгарами нависла реальная угроза потери этнического права на Добруджу. Поэтому, когда речь заходит о ней, писатель не столь благодушен к румынам, сколь к живущим в южных землях грекам.

В страшимировском сборнике “Красные страницы” (1917) румынам даются самые убийственные характеристики. Автор буквально с самого начала “заряжает” читателя ненавистью, рассказывая о железнодорожных составах с убитыми горем беженцами, которые молча стискивают руки едущим на фронт солдатам, не сводя с них глаз, полных надежды. Противостоящие Болгарии враги сильны и коварны. Румыны замышляют передвинуть границу на юг к Стара-Планине вплоть до древней столицы Велико Тырново и Элены. Они – само “олицетворение жестокости, гнусности и низости” (рассказ “На Северный фронт!”) [16. С. 11]. Румыны способны согнать мирных жителей, запереть в сарай и поджечь, как это было в селе Гелинджик, расположенном к северо-востоку от Добрича. В самом городе враги превратили все постоянные дворы в дома терпимости. Такие гнусности румын, по словам писателя, вызывают ненависть не только у болгар, но и у татар и гагаузов. Не довольствуясь сказанным, А. Страшимиров с наслаждением приводит нелюбезную характеристику Румынии, данную А. Дюма: “В Румынии у плодов нет вкуса, у цветов запаха, у женщин стыда, у мужчин чести” [16. С. 52].

Подобное разжигание этнической злобы не делает чести самому А. Страшимирову. Врага нужно ненавидеть, но его не следует унижать. Особенно сложной задачей для него было вооружение болгар против русских. Преодолеть традиционное чувство привязанности народа к своему единоверному славянскому брату писатель пытается, собрав весь накопившийся к тому времени антирусский хлам. Страшимиров напоминает читателю, что многие болгарские помаки сражались на стороне турок против русских, что болгарский грекофил Неофит Бозвели в 1828 г. организовал для этих целей целый добро-

---

<sup>4</sup> Миграция албанцев в Косово и высокая рождаемость среди их местных соплеменников вели к неуклонному падению доли сербов в общей численности населения края. Если в XIX столетии они составляли в Косове этническое большинство, то в 50-х годах XX в. их уже было только около 26,5 %, а в начале 80-х годов всего лишь около 15%. Трагические события последнего десятилетия XX–начала XXI в. и вынужденное оставление сербами своих очагов снизило их долю до 3% [15. С. 14, 80].

<sup>5</sup> Только за два десятилетия с 1879 по 1900 г. число румын в Добрудже возросло в несколько раз, увеличившись с 30 до 120 тыс. [2. С. 50].

вольческий отряд, он упрекает соплеменников за то, что они послушались обрусевшего болгарина, капитана русской армии Георгия Мамарчева и помогали русским войскам генерала Дибича, а затем, спасаясь от мести турок, были вынуждены переселиться в Крым, откуда выкинули татар, прошедших с погромами через всю восточную Болгарию. А спустя некоторое время, уже в 60-е годы XIX в., болгарские земли целое десятилетие грабили черкесы, покинувшие свою родину после кавказской войны России [17. С. 71].

Однако все эти доводы А. Страшимирова очень уязвимы, их легко опровергнуть при помощи исторических фактов. Помаки воевали с турками против России не из ненависти к русским, а потому что обороняли земли мусульман от напавших “гяуров”. Такими же “гяурами” для помаков являлись православные румыны, протестанты финны, католики поляки и все прочие христиане. Вина за бесчинства татар и черкесов в Болгарии лежала, конечно же, не на России, а на османской администрации, которая предоставила им убежище и со злорадством наблюдала сквозь пальцы, как они измываются над “неверными”, посмеявшись выступить против своего повелителя-султана. Для пресечения беспорядков туркам достаточно было казнить парочку наиболее отъявленных насильников и убийц. Неубедительным выглядит и указание на Неофита Бозвели – одного из первых болгарских радикалов. Вряд ли его можно считать “грекофилом” – именно греки прозвали Неофита “Бозвели” (т. е. “буйный”, “непокорный”) и дважды заточали его на Афоне, где этот неистовый борец за независимость болгарской церкви и умер. Ради своей главной цели он стал проявлять верноподданические чувства к Порте и сблизился с польским революционером-эмигрантом Михаилом Чайковским, грезвившим о разгроме царской России турками.

Понимая слабость подобной аргументации, А. Страшимиров извлекает на свет свою народоведческую теорию о болгарской “самости”, начинает говорить о непохожести болгар на русских и неприятии ими какого-либо опекуновства над собой. Именно поэтому русские якобы урезали демократическую Тырновскую Конституцию и занялись созданием болгарского государства на русский лад. А болгары, в свою очередь, всего через семь лет после Освобождения страны осуществили государственный переворот, о подготовке которого никто из русских и не подозревал. Бытование лозунга “Болгария сама за себя”, по утверждению писателя, есть история несогласия болгар с политикой России. Именно отсюда якобы и произрастают корни болгарского русофобства [17. С. 75 и далее]. По этому поводу Страшимиров даже приводит политический анекдот:

В корчме Русофоб со стаканом вина в руке ведет диалог с Русофилом:

– Это мое вино?

– Твое.

– Тогда я выпью его.

– Выпей.

– Я выпил его?

– Выпил.

– Тогда чего же нужно России?

Данные ухищрения А. Страшимирова, однако, не приносят ощутимого результата, поскольку приведенные им доводы рассыпаются словно картонный домик. Тырновская Конституция (первоначальное название – Органический Устав) была разработана не самими болгарами, а прогрессивными русскими

юристами. Болгарскими являлись лишь некоторые демократические добавления к Уставу, которые намеревался затем убрать возведенный на болгарский престол князь Баттенберг, но получил при этом отказ российского императора. Урезание Тырновской конституции произошло позднее по причине нежелания болгарского правительства потакать прогерманской ориентации князя Баттенберга, который отстаивал австро-венгерские экономические интересы. Этот акт имел место 27 апреля 1881 г., после убийства народовольцами русского императора Александра II, преемник которого, естественно, приветствовал любое проявление политики “закручивания гаек”. Да и сам акцент А. Страшимирова на болгарской “самости” оказывается нелогичным на фоне действий писателя, который, отрывая болгар от русских, тут же упорно пытается привязать их к немцам.

В этом плане весьма красноречиво сопоставление ряда пассажиров из его сборников “Красные страницы” и “Войны и освобождение.” В первом из них болгарский писатель уверяет немца, что болгары – исконные землевладельцы, держатся за землю, и ею владеет каждый в стране. Это, по его словам, сближает болгар с немцами, потому что ни в одной европейской беллетристике и драматургии нет подобных образов крестьян-землевладельцев, как в германской (рассказ “На Северный фронт!”) [16. С. 12]. Во второй же книге писатель извлекает на свет своеобразную “страшилку”, приводя высказывания революционера Г.С. Раковского о том, что Болгария должна опасаться России, ибо нет у болгар более опасных врагов, нежели русские: они опустошат болгарские земли, завладеют ими и растворят болгар в самих себе [17. С. 72]. С какой целью А. Страшимиров процитировал здесь слова Г.С. Раковского, разумеется, ясно, но едва ли читатель мог воспринимать их всерьез. Так же, как и сам А. Страшимиров. Обвинение России в намерении завладеть болгарской землей надуманно и ничем не подтверждено. А страхи Раковского о грозящей ассимиляции болгар русскими полностью противоречили точке зрения самого А. Страшимирова, считавшего, что реальная угроза такого рода исходит только от греков – русские же и турки болгарам не страшны [18. С. 151].

Таким образом, за неимением аргументов писатель начинает лукавить: ссылаться на то, во что не верит, сознательно раздувать в себе ненависть к русским, опускаться до откровенной неправды. В уже упомянутом разговоре писателя с немцем последний спрашивает, есть ли в Болгарии русофилы, и получает от собеседника категоричный ответ: русофилов нет, мы – русофобы [16. С. 12]. Это как-то не вяжется со страшимировскими строчками про родопские легенды о Карадже-воеводе, отправившемся за помощью к русскому деду Ивану. Любопытен и другой факт, связанный с отношением А. Страшимирова к русской литературе. В рассказе “По небу и по земле” из сборника “Красные страницы” отчетливо прослеживается влияние русского символиста Л. Андреева. В нем повествуется о подвиге двух болгарских летчиков, которые, будучи сбитыми над греческим Элефтеровским заливом, семь дней и ночей пробирались через горы к своим, пока не переплыли, наконец, через пограничную реку и, встав на колени, не поцеловали родную землю.

Повествование в данном рассказе очень абстрактно и передает ощущение порыва, лишённого конкретики. Мы не знаем ни как зовут героев, ни как они выглядят (“они”), нам неизвестны ни тип разведывательного планера (“чугунная птица”), ни особенности сел (“села”) и т. д. Создается впечатление, что сам рассказчик парит, будто планер, высоко над землей, не различая подробностей и

деталей. Такой угол зрения характерен для символистов и, особенно, для мистического рассказа Л. Андреева “Он”. Не вызывает сомнения, что А. Страшимиров читал это андреевское произведение и находился под его впечатлением. На это указывает не только сходство поэтики двух произведений, но и наличие косвенного доказательства. Не найдя весомых причин для обоснования русофобии, А. Страшимиров чувствует себя беспомощным и раздражается необъяснимой вспышкой ненависти. В рассказе “На Северный фронт!” болгарский юноша, еще не пришедший в себя после боя с румынами, вдруг заявляет: “К счастью, здесь еще не было русских, а то бы я резал их... Правду вам говорю... Если б мне сам Леонид Андреев повстречался, я б и его сразил с полной непримиримостью” [16. С. 24]. Эта неожиданная вспышка ненависти ничем не мотивирована, и, конечно же, слова эти произносит, в сущности, не безымянный болгарский юноша, а больная совесть самого Страшимирова.

Писатель насильно пытается выкорчевать в себе все, связанное с русским, именно поэтому его покидает душевное равновесие, нарушается острота художественного зрения, а в голосе начинают звучать фальшивые ноты. Они особенно слышны в рассказе “Первая встреча с русскими” сборника “Красные страницы”, в котором описываются трехдневные бои с русскими войсками у Добрича в сентябре 1916 г. События представлены здесь в почти опереточном ключе. От местечка Гелинджик надвигается русская пехотная дивизия и казачий полк – предвестники подходящей “двухсоттысячной” (!) армии, которых встречает бравая врачанская дружина, быстро оборачивающая неприятеля вспять. Все это разворачивается на глазах нескольких тысяч горожан, сгрудившихся на окраине города, чтобы своими глазами увидеть происходящее (можно подумать, что это не война, а театр). Повернувшие назад казаки палят по окраине, очевидно, приняв мирных горожан за воинские части (скорее всего, это был не полк, а казачий разъезд, производивший разведку боем).

Столь же примитивна палитра автора при изображении противоборствующих сторон: казаки при первых же выстрелах “подняли гвалт словно воронье, застигнутое на падали” (кто подразумевается здесь под “падалью”? Ведь не само же “воронье”!), а болгары сражаются четко и слажено. К тому же, дружине помогает все население от мала до велика: дети разносят пачки патронов, девушки своими смоченными водой платками остужают раскаленные кожухи пулеметов и впрягаются в фаэтоны, чтобы возить раненых [16. С. 108–109]. И так далее. Фактически в воздухе пахнет не порохом, кровью, болью и смертью, а каким-то неприлично ложным пафосом. Его усиливает опереточно-лубочный образ раненного русского полковника, который приветствует болгар, называет их молодцами и говорит, что дерутся они отлично, как на параде. Но затем потерявший ногу полковник надолго замолкает, не зная, что ему еще стоит сказать болгарам. И читатель понимает, что не знает этого и Страшимиров. Единственно сильная своей правдивостью картина – многочисленные винтовки с воткнутыми в землю штыками у тел погибших солдат, похожие на колья какого-то жуткого виноградника.

Но наиболее слабым произведением А. Страшимирова о Первой мировой войне является стихотворная пьеса “Все на войну!” (1917). В ней нет элементов национализма и шовинизма, она представляет собой одиозный образчик псевдопатриотической, милитаристской драматургии. Ее герои общаются между собой исключительно с помощью лозунгов, словно выступая на митинге. Учительница Ранка, будто на уроке истории, сыплет примерами самоот-

верженного служения родине борцов против турецкого ига, уверяет, что девушки сейчас ценят в парнях не деньги, а храбрость и готовность умереть за родину. Ее жених Богдан напевает песню о том, как с честью он погибнет за отчизну. На фронт едут все их родственники, отцы, братья и сестры, чтобы "бороться за светлое будущее". Болгарские солдаты бьются, убивая врага с радостным смехом. Главные герои выражают недовольство от перемирия, не увенчавшегося взятием Адрианополя. Пьеса завершается свадьбой Богдана и Ранки, которые, разумеется, в войне выжили, а Богдан удостоивается золотого креста за храбрость. По справедливой оценке литературоведа М. Николова, эта пьеса является жалкой страницей истории болгарской литературы [19. С. 397].

Из сказанного не следует, что все произведения А. Страшимирова 10–20-х годов XX в. проникнуты духом национализма, шовинизма или милитаризма. Творчество писателя тех лет было неровным, так же как и его отношение к войне как таковой. Об этом свидетельствует роман-хроника "Вихрь. С шопами к Цареграду" (1922), написанный Страшимировым на основе личных впечатлений, приобретенных им в период Балканской войны 1912–1913 гг. Он отправился на турецкий фронт добровольно, разделяя тяготы окопной жизни наравне с простыми солдатами 37-го Пиринского пехотного полка, к которому был приписан. Этот роман очень точно отражает ход военных событий и представляет собой синтез беллетристики, репортажа и дневника одновременно. Его автор предстает перед нами в совсем ином свете. Манифест об объявлении войны, в отличие от испытывавшего восторг Й. Йовкова, он встретил прохладно, написав об этом событии главу "Война объявлена", которая, правда, не была включена в текст романа. Солдаты в ней встретили известие о войне молча, не подхватив прогорланенное кем-то "ур-р-а". А шопы в задних рядах криво улыбаются и качали головами, слово говоря: "Погодите, посмотрим какими молодцами вы будете перед турками" [20. С. 118].

Аутентичное письмо одного из героев романа капитана Рашева звучит как приговор войне, в которой А. Страшимиров быстро разочаровался. Против него даже хотели возбудить следственное дело за разложение солдат и офицеров [20. С. 48]. Двоякость или даже "троякость" Страшимирова – человека, писателя и общественного деятеля может быть объяснена его собственными словами о том, "что он нес в себе трагедию всех, кто был распят между ложью долга и истиной человечности" [6. С. 130]. Они проясняют причину его приверженности к искусственным идеям и схемам, к которым он пытался подогнать текучее многообразие жизни. И там, где эти идеи начинают господствовать, А. Страшимиров терпит полное фиаско как творец<sup>6</sup>. Поэтому присутствие в произведениях писателя националистических, шовинистических или милитаристских тенденций фактически равносильно наличию этикетки с надписью "БРАК".

Таким образом, литературоведческое прочтение "неровных" произведений А. Страшимирова 10–20-х годов XX в. полезно сразу с нескольких точек зрения. Во-первых, оно позволяет вскрыть застаревшие нарывы, о которых ранее болгарские и советские литературоведы предпочитали молчать. Во-вторых, показывает, что происходит даже с талантливыми авторами, когда они пытаются заглушить голос совести и подчинить свой дар требованиям по-

---

<sup>6</sup> По свидетельству писателя Й. Йовкова, в этом случае герои страшимировских произведений превращаются в каких-то театральных актеров, а не взятых из жизни людей [21. С. 97–98].



литической конъюнктуры. И в-третьих, оно может послужить уроком для тех болгарских писателей, которые решат, что упрочение места болгарской культуры в Европе непременно требует отхода от собственных национальных традиций и разрыва связи с родственной русской литературой.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Шкундин Г.Д.* Динамика болгарских военно-политических целей в ходе Первой мировой войны // Первая мировая война и проблемы политического переустройства в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1991.
2. *Йордаки К.* “Румынская Калифорния”: интеграция Северной Добруджи в Румынию, 1878–1913 // Исторически преглед. София, 2001. Кн. 3–4.
3. *Дурново Н.Н.* Имеют ли болгары исторические права на Македонию, Фракию и старую Сербию. М., 1895.
4. Мирвые войны XX в. Кн. 1. Первая мировая война. М., 2002.
5. *Илчев И.* България и Антантата през Първата световна война. София, 1990.
6. *Николов М.* Антон Страшимиров. Монографичен очерк. София, 1965.
7. *Карамфилов Е. А.* Страшимиров и душевността на българина. София, 1987.
8. *Страшимиров А.* В Германия. София, 1917.
9. *Страшимиров А.* В южните земи. София, 1918.
10. А. Страшимиров, Елин Пелин, Й. Йовков в спомените на съвременниците си. София, 1962.
11. *Гунчев Г.* Антон Страшимиров като географ и народовед // Антон Страшимиров. Личност и дело. По случай 60 годишния му юбилей. София, 1931.
12. *Йончев Д.* България и Беломорието (октомври 1940–9 септември 1944 г.). София, 1992.
13. *Даскалов Г.* Българите в Егейска Македония. Мит или реалност. София, 1996.
14. Распятое Косово. Оскверненные и уничтоженные православные сербские храмы и монастыри Косова и Метохии (июнь 1999–май 2001 г.) // Призрен (Грачаница), 2001.
15. *Гуськова Е.Ю.* Албанское сепаратистское движение в Косове // Албанский фактор кризиса на Балканах. М., 2003.
16. *Страшимиров А.* Червени страници. София, 1917.
17. *Страшимиров А.* Войни и освобождение. София, 1916.
18. *Страшимиров А.* Нашият народ. София, 1923.
19. *Николов М.* Антон Страшимиров. История на българската литература. София. 1970. Т. III.
20. *Стефанов С.* С шопите сред вихъра. Антон Страшимиров и Балканската война. София, 1986.
21. *Казанджиев С.* Среци и разговори с Йордан Йовков. София, 1960.



© 2004 г. Б. КОСАНОВИЧ

## СЕРБИЯ И ЧЕРНОГОРИЯ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ ПЕРИОДА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В контексте истории русско-сербских и русско-черногорских взаимоотношений русская литература периода Первой мировой войны осталась практически вне сферы внимания исследователей и в связи с этим – недооцененной. Остановимся на одном из таких неисследованных аспектов – русской гражданской поэзии, ее темах, мотивах и проблемах изучения.

Прологом к созданию мифологем – Сербии как славянского Пьемонта и Черногории как своеобразной славянской Спарты послужили словесные видения раннего В. Хлебникова, его манифест “Воззвание учащихся славян” (1908), содержащий высказывание: “Война за единство славян, откуда бы она ни шла, из Познани, или из Боснии, приветствую тебя” [1. С. 3]. Позже союз маленьких, но мужественных стран – Сербии и Черногории – станет для Хлебникова примером борьбы за освобождение и объединение всего славянства, на основании опыта его решающих исторических битв: Косовской, Куликовской и Грюнвальдской [2. С. 13]. В Первой мировой войне Россия – как одна из центральных сил Антанты в борьбе против немецких и австрийских завоевателей – была защитницей сербов и черногорцев. Военные воззвания монархов всех этих трех славянских государств основаны на началах необходимости славянской солидарности. Для всех государств великий мировой пожар являлся “священной войной”. Русский царь Николай II сразу же (26 июля 1914 г.) ответил на телеграмму сербского престолонаследника Александра I словами: “Россия ни в коем случае не останется равнодушной к судьбе Сербии” (см.: [3. С. 7–9]). Позже он прибавил: “Я не позволю, чтобы Сербия пропала”.

В самом начале войны появилась необходимость шире ознакомить русское общество с “маленькими королевствами” – Сербией и Черногорией. С этой целью печатаются брошюры “Сербия и Черногория” (М., 1914), литературно-художественные альманахи “Русские – героям Сербии и Черногории” (М., 1915), официальные документы и ноты сербского правительства “Сербия под врагом” (Одесса, 1917), многочисленные “статьи о сербском короле Петре и черногорском Николе”. В пользу “воинов Сербии и Черногории” печатаются сборники даже на самой окраине Российской империи – на Дальнем Востоке (см.: [4]).

---

Косанович Богдан – д-р филол. наук, профессор философского факультета университета (Нови Сад).

Русская батальная публицистика всецело встала на сторону находившихся под угрозой славянских собратьев (Л. Андреев, Я. Лавров, Н. Езерский, А. Белич и др.). Разумеется, русская “батальная” поэзия данной эпохи вписывается в богатую традицию мировой военной поэзии вообще, а в том числе и русской [5]. Кроме того, она содержит и свои специфические генеалогические черты, порожденные социально-исторической эпохой и русской литературной жизнью во втором десятилетии XX в. Итак, сербские и черногорские темы в русской поэзии того периода следует анализировать и в аспекте многочисленных военно-политических стихотворений о России, Германии, Бельгии, Польше, Франции и Болгарии. Можно сказать, что политические стремления российского царского правительства были в основном неославянофильские: в этой войне Россия должна была, в первую очередь, сыграть роль оплота всего славянства. Правительство в этом смысле нашло поддержку большей части русской интеллигенции, в том числе философов и писателей.

Данная проблематика ярко свидетельствует о том, что за время войны литераторы обоих лагерей были “мобилизованы” на поддержку военных целей своих государств. Отсюда вытекает и направленность литературы, в том числе и поэзии, на “сатанизацию” врага как такового. Притом каждая страна подчеркивала свое вероисповедание и провозглашала спасение веры от чужого, якобы совсем ей противоположного, “варварского” порядка вещей. Иначе говоря, на первый план выдвигались, как правило, сильно идеологизированные шовинистские позиции, особенно в самом начале войны.

После этих предварительных замечаний перейдем к беглому рассмотрению самых характерных сербских и черногорских тем и мотивов в русской поэзии периода Первой мировой войны. Распространенность этой лирики позволяет нам сделать вывод, что, хотя во время войны пушки гремели, музы не молчали. Борьбу сербского и черногорского народов воспевали такие известные русские поэты различных направлений и мировоззрений, как В. Хлебников, Ф. Сологуб, В. Брюсов, С. Городецкий, С. Есенин, Н. Клюев и др. В то же самое время оборонительная война сербов и черногорцев привлекала внимание целого ряда так называемых второстепенных поэтов (С. Кречетов, Б. Хвостов, Д. Вергун, П. Колмыков, А. Невская, Е. Федотова, П. Юркин, С. Михайлов, А. Со-вич, С. Богомоллов, Л. Баткис, В. Гиляровский, С. Цыганок-Темрюкский, А. Чижевский, Н. Агнивцев и др.).

В то время как Ф. Сологуб был занят объединением славянских племен (“Единение племен”, 1915), В. Брюсов публикует целый ряд стихотворений, посвященных “последней, победоносной войне”. В стихотворении “На Карпатах” он пишет:

Шли сербы, чехи, поляки,  
Полабы и разная русь.  
Скрывалась отчизна во мраке,  
Но каждый шептал: Я вернусь!

Где-то под конец войны и в поэзию Брюсова проникли пессимистические ноты: “Весны и свободы не видит, не славит // поляк, армянин, бельгиец и серб” (“Свобода и войны”, 1917).

Интересной является и тогдашняя военная поэзия русских “новокрестьянских” поэтов. Своей особой метафоричностью Н. Клюев свидетельствовал о “всеславянском брачном звоне” – провиденциальной роли “России – Прекрас-

ной Девы”. Этот “звон” восславит победу братьев-богатырей: Белграда, Праги, Киева, Кракова и Новгорода (“Русь”, 1916). В своих “заказных” патриотических стихотворениях поэтесса Анна Невская всецело стоит на стороне сербского народа, славя его победы и считая, что они проторяют дорогу к объединению всех славян (“К победам сербского народа”, 1915):

Объединенного славянства  
Ты высоко идею чтишь,  
Разбив немецкое коварство,  
В венце побед своих стоишь!

Подобные стереотипы присущи и “Бояновым песням славянам” (1916) А. Со-вича, в которых сербы являются носителями “славянского тернового венца”. Для Петра Юркина сербы предстают “лучистым солнцем славянства” (“Героям-сербам”, 1914). Показательно, что в своих призывах все русские поэты ссылаются на Божественную правду. В стихотворении “Привет Сербии” (1915) Александр Чижевский заявляет:

Поверьте, сербы – родные люди –  
Мы в Бога верим, мы вместе с вами,  
И враг убьется о наши груди!

В анализируемой нами поэзии мотив сопротивления сербов и черногорцев функционирует как этический указатель, за которым надо следовать всем свободолюбивым народам. Вот почему по поводу манифестаций, организованных в Петербурге 24 января 1915 г., в газете “Биржевые ведомости” было напечатано и следующее обращение к русской общественности: “Помогите сербам, они геральдический знак герба, этот герб – идея всеславянства”.

В русской поэзии о Сербии данной эпохи можно выделить условный цикл с мотивами Белграда – символа сопротивляющейся столицы. Введением в эту тему и толчком для творчества поэтов могли послужить два стихотворения, опубликованные в противоположных краях России – Леонидом Баткисом в Одессе (“Белград”) и Федором Сологубом в Петрограде (“Петроград – Белграду”). В праздничном номере “Одесского листка” (25 декабря 1914 г.), посвященном Рождеству Христову, Баткис, между прочим, поместил следующие строки:

Мало нас в сторожевом пикете;  
Мы не ждем ни ласки, ни наград,  
Но дороже нам всего на свете  
Мирный сон твой, дедушка Белград!

Сострадающие сербам военные музы откликнулись и на далеких восточных границах России, где Семен Цыганок-Темрюкский, секретарь комитета Владивостокского Общества помощи воинам Сербии и Черногории, стараясь следовать эпическим традициям, пишет два стихотворения, посвященные “страдальному Белграду”. В 1914–1915 гг. П. Юркин, также в двух стихотворениях, отзывается на страдания белградцев (“Братьям славянам и союзникам чести”, “Белграду”). Ему вторят С. Городецкий и Н. Клюев.

Но Белград мирный, Белград смелый,  
Уж содрогался от гранат,  
И русской правды Ангел белый  
Негодованием был объят.

(Городецкий С. “Явление народа”, 1914).

Гоже-ль свадебную брагу  
Не в Белградской грядне пить,  
Да и как же Дружку-Прагу  
Рушником не подарить!  
(Клюев Н. “Русь”, 1916).

Следует отметить и попытки двух поэтесс писать стихи на интересующую нас тему. Первая из них – Анна Невская, которая выразила солидарность с защищающими свои очаги сербами (“К началу мировой войны”, 1914):

Гремит задорно канонада  
На берегах дунайских волн.  
Средь стен старинного Белграда,  
Идет разгром – смерть, ужас, стон.

Ссылаясь на сербскую историческую традицию, Елена Федотова свое стихотворение “Хмуры тучи над Белградом” (1914) насыщает богатырским пафосом, приближаясь по стилю к эпической поэзии:

Помня дедов и отцов,  
Бьется, кровью истекая,  
Горсть славянских храбрецов.  
Коль рука колоть предстанет,  
Вражьим полчищам грозя,  
Королевич Марко встанет,  
Встанут сербские князья.

Похожими художественными приемами пользуется Владимир Гиляровский. В стихотворении “Сербия” (1915) он выражает веру в победу сербского оружия, ссылаясь на доблести сербского царя Душана Сильного и трагедию на Косовом поле. Прочитаем последнюю строфу:

И встанет из развалин твой Белград,  
Заплещет флаг в горах Калимегдана,  
И подвиги твоих героев воскресят  
Былую Сербию Великого Душана.

Кстати, русские поэты считали мифологему и культ сербского Косово удобным знаком для осмысления своей солидарности с сербским народом, подвергнутым жестоким военным страданиям. Преемственность борьбы против турок-османов и германцев становится стереотипом многих стихотворений русской поэзии периода Первой мировой войны. Так, например, уже упомянутая поэтесса из Нижнего Новгорода А. Невская призывает сербов (“К событиям на Балканах”, 1915):

Вы свергли иго злых османов,  
Сошлись для битв под стяг Мессии!  
Спешите ж слить судьбу Балканов  
С судьбой вам родственной России.

Мотивам, о которых идет речь, больше всего уделял внимания В. Гиляровский. В поэме “Сербия” он придерживается той точки зрения, что суровая действительность Первой мировой войны способствовала воскрешению “косовской этики”; ее, считает Гиляровский, надо направить против нового завоевателя. Сошлемся здесь на строфы, которые иллюстрируют мировоззрение поэта:

Вновь поле Косово воскресло перед тобой,  
В развалинах дымящихся конаков,  
Где твой народ ведет неравный бой,  
Бьет легионы австрияков.

...

Турок, старый враг, на юге,  
Новый враг – бездушный шваб.  
Ищем помощи мы в друге, –  
Но и тот – германский раб.

С художественной точки зрения, в “Бояновых песнях славянам” (1916) А. Со-вич подражает русской эпической традиции, используя сербский коло-рит – исторических героев и топонимы. Его стихи внушают нам в качестве ос-новного тезиса мысль о том, что вначале было Косово...

На Коссовом поле когда-то  
Турецкий кривой ятаган  
Посеял телами богато –  
И розы рассыпал из ран.

Соответствующим стихам С. Цыганка-Темрюковского (“Сербия”, 1915) и Аполлона Коринфского (“Кровавый сочельник”, 1917) нельзя отказать в ис-кренности и яркой эмоциональности, но следует отметить их невысокий худо-жественный уровень.

Во время войны в Петрограде, Москве, Одессе и других городах России ус-траивались сербско-черногорские дни, торжественные молебны и сборы в пользу сербских и черногорских воинов<sup>1</sup>.

В стихотворении Сергея Копыткина “Сербскому народу” (1915) можно прочесть:

Змею тевтонских оскорблений  
Ты встретил первый у крыльца,  
Мужайся! шваб согнет колени  
К знаменам Сербского бойца.

Мы шлем молитвы и объятия  
И умиленные хвалы  
Вам, героические братья,  
Вам, черногорские орлы!

В журнальных статьях и стихотворениях того времени преобладают моти-вы совместного героизма сербов и черногорцев. Лишь изредка черногорские мотивы выступают отдельно. Они находят себе опору в исторической памяти, равно как и в актуальной военной обстановке. Эти мотивы также встречают-ся у В. Хлебникова, который, как известно, сильно интересовался этой ма-ленькой славянской страной, ее историей, языком и фольклором. В одном из ранних текстов он пишет: “Гряди дивный хоровод с девой Словией, как пред-водительницей горы!” ([1. С. 3], см. также [7]). Надо сказать, что в русском ос-мыслении пресловутой черногорской человечности и героизма (по-сербски

---

<sup>1</sup> В одном из памятных концертов, проходившем в 1915 г. в зале московской Консервато-рии, на котором гимназисты пели гимны Сербии и Черногории, принял участие и будущий знаменитый русский писатель – Леонид Леонов (см.: [6. С. 910]).



“чојства и јунаштва”) преобладает стереотип “черногорец – горный орел”. И. Северянин (которому позже пришлось побывать в Черногории) свое стихотворение “Все вперед” (1914) заканчивает восклицанием: “Ура, Черногория, царица орлов!”. Ему словно вторит Николай Агнивцев в варшавской газете “Западная зоря”, называя черногорцев “сородичами горных орлов” (“Черногорская песня”). В обращении “Сербскому народу!” (1915) Сергей Копыткин не забывает черногорцев (“Вам, героические братья, // Вам, Черногорские орлы!”). П. Юркин прямо озаглавил свое стихотворение “Орлам-черногорцам” (1915).

Во многом похожи и некоторые строфы стихотворений А. Невской, А. Сочича, С. Богомолова, воспевающие доблесть черногорцев. Конечно, здесь особо следует иметь в виду и большой интерес русской общественности к черногорскому королю Николе Петровичу Негошу, у которого были крепкие связи с царской семьей Романовых: царь Николай I крестил одного из его сыновей, две дочери Николы I были замужем за великими русскими князьями, а он сам был зачислен почетным командиром 15-го стрелкового полка русской армии. Поэтому не случайно, что ему посвящают свои стихотворения С. Бобров (“Война”, 1913 (?) – по поводу Балканских войн) и С. Богомолов (“Послание”, 1915). В среде русской интеллигенции особый отклик получили события, связанные со сдачей города Скадар, также как и с капитуляцией Черногории. Следует отметить, что с поэтическим творчеством Николы I русские читатели могли ознакомиться в 80-х годах XIX в. В одной из столичных газет (“Биржевые ведомости”, 24 января 1915 г.) мы отыскивали его стихотворение “Герои сербы”, сербский подлинник которого пока неизвестен. Это стихотворение до сих пор осталось не замеченным литературной критикой, следовательно, не вошло в собрание сочинений Николы Петровича Негоша.

Поэзия, которая является предметом нашего внимания, на первый план выдвигает идею, в ущерб структуре произведения. В ней нет следа формального экспериментаторства, столь характерного для стилистических формаций модернизма и авангарда. Бросается в глаза, что в стихотворениях по преимуществу следуют нормам реализма. В гражданской тематике преобладает лирическая созерцательность и субъективно-эмоциональный, даже патетический пафос. Учитывая то, что изложение рассчитано на широкую аудиторию, оно несложно и доступно, как правило, в нем совсем не используется эзопов язык, отсутствуют более богатая образность, параболы и аллегии.

М. Блох, составитель одного из сборников русской военной поэзии, несомненно, был прав, заметив, что “война слишком многогранное явление, и мы видим, что никому не удалось всецело охватить все грани ее, и ее могучий подъем, и гребень волны, ее муку, ее ужас” [7. С. 99].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Хлебников В. Ряв!* СПб., 1913.
2. *Хлебников В. “От Косова я...”, “От Грюнвальда” // Требник троих / Сб. стихов и рисунков. М., 1913.*
3. *Хлебников В. Три документа из 1914 године // Руско-југословенски алманах / Уред. В. Мошин. Панчево, 1934.*
4. *Цыганок-Темрюкский С. Звуки войны. Владивосток, 1915.*
5. *Война в изображении русских писателей / Сост. М. Блох. М., 1914.*
6. *Бабовић М. Два сусрета с Леоновом // Летопис Матице српске. 2003. Св. 6.*
7. *Парнис А. Югославская тема Велимира Хлебникова // Зарубежные славяне и культура. Л., 1978.*
8. *Блох М. Итоги // Война в изображении русских писателей. М., 1914.*

ИЗ СЛОВАРЯ “СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ”<sup>1</sup>

В мае этого года вышел в свет 3-й том этнолингвистического словаря “Славянские древности”, издаваемого по замыслу и под общей редакцией Н.И. Толстого (Т. 1. А–Г. М., 1995; Т. 2. Д–Крошки. М., 1999; Т. 3. Круг–Перепелка. М., 2004). Том включил 224 статьи и преодолел середину запланированного словника. Это важный этап в работе над словарем, но впереди еще два тома. Подводя предварительный итог первой половины пути, можно констатировать, что жанр этнолингвистического словаря обрел в трех изданных томах свои четкие очертания, определились главные содержательные параметры словарной информации, структура словарных статей разного типа, необходимая степень детализации материала, соотношение эмпирической и аналитической составляющих текста, разработаны внутренние механизмы соотнесения статей друг с другом, сформировался более или менее общий стиль изложения и т.п. На протяжении всей работы авторы словаря параллельно занимались исследованиями в самых разных областях славянской этнолингвистики: ими изданы десятки книг (монографий и сборников) и сотни статей, посвященных многим актуальным проблемам и аспектам изучения традиционной духовной культуры (см. Славянская этнолингвистика. Библиография. М., 2003). Эти параллельные работы не только не мешали общему делу по созданию словаря, но и, безусловно, помогали ему, расширяя и углубляя перспективу рассмотрения словарного материала и совершенствуя методику его анализа.

Трудность предстоящего этапа, помимо освоения нового материала, состоит, во-первых, в преодолении некоторой неизбежной инерции и усталости от многотрудной словарной работы и, во-вторых, в необходимости избегать повторений как конкретных свидетельств, так и элементов интерпретации, хотя такие повторения в какой-то степени предопределены самой концепцией словаря, ориентирующей его создателей на парадигматику языка культуры, на системность, повторяемость, регулярность отношений между единицами этого языка, на выявление его категориальных основ. Большая часть таких регулярностей и категорий уже выявлена и интерпретирована в обработанной части словаря и, следовательно, в дальнейшем будет лишь получать подтверждение и уточнение на новом материале. Кроме того, многие фактические данные, привлеченные в изданных томах, заслуживают быть отмеченными в самых разных контекстах и связях и потому неизбежно в той или иной форме повторяются в разных статьях.

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: 1993. № 6; 1994. № 2, 5; 1995. № 3; 1996. № 5; 1994. № 4, 6; 1998. № 6; 1999. № 6; 2001. № 2, 6; 2002. № 6; 2003. № 6.

Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (02-04-00067).

В настоящую подборку предварительных публикаций к четвертому тому словаря включены пять статей. Две из них – “Сжигать” и “Пугать” – посвящены элементам акционального кода традиционной культуры; в первой преобладает ритуальный план, и задача статьи состоит в том, чтобы обобщить и систематизировать основные обрядовые контексты ритуального действия сжигания и основные смыслы, которыми наделяется это действие; вторая статья имеет дело в большей степени с материалом верований, и пугание выступает скорее как мотив поверий, быличек, заговоров и других текстов, чем как действие в собственном смысле слова. Две следующие статьи – “Превращение” и “Свадьба животных” – рассматривают уже непосредственно мотивы верований и фольклора, но если первая из них посвящена общему и разнообразно представленному мотиву, то вторая суммирует данные по одному частному мотиву. Наконец, пятая статья – “Речь ритуальная” предлагает попытку обобщения большого и разнородного материала, относящегося к крупному фрагменту народной традиции – в статье анализируются формы, жанры, грамматика, прагматика, функции ритуальной речи, ее соотношение с другими текстами и кодами языка культуры.

**СЖИГАТЬ** – в обрядах и ритуализованной повседневности действие, имеющее избавительное, очистительно-апотропеическое и продуцирующее значения, обусловленные соответствующей семантикой огня вообще; в легендах, мифологических рассказах, обрядах и бытовой практике – форма поведения. Сжигание является прежде всего способом ритуального уничтожения и входит в один ряд с такими действиями, как потопление, разрывание на части или ломание, выбрасывание, закапывание, забивание камнями и т.п. Сжигание в апотропеических целях синонимично изгнанию, выпроваживанию, пусканию по воде и ряду других действий, имеющих отгонную и профилактическую семантику. Облегченными вариантами сжигания являются окуривание, обжигание, подпаливание, а также вербальные формулы, сообщающие о сжигании или об угрозе сжечь что-либо. Большое значение в разного рода обрядах придается продуктам горения/сжигания: дыму, углю и пеплу.

**Уничтожение и избавление.** Сжигание было одной из основных форм ритуализованного избавления от старых, вышедших из употребления предметов повседневного обихода, пищи, утвари, одежды; от природных объектов и субстанций, исчерпавших календарный срок своей жизни и естественным образом обновлявшихся ежегодно, от ритуальных символов и предметов ритуального реквизита и т.п. Все это сжигалось в общесельских кострах, возжигаемых ежегодно в наиболее отмеченные календарные праздники (на масленицу, Пасху, в Юрьев и Иванов дни, на Троицу и др.), в обычных кострах, которые разводили во дворах и вблизи домов, а также в печи или очаге.

Принято было сжигать старые фруктовые деревья и их ветки, деревья, побитые и сожженные молнией или поваленные бурей (в.-слав.), остатки культурных растений: солому (пучки, обмолоченные снопы), сухую лозу, остатки кукурузных стеблей и початков (ю.-слав.), сухую ботву огородных растений, недоеденный корм (ю.-слав., карпат.), старую траву, которой на зиму утепляли дом, подгнившее и негодное для корма скоту сено; старые и вышедшие из употребления предметы (“все, что не годится”): лапти и опанки (в.- и ю.-слав.), веники (в.-слав.), метлы (з.-слав.) и щетки для побелки (в.-слав.), соломенные постели (в.-слав.), корзины (о.-слав.), рыболовные кошели, санные плетухи,

деревянные полозья, сломанные сани и телеги, старые заборы и перелазы, улы, бороны (в.-слав.), старые соломенные крыши (пол.), колеса (в.- и з.-слав.), дегтярные и смоляные бочки (в.- и з.-слав.), квашни и ночвы (в.- и ю.-слав.), венки, крапиву, травы, вереск, цветы. Весной у вост. славян сжигали кострицу, которую – из боязни грома – запрещали оставлять на лето в доме или во дворе. Ежегодно летом накануне заготовки новых венков у русских принято было сжигать старые венки. Украинцы Переяславского у., начиная на Алексея теплого городить огороды, сжигали прошлогодний бурьян и мусор [1. С. 10]; польскуки Житомирщины сжигали на масленицу старую траву, в России это часто делали накануне Пасхи.

В цикле **семейных обычаев и повседневной практике** принято было сжигать волосы (первые остриженные волосы ребенка, а также вообще волосы человека); их боялись выбрасывать, стремясь тем самым обезопасить человека от головной боли. В Полесье волосы ребенка сжигали со словами: “Сколько волосу гарэть, столько голове балеть” (гомел.); при этом действие могло осмысляться и как жертва, ибо говорили, что с дымом волосы “идут до Бога” [2. С. 130]. Так же зачастую поступали и с ногтями: ребенку их откусывали крестные родители или мать и сжигали в печи.

**Запреты сжигать** обычно являются оборотной стороной повсеместно известных предписаний сжигать некоторые предметы и субстанции. Так, иногда запрещалось жечь в печи старый веник из опасения, что коршун станет таскать цыплят, в доме будут ссоры, ветер сорвет крышу дома, ребенок не сможет вовремя начать говорить (гомел.); старые венки и обувь запрещали сжигать, чтобы в доме не разводились тараканы (вероятно, по связи огня с семантикой множества); иногда запрещалось сжигать волосы, остриженные у ребенка после первого года, – причем также из опасения спровоцировать головную боль (брест.). Кострицу запрещали сжигать, чтобы на поле не сгорел лен или чтобы не было засухи (гомел.); старую обувь не сжигали, чтобы ноги не болели (чернигов.).

**Сжигание ритуальных предметов** или предметов праздничного реквизита по завершении того или иного обряда также практиковалось достаточно широко. В в.- и з.-слав. традициях в кострах часто сжигали обрядовые деревца и ритуальные чучела, изготовленные к празднику (Марены, Зимы, Жура, Иуды, Масленицы, Купалы, Костромы и др.). Так, в Ловешском кр. Болгарии в Тодоров день (1-ю субботу Великого поста) парни и девушки делали ритуальную куклу, называемую *Гечо*, и хоронили ее в гробу “по православному обряду” в лесистой местности. Через несколько недель, в Лазареву субботу, девушки откапывали куклу и сжигали ее, чтобы летом не было засухи [3. С. 308]. У словаков и мораван аналогичные действия проделывались с соломенной куклой *Kýsel'* или *Kyselica*. Куклу (наподобие Марены) носили по селу в 5-е или 6-е воскресенье Великого поста и при этом пели песни о том, что выгоняют “киселицу”; затем ее выносили за село, срывали с нее одежду, а саму куклу сжигали или топили. Словенцы носили в Пепельную среду чучело Пуста или Фашника, обвиняли его во всех бедах прошедшего года, приговаривали к смерти и казнили: сжигали, закапывали в снег, “вешали” и т.д. [4. S. 167–170].

Сжигались и **предметы праздничного реквизита**, с которыми так или иначе связывалось представление об истекшем календарном сезоне. Повсеместно было принято сжигать троицкую зелень, старые ветки и связки веток, освященные в Вербное воскресенье; доски, служившие основой для масленичных

гор (рус.); старую и рваную одежду ряженных, сено, лежавшее на святках под скатертью на столе. В Ветлужском кр. парни на масленицу строили большую клеть, где веселились вместе с девушками, а по окончании масленицы клеть сжигали и в понедельник мылись в бане, смывая грехи [5. С. 165]; на Псковщине на масленицу за деревянной строили ворота, оборачивали их соломой и зажигали, а дети пробегали через них, “провожая” таким образом масленицу [6. С. 26]. В масленичном костре сжигали старые вещи, в которые было одето чучело Масленицы [7. С. 113–114]; а в Полесье, “изгоняя зиму” на Фоминой неделе, сжигали старые лапти. У словенцев (в Штирии и Белой Краине) в период от Юрьева до Иванова дня девушки-ладарицы проводили ночи в специально построенном шалаше и обходили с пением поля, тем самым охраняя их; перед Ивановым днем, когда кончался период их свободной жизни, они сжигали шалаш [8. S. 99].

**Сжигание остатков пищи.** У русских, болгар и сербов на масленицу (перед началом Великого поста) сжигали остатки скоромной пищи (блинов, молока и сметаны) или говорили, что сжигают: «В понедельник после масляной молоко и масло жгут. Костерик разведут и кричат: “Молоко горит, мясо горит”» [9]. У зап. славян аналогичные действия совершались в канун Пасхи, когда сжигали остатки постных блюд: мораване в Страстную субботу сжигали у костелов старое растительное масло [10. S. 52]. После Пасхи обязательно сжигали несъедобные остатки освященной пищи (кости пасхального поросенка, скорлупу освященных яиц и др.); верили, что если скорлупу такого яйца съест мышь, то она превратится в летучую мышь, которая будет досажать людям (в.-слав.).

Сжигание применялось в **свадебном, похоронном и окказиональных обрядах**: после похорон сжигали стружки, оставшиеся от изготовления гроба, иногда лавку, на которой стоял гроб в доме, соломенную подстилку, на которой лежал умерший, нитку или кусочек тряпочки, которой были перевязаны руки и ноги покойника, солому, которую стелили под него во время обмывания или на которой стоял гроб, мусор, выметенный из дома после того, как из него вынесли гроб, и даже одежду умершего и его ложку, стараясь тем самым окончательно выпроводить покойника из дома; на Проводы сжигали старые полотенца и венки, снятые с могильных крестов (полес.). На свадьбе в костре сжигали свадебное дерево и некоторые другие детали реквизита (укр.). Сжигали или зарывали в землю обыденное полотно: через него прогоняли скот во время эпизоотий, а во время мора под ним проходили все жители деревни; полотно принимало на себя заразу и поэтому немедленно уничтожалось (укр., бел.) [11. С. 121].

**Сжигание как специальная форма поминовения.** Сжигание иногда бывает аналогично зажиганию огня или свечи ради света. В Карпатах был известен обычай сжигать в духовскую субботу на могилах заложных покойников ветки и хворост, скопившиеся за весь год, “чтобы погруженные во мрак души грешников были освещены в эту ночь” (Стрыйский у.) [12. С. 209]. В других случаях в регулярном сжигании ветвей, которыми прохаживали забрасывали старые могилы покойников, подозреваемых в знахарстве и связях с нечистой силой, а также в обыкновении сжигать их останки (при засухе, например) можно видеть реликты архаической погребальной практики [13. С. 65, 67, 106, 108, 125].

**Сжигание болезней** имело характер лечебного и профилактического действия. В качестве профилактики оно практиковалось в составе календарных праздников, когда в общесельских кострах сжигали одежду или другие лич-

ные предметы, чтобы человек не болел в течение года. В западнорусских губерниях матери сжигали в купальском костре снятые с больных детей сорочки, чтобы с бельем сгорели и все их болезни [14. С. 253]. Поляки силезских Бескидов, зажигая купальский костер, говорили, что “сжигают хромого хлопчика”, и если замечали у костра кого-нибудь хромого, то посылали его ближе к огню, объясняя, что огонь его вылечит [15. S. 17]. В качестве целительской практики сжигание использовалось при лечении простудных заболеваний, испуга, зубной боли, рожистого воспаления кожи и др. В Чехии знахарка заговаривала рожу: “Ruže, jdi pryč, nebud’ více, nebo spálím tebe...” (Рожа, иди прочь, не будь больше, а то сожгу тебя...) [16. № 103]. У белорусов “рожу палили” иначе: знахарка обвязывала больное место красной тканью, на которую клала несколько пучочков льна и поджигала их. В Полесье широко применялось сжигание колтуна, когда срезанный с особыми предосторожностями колтун сжигали в костре или печи, говоря при этом: “Скольки косам гарэть, стольки галаве балеть” (гомел.). В Полесье для лечения испуга у ребенка обрезали понемногу волос (с висков, затылка и лба), которые и сжигали в печи. На Брянщине при испуге ребенку привязывали на руку четверговую нить, а по истечении девяти дней сжигали ее в печи. Пасмочки льна сжигали при тяжелых родах, говоря: “Трэба подогрети, шоб лехче було родити” (з.-укр.).

В слав. мифологии широкую известность получил **сюжет о преследовании/уничтожении черта или змея, прячущегося в дереве, небесной силой** (громовержцем), воплощенной в громе и молниях или орудующей ими. В частности, этот сюжет нашел воплощение в поверьях о том, что гроза (гром) в одну из летних ночей сжигает и портит орехи: “Мигает, мигает ночью, то, говорят, рабинова ночь. Она в Спасовку бывает. Маланка орехи попалит, делаются черные” [17]; орехи (как и само дерево) становятся в это время прибежищем нечистой силы (змея). Сюжет об уничтожении хтонических сил (змей) огнем (в том числе небесным), насылаемым небесным противником, широко представлен в заговорах: “Змея-шкурапей, унимай сваих дзецей, ярых-переярых, черных подкалодных. Если не унимеш, пашлю на тебе Михаила Архангела, каб ён тебе громом пабиў, молниєю спалиў, па белому свету попил пусциў” (гомел.) [18. № 660].

**Сжигание ведьм и нечистой силы** вообще часто осуществлялось при помощи календарных костров, в которых иногда сжигали ее изображение. У южных славян (в юж. Сербии и Македонии) известно “сжигание вештиц”, которое имело обычно символический характер. В Македонии на масленичное заговенье по улицам жгли костры из соломы, называемой *кара вештица* ‘черная вештица’; прыгали через них и кричали: “Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!” (Черная, черная ведьма! Ты, баба, ведьма!) [19. С. 90]. Следы подобных ритуалов сохранились и в названиях масленичных костров, факелов, соломы, сжигаемой на масленицу. У племени кучи (юж. Черногория) главный сбор ведьм приходился на 1 марта, по случаю чего в этот день дети жгли костры из мусора, полагая, что таким образом горит *вештица* [20. С. 240]. Черногорцы, сжигая 1 марта мусор, говорили, что тем самым они жгут блох и ведьм [21. S. 310]. Сжиганию могли подвергаться и другие демоны, ср. в серб. заговоре от *бабиц* (демонов, нападающих на новорожденного и роженицу): “Са српом ћу да те исечем, с огнем ћу да те изгорим...” (Серпом тебя изрублю, огнем тебя сожгу...) [22. С. 100].

Разжигая собутковые (духовские или купальские) костры, жители польско-го Поморья говорили, что тем самым они *wypalają czarownicę* (выжигают ведьм) [23. С. 173]. Исключительно изгнанию ведьм были посвящены западнославянские костры в Вальпургиеву ночь, ср. морав. *čarodějnica* “ведьма” ‘сноп соломы, сжигаемый в ночь перед 1 мая’. В центр. и зап. Полесье (повсеместно) в купальском костре сжигали специально сделанное чучело ведьмы, одежду человека, ряженого ведьмой, и другие ее атрибуты и воплощения [24. С. 250–264]. В разных областях Белоруссии и Украины паление купальского костра (даже и без чучела) мотивировалось необходимостью сжечь ведьму, ср.: жгли костер, чтобы “видьма сгорела” [25], клали костер, “коб видьму спэчы” [26]; на Витебщине в купальском костре “палили злыдней” [27. № 1978], ср. мотив сжигания нечистой силы в бел. заговоре: “Іван, вялікі воін... сажгі калдуноў, сажгі калдуніц вогнём нябесным...” [28. № 1327], или в полес. проклятии: “О так... шчоб видьмы глаза выпалыли, мы тоби спалыли, ти больш нэ будэш скакати” [29]. Ср. средневековую практику сожжения на кострах колдунов, ведьм, еретиков. В других местах в кострах сжигали символическое изображение русалки – чучело или русалку-“коня” (бел., поволж.) [13. С. 255–256, 263], реже “волшебников”, “нечистую силу”, “черта”.

Ритуальные действия, связанные с нейтрализацией нечистой силы, могут быть направлены на ее воплощения, часто зооморфные, отчего приобретают особую жестокость, но при этом остаются допустимыми с точки зрения народной этики. Иногда в Полесье сжигали *ужа-молочника* (персонификацию домовика), который сосал молоко у коровы и тем самым уменьшал удои; пойманную на Купалу в хлеву жабу, которую считали обернувшейся в животное ведьмой, а также предметы, символизирующие ведьму (пучок льна, кострицу, цедилку): эти действия, как считалось, причиняют ведьме нестерпимые боли и наутро она либо погибает, либо страдает от ожогов и тем самым выдает себя (полес., карпат.). У юж. славян иногда специально мучили ночную бабочку, чтобы опознать в ней потом по ожогам ведьму. В Боснии залетевшей ночью в дом бабочке подпаливают крылья и отпускают со словами: “Доћи сјутра, да ти дадем соли” (Приходи утром, дам тебе соли); та женщина, что придет утром, и отождествляется с ведьмой [30. С. 489]. В Полесье для обезвреживания колдуна над разведенным в дорожной колее костром крутили тележное колесо, считая, что колдун будет сильно мучиться. Аналогичны этому рассказы об уничтожении найденных *подносов*, подбрасываемых в чужом доме в качестве порчи: если их сжечь, то обидчик может сгореть заживо, в огне погибнет его имущество и т.д. (полес.).

**К сжиганию порчи** прибегали, чтобы уничтожить предметы, подброшенные во двор или в дом и несущие в себе угрозу здоровью и благополучию человека и скота, а также другие материальные формы порчи, например залом или завитку. Приглашенный колдун срезал завитку особым образом, а затем сжигал ее либо в печи, а чаще на перекрестке, на огне, разожженном из девяти веток осинок-однолеток. При этом говорили, например: “Штоб тэбэ палило, штоб тэбэ смолило, штоб тэбэ и горэло и кыпэло” (гомел.) или “Нехай тебе сердце будет гореть” (чернигов.). В печи или на осиновом огне сжигали *подносы*: подброшенное яйцо, тряпочку с завернутыми в нее костями животных, пучок волос или шерсти, след, нитку или тряпку с завязанными на ней узлами и др. (в.-слав.); если яйцо в огне взрывалось, значит, оно на самом деле было подброшено со злым умыслом (брянск.). Если хозяева подозревали, что



им под дом подлили воду, в которой купали больного ребенка, то они набирали с этого места немного земли и сжигали ее в печи (з.-укр.). Так же поступали иногда и с вещами, бывшими в соприкосновении с колдунами и ведьмами: если в дом приходил человек, которого подозревали в связях с нечистой силой, и садился за стол, то ложку, которой он ел, позднее сжигали в печи, а лавку, на которой сидел, окуривали дымом (брест.). По поверьям, у русских раньше принято было сжигать корову, в которой якобы воплотилась Коровья Смерть (олицетворявшая мор скота) [31. С. 522].

**Очистительно-апотропеические действия** чаще всего были направлены на актуальное или профилактическое избавление от хтонических животных (змей, ящериц, мышей), насекомых, полевых вредителей, иногда – диких зверей, а также от непогоды.

Юж. славяне сжигали на открытых местах рождественскую солому и остатки рождественской трапезы: считалось, что там, где виден свет от этого огня, летом не будет града [32. С. 31; 33. С. 447; 34. S. 204]. Чтобы остановить град, в Болгарии и Сербии разжигали большие костры из соломы или бурьяна, а словенцы сжигали пучок веток, освященных в Вербное воскресенье (так называемую *butaru*); в польских Карпатах при граде в качестве жертвы в огонь бросают муку, чтобы тем самым умилостивить град [35. С. 192–193, 221, 225]. Словенцы и хорваты при начале града сжигали первую упавшую на землю градину [36. S. 267; 37. С. 97]. На сретенской свече во время приближения грозовой тучи сжигали сухие вербовые ветки, купальские веночки или троицкую зелень, чтобы дымом отогнать тучи (в.-слав.). Индивидуально-апотропеический характер имело подпаливание кос и волос на голове освященной сретенской или крещенской свечой: это делали, чтобы не бояться грома или волков (в.-, з.-слав.).

Ранней весной 1 марта, в день Сорока мучеников, на Благовещение, в Тодорову субботу, на Средокрестие, в Лазареву субботу болгары и сербы подметали дома и дворы и затем во дворах, садах, около загонов со скотом сжигали мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз и пр.), чтобы защитить их и скот от змей, домашних насекомых, болезней, сады – от непогоды и гусениц, людей и дома – от блох. В Страндже в Чистый понедельник женщины выметали дом и сжигали мусор, бросая в огонь в том числе и старые тряпки; при этом они обменивались такими репликами: “Что жжешь? – спрашивала одна. – Жгу глаза мышам и змеям! – Так жги, чтобы сожгла!” [38. С. 327]. У сербов в Болевацком окр. в день Сорока мучеников женщины жгли во дворах тряпье и бросали тлеющие лоскуты на пороге дома, говоря: “Бацам ово парче да се плаше змије и гуштери” (Я бросаю этот кусок, чтобы испугались змеи и ящерицы!) [39. С. 142]. У вост. славян на Благовещение и в Страстной четверг, чтобы символически очистить дом от насекомых на весь предстоящий год, сжигали старую солому из постелей, тщательно выметали дом и двор, а мусор сжигали, выбрасывали в проточную воду или кидали на ветер. Словаки делали то же самое в Страстную субботу. Поляки в окр. Тарнобжега выжигали одной крысе глаза и выпускали на свободу, считая, что, испугавшись, остальные уйдут за ней [30. С. 408].

Болгары в “волчьи праздники” бросали в огонь подкову, чтобы у волка горела пасть, или гвоздь, чтобы сжечь ему язык [40. С. 448; 41. С. 452]. В Подольской губ. был известен обряд “гонити шуляка”, преследующий цель символически уничтожить коршунов и защитить от них домашнюю птицу, в ходе

которого несколько убитых птиц сжигали в костре [42. С. 88–98]. На Витебщине под Новый год живьем сжигали в печи воробьев, чтобы летом они не клевали в поле зерна [27. С. 230]; в других местах грозили припечь воробьям клюв, сжигали или высушивали их в печи, после чего толкли в порошок, которым обсыпали поля во время сева [30. С. 590–591], – для того чтобы обезопасить посевы от воробьев. Чтобы избавиться от муравьев, из лесу приносили палку, взятую с муравейника, и сжигали ее в печи со словами: “Идите за дымом, за пылом, за ветром” (брянск.). В Краков. воев. в духовские праздники с полей изгоняли медведок: зажигали пучки соломы, насаженные на палки, и бегали по полям с криком: “Uciekajcie niedźwiadki...” (Убегайте, медведки...) [30. С. 522]. Чтобы в доме не было блох и вшей, в Чистый четверг на Брянщине выметали дома, а веник сжигали в печи: “Нехай за дымом идет нужа” (нужа ‘вши и блохи’). У поляков апотропеический смысл придавался купальским огням: ими якобы “сжигали” сорняки. На Гомельщине святочный мусор специально сжигали на своем огороде, чтобы там было меньше сорняков.

Аналогичным образом **предотвращали опасность, исходящую от нечистой силы**. На Украине родственники умирающей ведьмы, не желавшие перенимать ее колдовские способности, протягивали ей вместо руки старый веник, который после смерти сжигали на перекрестке [2. С. 250]. Чтобы обезопасить вампира, македонцы проносили его над огнем [43. С. 101], а болгары, чтобы помешать покойнику превратиться в вампира, “опаливали” его могилу, обложив ее по периметру паклей или соломой [44. С. 141]. Поляки, если ребенок родился в “сорочке” и мог со временем превратиться в вампира, после родов сразу же сжигали эту “сорочку” [45. S. 268].

С помощью сжигания можно было **предотвратить другие нежелательные события**. На Черниговщине, чтобы в доме не было ссор и разлада, на дворе сжигали солому; девушки делали это, чтобы не ссориться с подружками. На Брянщине по окончании святок дом выметали, а веник рубили на пороге и остатки сжигали в печи, чтобы не навлечь на себя наказания и чтобы Бог простил человеку работу на святках. Иногда таким же способом уничтожали и саму сделанную работу: рассказывали, что у старика, который сплел себе лапти на масленице, сильно заболели ноги, и чтобы избавиться от боли, ему пришлось сжечь эти лапти. На Гомельщине считали, что нарубленные во время святок дрова надо сразу же сжечь, чтобы избежать появления уродливого приплода или потомства. В укр. предании рассказывается, что змея “веретенник” произошла из веретена, которым баба пряла на святках, а затем просто выбросила, хотя должна была по правилам сжечь его [46. S. 218].

В практике сжигания актуализировалось **противопоставление старого и нового и символическое обновление жизни**: в Полесье говорили, что костры на масленицу жгли, “все старое шоб ушло, со старым прошчалыса, шоб було по-новому” [47], ср. также в брянской купальской припевке, сопровождавшей сжигание в костре старых вещей: “Лапти старые уйдуть, а к нам новые придуть; беда старая уйдеть, а к нам новая придеть” [48]. У русских, когда в семье умирали дети, мать ребенка совершала над самой собою некий ритуал, символизирующий ее перерождение: для этого она мылась в нательной рубахе, стоя в обруче от бочки, а затем снимала с себя мокрую рубашку, которую рубила топором и тут же сжигала [45. С. 59].

**Продуцирование**. В разных славянских традициях сжигание было способом “приобщения” неких объектов к животворящей силе огня, что одновременно

может трактоваться как **форма жертвоприношения**, обеспечивающая будущее вознаграждение жертвователя урожаем. Чаще с этой целью в кострах сжигали те или иные культурные растения или их части (причем как остатки, так и первые всходы или плоды). Хорваты в пасхальную субботу собирали в саду сухие ветки плодовых деревьев и сжигали их, чтобы сад лучше плодоносил [50. С. 202]. Белорусы ради урожая льна просто сжигали кудель в купальском костре или обвязывали ею жердь, помещаемую в середину костра [51. С. 210]. В Вологодском кр. в масленичный костер бросали кострицу, а затем били ее, горящую, палками в воздухе и кричали: “Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны” [52. С. 148]. Полешуки по окончании святок сжигали под плодовыми деревьями перевесла, которыми те были перевязаны, и мусор, выметенный из дома, – чтобы деревья лучше плодоносили. Поляки Силезии в Страстную среду “сжигали жур” в кострах: при этом парни бегали по полю с зажженными факелами или старыми метлами, ударяли ими об землю и кричали: “Żur pola, buchty chwola, co krok, to snop” (Жур сжигаю, хлеб хвалю, что ни шаг, то сноп) [53. С. 685].

Аналогичные действия **продуцирующего характера** касались и других сфер, связанных с воспроизводством. В Полесье для лечения бесплодия у мужчин от рубашек мужа и жены отрезали по куску ткани, которые затем сжигали, а пепел разводили в воде и давали выпить мужу [2. С. 205]. У белорусов-пинчуков принято было сжигать под Новый год старые метлы, чтобы коровы лучше телились [54. С. 184]. На Минщине на Троицу сжигали старый украденный улей и разводили вокруг него костер с высоким пламенем для обильного роения пчел и их высокой медоносности [55. С. 306]. В Сербии утром в Рождество хозяин слегка подпаливал соломой, зажженной от бадняка, каждый улей, чтобы летом пчелы роились лучше [39. С. 225]. В Полесье первые нитки и клубки пряжи, спряденные девочкой в детстве, или первую ее вышивку сжигали в пасхальных кострах или печи, чтобы в дальнейшем она хорошо пряла и работа у нее спорилась; при этом девочке нужно было имитировать движения рук, совершаемые при прядении, или быстро бежать вокруг дома, чтобы так же быстро работать. При этом говорили, например: “Шоб вона до кудильки горела, шоб охоча була прясти” (ср. *гореть* ‘сильно хотеть чего-либо’) (з.-укр.).

Сжигание одновременно может трактоваться как **форма жертвоприношения**, обеспечивающая будущее вознаграждение жертвователя. Чаще сжигали что-либо первое (плоды, всходы, первую сделанную вещь и т.п.). Жители Синьской Краины жарили в купальском костре первые еще зеленые колосья пшеницы и ели их в надежде на удачный урожай, говоря: “Evo, zapalili smo svitnjak novoга kruha” (Вот, мы зажгли костер нового хлеба) [56. С. 484]. В Белоруссии, выпекая фигурных “жаворонков” в день Сорока мучеников, хозяева одного из них кидали в печь, а остальных раздавали детям и нищим [51. С. 142]. Ср. выше о сжигание первой нити, выпряденной девочкой.

Иногда **сжигание** совершалось в **других магических целях**: так, на Брестщине, сжигая старый веник, можно было предотвратить дождь или сильный мороз. Тряпочку, которой был подвязан подбородок покойника, сжигали на поле, чтобы вызвать дождь (чернигов.).

**Сжигание в составе магических обрядов.** У болгар на масленицу с помощью сжигания нити, на которой было подвешено яйцо для “ламканя” (ритуал, аналогичный украинскому “кусанию калиты”), можно было распознать ведьм. На Косовом Поле, зажигая такую нитку, домашние загадывали на жен-

щин, подозреваемых в том, что они вештицы; загоревшаяся на том или ином имени нитка указывала на вештицу [57. С. 259]. В Пловдивском крае, поджигая нитку, говорили: “Която е магесница (имярек), кончето да изгори докрая” (Кто ведьма, нитка пусть сгорит до конца); если нитка сгорала до конца, значит, выбор был правильным [58. С. 258]. На Украине, у поляков и словаков, чтобы распознать ведьму, хозяйка в течение определенного времени (Великого поста, периода от Рождества до Крещения, от дня св. Люции до Рождества) вносила в дом ежедневно по одному полону или откладывала по одной щепочке, а по завершении срока сжигала их печи: к этому огню обязательно должна была придти местная ведьма и тем самым разоблачить себя [59. S. 147]. Мотив сжигания актуализирован в ю.-слав. магических практиках, направленных на то, чтобы распознать, является ли ребенок подменным или нет. Для этого ребенка сажали на лопате в печь или подносили к печи, угрожая бросить его туда. В Прекмурье при этом говорили: “Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Ći mi peroveš, te reš vržem!” (Дитя, скажи мне, или ты настоящее, или нет! Если не скажешь, брошу тебя в печь!). После этого обычно появлялся демон, забирал свое дитя и возвращал родителям их ребенка [60. С. 134].

У белорусов, гадая о замужестве под Рождество, девушки намазывали воском нитки, привязывали их к палке и поджигали: чья нитка быстрее сгорит, та девушка раньше других выйдет замуж (впрочем, в этом гадании можно усматривать метафору огонь = любовь). На Гродненщине девушки на святках бросали по очереди в печь воробья: если он успевал вылететь, то и девушка должна была вскорости “вылететь из хаты” [61. S. 314].

В обрядах сжигание, поджигание чего-либо было **способом ритуального поношения и оскорбления**. Во время белорусской свадьбы жених должен был постоянно бороться за то, чтобы сидеть на пиру вместе с невестой во главе стола, в то время как другие участники свадьбы время от времени пытались занять его место. В частности, это делала “сова” – старуха, ряженая мужиком, с бородой из пакли. Сваты выгоняли ее из-за стола, поджигая ей “бороду” (брест.) [62. С. 477]. У болгар на масленицу молодежь выкрикивала у масленичного костра своеобразные “дразнилки”, в которых поносила и высмеивала односельчан. Излюбленным героем этих масленичных оглашений был “дед”: парни требовали от него выдать им по девушке, угрожая в противном случае сжечь ему бороду (что можно рассматривать как угрозу лишить “деда” его сексуальной силы): “Ората, копата, дай ми, дедо, момата или че ти горим брадата” (Ората, копата, дай, мне, дед, девушку, или я сожгу тебе бороду) [63. С. 421].

Часто мотив сжигания фигурирует в фольклорных текстах как **форма наказания за нарушение принятых норм поведения или за гордыню**. Сжигание результатов труда в неурочное время как наказание за нарушение запрета работать в праздник – популярный мотив слав. легенд. В Полесье рассказывали, как у крестьян, работавших в один из летних праздников: на Гавриила (13.07) или Пантелеймона (27.07), во время грозы было сожжено сложное в стожки сено или снопы хлеба (ср. восточнославянское прозвище св. Пантелеймона *Паликона*). По пол. легенде, некий ткач решил соперничать с Богом и затянуть своей пряжей весь белый свет, за что Бог порвал ветром его пряжу и сжег ее молнией, а самого ткача превратил в паука [30. С. 504]. Другой популярный сюжет – о том, как аист, свивший гнездо на доме, принес головню и сжег дом после того, как кто-то из хозяев разрушил его гнездо (бел., укр.,

пол.); то же рассказывают и о ласточке (ю.-рус., укр., хорв.) и удоде (харьков.); в пол. легенде аист-человек передает женщине красный платок, который вспыхивает на шее его мучительницы и убивает ее; лужичане опасались мучить жуков-олений, считая, что в противном случае жук принесет на своих рогах уголь и сожжет дом своего мучителя [30. С. 61, 89, 503, 602, 664]. На Гомельщине среди быличек об огненном змее, приносящем хозяину богатство, встречаются рассказы о том, как вместо яичницы, которой он каждый раз угощал змея, хозяин однажды положил в сковороду всякую ерунду, в наказание за что змей сжег все принесенное хозяину добро (что еще раз указывает на огненную природу мифического змея, ср. пол. предание об огненной змее, оставляющей после себя след в виде выжженной травы, или карпат.-укр. предание о красном полозе, который может поджечь лес или дом, а когда он ползет, то под ним горит земля [30. С. 291]).

**Сжигание как форма регуляции поведения.** У вост. славян широкое распространение получили святочные рассказы о том, как у ленивых и нерадивых девушек и женщин, не успевших спрясть всю пряжу к Рождеству, пришедшие в дом Коляда, колядники или некая мифическая старуха сжигает остатки кудели прямо на животе. В качестве предостережения девушкам говорили, например: “Пряди, пряди, а то буде тебе смальная сава”, “Прядзи, а то прыдзе и будзе на пузе смальць кудзелю” (гомел.), “Пряди, Батюшка придет и спалить на животе” (чернигов.); “Допрядай, або на пупе спалять” (брест.).

**Сжигание как грех или нарушение правил поведения.** Восточным славянам известна легенда о том, что прежде люди жили долго и знали время своей смерти, но за грехи Бог лишил их этого знания. В галицком варианте легенды говорится о том, что Бог сделал это, увидев, как мужик сжег лес, чтобы вскипятить себе воду [64. С. 74–75]. Повсеместно у вост. славян женщине запрещалось “сжигать” в печи воду от стирки белья после месячных. Считалось, что после этого женщину будут всю жизнь мучить призраки ее сгоревших детей и она останется навсегда бесплодной. В связи с представлением о пребывании душ предков на зелени и цветах и боязнию причинить им ущерб у болгар и македонцев запрещалось сжигать до Духова дня виноградные ветки [65. С. 142]. В быличках о муже-уже рассказывается о том, как женщина, выйдя замуж, обнаружила, что ее муж – уж, после чего сожгла его шкуру (ср. сказочный сюжет “Царевна-лягушка”) или кучу хвороста, в которой он жил, за что и была превращена в кукушку (в.-слав.). По отношению к некоторым предметам, обычно сакральным, сжигание считалось абсолютно недопустимым: никогда не сжигали ни иконы, ни богослужебные книги, а во время пожара их старались спасти прежде всего [66. С. 185–186]. В повествованиях, относящихся к советскому времени, рассказывается о сожжении коммунистами церквей, часовен и икон; как правило, эти рассказы заканчиваются сообщением о смерти грешников, причем часто также в огне, от пожара и т.д. (в.-слав.).

В Олонецкой губ. известный книжный сюжет о св. Егории, победившем змея и освободившем королевну Олесафию, завершился тем, что Олесафия сожгла приведенного в город змея и развеяла его пепел, от которого и зародились все змеи [30. С. 282].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872. Т. 3.
2. Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
3. Ловешки край. Етнографски проучвания на България. София, 1999.
4. *Vonifačić Rožin N. Pokladne maškare u Konavlima* // Narodna umjetnost. 1966. Knj. 4.
5. Коренева К.Е. Традиционные календарные обряды в Поветлужье // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. Вып. 2.
6. Лобкова Г. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
7. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX–начала XX в. М., 1984.
8. *Kuret N. Praznično leto Slovencev*. Celje, 1967. D. 2.
9. Горьковский (ныне – Нижегородский) государственный университет. Архив кафедры фольклора. Оп. 40. Д. 5. Ед. хр. 18.
10. *Pernica V. Rok na Moravském Hrácku a Podgorácku*. Havlíčkův Brod, 1951.
11. Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
12. Франко И. Людові віруваня на Підгіррю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.
13. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. М., 1995.
14. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1991.
15. *Morcinek G. Uroda Beskidu Śląskiego* // Wierchy. 1931. Roczn. 9.
16. Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
17. Полесский архив Института славяноведения РАН. Гомельская обл.
18. Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левкиевская, А.Л. Топорков. М., 2003.
19. Ястребов И.С. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
20. Дучић Ст. Животи обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. Београд, 1931. Књ. 48.
21. *Jovičević A. Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)* // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb. 1928. Knj. 26/2.
22. Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
23. *Stelmachowska B. Rok obzędowy na Pomorzju*. Toruń, 1933.
24. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
25. Полесский архив Института славяноведения РАН. Ровенская обл. С. Чудель Сарненского р-на.
26. Полесский архив Института славяноведения РАН. Брестская обл. С. Спорово Березовского р-на.
27. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
28. Замовы / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
29. Полесский архив Института славяноведения РАН. Брестская обл. С. Олтуш Малоритского р-на.
30. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
31. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 3.
32. Арнаудов М. Български народни празници. Хемус, 1943.
33. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
34. *Rajković Z. Narodni običaji okolice Donje Stubice* // Narodna umjetnost. Zagreb, 1973. Knj. 10.
35. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
36. *Möderdorfer V. Verovanja, uvere in običaji Slovencev (Narodopisno gradivo)*. Celje, 1946. Knj. 5.
37. Боръевич Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1. (Српски етнографски зборник. Књ. 71).
38. Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996.
39. Боръевич Т.Р. Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 2. (Српски етнографски зборник. Књ. 72).
40. Вакарелски Х. Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит от Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.

41. Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
42. *Килимник С.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1962. Т. 4.
43. *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
44. Етнография на България. Т. 3. Духовна култура. София, 1985.
45. *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
46. *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11.
47. Полесский архив Института славяноведения РАН. Брестская обл. С. Дружиловичи Ивановского р-на.
48. Полесский архив Института славяноведения РАН. Брянская обл. С. Доброводье Севского р-на.
49. *Толстая С.М.* “Ако се деца не држе”: магические способы защиты новорожденного от смерти // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7.
50. *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // Narodna umjetnost. Zagreb, 1973. Кнј. 10.
51. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
52. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 9.
53. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
54. *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
55. Славянскія культуры: Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мінск, 1996.
56. *Milčević J.* Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967/1968. Кнј. 5/6.
57. *Дебелковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // Српски етнографски зборник. Београд, 1907. Књ. 7.
58. Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания. София, 1986.
59. *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mythologica Slavica.* Ljubljana, 1998. Кнј. 1.
60. *Раденковић Љ.* Подметнуто дете // Кодови словенских култура. Београд, 2002. Бр. 7.
61. *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1.
62. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. Петроград, 1914. Т. 1.
63. *Сикимић Б.* Баво и јалова жена // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.
64. *Гнатюк В.* Галицько-руські народні легенди // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12.
65. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. 8.
66. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

**ПУГАТЬ**, у стра ш а т ь – в о.-слав. мифологии одна из основных вредоносных функций нечистой силы, направленных на человека; в народной медицине – способ лечения некоторых болезней; в охранительной магии – способ предотвращения и отгона опасности; в календарных и семейных обрядах – форма ритуального поведения, обычно связанная с бесчинствами; в народной педагогике – способ воспитания детей и регламентация повседневного поведения человека.

Страх перед потусторонним миром определяет суть отношений человека ко всем представителям этого мира: демонам, душам предков, ходячим покойникам и пр. Если способность вызывать страх у человека в силу своей “иномирной” природы присуща всем без исключения мифологическим существам, то способность пугать человека и скот как целенаправленное действие, как функция, направленная на причинение вреда (обычно болезней и смерти, вызванных **испугом**), связывается в различных слав. традициях с разными мифологическими персонажами, которые помимо этого имеют и другие мифологи-



ческие функции, определяющие их образ. Способность пугать человека и скот своим появлением, шумом, звуками или агрессивным поведением чаще всего приписывается *черту*, *дьяволу* (о.-слав.), *ведьме* (укр.), *вампиру* (ю.-слав.), *русалке* (укр., бел.), *домовому* (в.-слав.), *баннику* (рус.), *обдерихе* (рус.), *лешему* (рус.), *лешачихе*, или *боровухе* (с.-рус.), *водяному* (в.-слав., з.-слав.), *полевому* (рус.), *детям некрещеным*, духам, охраняющим *клад* (о.-слав.), сезонным святочным демонам типа с.-рус. *шуликуна* или ю.-слав. *караконджала*, а также *заложному покойнику* (о.-слав.), особенно *самоубийце*. С каждым из этих персонажей связывается свой комплекс устойчивых мотивов и сюжетов, в которых реализуется их функция устрашения. Например, в.-слав. домовый пугает человека стуком в доме, шумом, шагами, голосом; укр. ведьма пугает прохожего, мешая ему идти, появляясь под ногами в виде колеса, клубка, копны сена, свиньи, кота и др., а также вскакивая ему на плечи; с.-рус. банник пугает человека, показываясь ему в бане в виде родственника или знакомого, бросая в человека одежду, мочалку, камни из каменки; с.-рус. кикимора, пугая, выгоняет людей из дома, бросая в них различные предметы и пр. Пугание часто является реакцией мифологического персонажа на неправильное поведение человека, нарушение им запретов, например рус. леший пугает человека ночью в лесной избушке, если тот ночует в ней, не спросив у лешего разрешения; в.-слав. домовый пугает человека, если тот шумно ведет себя, смеется в полночь, если лег на любимое место домового; души умерших пугают живых родственников, не соблюдающих “деды” (полес.); черт пугает человека, взявшего дерево, вывернутое бурей (полес.) и пр.

Устойчивые сюжеты быличек об устрашении нечистой силой человека связаны с несколькими мотивами: о добывании цветка папоротника в купальскую ночь (в.-слав.) – того, кто попытается добыть такой цветок, будут пугать демоны: ему будут мерещиться крики, стоны, хохот, страшные видения и др.; подобные испытания связывают и с попытками добыть клад – нечистая сила, стерегущая клад, различными способами пугает человека (о.-слав.); мотив устрашения человека нечистой силой связан также с укр. сюжетом о человеке, три ночи подряд читающем в церкви Псалтырь над мертвой ведьмой (сюжет гоголевского “Вия”) – его преследуют ведьмы, черти, вставшие из гроба покойники; мотив испытания страхом встречается в поверьях о заключении договора с нечистой силой – того, кто хочет вступить в контакт с чертом, чтобы получить колдовское знание, пугают демоны в виде страшной черной собаки, в пасть которой должен залезть испытуемый (рус.).

В ряде случаев пугание мифологическим персонажем человека бывает обусловлено определенным сезоном, календарной датой, “пограничным” временем или местом, например укр. и бел. русалки пугают человека преимущественно на Русальной неделе перед Троицей. В рус. и в.-укр. традиции это мифологическое действие обычно носит обезличенный характер или слабо персонифицировано, не связывается с конкретным персонажем, а служит проявлением демонических свойств самого локуса или времени и выражается безличными глагольными конструкциями типа: “что-то пугает”, “чудится”, “кажется”, “видится” (рус.), “шось лякае”, “шось пужае”, “лякбўки ходіць будуць” (полес.), “сэрэд н́чы ляка́е”, “стра́шнае прыві́дица”, “пужаць будя” (полес.) и под. В з.-укр., бел. и пол. традиции эта же функция нечистой силы пугать человека соотносится с группой персонажей под общим названием *страхи* (з.-укр.), *strachy* (пол.). В ю.-слав. традиции эта функция приписывается ряду персонажей, подстерегающих пут-

ника в дороге, затрудняющих ему движение, сбивающих с пути, глумящихся над человеком. Сюда относятся: *дьявол* (серб., болг.), *осења, олалија, омај, со-тоње* (серб.) и под.

Свойство подобных персонажей пугать человека и скот проявляется на дороге, перекрестке, меже, мосту, кладбище, в поле, а также в местах, где было совершено убийство (гуцул. *сукровище*) или самоубийство (о.-слав.), где был зарыт некрещеный или убитый матерью ребенок; в доме, на который при строительстве мастерами была наведена порча (о.-слав.), или построенном на “плохом” месте (в.-слав.). Часто с мифологической функцией пугания связывается определенное место края (гора, овраг, участок дороги, леса), о котором известно, что там “пугает”, “чудится”. Свойство нечистой силы пугать человека проявляется в определенное время, чаще всего – в полночь, в полдень, а также в “опасные” календарные даты – на святки, на Ивана Купалу, в поминальные дни (в частности на Филипповские деды, полес.), на Русальной неделе, в Петровский пост, совпадающий с летним солнцестоянием, и др. Иногда считалось, что в году существуют определенные дни и минуты, когда “пугает”, ср., например, полес. поверье о том, что в каждом месяце есть одна ночь, когда “пугает”, или некие три дня и три ночи в году.

Семантика устрашения человека в таких сюжетах реализуется в ряде устойчивых мотивов, связанных с ситуацией на дороге: человеку, попавшему на место, где “пугает”, показывается нечистая сила в виде какого-либо животного (собаки, кошки, свиньи, коровы, коня, ягненка и др.), которое странно себя ведет, неотступно следует за человеком, бросается ему под ноги, мешает идти, затрудняет движение повозки; человеку показывается антропоморфная фигура (часто в виде женщины в белой или черной одежде, солдата, всадника и др.), которая молча следует рядом с человеком или за человеком на определенном расстоянии и внезапно исчезает (обычно после молитвы или упоминания Божьего имени); человеку мерещатся разные огни, голоса, шаги, звуки, прикосновения. Страшные видения пропадают после того, как человек минует опасный участок дороги или прочтет молитву, после пения петухов, с наступлением рассвета [1. С. 281–289].

Человек, напуганный нечистой силой, может заболеть, сойти с ума, умереть. Способами защиты от демонического устрашения служили те **обереги**, которые использовались против любой нечистой силы, – крест, молитва, освященные предметы, кукиш, матерная брань и др.

В народной педагогике пугание ребенка – способ его воспитания, призванный добиться послушания (не шуметь, не капризничать, не плакать), регламентировать его поведение (соблюдать пост, молиться перед сном, вовремя ложиться спать, не лежать долго утром в постели и т.д.), исключить его появление в нежелательных местах в определенные периоды времени (в поле во время цветения и созревания хлебов, в огороде во время созревания овощей и ягод), а также в опасных для ребенка местах (в лесу, у реки, у колодца и пр.). В в.-слав. традиции закреплён ряд персонажей-урашителей, которыми пугали детей: *бука, буван, букан, буканка, букарица, бабай, бадяй, божка, додон* (рус.), *дика баба* (з.-укр.), *вова* (в.-слав.), *баба-яга* (в.-слав.), *бабка Мара* (с.-рус.), *хохря-махря* (с.-рус.), *гава, каба, кука* (укр.), которых обычно представляли в виде черных лохматых страшилищ, бродящих по ночам около домов или сидящих в темных углах и уносящих непослушных детей. У зап. славян к категории подобных персонажей относятся: *bilá* (морав.), *bobo*

(словац.), *bubák* (чеш.), *mol'a* (морав.), *moreda* (чеш.), *maga* – страшная баба, которая хватает злых и непослушных детей (чеш., словац., морав.), *perechta* (морав.), *perychta* (чеш.), *pusikákl* (чеш.), *trypák* (чеш.), *žber* – огромное существо, которое наполняло куделью внутренности непослушных детей (морав.), *slepící duch* – куриный дух с телячьими ногами (морав.) и др. У юж. славян персонажами-устрашителями считаются: *баба Рога* (серб.), *баба Руга* (черногор.), *баук* – страшилище в облике животного, которое днем прячется по углам пустых домов, в ямах и других местах, откуда выскакивает, чтобы схватить, унести, задушить, съесть свою жертву (серб.), *гвоздензуба* (серб. Срем), *рза* – злой ночной дух, живущий в кустах (серб.), *lorko* – привидение, душашее по ночам детей (хорв.). Часто в качестве устрашителей детей использовались социально или этнически маркированные образы: цыган, солдат (в настоящее время – милиционер), нищий, странник, дед с мешком; для этой цели служили также имена местных сумасшедших (например, *дид Гунда*, полес.), а также образы животных, чаще всего – волк, собака, медведь (в.-слав.), кузнечик (в.-пол.), филин (болг.), ср. болг. выражения типа: “Мълчи, че иде бухълът, та ще ты зме” (Молчи, вот придет филин и заберет тебя). В Полесье непослушным детям говорили: “Буде тебе смаляная сава!” (Грабовка гомел., ПА).

Чтобы дети не ходили к колодцу, к реке, в лес, им говорили, что там сидит *водяной* (в.-слав.), *утопленник* (полес.), *железна баба* (полес.), *залізна баба* (укр.), *баба з железними зубами* (укр.), *ягідна баба* (украинцы Подляшья), что их “лукавый утянет” (полес.) и др. Чтобы дети не ходили в огород, поле, не мяли хлебов, не рвали горох, их пугали, что там есть страшные существа, которые их схватят, унесут, съедят, вымажут смолой, затолкут в ступе, открутят голову, выколют глаза: *русалка* (полес.), *Ним*, *Нимка* (полес.), *сковородница* (с.-рус.), *полудница* (с.-рус., сибир.), *горохова баба* (украинцы Подляшья), *баба*, *стара баба* (Галиция), *дика баба з джелізім макогонем* (з.-укр.), *polodnice* (чеш.), *przypołudnica* (пол.), *żytna matka*, которая душил детей, топчущих хлеба (пол.), а также: *żytna baba*, *żarnamatka*, *Rżana-matka*, *stara baba* (пол.), *žithola*, *žitná bába*, *žitná matka* (чеш.). Когда хлеба колышутся от ветра, детям говорили, что это “*Baba Jędza jedzie w stepie, steporami się podpiera*” (Баба Яга ездит в ступе и пестами подпирается) (пол.), детей пугали, что *dziad siedzi w zbożu* (дед сидит в хлебах), *św. Wit chodzi po zbożu* (св. Вит ходит по хлебам) (пол.), *wilk siedzi w życie* (волк сидит в жите), *wilk pożre* (волк съест) (пол.).

Чтобы дети не катались на санках во время поста, им говорили, что *Ефимон будет ходить* (персонификация поста, в церковном богослужении *ефимоны* – вечерняя служба в Великий пост) (с.-рус.); сходным персонажем была *баба Коризма* – персонификация Великого поста, забирающая детей, не соблюдающих поста и требующая за них выкуп пасхальными яйцами (серб., из лат. *cuaresma* – ‘пост’); существами типа *nemodlena* (старочеш.), *nemodliilka* (чеш.), *šperechta* (морав.) пугали детей, не желавших молиться; существо *barachta* (морав.) пугало детей, которые ели после вечерней молитвы; страшилище *krvavý koleno* (чеш.) следило, чтобы дети по вечерам сидели дома; ведьмой по имени *dachatacka* (морав.) пугали, чтобы дети не ели по ночам; существом *nocul'a* (словац.) – чтобы не гуляли по ночам; страшное существо с длинными волосами, длинными и тонкими руками и ногами *klekánice*, *klekáníček*, *klekáníčko* похищало детей, гуляющих после вечернего благовеста (от чеш. *klekaní* ‘оповещение звоном колокола о времени утренней или вечерней

молитвы'); *кучибаба* – старая, некрасивая, сгорбленная старуха, имеющая за спиной два мешка, бросала туда непослушных детей, выходящих ночью на улицу (герцеговин.); *parychta* (чеш.), *plichta* (морав.) наблюдала, чтобы дети не переждали в сочельник, непослушным она вспарывала животы; существо *pirošek* разводило костер под кроватями тех детей, которые долго лежали в постели по утрам (морав.).

Иногда детей пугали, рядясь в соответствующих персонажей: полудницу изображали, надев (или положив в огороде) вывернутый тулуп, дождевой плащ, старую шапку, взяв в руки палку (рус. сибир.), рядились русалкой, надев длинную юбку, вывернутый кожух, распустив волосы (полес.). Букой пугали подросткового ребенка, не желавшего расставаться с колыбелью; взрослый, надев вывернутый тулуп, вбегал в комнату и уносил колыбель (с.-рус.); мать, чтобы отучить младенца от груди, намазывала ее сажей и говорила, что это бука (рус.), и др.

В ряде случаев пугание служило для воспитания этических норм поведения. Например, чтобы дети не разоряли ласточкиных гнезд, их пугали тем, что у них будут веснушки; чтобы не убивали лягушек и жаб – тем, что иначе их мать умрет (полес.).

Пугание как воспитательный прием, призванный стимулировать трудолюбие, регламентировать периоды работы и отдыха, применялось по отношению к молодежи, особенно к девушкам, при освоении ими различных видов домашней работы, а также по отношению к взрослым для объяснения запретов на работу или на те или иные формы поведения. Чтобы девушки не ленились прясть, их пугали, что придет Коляда с безменом, которым будет взвешивать напряденные клубки: того, кто напярл меньше всех, Коляда будет бить безменом (ю.-рус.); Иоанн Креститель будет смотреть, сколько напярли, а тех, кто напярл мало, будет бить кнутом (полес.); у тех, кто до Рождества не допярл кудель, колядники остаток кудели “на пупе спялать” (на пупке сожгут) (Радчицк брест., ПА).

Тех, кто оставлял на ночь или перед праздником на прялке недопряденную пряжу или не убирал прялку и веретена на ночь, пугали тем, что ночью на этой прялке будет прясть домовая, домовиха, кикимора (рус.), Мара (в.-слав.), Ночь (полес.), ношница (полес.), нечистая сила, черти (в.-слав.) и др., что будет приходиться пугать умерший дед, у которого из-за этого вырастет борода (полес.); что недопряденная кудель будет пугать, гоняться за своей хозяйкой, ползать следом за ней (полес.). Толкач, оставленный в ступе, будет пугать того, кто его там оставил (полес.). Тех, кто спал в полдень, пугали тем, что они будут “русалкам дрова возить” (Копачи киев., ПА); того, кто спит во время пасхальной всенощной, будут пугать русалки (полес.).

Тем, кто не соблюдал запрет прясть по пятницам, говорили, что Пятница будет пугать непослушную, заколет ее веретенами (в.-слав.), что на “том” свете такой женщине веретена будут лезть в рот и глаза (полес.), что отец руку себе отрубит (полес.). Тех, кто спит в запретный день, пугали тем, что в доме заведутся тараканы и блохи, что волки будут нападать на дома, что будут приходиться души мертвых и пр. (полес.). У тех, кто пашет или сеет в “Сухой” четверг на Русальной неделе, невидимая сила будет поднимать в воздух косы и бороны – русалки будут пугать людей (полес.).

Пугание, устрашение как форма медицинской магии использовалась для изгнания болезней из тела больного. У вост. славян для лечения лихорадки, горячки, падучей, икоты и некоторых других болезней считалось полезным внезапно испугать больного – громко крикнуть, сдернуть одеяло, столкнуть в воду или облить водой, ударить ветками, бросить в него жабу и пр.

Пугание широко используется в качестве оберега для того, чтобы отогнать опасность. В группу оберегов с отпугивающими свойствами входят острые предметы (нож, вилы, коса, серп, бритва, когти и клыки хищных животных и под.), колючие (боярышник, терновник, ежевика и др.), жгучие растения и вещества, обладающие едким, острым запахом и вкусом (крапива, полынь, чеснок, лук, тимьян, деготь и под.). Их помещали (вывешивали, втыкали, закапывали) в охраняемом пространстве, прикрепляли к одежде человека, вешали на шею, рога, хвост скоту. Свойством отпугивать опасность обладали христианские символы и освященные предметы – остатки пасхальной еды, освященные травы и под. Чтобы уберечь ноги от ран и болезней, вокруг ног обводили колбасой, освященной на Пасху, съедали кусочек колбасы и говорили: “Ja jem święconą kiełbasę, wszystko robactwo z nogi wystraszę” (Я ем освященную колбасу, всех червей из ноги выпугиваю). На акциональном уровне широко распространено отпугивание опасности шумом, криком, различными звуками. В частности, у вост. славян ритуальный шум использовался в обряде опахивания, когда женщины, обводящие борозду вокруг села для защиты от болезни, били в сковороды, в печные заслонки, косы, деревянные колотушки, устраивали звон, поднимали крик с целью напугать болезнь. У юж. славян градовые тучи отпугивали, принуждая поросят визжать, собак лаять, быков реветь, чтобы они испугали демонов, водящих тучи. Мельники в этот момент пускали в ход пустую мельницу, чтобы она тарахтением пугала тучи. Отпугнуть опасность можно угрозами, в том числе угрожающими действиями: выстрелами из ружей, хлопаньем пастушьими кнутами, матерной бранью и др. У словаков в Страстную пятницу били цепами по кротовым кучам, чтобы кроты испугались и не рыли больше новых куч.

В хозяйственной магии с помощью приемов устрашения избавлялись от вредных насекомых, мышей, хищных зверей и птиц, отпугивая их от охраняемого пространства. Например, чтобы отпугнуть мышей от амбара с зерном, хозяин, привезя первый воз с зерном, спрашивал домочадцев: “Co tam wieriecie?” (Что там урчит?) Те отвечали: “Kota na myszy!” (Кот на мышей). Мыши должны испугаться и уйти из амбара (пол.). Для отпугивания птиц принято было устанавливать на полях и огородах пугала, чучела, обычно имевшие антропоморфную форму и изготавливавшиеся из соломы, старой одежды, тряпок и других подручных средств [2. С. 14–17]. Иногда для этой цели на шесте вывешивали убитую хищную птицу – ворону, сороку, коршуна, ястреба (в.-слав., пол.). Для устрашения волков возле хлевов выставляли на шесте волчий череп (полес.), череп собаки, загрызенной волком (бел.), вешали убитого волка на краю пастбища, на воротах хлева или на специальных виселицах (пол.); волков отпугивали также огнем, например громничной (сретенской) свечой (пол.). У юж. славян в некоторые праздники (на Иеремию, Благовещение, в день Сорока мучеников и др.) стуком и шумом отпугивали змей, а у болгар змей пугали прилетевшими аистами: “Бежте, зъми и гущери, че идат щъркелите!” (Убегайте, змеи и ящерицы, – аисты идут!). У украинцев и бело-

русов в канун Нового года принято было “пугать” угрозами деревья, которые не давали плодов.

В некоторых календарных и семейных обрядах пугание, устрашение являются формами обрядового, в том числе матримониального, поведения. Во время ритуальных бесчинств парни пугали жителей домов (преимущественно тех, где были девушки) шумом (били в косы, сковороды, привязывали к окнам и дверям колотушки, трещетки) и специально изготовленными пугалами, которые устанавливали перед домами (в.-слав., з.-слав.). На Рус. Севере во время святок ряженые в белые одежды парни с закрытыми лицами (так называемые *веретельники*) гонялись за девушками и пугали их. В Полесье один из участников купальских игрищ рядился в старые одежды и пугал остальных или же парни пугали девушек. В разных вариантах обряда *проводы русалки* ряженые русалками девушки прячась по задворкам и в поле, ловили и пугали людей, особенно детей (ю.-рус.); в обряде *проводы весны*, совершаемом в первый день Петрова поста, ряженые мужчины прятались около села во ржи и пугали женщин (рус. тамбов.). В полес. свадебном обряде теща надевала на себя вывернутый кожух, шапку и пугала зятя, в другом случае, когда привозили молодую в дом жениха, свекровь надевала вывернутый кожух и пугала ее.

Согласно слав. легендам, некоторые животные произошли из людей, пытавшихся напугать Христа, Богородицу, святых. В частности, в медведя превратился человек, который напугал Христа, выскочив из-под моста в вывернутом кожухе (укр., бел., пол.); в кукушку превратилась девушка, куковавшая из-под моста, чтобы напугать Христа (пол., укр.), а по другой версии – свою мать (укр.). Согласно пол. легенде, змея первоначально ходила ногами, но однажды она испугала Богородицу, выглянув из-за дерева. За это Божья Мать прокляла змею, и та стала ползать на брюхе.

В детском фольклоре существует традиция пугать друг друга, наряжаясь покойниками, привидениями и пр., а также рассказывая страшные истории (так называемые *страшилки*) о ходячих покойниках [3], движущихся предметах, убивающих своих владельцев, что отчасти восходит к традиции рассказывания быличек и страшных историй на посиделках святочными вечерами [4. С. 21–22].

© 2004 г. Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ, канд. филол. наук

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Adamowski J. Chełmskie opowieści o strachach // Region Lubelski. 1987. № 2.
2. Бушкевич С.П. Огородное пугало: предмет и символ // Живая Старина. 1997. № 2.
3. Лойтер С.М. Детские страшные истории (“страшилки”) // Русский школьный фольклор. От вызываний Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998.
4. Душечкина Е.В. “Ночь перед Рождеством” и традиция русского святочного рассказа // Наследие Н.В. Гоголя и современность. Ч. 1. Тезисы докладов и сообщений научно-практической Гоголевской конференции (24–26 мая 1988). Нежин, 1988.

**ПРЕВРАЩЕНИЕ** – фольклорный мотив, в котором отражаются народные поверья о способности живого существа или предмета изменять свой облик, внешний вид, ипостась, т.е. о возможности стать другим существом, растением, предметом, камнем и т.п. В отличие от оборотничества, приписываемого, прежде всего, демонологическим персонажам, а также “знающим” людям, склонным менять свой вид лишь на определенное время (умеющим оборачиваться “туда и обратно”), превращение в народных верованиях осмысливается как вид метаморфозы, произошедшей навсегда (либо на неопределенно долгое время).

Мотив превращения живых существ в другие существа или предметы наиболее характерен для этиологических легенд, топонимических преданий, поверий, баллад, лирических песен, волшебных сказок. Чаще всего в фольклорных текстах превращение происходит под воздействием неких высших божественных сил как наказание человека за преступление, грехи, за нарушение запретов, неправильное поведение; либо сам человек по своей воле превращается в животное, растение, объекты природы в неких экстремальных ситуациях (от горя, тоски по умершему близкому человеку, из-за осознания собственной вины, из-за преследования недругов и т.п.).

Человек превращается в животное. В славянских этиологических легендах происхождение многих животных объясняется тем, что в них были некогда обращены люди. Например, в аиста превратил Бог человека за нарушение запрета заглядывать в мешок, который надлежало выбросить в воду завязанным: человеческое любопытство привело к тому, что мешок был развязан и разные “гады” (змеи, лягушки, ящерицы) расползлись по всей земле, а человек превратился в птицу, которой Бог повелел пожизненно собирать этих тварей (о.-слав.). По другим поверьям, в аиста был обращен человек за то, что пахал землю в праздничный день (пол.); либо не ответил на приветствие странствующего Христа; попытался испугать его, внезапно выскочив из-под моста (пол., бел.). В сову была обращена ленивая девушка, не приготовившая себе приданое к свадьбе (серб.). Филином стал по воле Бога человек, который ел скоромную пищу в постный день; ткач превратился в паука за дерзкую попытку затянуть своей пряжей весь божий свет (пол.). В наказание за убийство Бог обратил человека в черного ворона (пол. серадз.). По восточнославянским поверьям, войско фараона превратилось в лягушек, когда, преследуя евреев, попыталось перейти через Чермное море. За непочтительное отношение к свекру или свекрови (за строптивость, за лень) невестка стала лаской (ю.-слав.).

У всех славян широко известны поверья о человеческом происхождении медведя: в этого зверя Бог превратил человека за разные провинности (за убийство родственника; за попытку человека, закутавшись в мохнатую шубу, испугать Христа; за негостеприимство или непочтительное отношение к святым странникам). По одной из севернорусских легенд, когда Бог потребовал от Адама и Евы предъявить ему их детей, они спрятали одних в лесу, других – в земле, третьих – в море; в наказание за обман первые были обращены медведями, вторые – земными гадами, третьи – морскими животными.

В крота был обращен сын человека, который хитростью пытался присвоить себе чужую пахотную землю (ю.-слав.). Когда люди попытались проверить всезнание Божьего сына и предложили ему угадать, кто спрятан под перевернутым корытом, то Христос в наказание за неверие превратил спрятавшегося человека в свинью (о.-слав.). В черепаху была обращена женщина, стиравшая в праздник и накрывшаяся корытом, чтобы идущие в церковь односельчане не увидели ее за работой (укр. житомир.).



Превращение могло происходить как результат проклятия. Например, в болгарском поверье непочтительные дети не подали больной матери воды, за что были ею прокляты и превратились: сын – в филина, а дочь – в сову (пловдив.). В аналогичной русской легенде проклятые матерью дети стали: сын – соловьем, а дочь – кукушкой (смолен.). В чайку была обращена девушка, которую проклял отец за то, что она потеряла невинность (рус. архангел.). По многочисленным болгарским поверьям и преданиям, из-за проклятия свекра или свекрови строптивая невестка стала лаской; в кротов были обращены сыновья человека, проклявшего их за жадность: они никак не могли поделить между собой отцовскую землю. По проклятию матери младенец сделался лягушкой, и от нее затем произошли все остальные лягушки (рус. нижегород.).

Мотив превращения из-за родительского проклятия особенно характерен для поверий о происхождении кукушки: в эту птицу превращается непослушная дочь, спрятавшаяся от жениха в день свадьбы (украинцы Галиции; пол. люблин.); девушка, которую прокляла мать за отказ выйти замуж по выбору родителей (укр. житомир.). В результате осуждения, наказания, проклятия кукушкой стала легкомысленная девица, которая хотела подшутить или напугать путника (Христа, святых странников, нищего, Мать Божью): спрятавшись в укрытие, она прокричала “ку-ку!” (укр., бел., пол.).

В лирических песнях, народных балладах, поверьях широко представлен мотив превращения человека в птицу от горя, тоски, печали, из-за длительного плача по умершему, из-за бедствий и несчастий. Во всех славянских традициях образ кукушки выступает как символ плачущей женщины: от тоски по дому кукушкой становится дочь, выданная замуж в далекие края, которая птицей прилетает к родному дому (в.-слав.); в кукушку превращается вдова, оплакивающая гибель мужа (в.-слав.); мать погибших сыновей (ю.-слав.); сестра, оплакивающая смерть брата (пол., макед., серб.) и т.п. В птицу превращается от горя жена, выданная замуж за ужа, которого убивают ее братья (сказочный сюжет [1. № 425-М]). Мать, слишком долго оплакивавшую смерть своего сына по имени Гугу, Бог сделал “гугуткой” (т.е. голубем); с тех пор она постоянно зовет его по-птичьи “Гу-гу! Гу-гу!” (болг.).

В некоторых сюжетах превращение осмысливается как путь к избавлению от преследований, несчастий. Например, девушка превратилась в ласточку, спасаясь от разбойников (болг.); птицей сделалась девушка, которую взяли в плен татары и пытались обратить ее в свою веру (пол.).

Аналогичные причины (наказание за грехи, проклятие, осознание своей вины, тоска по умершим) объясняют случаи превращения человека в растения.

В в.-слав. поверьях и балладах в наказание за инцест брат и сестра становятся желто-синим цветком (“братики”, “братки польові”, “иван-да-марья”). У украинцев Покутья известно предание о брате и сестре, которых судьба разбросала по свету, а при случайной встрече они не узнали друг друга и поженились; когда их родство обнаружилось, брат с горя предложил сестре “рассеяться” в поле травой. В укр.-бел. песенном фольклоре и в поверьях большой популярностью пользуется мотив о том, как по заклятью свекрови невестка стала в поле деревом (тополем, калиной, рябиной, явором); жена превратила в явор мужа, которого прокляла за своевольный уход из дома, пожелав ему в дорогу, “чтобы он ехал и не доехал, его конь стал бы горою, сабелька – дорогою, шапочка – кочкою, синее сукно – чистым полем, а сам он – явором”. В одном из белорусских преданий мать прокляла дочь, лениво работавшую в поле, сказав ей в сердцах: “Чтоб ты стала осиной!” Проклятие прозвучало в злой

час и исполнилось; увидев это, отец девушки проклял свою жену: “Ах, чтоб ты сама стала березой за то, что натворила!” – в тот же миг женщина стала рядом с осиной березой. В наказание за то, что дети выдали тайну своего рождения от связи матери с ужом (змеем), мать превратила дочь в крапиву, а сына в василек (укр.). Сходные мотивы известны в болгарских преданиях о том, как из-за проклятия матери дети становятся осиной, дубом, ясенем и т.п.

В деревья и травы превращаются люди от горя и тоски: оплакивающая смерть милого девушка становится деревом (лужиц.); разлученные возлюбленные от тоски превращаются в растения: он – в терн, а она – в калину (укр.).

По народным представлениям, животные одного вида могут превращаться в животных другого вида при особых обстоятельствах либо по истечении определенного срока их жизни. Так, обычная змея по прошествии семи, девяти, сорока, ста лет (если весь этот период ее не увидел человек, либо на нее не упал солнечный свет) превращается в крылатого змея или в многоголового летающего дракона (пол., укр., серб., макед., болг.). Змеей становились: уж, который прожил сорок лет и его не увидел ни один человек (болг.); карп, проживший сорок лет (с.-вост. Сербия, с.-зап. Болгария); лягушка, которая в течение семи лет не слышала колокольного звона (пол.). Змея, называемая “полос”, после семи лет жизни, в течение которых ее не могли видеть люди, превращается в летающего змея (укр. карпат.). Поляки Мазовии верили, что если подточенное червями дерево пролежит на одном месте 20 лет, то все эти черви станут змеями. Обычная мышь могла стать летучей мышью, если прожила семь лет (пол. краков.), либо если ей удавалось съесть что-нибудь из освященной пасхальной пищи (укр. волын., полтав., закарпат.).

По в.-слав. верованиям, кукушка после года жизни (либо ежегодно с Петрова дня) становится ястребом, а позже – орлом. Старые ласточки, которые перезимовали в водоеме, могли превратиться в лягушек (пол.). Волчица, пять раз принесшая потомство, становилась рысью (з.-укр.). Муху, укусившую вола, на котором пахал Бог, тот проклял и превратил в овода (укр. житомир.).

Одним из способов превращений считается в народных верованиях о камене живых существ. По одному из ю.-рус. преданий, глубокие старики (муж и жена, давно потерявшие счет годам) в конце жизни превратились в два больших валуна. Св. Георгий превратил в камни девиц, принимавших участие в бесовских купальских игрищах; эти камни якобы и поныне стоят, как люди, недалеко от Смоленска в поучение грешникам. Жители Тульской губ. рассказывали о расположенных по кругу крупных камнях, что некогда это был девичий хоровод, обращенный в камни за пляски в Троицын день.

За грехи и нарушение запретов в камни были обращены: великаны-богатыри, вступившие в единоборство с небесными божествами (рус.); мужик вместе с волами, на которых он работал в поле на Пасху (бел.); женщины, которые в жаркий день плевали в сторону солнца (рус.); мать и ее ребенок за то, что та подтерла младенца хлебными колосьями (словац.); баба, пасшая овец, которая рассердила месяц март (ю.-слав.); кум и кума, позволившие себе впасть в блуд, когда возвращались с крестин (з.-укр.), и т.п. В мотивах народных песен и поверий, чтобы спастись от рабства или нежелательного брака, девушка превращается в камень (з.-слав., ю.-слав.).

В некоторых топонимических преданиях рассказывается, как люди становятся реками (водными источниками). В русских былинах богатыри и их жены, умирая, разливаются реками. По укр. преданиям девушка, спасаясь от преследования татар, превращается в ручей, источник, колодец. В фольклоре вост. славян известна легенда о том, что некогда Днепр,

Волга и Западная Двина были людьми: две сестры попытались перехитрить своего брата Днепра, чтобы обогнать его в соревновательном беге, но тот устроил за ними погоню; в результате все трое превратились в реки.

Предметы (вещества, пища) превращаются в животных или в другие предметы. В польских этиологических преданиях рассказывается, как Христос и св. Петр странствовали вдоль Вислы; Христос бросил в реку горсть земли и она превратилась в стаю рыб. У белорусов Волковыского уезда известна легенда о том, как черт, выстругивая волка из поляна, наделал много стружек; Бог собрал их в мешок и велел Адаму бросить в реку, не заглядывая в мешок; Адам из любопытства все же развязал его и увидел, что древесные стружки превратились в земноводных гадов, которые тут же расплозились по земле; разгневанный Бог превратил Адама в аиста.

Волосы из конского хвоста, брошенные в воду, сделались водяными змеями (макед.); а волосы черта, которые он вычесал у себя и бросил под колоду для рубки дров, превратились в ежа (босн., герцегов.). В комаров обратились искры, которые разлетелись от удара змеиного хвоста по тлеющим углям (хорват.). В Полесье известно поверье, что если на праздники – в нарушение запрета – оставить в хате веретена, то они превратятся в змей и уползут в лес. Веретено, которым женщина пряла на святки, а затем выбросила в мусор (а не сожгла, как бы следовало) сделалось змеей “веретенницей” (укр. волын.).

Пища, которую спешно накрыл миской жадный хозяин при виде входящих в дом странников, превратилась по воле Бога в черепаху (укр., серб.). В рассказах сербов Хомолья, слезы неутешной матери, оплакивавшей сына, стали пчелами. По белорусским преданиям, Христос однажды увидел, как слезы сидящей посреди моря девы превращаются в пчел; тогда он тоже уронил одну слезу – и она стала пчелиной маткой. Сербы-лужичане верили, что слезы из глаз змеи превращаются в жемчужины.

Прочие случаи превращений. В сюжетах волшебных сказок, а также демонологических поверий и быличек ценный подарок (вознаграждение за услугу) в виде денег, золота, драгоценностей, полученный человеком от мифологического персонажа, превращается в пепел, песок, труху, навоз, мусор и т.п. И наоборот, если человек сам выбирает из числа предложенных подарков самый ничтожный (конский помет, обгорелые угли, мешок с песком), то в домашнем пространстве человека этот дар становится золотом, деньгами. В одной из чешских сказок рыцари спящего в горе войска просят человека вычистить их конюшни; в награду одаривают его вычищенным конским навозом, который затем во дворе у человека становится золотом. В русских сказках герой отказывается от предложенных чертом денег и выбирает себе в награду за услугу “кулек углей”; вернувшись домой, обнаруживает, что в кулке – чистое золото. Либо, наоборот, демонологический персонаж одаривает человека деньгами, которые в дальнейшем оказываются прахом, кучей листьев, овечьим пометом (о.-слав.).

© 2004 г. Л.Н. ВИНОГРАДОВА, д-р филол. наук

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

**СВАДЬБА ЖИВОТНЫХ**, женитьба животных – символический мотив, отраженный в народном календаре (в виде поверий и примет), в ритуально-магической практике (в качестве отвращающего средства), в фольклоре (как шуточный сюжет) и в лексике. Мотив представлен животными, для которых характерна множественность или ярко выраженная мужская либо женская символика: чаще всего птицами (аист, воробей, сова, угод, лунь и др.), мышами и насекомыми (муха, комар, пчела, шмель, паук, домашние насекомые-паразиты), реже зверями (куньи, заяц, волк) и змеями.

Как свадьба или женитьба осмысливается **брачный период спаривания** некоторых животных, приурочиваемый к определенным календарным датам. Так, по словенским поверьям, на св. Винцента (22.I) птицы женятся; по хорватским – на св. Валентина (14.II) справляют свадьбу; по сербским – на Сретение (2.II) “венчаются” воробьи. По западнобелорусским и западноукраинским представлениям, аисты собираются вместе и справляют свадьбу. У русских день св. Исаакия (30.V) считается праздником змей, когда они собираются на змеиную свадьбу. Свадьбой называются стаи, в которые собираются волки в рождественский пост: *свадьба* (рус. брян.), *воўчая свадьба* (полес.), *вълча сватба* (болг. пловд.), *вучје сватове* (серб. косов.). У белорусов Витебской губ., где встреча с волком рассматривается как добрая примета, встреча с волчьей свадьбой считалась вдвойне благоприятной.

Мотив свадьбы животных присутствует в **отгонных и защитных ритуально-магических действиях и вербальных формулах**, направленных на изгнание или нейтрализацию животных, вредных или опасных для человека. Так, в некоторых районах Болгарии для избавления от мышей приглашали в дом ласку на мышиную свадьбу: “Кальманко, ела у дома на мишина сватба!” (Ласка, молодича, иди в дом, там мышинная свадьба) (р-н Ахычелеби) [1. С. 86]. Мотив мышинной свадьбы используется в вербальных формулах и как оберег от самой ласки. Чтобы ласка не причинила ущерба в хозяйстве, ей клали прялку с пучком хлопка и палочку в качестве веретена, приговаривая: “Иди, калманка, на воденицата, там има мишкина сватба” (Иди, кумушка (ласка), на мельницу, там мишкина свадьба) (Пловдивский р-н) [2. С. 88]. В Полесье при первом весеннем крике удода произносили приговор, в котором сообщали, что угод зовет блох и других вредных насекомых к себе на свадьбу, веря, что это поможет избавиться от них. В Брестской обл. с целью изведения тараканов привязывали ниточкой таракана за ногу и тянули его через дорогу под пение свадебной песни о том, что везут невесту с богатым приданым в новый дом. По-видимому, семантика оберега лежит и в основе мотива женитьбы волка в западноукраинских сказках о наказании пойманного волка женитьбой и в поговорке “Вовка треба оженити” [3. С. 14]. Мотив свадьбы животных в отвращающей функции актуализирует разные стороны и моменты свадебного обряда: скопление множества участников свадьбы в одном месте (мышей или насекомых, которых должна выловить ласка или птица), покидание невестой родного дома в связи с переходом на житье к мужу (выпровоживание таракана из дома), связывание брачными узлами как способ обезвреживания (“женитьба” волка, призванная изменить его поведение, нежелательное для человека).

В той же функции мотив свадьбы животных выступает и в **ритуале “мышинной свадьбы”**, совершаемом у болгар Златишко-Тетевенской и Троянской Планины и Странджи для изгнания мышей из села. В случае появления большого количества мышей или превентивно – в период между днями св. Дмит-

рия (26.X) и архангела Михаила (8.XI) – две женщины (в некоторых локальных вариантах обряда они должны носить уникальные в селе имена) ловили пару мышей, наряжали их, как молодоженов, мышиною “невесте” надевали фату, связывали их и сажали в тыкву или в корзину. Крестьяне изображали сватов, священника, свадебных кума и куму, обходили с мышами село, а за селом бросали их с высокого холма, оставляли в лесной чаще или топили в месте слияния двух рек. При этом желали им пожениться в другом селе и больше не возвращаться. Потом устраивали пирушку с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе. У болгар Урумбегли (Турция) для избавления от мышей два человека с единственными в селе именами (“с по едно име”) справляли настоящую свадьбу [4. С. 35–44].

Мотив свадьбы животных представлен **в комическом виде в фольклорных текстах**. У всех славян популярны шуточные песни и сказки о птичьей свадьбе [5. № 243\*]: о свадьбе воробья (хорв.), о женитьбе на сове воробья (пол.) или луня (рус.), о выходе замуж сойки за удода (чеш.), о сватовстве журавля к цапле (бел., укр.) и т.д. В украинских песнях и сказках на сове женят трусливого зайца [5. № – 70В\*]. Мотив брака птиц присутствует в крике зяблика, передаваемого в Моравии словами: “Strnadličku, veymi si moju céru, má štyru karce a v žádné nic!” (Овсяночка, возьми в жены мою дочку, у нее четыре кармана, да и те пустые!) [6. С. 82]. Часто в юмористических фольклорных текстах фигурируют куньи: в песнях женят зайца и куну (бел., укр.), зайца и ласку (укр. карпат.); в сказке [5. № – 70\*\*\*] невесту-кунуцу у зайца-жениха сманивает хорек (укр.). Повсеместно распространен сюжет шуточной песни о свадьбе мухи с комаром. В Малопольше известна прибаутка о пауке, который задумал жениться на вши и получил от нее отказ: “Musiałaby mi wielka niedola dojać, / Żebym ja cię miała plugawcze rojać” (Слишком уж незавидна должна была бы быть моя доля, чтобы мне пришлось выйти за тебя, мерзкого пакостника) [7. С. 50]. В белорусских и украинских вариантах сказочного сюжета [5. № – 282\*\*) шмель хочет жениться на пчеле, но та откладывает свадьбу на осень, когда отошавший шмель умирает. Мотив мышиною свадьбы встречается в западноукраинской сказке: кот ловит в проезжавшей мимо мышиною свадьбе “молодого”, обещает вернуть его, но обманывает.

© 2004 г. А.В. ГУРА, д-р филол. наук

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маринов Д.* Народня вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (Сборник за народни умотворения и народопис. 1914. Кн. 28).
2. Архив на Етнографски институт с музей (София). № 878–II.
3. Галицкии приповѣдки и загадки, збрании Григорим Илькѣвичом. У Вѣдни, 1841.
4. *Гребенарова С., Попов Р.* Обичаят “Миша сватба” у българиите // Българска етнография. София, 1987. № 3.
5. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
6. *Bartoš F.* Naše děti. Jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesiem zábavy, hry i společné práce. Praha, 1951.
7. *Ciszewski S.* Lud rolniczko-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11.

**РЕЧЬ РИТУАЛЬНАЯ** – одна из основных форм обрядового поведения (наряду с собственно действием), компонент вербального кода культуры (наряду с культурной лексикой, терминологией, фразеологией, паремиологией, фольклором), одно из средств и орудий магии (наряду с предметными и акциональными средствами, ср. типичные формулы заговоров: “Будьте, мои слова, лепки и крепки, вострей вострого ножа, вострей булатного копья”). Может выступать в составе обряда как его часть, сопровождающая действия, мотивирующая и интерпретирующая их, а может быть самостоятельным ритуальным актом – вербальным ритуалом. С акциональными компонентами обряда ритуальную речь объединяют многие общие приемы, используемые с магическими целями (троекратный повтор, нанизывание, умножение “синонимических” элементов, инверсия и др.), при этом у вербального кода есть и собственно языковые приемы организации текста, основанные на магии слова. Специфика ритуальной речи во многом определяется ее устной формой и противопоставленностью письменной речи. Вместе с тем вербальные тексты культуры отличаются двойственной природой и сочетают в себе свойства устной и письменной речи: по способу передачи (устная коммуникация) устный культурный текст подобен устному языковому (разговорному) тексту (высказыванию), а по признаку устойчивости и воспроизводимости – письменному тексту [1]. От обыденной разговорной речи ритуальная речь отличается строгой регламентацией как самого говорения, так и его способов и жанров, наконец, формой, содержанием и функциями речи.

К сфере ритуального речевого поведения относятся также связанные с речью запреты [2] и предписания, например запрет разговаривать в определенные моменты свадьбы, похорон или дожинок (ср. также ритуальное молчание [3]); другие языковые табу и правила, связанные с бытовым этикетом (формулы приветствий, прощаний, вопросов, обращений к работающему человеку, в определенных ситуациях запрет здороваться, отвечать на приветствие, благодарить, избегать прямого ответа на вопрос и т.п.), с обычаями имянаречения, именованя, переименования и др.

**Внешняя сторона ритуальной речи** имеет целый ряд отличий от разговорной речи повседневного общения. К ним относятся особый характер голоса, часто намеренная смена голоса (его громкости, регистра, тембра), говорение высоким, низким, “тонким” или “толстым” голосом, крик, шепот, скороговорка, особое интонирование и др. Например, заклинания, которыми отгоняют градовую тучу или призывают весну, исполняются форсированным высоким голосом, “во всю голову” (полес.), громким криком, тогда как заговоры часто предписывается произносить скороговоркой и едва слышимым шепотом. Человеческий голос вообще служил одним из маркеров “этого” мира, а в ритуальном контексте он приобретал магические свойства наравне с другими элементами обряда [4]. Одной из функций громкого голоса, крика была защита пространства от опасных, нечистых, демонических сил. Сербь в Косово и Метохии полагали, что человек, впервые увидевший весной змею, должен крикнуть как можно громче свое имя, чтобы весь год змеи держались от него на расстоянии слышимости его голоса. Русские на Вологодчине в Чистый четверг ходили в лес кричать, для того чтобы защититься на целый год от хищных зверей. Голосу приписывалась и продуцирующая сила. Сербь Поморавья выходили на Рождество на хлебное поле и катали круглый калач от одного края поля до другого, причем следовало очень громко кричать: “Колики глас,

толики клас!” (Какой голос, такой колос) [5]. Другая функция форсированного голоса – установление контакта с потусторонним миром, с высшими силами и умершими предками, от которых зависит благополучие живых. Такую цель преследуют, например, в.-слав. “гукания”, т.е. громкие высокие протяжные крики, завершающие некоторые виды песен и закличек, а также разные виды погребального и поминального голошения у восточных и южных славян (ср. глаголы, используемые для обозначения таких причитаний-голошений: рус. *вопить, выть, реветь*, укр. *голосити*, бел. *кричаць, кликаць, гукаць*, серб. *кукати, ридати, вијати, јаукати, ојкати* и т.п.) [6]. Для того, чтобы святые пришли на помощь страждущему, по сербским поверьям, он должен взывать “голосом до неба, слезой до земли”; чтобы заговор был эффективным, его следует произносить на одном дыхании; это требование мотивируется тем, что “душа заговаривающего выходит из него через голос и, как охотничья собака, прогоняет нечистую силу” [7. С. 49–50].

Ритуальная речь имеет и специфические **грамматические черты**. Ей свойственна мифологизация таких сугубо грамматических категорий, как род и число, нестандартные значения и функции звательных форм, местоимений, императива, глагольных времен, наклонений, отрицания, личных имен, отдельных синтаксических конструкций и др. Например, по **грамматическому роду** обозначающего их слова объектам и явлениям внешнего мира приписывается гендерный признак мужского или женского пола. У сербов в Ресаве в рождественский сочельник срубали два дерева “бадняка” – мужской и женский, мужским считался вид дуба, называемый словом мужского рода – *цер*, а женским – вид дуба, называемый словом женского рода – *граница*; при срубании “мужской бадняк” должен упасть на восток, а “женский” – на запад. По представлениям жителей Полесья, дни недели делятся на женские (*среда, пятница, суббота, неделя*) и мужские (*понедельник, вторник, четверг*) и соответственно обладают разными магическими и прогностическими способностями в обрядах, гаданиях, предсказаниях, запретах и предписаниях. Так, капусту рекомендуется сажать именно в “женский” день; для жатвы выбирают “мужской” день и т.д. [8].

**Местоимения** (*тот, он, некий, свой* и т.п.) часто служат средством заместительной номинации демонов, нечистой силы, покойников, болезней и больных, опасных для скота хищных зверей, разного рода вредителей (мышей, птиц, гадов и т.п.), чьи настоящие имена и названия подвергаются табуизации. Ср. ярослав. “*пошел к ону!*”, смолен. “*Видела ты сегодня, моя кумушка ее!*”, “*у яго ён*” (о падучей, родимчике) [9. С. 381], гуцул. номинации черта: “*тот, пропав би*”, “*він, цураха му*”, “*тот, хромий*” и т.п., полес. *своя болезнь* ‘падучая’.

**Личные имена** как часть вербального кода культуры занимают в нем особое место, формируя своего рода ономастический код культуры и выступая в качестве заместителя человека и инструмента персонификации элементов внешнего мира. Личные имена могут присваиваться в народной традиции не только людям и домашнему скоту, но и диким животным и птицам, растениям, мифологическим персонажам, болезням, стихиям и природным объектам (воде, земле, огню), предметам (хлебу, камню и др.), явлениям и концептам. Имя, по народным представлениям, творит и формирует человека, придает новорожденному существу человеческий статус: “без имени ребенок чертенок” (рус.). В языке культуры имя наделяется семантикой и получает магическую и символическую роль в обрядах, верованиях, фольклорных текстах (например,



у южных славян “останавливающим” именам типа *Стана*, *Стойко* приписывается способность останавливать опасность, болезнь, стихию); оборотной стороной такой семантизации является антропонимизация апеллятивов: ср. полес. приговор в молодежной забаве кусания подвешенного коржа: “Сторожить *Коржински*, бо едэ пан *Коцюбински* (от *коцюба* ‘кочерга’), эфемистическое обозначение смерти *пан Лопатовски* и т.п. Имя используется как инструмент магии – охранительной, отгонной, продуцирующей, лечебной (ономастическая магия); имя табуируется, утаивается, дублируется, подвергается замене; выбор имени и именование подчиняются строгой регламентации и магическим целям [10].

**Отрицания** в заговорах приобретают дополнительную культурную функцию, становясь орудием магического уничтожения злых сил, болезни, порчи, колдовства через “отрицание” либо самих опасностей и их виновников, либо времени, места, способов их действия, самой их причастности к охраняемому лицу, ср. полес. заговор “ат мазоля”: “Тут тебе не быть, не жыть, тут тебе не гареть, тут тебе не балеть, выйди из тела белага” [11. С. 218], от детского крика: “Не сходами, не маладзником, не рушэннем, не ўсякай парою” [11. С. 121]; от ушиба: “Удару-удару, я тебе не знаю” [11. С. 222]. Всякое не совершенное действие может магически устранять (“отрицать”) опасное явление или состояние: серб. “Дошле црвене девојке да наберу црвено цвеће... Ни га набраше, ни га однесоше, ни тај болька туј да седи” (Пришли красные девицы набрать красных цветов... Как цветов они не набрали, не принесли их, так и боли этой тут не сидеть) [12. № 107]. Но отрицания могут иметь и другие функции, в частности использоваться в черной магии (ср. “отрицательные” молитвы, в которых к каждому слову добавляется отрицание *не*: “Не отче, не наш и т.д.”); они могут служить опознавательным знаком потустороннего мира, описываемого через “отрицание” характеристик земного мира, ср. типичные формулы отгона болезней в заговорах – туда, “где солнце не греет, где ветер не веет, где жито не родит, где птицы не поют, коровы не мычат и т.д.” [13].

**Императивы**, адресованные самим изгоняемым силам (болезни, сглазу и т.п.), выражают не просто требование или запрет, но становятся по сути дела перформативами, т.е. приравниваются к соответствующему действию: изгнанию, уничтожению, удалению опасности или провоцированию желаемого блага; такую же перформативную функцию приобретают **индикативные глагольные формы** настоящего (реже будущего) времени и особенно формы прошедшего времени с перфектным значением, представляющие желаемое состояние дел как совершаемое или уже совершившееся, например: “Огонь горыць, кроў горыць, огонь захиxae, кроў захиxae” или “Вода разлиласа, а у хришчоной души кров суняласа” (заговоры от кровотечения) [11. С. 186, 171]; “от вогника”: “Як агонь дагарае, так вогник припадае” [11. С. 216].

**Структура культурных текстов**, используемые в них фигуры и приемы, как и их звуковая форма и грамматика, обусловлены главной, магической функцией ритуальной речи, ее прагматической установкой – воздействовать на действительность, изменить в свою пользу состояние дел. Типичными приемами такого рода являются **повторы** (часто троекратные), **инверсия** (чтение текста наоборот, от конца к началу), магический прием перечисления, ритмическая организация, рифма, мифопоэтические сближения, тавтология, этимологическая магия. Если повтор, инверсия, в известной степени и ритм, объединяют ритуальную речь с другими, невербальными обрядовыми форма-

ми, ср. троекратные обходы, троекратные сеансы лечения (заговаривания), ритуальные требования обратных движений, переворачивания предметов [14] и других видов инверсии обычных действий [15], то остальные приемы являются специфически вербальными магическими средствами воздействия на окружающий мир или сакрализации и повышения эффективности совершаемых ритуалов и исполняемых текстов. Все они используются прежде всего в магических текстах – заклинаниях, заговорах, приговорах, причитаниях, хотя такие приемы, как повтор, широко представлены и в повествовательных фольклорных текстах, в песнях и других жанрах, где троекратность часто служит основой сюжетной структуры и композиции [16. С. 129–154; 17].

Одна из характерных “фигур” заговорного текста – **формула перечисления**, представляющая собой развернутые перечни самых разных объектов и явлений, объединенных общим родовым или иным признаком, – частей тела, лиц, связанных родственными отношениями, разных видов животных, растений, атмосферных явлений, мифологических персонажей, предметов одежды или пищи и т.д., ср. серб. “Сапалих ти децу, сапалих ти бабу... оца ... мајку ... стрица ... стрину ... течу... тетку ... ујку ... ујну ... кума ... куму ... брата ... снаху ... сестру ... зета ... сапалих те, спржих те, изгорех те, сагорех те; сагорех ти сав род!” (Я сжег твоих детей, сжег твою бабуку, отца, мать и т.д., я сжег тебя, изжарил тебя, спалил тебя, выжег тебя, сжег весь твой род) [12. № 94] Подобные “индуктивные” перечни служат своего рода гарантией полноты и исчерпанности как защищаемого круга объектов, так и устраняемой опасности, для проникновения которой не должно остаться никакой “лазейки” и уничтожение которой не должно оставлять ей никакой возможности возрождения.

В заговорах часто применяются фигуры, основанные на **магии “отрицания”** (см. выше), **умаления, убывания, иссякания, схождения на нет**, и прежде всего широко распространенная фигура убывающего счета, цель которых – символическое уничтожение опасности, ср. полес. заговор от боли в животе: “От завои дэвьять братоў, от дэвяти до восьми, от восьми до семи, от семи до шэсти, от шэсти до пяти, от пяти до штэрох, от штэрох до трох, от трох до двох, от двох до одного, дай нэма ни одного” [11. С. 329]. Аналогичный смысл имеют **формулы невозможного** (например есть камни, пить землю; сосчитать песок, звезды на небе, листья в лесу и т.п.), символизирующие непреодолимое препятствие, преграждающее путь злым силам; **фигуры парадокса** (зарезать без ножа, испечь без огня, схватить без рук и т.п.) и др.

Звуковые и семантические сближения слов в культурном контексте приобретают магическую силу и становятся родом **этимологической магии**. Роль таких сближений (чаще всего основанных на народной этимологии) может быть различной: от мотивирующей совершаемые действия до генерирующей, т.е. порождающей эти действия. Ср. ю.-слав. обычай использовать в магических целях *сито*, чтобы год был “сытый” (*сита година*) или полес. обычай во время сева жита трубить в деревянные трубы (особый вид музыкальных инструментов), чтобы жито “трубило” (шло в трубку). На народной этимологии, **паронимии, рифме** часто основываются приметы, гадания, толкования снов, запреты, предписания, например полес. “До *Вшестя* (Вознесения) *шесть* недель не сновали”, “*Илья* наробит *гнилья*” (т.е. будет дождливая погода); рус. “*Федосеевы* морозы *худосей*” (т.е. не следует сеять), “в *четверг* нельзя крошить капусту для солки, чтобы в ней не завелись *черви*” и т.п. Подробнее о роли народной этимологии и этимологической магии см. [18].

Разновидностью повтора и этимологической магии является широко применяемая в фольклорных и ритуальных текстах **тавтология**, причем речь идет не просто о сочетании слов одного корня типа *думу думать* или *горе горевать*, но о создании специальных тавтологических формул, например, в одном украинском заговоре: “Тридевятъ пахоллов, де бували? Що вы чували? – Мы бували за синим морем, а там чували и видали: *конь коня законил, вол вола заволл, баран барана забаранил, козел козла закозил, певень певня запевнил, селех селеха заселехил*. – Брешете вы, тридевятъ пахоллов. Неправда есть ваша”; ср. аналогичный прием в хорватской пастушеской песне: “*Šibom šibovala, kamen kamovala, trnom trnovala, hižom hižovala, kloptom klopovala, stenom stenovala, knjigom knjigovala, grehom grehovala, sinom sinovala, bratom bratovala, božom božovala...*”.

**Виды и жанры ритуальной речи** в целом совпадают с речевыми жанрами повседневного разговорного языка, однако соотношение и вес отдельных жанров в обоих видах речи существенно разнятся. Так, в ритуальной речи практически нет “сообщений” в чистом виде, тогда как коммуникативно маркированные, “адресованные” высказывания (вопросы, побуждения, диалоги, призывы, просьбы, пожелания, обещания, угрозы, проклятия, поздравления и т.п.), напротив, играют очень важную роль. Соответственно они включают разного рода указания на отправителя, адресата, иллюкутивную цель (вокативы, формы местоимений 1-го и 2-го лица, императивы, оптативные формулы, прохитивные формулы и т.п.). При этом яркой особенностью ритуальной речи оказывается обилие “косвенных” речевых актов, т.е. высказываний, в которых жанровая форма и прагматическая установка не совпадают. “Констатирующие”, повествовательные тексты или фрагменты текстов (заговоров, благопожеланий, величаний и т.д.), как правило, имеют отчетливую побудительную или оптативную цель и семантику, ср. “повествовательную” форму благопожелания в новогодней колядке: “Пришел Новый год, принес вам много здоровья, много детей, телят, ягнят, поросят, хлеба и т.д.” или в заговоре: “Летели сороки через дитячий двор высокий да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали в яр глыбокий, крыльцами замели, ножками загребли”. Очевидно, что цель подобных высказываний – не сообщение, не констатация, а магическое провоцирование описанных состояний. Безусловно косвенный характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и фольклорный жанр и особый тип текста со сложной структурой правил; они никогда не употребляются в своем прямом значении – с целью получения знания, а всегда имеют конкретную продуцирующую, защитную или лечебную цель [19]. Косвенными могут быть не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты: приглашения могут преследовать прямо противоположную цель предотвращения прихода приглашаемого (таковы, например, приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин), просьба может иметь значение благопожелания и т.п. Подробнее о прагматике и коммуникативной организации ритуальной речи см. [20].

В магических целях могли сознательно нарушаться правила речевого общения, например, чтобы обеспечить себе удачливость в жизни и, в частности, на охоте, в Полесье рекомендовалось во время пасхальной службы на возглас священника “Христос воскресе” отвечать: “А я качку (или: зайца) убил”, “А у меня деньги есть” и т.п. В некоторых ситуациях традиционные правила этике-

та предписывали избегать прямого ответа на вопрос (например, считалось опасным давать точный ответ на вопрос о том, сколько лет ребенку, сколько голов скота в хозяйстве, куда ты держишь путь и т.п.) или следовало давать заведомо неверный ответ (например, чтобы отвернуть от села градовую тучу, на вопрос: “Когда у нас была Голодная кутья?” надо было назвать предшествующий действительному день недели; сдвиг назад в календаре должен был повернуть назад тучу).

**Функции ритуальной речи** делятся на структурные и магические. **Структурные функции** определяют место и роль вербального текста в обряде или обрядовой ситуации (есть тексты, начинающие обряд, есть тексты, знаменующие окончание определенного акта или обряда), распределение смыслового содержания обряда между словом и действием, исполнение текста в тот или иной момент, в том или ином месте, тем или ином лицом – участником обряда. По отношению к обрядовому действию текст (приговор, благопожелание, песня) могут занимать разную позицию: они могут **дублировать** действие, т.е. вербализовать то, что делает исполнитель обряда (например, размахивая топором, мотыгой, косой в сторону градовой тучи, кричать: “Машу тебе топором, иди в горы – руби! Машу тебе мотыгой, иди в горы – копай! Машу тебе косой, иди в горы – коси!” или в святочном гадании трясти забор и говорить: “Трясу-трясу забор – где мой милый, отзовись...”), но могут семантически **дополнять** действие (например сопровождать отгонное действие выкриком угрозы или высекание искр из горящего рождественского полена – произнесением благопожеланий; в обряде сватовства ответом на иносказательный текст сватов типа “У вас товар, у нас купец...” может быть не слово, а предмет или действие – вынос тыквы, зажигание свечи и т.п.) или, наконец, **интерпретировать** действие, **мотивировать** его необходимость и его смысл (например, приглашая на рождественский ужин мороз, предупреждают: “Мороз-мороз, хадзи куцьо есци, а ў Петроўку не йдзи, бо будзем пугаю секци”; жницы после окончания жатвы катаются по полю со словами: “Нивка, нивка, отдай мою силку”).

**Магические функции** ритуальной речи основываются на вере в действительную силу слова, способность слова изменять окружающий мир в интересах человека. Народная медицина широко пользуется вербальной магией, а именно – отговариванием, заговариванием, уговариванием болезни: *рану заговорить, словом огородиться*, бел. *скулу выговораю, словом убиваю*, укр. *уроки выкликаю* и т.п. Слово способно разгонять тучи, вызывать и останавливать дождь, способствовать росту хлебов и приплоду скота, помогать в работе и угадывать будущее. Но прежде всего вербальная магия служит защите человека от всякого рода опасностей и используется в качестве оберега [21]. Одним из действенных средств защиты считается **брань** вообще и матерная брань в частности; ей часто приписываются также и продуцирующие свойства [22]. **Клятвы и проклятия** представляют собой перформативные высказывания в чистом виде; в народном восприятии и то, и другое равноценно осуществленному действию; клятвopреступление считается одним из самых тяжких грехов; вера в действенность проклятия (особенно материнского) – один из эффективных регуляторов семейного и социального воспитания [23; 24]. Магические свойства присущи не только звучащему, но и записанному слову и **письменному тексту**: поляки в Краковском воеводстве в Юрьев день закапывали по углам поля “четыре евангелия”, т.е. переписанные от руки отрывки или даже первые фразы евангелий; требник и псалтырь использовались для гаданий и ворожбы и т.д.

Широко распространенный прием вербальной магии – **звукоподражание** голосам животных, птиц, насекомых, применяемое в различных календарных и хозяйственных обрядах для благополучия и плодородия скота и домашней птицы: “подражая в Сочельник и Крещение крикам домашних животных и птиц, крестьянин ждет воспроизведения в течение года этих криков у себя на скотном дворе” [25. С. 184]. Помимо продуцирующей, звукоподражания могли иметь и апотропеическую, и лечебную функции. Например, с помощью кукарекания белорусы избавлялись от куриной слепоты; македонцы считали действенным способом лечения залезть на крышу и по три раза кукарекнуть, полаять, помяукать и т.д. [26]. Магическую цель могло преследовать подражание **детскому языку** (в Полесье пастухи осенью, в свой праздник “на Миколу” говорили детскими словами: *быця* вместо *корова*, *козюсёк* вместо *кожух*, *зизя* вместо *огонь* и т.д.), а также **глоссолалии**, **заумь**, бессвязная и бессмысленная речь, имитирующая чужой, иноязычный и иномирный язык и используемая главным образом для общения с потусторонним миром и миром демонов [27].

**Вербальные ритуалы** – условное название для ритуалов, в которых произнесение некоторого текста составляет в семантическом и структурном отношении их главное содержание. “Чистых” вербальных ритуалов, лишенных какого бы то ни было акционального сопровождения практически не бывает: даже чтение молитвы, произнесение магической формулы оберега, а тем более чтение заговора предполагает соблюдение определенных условий (времени, места, состава участников и др.) и совершение некоторых действий – от осенения себя крестом или обращения лицом на восток до сложных манипуляций (например, при чтении лечебного заговора – измерения ниткой больного по определенным правилам, окуривание, кропление водой и т.п.). По своей структуре тексты, создающие вербальные ритуалы, неоднородны. Это могут быть очень краткие формулы типа “чур меня”, но могут быть весьма пространные, чаще всего ритмизованные тексты (приговоры, заговоры, причитания, песни и т.п.), в том числе диалоги. Вербальным ритуалом может быть и исполнение фольклорного текста – песни, сказки, загадки. Например, в качестве оберега могут исполняться песни, повествующие о возделывании льна, конопли, хлеба, перца и других растений, с подробным описанием всех стадий возделывания соответствующей культуры – от сева до выпечки хлеба или изготовления льняной рубахи [28].

В зависимости от цели и ожидаемых результатов вербальные ритуалы можно разделить на 1) креативные, т.е. “созидающие”, цель которых – создать (вызвать) то или иное желаемое положение вещей в мире (богатство и благополучие молодоженов, здоровье ребенка, благодатный дождь, обильный приплод скота, урожай и т.п.); 2) охранительные (обереги), позволяющие избежать опасности, предотвратить ее или нейтрализовать и 3) снимающие порчу, т.е. устраняющие уже наступившее нежелательное положение вещей [29]. Каждый из этих типов, однако, расщепляется на два подтипа в зависимости от того, как оцениваются исходное и конечное (ожидаемое) состояние: созидающие ритуалы могут создавать нечто хорошее (ср. благопожелания) и нечто плохое (порча, проклятие, сглаз); предотвращаться также может нечто плохое (тогда это оберег) и нечто хорошее (тогда это злокозненное действие, вредительство, черная магия); устранение плохого – это лечение, избавление от порчи, а устранение хорошего – лишение, порча [30].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Толстая С.М.* Устный текст в языке и культуре // *Tekst ustny – texte orale. Struktura i pragmatyka – problemy systematyki – ustność w literaturze* / Pod red. M. Abramowicza i J. Bartmińskiego. Wrocław, 1989.
2. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Запреты // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
3. *Агапкина Т.А.* Молчание // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
4. *Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е.* Голос // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
5. *Толстой Н.И.* Магическая сила голоса в охранительных ритуалах // *Голос и ритуал. Материалы конференции.* Май, 1995. М., 1995.
6. *Толстая С.М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян.* М., 1999.
7. *Раденкович Л.* Голос в народных заговорах южных славян // *Голос и ритуал. Материалы конференции.* Май, 1995. М., 1995.
8. *Толстой Н.И.* Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // *Историческая лингвистика и типология.* М., 1991.
9. *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
10. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Имя в контексте народной культуры // *Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов.* М., 1998.
11. *Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х годов).* М., 2003.
12. *Раденкович Л.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
13. *Толстая С.М.* Магические функции отрицания в сакральных текстах // *Славяноведение.* 1996. № 1.
14. *Толстой Н.И.* Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.* М., 1990.
15. *Левкиевская Е.Е.* Наоборот // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
16. *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
17. *Bartmiński J.* O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum // *Sacrum w literaturze* / Red. J. Gofryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Lublin, 1980.
18. *Толстые Н.И. и С.М.* Народная этимология и структура славянского ритуального текста // *Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации.* М., 1988.
19. *Толстой Н.И.* Архаический ритуал-диалог // *Толстой Н.И. Очерки славянского язычества.* М., 2003.
20. *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // *Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – 1.* М., 1992.
21. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег: семантика и структура. М., 2002.
22. *Санникова О.В.* Брань // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
23. *Седакова И.А.* Проклятие // *Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* М., 2002.
24. *Engelking A.* Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
25. *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
26. *Усачева В.В.* Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян.* М., 1999.
27. *Левкиевская Е.Е.* Заумь // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2.
28. *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei // *Толстой Н.И. Очерки славянского язычества.* М., 2003.
29. *Engelking A.* Rytuaty słowne w kulturze ludowej: Próba klasyfikacji // *Język a kultura* / Pod red. J. Bartmińskiego, R. Grzegorzycowej. Wrocław, 1991. Т. 4.
30. *Толстая С.М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // *Логический анализ языка. Язык речевых действий.* М., 1994. (то же в кн.: *Логический анализ языка. Избранное.* 1988–1995. М., 2003).

© 2004 г. *И.В. ЧУРКИНА*

## ЗАКАРПАТСКИЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬ А.В. ДУХНОВИЧ

Александр Васильевич Духнович, двухсотлетие рождения которого в 2003 г. широко отмечалось на Украине и в Словакии, являлся крупнейшим просветителем Закарпатья, население которого в годы его деятельности, считалось русинским. По словам академика Национальной Академии наук Украины Н. Мушинки, Духнович не был деятелем общеукраинского, всеславянского или европейского значения, но “для Закарпатской Украины и Пряшещины он являлся персоной номер один” [1. С. 3].

Духнович родился 24 апреля 1803 г. в селе Тополе в семье униатского священника. Семейное предание гласило, что их род происходит от князя Черкасского, одного из предводителей стрелецкого восстания против Петра I, сумевшего бежать из Москвы. Это предание Александр услышал от деда в день похорон своего отца, и оно оказало заметное влияние на развитие его самосознания. Духнович окончил в Ужгороде гимназию (1821) и богословскую семинарию (1827). После этого он несколько лет служил приходским священником в Комложе и Беловеже, с 1838 г. являлся нотариусом Ужгородской консистории, а с 1843 г. стал каноником собора в Пряшеве и на этой должности пребывал вплоть до смерти.

В годы революции 1848–1849 гг. Духнович примкнул к группе русинских национальных деятелей, во главе с А.И. Добрянским. Крупный инженер, открывший залежи угля в Чешских землях и в последствии много сделавший для устройства каналов и железных дорог в Венгрии, Добрянский в 1848 г. выдвинул программу объединения русинских земель в Закарпатье и Галиции. Центром его деятельности являлся Пряшев. Здесь вокруг него сплотилась группа единомышленников, среди которых видное место занимали Духнович и брат А.И. Добрянского каноник В.И. Добрянский. В начале 1849 г. делегация угорских русинов (русинов, проживавших в Закарпатье, которое входило в состав земель венгерской короны св. Стефана) во главе с А.И. Добрянским вручила австрийскому императору Францу Иосифу меморандум с просьбой объединить русинские области в единое политическое и административное целое. С меморандумом, под которым были подписи русинов Закарпатья, Добрянский отправился во Львов для переговоров с Головной русской Радой. Последняя приветствовала инициативу Добрянского и 20 ап-



реля 1849 г. подала меморандум галицкому губернатору графу А. Голуховскому для передачи его императору. 18 мая в органе Львовской Головной русской Рады “Зоря Галицка” была опубликована статья Духновича “Положение русинов в Венгрии”. Он писал о тяжелой доле закарпатских русинов под властью венгров и пытался с помощью исторических фактов обосновать необходимость объединения их с галицкими русинами. 27 мая Духнович был арестован венгерскими властями и отправлен в Кошице. Причиной этого стала не статья, о которой венгры не знали, а скорее всего его общая просветительская деятельность. Именно незнанием венграми этой статьи профессор М. Данилак объясняет тот факт, что Духновича скоро выпустили из тюрьмы [2. С. 169, 171–174; 3. С. 126, 127].

В июне 1849 г. русская армия по просьбе австрийского императора вторглась в пределы Венгерского королевства. Добрянского назначили гражданским комиссаром при третьем корпусе русских войск генерала Ридигера. За свою деятельность при русской армии Добрянский получил два русских ордена: св. Владимира 4 степени и св. Анны 3 степени [4. С. 148]. Русских встречали в Закарпатье с воодушевлением. По словам А. Добрянского, “и русские войска были радостно удивлены, встретив в неприятельской стране столь дружественное и родственное население. Многие солдаты были даже искренне убеждены, что они все еще находятся в России” [5. С. 137]. Проход русской армии через Закарпатье оказал большое влияние на развитие там русинского движения. В автобиографических записках Духнович писал: “По скончанию несчастного мятежа так реченого Кошутского в Угорщине, угорские русины, российскими полками воодушевленные, стали по народному думать, воздвигши по силам слабым письменность свою. Я в том деле был одушевлен, понуждал молодежь русскую до дела...” [6. С. 7].

В октябре 1849 г. русинскую делегацию принял Франц Иосиф, которому она подала “Памятник русинов угорских”. Император отнесся к русинам благожелательно, но их просьбы выполнил лишь частично. Был образован Ужгородский округ, в который входила практически вся территория, заселенная русинами Закарпатье. Главою его был назначен И. Виллец, а заведующим канцелярией А. Добрянский, который практически и правил округом. Добрянский ввел там русский (так называли местное русинское наречие) и словацкий языки в делопроизводство наряду с немецким и венгерскими языками, открыл русскую гимназию в Ужгороде, добился введения русского языка в Пряшевской гимназии. Ближайшим сподвижником Добрянского в проведении реформ стали Духнович и униатский священник И. Раковский. Удалось уговорить пряшевского униатского епископа И. Ганца объявить русский язык официальным языком делопроизводства в церкви [7. С. 49–51].

Благоприятные условия, сложившиеся в Ужгородском округе, помогли Духновичу основать в 1850 г. Литературное заведение Пряшевское. “Я радовался духом, – вспоминал Духнович, – что наши русины показали пламень духовной жизни, трудился и ночью и днем, боролся с препонами и врагами и заложил, учредив Литературное заведение, которое порядочно издавало начальные сочинения” [6. С. 7]. Целью Заведения являлись не только содействие изданию книг для русинов, но и сбор русинского фольклора. Время существования его явилось наиболее плодотворным в публикаторской деятельности Духновича. За этот период вышли его календари “Поздравление

Русинов на Новый год” (1850, 1851, 1852), “Месяцослов” (1853); учебники для школы “Краткая история угорских русинов” (1851), “Краткий землепис для молодых русинов” (1851), “Литургический катехизис” (1851), “Хлеб души или набожные молитвы и песни для восточных церкви православных христиан” (1851); а также труды по этнологии: “О народах крайнянских или Карпатороссах под Бескидом, в Землинской, Унгской и Шаришской столицах живущих” (1849), “Загадки и логогрифы” (1852); пьеса “Добродетель превышает богатство” (1850). Но и после закрытия Литературного заведения деятельность Духновича не прекратилась. В 1853 г. он публикует “Сокращенную грамматику письменного русского языка”, в 1857 г. – пособие для учителей “Народная педагогия в пользу училищ и учителей сельских” [1. С. 3]. Одновременно Духнович в качестве каноника Пряшевского собора проводил религиозную службу, а также обучал в Пряшевской гимназии детей русскому языку. На его уроки приходили не только русины и словаки, но даже венгры. Уже по перечисленным трудам можно видеть широту интересов русинского просветителя.

Помимо педагогической деятельности Духнович по-прежнему занимался сбором фольклора. Многие его труды носят отпечаток интереса к народному творчеству. В упомянутой книге “О народах крайнянских...” Духнович дает описание народной культуры русинов Лабирщины и Снинщины: их быта, обычаев, обрядов, архитектуры, одежды, их ментальности. В календарях он публиковал народные рецепты различных лекарств из трав, давал советы по приготовлению пищи и т.д. Да и во многих его работах школьного цикла широко используются приемы народной педагогики [8. С. 14].

В 1859 г. австрийские власти предприняли попытку ввести у русин Галиции и Закарпатья латинский алфавит вместо кириллического. Эту идею активно поддержал видный славист словенец Ф. Миклошич, провести ее в жизнь взялся чешский историк-славист И. Иречек, являвшийся ученым секретарем австрийского министерства просвещения. Он написал брошюру, в которой предлагал русинам перейти на латиницу. 8 мая 1859 г. австрийское правительство обратилось к наместнику Галиции графу Голуховскому с письмом, в котором официально ставился вопрос о замене у русинов кириллицы латинским шрифтом. Во Львове по этому поводу была создана специальная комиссия, в которую помимо Голуховского и Иречека вошли львовский епископ Спиридон Литвинович, профессор Львовского университета Я.Ф. Головацкий, капелланы М. Куземский и М. Малиновский, а также ряд других представителей русинской интеллигенции. Я.Ф. Головацкий 15(27) мая сообщил об этом Духновичу, добавив: “Первая битва сведется 30-го мая. Молитесь о грядущих на брань, ибо готовится ужасный бой на жизнь и смерть”. Духнович всем сердцем был на стороне Головацкого и его сподвижников. 8 июня 1859 г. он записал в своем дневнике: “Епископ Спиридон, и Куземский, да и Малиновский...в имени народа протестовали...Итак лестник Иречек отъехал без успеха” [9. С. 322, 323]. Хотя первая попытка ввести латиницу не удалась, наступление на кириллицу продолжалось. 27 июля 1860 г. Духнович отметил в своем дневнике, что 23 июля министр юстиции Венгрии издал указ, по которому жалобы могут подаваться на любом языке (венгерском, словацком, русском, румынском, немецком), но обязательно написанные латинским шрифтом. С горечью он комментировал это распо-

ряжение: “О бедны русины, вам уже не жить на свете! Ваша азбука очи колет немцам, и вы уже должны пропадать” [9. С. 54].

С введением конституционного правления в Австрийской империи положение русин Закарпатья ухудшилось, ибо венгерские правящие круги получили возможность открыто проводить мадьяризацию невенгерского населения, проживавшего на землях короны св. Стефана. “Мадьяризм двигается, – писал 4(16) июля 1861 г. в своем дневнике Духнович, – мадьярская одежда и беседа повсюду превышает, славяне утеснены, и нет человека, кто бы заступил убогое падшее славянство!” [9. С. 353]. 6(18) марта 1861 г., после выборов в венгерский сейм, Духнович заметил: “Равноправность, равноправность, но когда приходит о дело, тогда русин не равен, он бывает Муска!”<sup>1</sup> Вместе с тем его радовали выборы в депутаты сейма Добрянского, который в своем округе получил 613 голосов в то время, как его противник Якович всего 242 голоса. Однако уже в июле 1861 г. выборы Добрянского были аннулированы. Причиной этого венгерские власти выставили тот факт, что он являлся австрийским комиссаром при русской армии во время ее похода в Венгрию в 1849 г. Однако Духнович не считал это главной причиной. “Так что было виною его отречения? – указывал он. – Сказать просто, бо он русин, бо он славян”. Духнович был убежден, что конституционные свободы ничего не дали русинам, кроме усиления их мадьяризации. Особенно возмущало его, что императорское наместничество в Венгрии ввело венгерский язык во всех школах “и тем не мадьярским народам смертоносный подало удар” [9. С. 361, 363, 369, 371, 373, 375].

Именно в это трудное для закарпатских русин время русинские национальные деятели предприняли усилия для создания Общества св. Иоанна Крестителя в Пряшеве и Общества св. Василия Великого в Ужгороде. Общество св. Иоанна Крестителя было открыто в 1862 г. благодаря А.И. Добрянскому и А.В. Духновичу. Первое его собрание состоялось 11 ноября 1862 г. Его председателем избрали Добрянского, который и составил для него Устав [7. С. 93, 94]. Однако практически Обществом руководил Духнович, занимавший должность председателя Управляющего комитета. Целью Общества провозглашалась поддержка русинской литературы и содержание пансиона для русинских детей, учившихся в гимназии, с тем, чтобы воспитывать их в национальном духе. Пансион был рассчитан на 40 человек. Общество св. Иоанна Крестителя на первых порах получило покровительство властей благодаря Добрянскому, который в то время являлся первым советником габсбургского наместника в Венгрии графа Ф. Зичи. Император пожертвовал ему 5 тыс. гульденов, примас Венгрии – 2 тыс. гульденов. Значительные пожертвования сделали славянские меценаты, в том числе хорватский епископ И.Ю. Штросмайер [10. С. 556].

Оказал поддержку Обществу и настоятель церкви при русском посольстве в Вене М.Ф. Раевский, главный русский корреспондент Духновича. Раевский окончил Петербургскую духовную академию, получил в 1833 г. звание кандидата богословия. В 1834 г. Раевский был назначен священником церкви при русском посольстве в Швеции, в 1842 г. был переведен на ту же должность в Вену. Еще до революции 1848 г. он познакомился с виднейшими дея-

<sup>1</sup> Москаль, русский.

телями австрийских славян – сербами В. Караджичем и митрополитом И. Ра-  
ячичем, хорватом Л. Гаем, словенцем Ф. Миклошичем, словаком Л. Штуром,  
чехом В. Ганкой и многими другими. Раевский стал посредником в книгооб-  
мене между ними и русскими славистами. Особой его симпатией пользова-  
лись русины, в которых он видел этнически наиболее близкий русским на-  
род. Скорее всего его познакомил с положением русинов А.И. Добрянский,  
который, по свидетельству его зятя слависта А.С. Будиловича, имел дружес-  
кие отношения с Раевским [11. С. 4].

Е. Рудловчак, крупнейший исследователь жизни и деятельности Духновича,  
указывает, что Раевский знал о Духновиче уже в начале 1850-х годов [12.  
С. 151]. Но переписка между ними завязалась в середине 1850-х, как это бы-  
ло уже сказано выше, не без содействия Добрянского. Лично Раевский и  
Духнович не были знакомы. В архиве Раевского сохранилось 14 писем Дух-  
новича, касающихся прежде всего посылки ему Раевским славянофильских  
и религиозных изданий. Так Раевский исправно отправлял своему коррес-  
понденту славянофильский журнал “Русская беседа”, комплекты которого  
за 1856–1859 гг. Духнович впоследствии передал библиотеке Красноброд-  
ского монастыря в Восточной Словакии. И этот выбор не был случайным. В  
Краснобродском монастыре Духнович в 1853 г. учредил библиотеку, кото-  
рой он до 1863 г. посылал подаренные ему книги [13. С. 165]. Этой библиоте-  
кой пользовались не только монахи, но и окрестные книголюбы.

Духнович отправил в “Русскую беседу” через Раевского свою статью об ис-  
тории закарпатских русин, но она не была опубликована. В письме от 1(13) но-  
ября 1858 г. он сокрушался по этому поводу: “Дивлюсь, брат мой, почему ре-  
дакция не взяла до внимания мое об угорских русинах замечание; оно основа-  
но есть на истории, и ничего не находится в нем сомнительного” [13. С. 165].

Осенью 1862 г. Духнович составил “Воззвание” к славянам с просьбой по-  
мочь материально Обществу св. Иоанна Крестителя. Один из экземпляров  
его он послал Раевскому вместе с письмом от 18(30) ноября 1862 г. “К Вам,  
Батюшка, приходят всякие люди, родимцы с Севера и Востока, можно и не  
знающие о нас... – писал Духнович. – ...а так молим Вас, Батюшка, с довери-  
ем сердечным нам способствовать в великих нуждах, в предприятиях наших  
народных” [12. С. 151]. 13(25) июня 1863 г. Духнович благодарил русского  
священника за присланные деньги: 50 форинтов от Раевского, 50 – от  
В.Б. Славянского, 25 – от известного русского слависта В.И. Ламанского –  
всего 125 форинтов. Ламанский и Раевский – лица известные. Имя В.Б.Сла-  
вянского нам ничего не говорит. Скорее всего это псевдоним какого-то важ-  
ного лица, пожелавшего скрыть свое истинное имя. Управляющий комитет,  
по словам Духновича, “с великим благодарением принял подарок той с теп-  
лым родной благодарности выражением, заключив так благородные и бла-  
гожелательные имена вписать в книгу воскресения русско-угорского или  
лучше угорско-русского народа между основавшими общество членами”.  
Членами-основателями считались лица, сделавшие вклад в кассу Общества  
не менее 25 форинтов.

После основания Общества св. Иоанна Крестителя книги и газеты Раев-  
ский пересылал по преимуществу на его адрес. Их хранил секретарь Обще-  
ства учитель древних языков Пряшевской гимназии И.М. Рубий. В письмах  
Раевскому он просил его дарить Обществу главным образом книги, а не  
журналы и газеты. При этом книги не только богословского, “но по возмож-

ности и иного содержания, именно исторического, литературного, поэзии, романы и пр.". Для себя лично он просил хрестоматию Галахова. Рубий общал своему корреспонденту и некоторые сведения о Духновиче, прежде всего о последних днях его жизни. "Г[осподин] Алекс[андр] Вас[ильевич] Духнович, – писал он 25 сентября (6 октября) 1864 г., – стоит уже на пороге могилы; он лежит в всеобщей болезни водяной, он Вас благодарит за все и посылает последнее спаси бог, он Вам больше писать не будет!" В следующем письме от 14(26) января 1865 г. Рубий просил для библиотеки Общества св. Иоанна Крестителя русские гимназические учебники, "ибо мы учены из книжек чужих, а не русских, мы много не знаем еще из русского, особенно не знаем терминологию разных наук". И далее Рубий добавлял несколько строк о Духновиче: "Духнович, быть может, еще останется при жизни, но книги, посылаемые ему, не приносят Вами ожидаемой пользы, он человек из старой школы, боязлив, он Вашим книгам дает цвет здешний, понеже имен "С. Петер[бург]" и "Москва" на заглавном листе боится" [13. С. 166, 399–400]. Речь шла о том, что Духнович в целях конспирации заменял обложки книг. Просьбу Рубия посылать книги прямо на его имя Раевский волей – неволей должен был выполнить, ибо 30 марта 1865 г. Духнович умер.

Накануне смерти Александр Васильевич передал своему русскому другу заветный труд "Истинная история карпато-россов". Надпись на рукописи гласила: "Любезный Друг! Се отдаю Ти короткий вытыг Истории русинов угорских от злостливых мадяров толико потупленных. Я не много написав, вручаю Тебе больше правды искать... Ты читай больше и гряди по сему дельцу, множество правд Ти ся покажет. Здравствуй! Духнович" [6. С. 12].

Раевский не смог опубликовать рукопись своего друга. По духовному завещанию русского протоиерея она была передана в библиотеку Московской Духовной Академии в Сергиевом Посаде, где и хранилась до Первой мировой войны. В 1914 г. труд Духновича опубликовал Ф.Ф. Аристов в "Русском архиве" [14].

Труд закарпатского просветителя вышел под названием "Истинная история Карпато-россов или Угорских русинов, изданна народолюбцем Александром Духновичем". По-видимому эта рукопись являлась расширенным вариантом статьи Духновича, которую он в конце 1850-х годов пытался опубликовать в "Русской беседе". Этой точки зрения в целом придерживается и Е. Рудловчак. Она только ставит вопрос, какой из вариантов был отдан Раевскому, тот ли, который он посылал в "Русскую беседу" или тот, который он передал в 1855 г. Дедицкому [12. С. 156]. Возможно, это был уже третий текст, ибо за последующие девять лет Духнович скорее всего продолжал его совершенствовать. По мнению Аристова, "Истинная история" предназначалась в качестве учебника истории.

При написании своего сочинения Духнович опирался на труды трех деятелей закарпатского просвещения: И. Базиловича, И.С. Орлая, М. Лучкая. Эти труды были написаны в стиле славянских историков конца XVIII в., т.е. в патриотическом духе, с весьма сомнительными историческими интерпретациями и лингвистическими изысканиями. Такими же особенностями отличается и произведение Духновича. В частности, он выводил название Угорская земля от имени русского князя Игоря [15. С. 544]. Утверждая, что основная часть русских появилась в Закарпатье вместе с венграми, Духнович подчеркивал, что и до этого русские жили там. Он писал о союзнических отноше-

ниях между ними и венграми, о том, что сначала венгры приняли православие и только при короле Стефане I, который женился на дочери немецкого императора Оттона I (на самом деле – на дочери баварского герцога), они перешли в католичество и с тех пор стали угнетать русских [15. С. 546, 547]. В изложении Духновича и первоначальная, и дальнейшая история карпатороссов дана очень приблизительно, часто с фантастическими комментариями. Этот труд можно рассматривать как памятник эпохи национального возрождения, а не как историческое сочинение.

Кроме Раевского А. Духнович имел сношения с В.М. Войтковским, русским православным священником церкви при усыпальнице великой княжны Ольги Павловны в Ироме недалеко от Пешта. Спустя несколько лет сменивший Войтковского К.Л. Кустодиев отмечал, что последнюю рукопись своих стихотворений Духнович перед смертью отослал в Пешт для публикации. Наверняка его адресатом являлся Войтковский, а потом рукопись перешла к его преемнику К.Л. Кустодиеву.

По своим взглядам Духнович был близок к Добрянскому. Он полагал, что существует единый русский народ, в состав которого входят наряду с малороссами и другими также русины, или, как он их еще называл, карпатороссы (угророссы). Себя он считал русином. Его стихотворение:

Я русин, был, есм и буду.  
Я родился русином.  
Честный род мой не забуду,  
Останусь его сыном

стало народной песней.

Многогранную деятельность русинского просветителя Духновича высоко оценивали как его современники, так и последующие поколения. “Все свои силы, все свое время, все свои средства, – писал Кустодиев, – Духнович посвятил единственной цели – пробуждению народного сознания и развитию народной литературы” [10. С. 553]. “Духнович, – подчеркивал советский историк И.Г. Коломиец, – принадлежит к числу лучших представителей закарпатской интеллигенции XIX столетия, искренне сочувствовавшей угнетенным, забитым и темным массам своего народа, посвятивший бескорыстно свою жизнь распространению грамотности и просвещения в подъярменной “Угорской Руси”, укреплению в массах чувства родства с братским русским народом, пробуждению национального самосознания русинов и приобщению их к русской культуре” [5. С. 181]. Столь же высокого мнения о Духновиче и его идеологии современный украинский историк С.В. Виднянский: “Безусловно, политические идеи Духновича не были лишены существенных недостатков, но они являлись самыми радикальными среди тех, которые выдвигали деятели Закарпатской Украины до 1918 г.” [3. С. 128].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Мушинка М.* Від упорядника // Олександр Духнович и наша сучасність. Пряшів, 2003.
2. *Данилак М.* Галицькі, буковинські, закарпатські українці в революції 1848–1849 років. Пряшев, 1972.
3. *Виднянский С.В.* Идеи славянского единства в исторической концепции А.В. Духновича // Культурные и общественные связи Украины со странами Европы. Киев, 1990.
4. *Аристов Ф.Ф.* Карпато-русские писатели. М., 1916.

5. *Коломиец И.Г.* Очерки по истории Закарпатья. Томск, 1959. Т. 2.
6. *Аристов Ф.Ф.* Александр Васильевич Духнович. Ужгород. 1929.
7. *Добош С.В.* А.И. Добрянский. Братислава, 1956.
8. *Миšíнка М.* Bol A. Duchnoviĉ etnologom? Ano! // Alexander Duchnoviĉ po 200 rokoch (1803–1865). Prešov, 2003.
9. *Гостиняк С.* Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років – важливі пам'ятки мемуарної закарпатскоукраїнської літератури другої половини ХІХ століття // Науковий збірник. 21. Prešov, 1998.
10. *Кустодиев К.Л.* Конгресс католиков Венгрии и угорские русские // Православное обозрение. 1871. № 10.
11. *Будилович А.С.* Об основных воззрениях А.И. Добрянского. СПб. 1901.
12. *Рудловчак О.* Біля джерел соучасности. Пряшев, 1981.
13. *Зарубежные славяне и Россия.* М., 1975.
14. *Русский архив.* 1914. Кн. 4, 5.
15. *Аристов Ф.Ф.* Истинная история Карпато-россов или Угорских русинов, изданна народолюбом Александром Духновичем // Русский архив. 1914. Кн. 4.





© 2004 г. Е. БАРТМИНСКИЙ

## ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЭТНОНАУКА, ЭТНОЛИНГВИСТИКА – СИТУАЦИЯ В ПОЛЬШЕ

Фольклористика в Польше, в отличие от других славянских стран, до сих пор не получила статуса самостоятельной научной дисциплины. Попытки придания ей этого статуса, предпринимавшиеся в послевоенные годы сначала в рамках литературоведения [1–3], затем на базе этнологии и культурологии [4; 5], не увенчались успехом и не привели к включению фольклористики в ряд научных дисциплин, признанных на уровне университетского образования и в системе научной квалификации, подобно филологии, этнографии или культурологии. Более того, в связи с этим ожидаемым повышением фольклористики в ранге был поставлен под сомнение сам предмет ее изучения и само определение фольклора. В настоящее время в Польше понимание фольклора колеблется между двумя дефинициями – филологической и лингвистической, в которой на первое место выдвигается вербальный компонент, и трактовкой культурологической и семиотической, охватывающей, кроме словесного слоя культуры, также верования, ритуальные действия, элементы изобразительного искусства, одежды, жилища, т.е. народную культуру в целом. Появились попытки отождествления фольклористики с культурологией.

Две изданные в 1990 г. книги: “Фольклор, язык, поэтика” Е. Бартминьско-го [6] и “Современный фольклор и фольклористика” П. Ковальского [5] обнаружили расхождение позиций на нескольких уровнях – на уровне определения фольклора, трактовки текста и понимания предмета исследования. По мнению выдающегося варшавского культуролога проф. Р. Сулимы, посвятившего этим разногласиям большую работу, издание книги П. Ковальского обозначило радикальную попытку смены исследовательской парадигмы фольклористики в Польше, что меняет сам подход к фольклору, фактически ведет к “неосознанной ликвидации фольклора” и допускает понятие “антифольклористики” [7. С. 59].

Разделяя это мнение, я хотел бы прежде всего кратко остановиться на том, в чем собственно состоит смена парадигмы, какие положения и предложения открывают новые перспективы исследования, а какие основаны на недоразумениях и не выдерживают критики. И далее я хотел бы сказать об иной перспективе, в свете которой оказывается возможным сохранение традиционной “парадигмы фольклористики”, а именно о возможности сохранения ее в рам-

ках “этнонауки”. Именно в такой перспективе помещает себя этнолингвистика, понимаемая как когнитивно-антропологическая лингвистика, которая, не стремясь, в отличие от литературоведения, этнографии или культурологии, поглотить и присвоить себе фольклористику, создает для нее четкую основу и рамку для определения предмета исследования, системы исходных понятий и методологии.

Для начала приведем общую характеристику ситуации в польской фольклористике в начале 1990-х годов, данную Р. Сулимой: «Если обратиться не только к декларациям и программам, а учесть конкретные исследовательские начинания и их результаты, то к наиболее значительным у нас [в Польше] направлениям фольклористики, последовательно пользующимся понятием “текста” в принятом знаково-символическом смысле, притом не только вербальном, следует отнести:

1. Направление, которое занимается систематикой фольклорных явлений, изучением связей между фольклором и литературой, а также историей фольклористики. Можно здесь говорить о **варшавской школе**, к которой принадлежат прежде всего ученики проф. Ю. Кржижановского. За этим направлением стоит давняя традиция историко-филологических исследований.

2. Направление, которое сосредотачивает свой интерес на полевом сборе материалов, издании текстов и видит в фольклористике своего рода социальную диагностику, обусловленную антропологическими установками. Я имею в виду в данном случае **опольскую школу** во главе с Доротой Симонидес.

3. Направление, которое делает акцент на проблемах исторической семантики культуры, признает комплексность методов и источников исторического, социологического, филологического типа; в своих исследованиях пользуется импульсами культурной антропологии и постулатами экзистенциализма. Здесь я имею в виду **вrocławскую школу**, созданную проф. Чеславом Хернасом и оказывающую влияние на другие школы и коллективы, в частности, через свои знаменитые вrocławские семинары фольклористов, которые проводились регулярно, начиная с середины 70-х до середины 80-х годов, а также через издаваемый во Вроцлаве журнал “Literatura Ludowa”.

4. Направление, которое занимается проблемой языкового стереотипа, культурного символа, поэтики устного текста, нарратологии, языковой картины мира. Я говорю о **люблинской школе**, созданной проф. Ежи Бартминьским, которая опирается на достижения лингвистики, семиотики и культурной антропологии, а свою исследовательскую деятельность концентрирует вокруг фундаментального проекта по созданию “Словаря народных языковых стереотипов и символов” и изданию серии “Этнолингвистика”.

Эту картину можно дополнить упоминанием о творческих импульсах молодых представителей польской этнологии (варшавский, краковский и познаньский коллективы), публикующих свои работы, в частности, на страницах журнала “Polska Sztuka Ludowa”.

Перечисленные выше четыре направления в той или иной мере определяют свой статус (в том числе по отношению друг к другу) через признание “фольклористической парадигмы”. Предмет антропологической фольклористики (в трактовке П. Ковальского. – *Е.Б.*), ставящий под сомнение значимость “парадигмы” для описания современной культуры, находится не столько в *полярной* оппозиции к перечисленным выше четырём направлениям, а скорее занимает *другую* позицию» [7. S. 58–59].

Вердикт Р. Сулимы не утратил своей актуальности, несмотря на то, что со времени его вынесения прошло 10 лет и на карте фольклористики появились такие новые научные коллективы, как силезский [8–11], познанский, связанный с группой, издающей собрание трудов О. Кольберга [12], или то-руньский [13; 14].

Хотя осуществленные в последнее десятилетие исследования внесли много нового в изучение фольклора, понимание его специфики, их вклад в определение статуса и задач фольклористики как самостоятельной дисциплины невелик. Статус теоретической дисциплины по-прежнему остается не сформулированным. Показательны в этом отношении два высказывания крупных фольклористов, одно – постулирующее, другое – констатирующее реальное состояние дел.

В 1991 г. Д. Симонидес ратовала за автономию фольклористики, подчеркивая, что “фольклор остается единым целым и в качестве такового должен изучаться комплексно, синтетически, с учетом всего, чем он обусловлен. И даже если бы существовал оптимальный обмен информацией между науками, сложность и синкретизм фольклора требуют признания науки о нем самостоятельной гуманитарной дисциплиной” [4. S. 72].

Почти десять лет спустя Ч. Хернас в предисловии к тому “Фольклористика на пороге нового века”, признав, что публикуемые материалы конференции адекватно представляют сегодняшние направления и концепции в фольклористике, констатировал всеобщее стремление опереться на смежные дисциплины: “В представленных докладах фольклористика, как бы она ни понималась, обнаруживает отклонение в сторону какой-либо другой дисциплины: литературоведения, языкознания, религиоведения, музыковедения или театроведения, отрывается от “материнской” этнографии и сближается с социологией, демографией и особенно с коммуникативными и культурологическими исследованиями” [11. S. 9].

Общая картина достижений польской фольклористики последних лет демонстрирует большой разброс тематики и преобладание частных, иногда даже слишком узких работ над обобщающими. Хорошей иллюстрацией этого может послужить том, посвященный Д. Симонидес, “Фольклористическое и антропологическое описание мира” [15], в котором этногенетическая тематика, работы по обрядности и культурному наследию объединены с современными фольклорными и околофольклорными сюжетами. Особым вниманием в последнее десятилетие пользовались связи фольклора с религиозной жизнью (ср. [16; 17]) и магией [18]. Выдвинут тезис о необходимости изучения фольклора в аксиологическом аспекте. Немало внимания уделено детскому фольклору [19–22] и фольклору в детской литературе [23], а также разного рода фольклорным стилизациям в литературе.

Тем не менее, создать новое синтетическое представление польского фольклора пока не удалось. До сих пор лучшим трудом такого рода остается книга В. Кравчик-Василевской “Современная наука о фольклоре” [24]. Начатая еще в 1980-е годы в рамках комиссии по фольклору при комитете по изучению польской литературы работа над энциклопедическим изданием “Польский фольклор” так и не была завершена.

В то же время исследования отдельных жанров фольклора сохраняют свою актуальность и жизненность. Об интересе к данной тематике в определенной мере свидетельствует уже упоминавшийся труд “Фольклористическое и ант-

ропологическое описание мира” [15], публикация материалов конференции в Туруне “Жанры народной литературы” [14], это же направление представляют монографические работы: книга Д. Венжович-Зюлковской об эротическом фольклоре под названием “Народная любовь” [9], Д. Чубали “Современные городские легенды” [8], работа П. Ковальского о вотивных записях “Просьба к Богу” [25], С. Небжеговской “Польский народный сонник” [26], Е. Бартминьского “Польские народные коленды” [27]. Эти книги пополнили корпус фольклористических исследований “жанрововедческого” характера, в который входили такие работы, как исследования Я. Ягелло и Э. Яворской о балладе [28; 29], М. Касьяна о загадке [13], И. Луговской о волшебной сказке [30], Е. Коссовской о легенде [31], Я. Хайдук-Нияковской о предании [32], Д. Симонидес о быличках [33], К. Писарковой о детских считалках [34], К. Турек и Я. Адамовского о погребальных песнях [35; 36] (см. также [37; 38]), А. Троянович о плачах и причитаниях [39], М. Валиньского о песнях нищих странников [40].

Вернемся к упомянутому выше спору и попытаемся ответить на вопрос, что в “парадигме фольклористики” оказалось к началу 1990-х годов поставлено под сомнение, какие элементы составляли относительно прочный блок, а какие можно признать существенными и ценными нововведениями.

В центре внимания в этом споре оказались три вопроса: 1) границы и современное содержание критерия “народности”, оправданность традиционного ограничения фольклористики явлениями из сферы “народного”, понимаемого как “крестьянское”, если учесть, что в демократическом обществе традиционное понятие “народ” исчезает, а городские субкультуры, популярная и массовая культура стремительно развиваются [2; 10; 5]; 2) недостаточность “филологического” (в обоих смыслах: пользующегося эстетическими критериями оценок и опирающегося на вербальный код) понимания **фольклорного текста**, которому противопоставляется “антропологическая” трактовка, отодвигающая эстетический критерий на второй план и принимающая более широкое понятие вербального текста – не как “произведения” (продукта), а как коммуникативного акта, как “текста культуры”, “текста-поведения” [2; 5. S. 64–99]; 3) категория “устности” как критерий принадлежности к фольклору, критерий, который с появлением рукописных посланий, дневников, альбомных стихов, стенных граффити, надписей на домах, расклеиваемых объявлений и т.п. был признан недостаточным [2; 41], а при более радикальном взгляде – вообще несущественным [5. S. 44–63]. Рассмотрим эти вопросы подробнее.

1. Относительно понятия “народ” как объекта изучения все согласны с тем, что оно в условиях современного демократического общества оказалось размытым в своих границах, а следовательно утратила смысл и категория “народность”, а это непосредственно отражается на самом понятии “фольклор” или “народоведение”, по классическому определению Томса. В современной Польше понятие “народ” потеряло смысл и превратилось в историческое понятие (см.: [42]). Это, однако, не означает утраты категории социума, социального единства. “Народность” постепенно начинает пониматься как то, что принадлежит коллективу, обществу, повседневности, как то, что известно и принято определенным (большим или меньшим) кругом людей, прежде всего как то, что популярно и является достоянием масс. Выход фольклористов за пределы сельской сферы стал возможным именно благодаря журналу “Literatura Ludowa”, блистательно редактируемому проф. Ч. Хернасом: начиная с

1972 г. этот журнал систематически публикует статьи о “третьей литературе”, называемой *brukowa*, о ярмарочных листках, книжках “для народа”, а также статьи по вопросам массовой культуры, городских легенд, песен и музыки *disco polo*, молодежного, охотничьего, солдатского фольклора и т.п. Многие явления этого “нового фольклора” имеют уже мало общего с традиционным фольклором, часть из них представляет собой лишь некоторое его подобие.

Трактовка “народного” как “крестьянского” в наше время является анахронизмом еще и потому, что сельское население претерпело цивилизационную и культурную урбанизацию. Если сегодня сельский социум и сохраняет традиционный устный репертуар, связанный с обрядами или обычаями, то он делает это на иных началах, чем прежде, – на началах свободного выбора одного из многих культурных идиом. Традиционный крестьянский фольклор стал объектом институализации, в том числе и через разного рода фольклорные коллективы, заботливо сохраняющие локальное культурное наследие как знак собственной региональной идентичности<sup>1</sup>.

Получил также развитие в деревне – часто на базе устной традиции – новый тип “околофольклорного”, но в то же время авторского, литературного творчества, т.е. крестьянская литература, претендующая на более широкое, чем региональное, признание. Эта традиция насчитывает уже более чем вековую историю, имеет свои организационные формы (“Объединение народных писателей, художников и музыкантов” – *Stowarzyszenie Twórcó w Ludowych*) (см.: [48–52]).

Значит ли это, что народность как историческая категория больше не нужна? Нет. Категория народности, безусловно, сохраняет свое значение для фольклористики в ее исторической трактовке. Народность нашла свое яркое выражение в прошлом, начиная с романтизма, который открыл значение фольклора для народной культуры. “Классический” крестьянский фольклор (собранный и документированный Оскаром Кольбергом [12]) остался самым значительным идиомом во всем фольклорном достоянии, причем идиомом наиболее характерным, прототипическим. Он стал объектом блестящего антропологического анализа в работе социологов В. Томаса и Ф. Знанецкого [53], но по-прежнему остается не познанным до конца самими фольклористами.

Экстенсивному пониманию задач фольклористики, постоянному расширению ее предмета за счет явлений “околофольклорных” (фольклороподобных), можно противопоставить интенсивное понимание, основанное на более разностороннем и углубленном изучении явлений, наиболее типичных и коренных для фольклора, трактуемых при этом в широком контексте проблематики, важной для современной гуманитарной науки в целом, особенно для тео-

---

<sup>1</sup> Следует добавить, что в 1990-е годы в Польше изменилось отношение к фольклоризму, который еще в предыдущее десятилетие, в период господства централизованной системы, оценивался, как показала “люблинская дискуссия о фольклоризме” 1983 г. [43], весьма критически, ср. мнение О. Сироватки [44] (“семь главных ошибок фольклоризма”) и М. Валиньского [45]. В ситуации свободного выбора культурных образцов после политического переворота 1989 г. социальные функции фольклоризма изменились; по словам И. Луговской, «обращение к народным традициям освободилось от аксиологического давления, а сам фольклоризм был отпущен на “свободный рынок” массовой культуры как одна из культурных моделей преимущественно игрового типа, предназначенная для широких масс» [46. S. 132]. Эта мысль была позже развита в ее книге “Фольклор – традиции и их воспроизведение” [47].

рии языка, литературы и культуры или – шире – современной культурной антропологии.

2. Дискуссия о фольклорном тексте была начата Ч. Хернасом на страницах журнала “Literatura Ludowa” после выхода в свет книги о языке фольклора [54] постулатом о необходимости собирания полной, многомерной документации: “Если мы не записали ситуации, а только сам текст – значит, мы ничего не записали” [55]. Этот постулат подразумевает учет синкретичной природы фольклорного текста как многомерного явления и прежде всего ситуационного, на чем настаивал в “Эстетике фольклора” В.Е. Гусев [56] и что в принципе не подвергалось сомнению, так же как и трактовка фольклорного текста в категориях не только языковых, филологических, но и культурных, т.е. как “текста культуры”. Однако наиболее существенный пункт в полемике с “парадигмой фольклористики” в концепции П. Ковальского касается изменения в трактовке фольклорного текста – это перенесение центра тяжести с текста-произведения (продукта) на текст-поведение, текст-процесс, и одновременно снятие оппозиции между тем, что является социальным и повторяющимся, существующим и признаваемым в качестве образца, и тем, что, будучи индивидуальным и одноразовым, принадлежит самому исполнению, становится актуализацией этого образца, приспособлением его к конкретным обстоятельствам исполнения. В этом случае ставится под удар такое чрезвычайно ценное положение, каковым является открытая Якобсоном и Богатыревым аналогия между фольклором и языком и возможность использования при изучении фольклора понятийного аппарата и методов, выработанных на основе изучения языка, главного составляющего любой культуры.

Участники конференции в Ополе (см.: [57]), однако, защищали “текстоцентрическую” концепцию фольклористики (И. Луговская, К. Вроцлавский, который склонен заменить термин “фольклор” термином “этнофилология”), а в определении фольклорного текста возвращались к пониманию его в духе лингвистической культурологии (*lingwistyka kulturowa*) и коммуникативной лингвистики (см.: [58. S. 152–157]). Сам же автор концепции текста как поведения в своем анализе вотивных записей отнюдь не игнорировал вербального компонента, напротив, сделал его отправным пунктом при реконструкции сакрального сознания и представлений о чудесном, присущих авторам записок (см.: [25]).

3. Поставленный под сомнение критерий устности (см.: [59]), используемый, в частности, Е. Бартминым [54; 6], получил поддержку у Р. Сулимы, который, сославшись на книгу В. Онга, изданную также по-польски [60], обратил внимание на аксиологический аспект устности как “способа существования в мире” и “способа моделирования картины мира” [61. S. 69–70].

Самый существенный упрек, выдвинутый П. Ковальским по отношению к “парадигме фольклористики”, касается, однако, не устности, эстетизма или недостаточного внимания к контексту исполнения текста, а доминирования в фольклористике “перспективы исследователя” над “перспективой носителя фольклора”.

Этот вопрос имеет ключевое значение и выводит нас в ту область, где фольклористика граничит с культурной антропологией, антропологической и когнитивной лингвистикой, т.е. в круг проблематики этнонауки. В самом деле, постулат “субъектной реконструкции культуры” составляет ядро этнометодологических концепций (см.: [62]). На почве этнолингвистики этот посту-

лат породил концепцию языковой картины мира, т.е. картины, закрепленной в грамматике, знаках и языковых текстах.

Термин “этнонаука” (англ. *ethnoscience*), как следует из “Этнологического словаря” под ред. З. Сташчак, употребляется представителями современной культурной антропологии (главным образом американской: Goodenough, Lounsbury, Conclin), стремящимися к описанию когнитивных систем разных культур “на основе оригинальных культурных контекстов – прежде всего языковых” [63. S. 105]. Культура – это “ментальный конструкт”, то, что люди хранят в своем сознании, это модели восприятия, сопоставления и интерпретации элементов мира. Способы концептуализации мира, природы и социума запечатлены в языке и усваиваются вместе с усвоением языка и речи. Этнонаука, определяемая также термином *этнометодология*, находит свое продолжение в современной когнитивной антропологии, *этносемантике*, *этнопоэтике*, *этнолингвистике*. Для постулируемой П. Ковальским “фольклористики отправления” они предлагают рамки, в которых “парадигма фольклористики” может найти свое место и, сверх того, претерпеть необходимую методологическую модернизацию. Наиболее подходящие рамки для фольклористики создает сегодня, на мой взгляд, этнолингвистика, которая, интегрируя данные языка (народных говоров, изучаемых диалектологами), верований и практик (описываемых этнографами) и текстов (спонтанных и клишированных, которыми занимаются фольклористы), стремится к реконструкции, ориентированной на “субъекта культуры”, к познанию языковой картины мира социума [64–67] вместе с мотивирующей эту картину системой ценностей [68].

Современная этнолингвистика, восходящая к традициям В. фон Гумбольдта и Э. Сэпира, представленная трудами А. Вержбицкой, получившая развитие в работах московских исследователей (Вяч.Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Н.И. Толстого), развиваемая в Польше на базе когнитивизма и культурной антропологии (вокруг люблинской “Этнолингвистики” [69]), дает шанс сохранить позиции “парадигмы фольклористики” в ее отношении с культурологией, особенно в ситуации, когда этой дисциплине угрожает размывание предмета изучения и утраты из поля зрения текста [70; 71]. Прежде всего этнолингвистика, которая, по мнению Н.И. Толстого, “переживает свое второе рождение” [72. С. 39], разрешает кардинальную, выдвинутую П. Ковальским, дилемму субъекта и объекта изучения.

Часть *этно-* в названии соответствующих дисциплин имеет двоякий смысл, а “внутренняя форма” терминов типа *этнонаука*, *этнография*, *этноботаника* неоднозначна.

С традиционным, “объектным” пониманием значения компонента *этно-* мы имеем дело в таких традиционных названиях, как этнография и этнология ‘наука о народе’, *этномузыкология* ‘музыкология, занимающаяся музыкой разных народов’, *этноархеология* ‘этнографическая археология’, *этнопсихология*, *этносоциология* (см. соответствующие статьи в “Этнологическом словаре” [63]), *этнопоэтика* или *этносемантика* (см. статьи в [73]). В этих терминах *этнос* ‘народ, племя’ понимается как объект изучения соответствующей научной дисциплины.

Другая трактовка компонента *этно-* доминирует в таких названиях, как *этнонаука*, *этноботаника* ‘наука, занимающаяся изучением народных знаний о растительном мире’, *этнофилософия*, *этноистория/народная история* (*folk history*) ‘изучение того, как данный социум воспринимает свою историю, как



он ее концептуализирует’, *этномедицина* ‘наука, изучающая верования и практики, связанные с сохранением здоровья и лечением болезней’. Сюда же относится и самый широкий по своему значению термин *этнометодология* ‘дисциплина, изучающая обыденное мышление’. В этих терминах компонент *этно-* означает в первую очередь определенное сообщество как носителя некоей области знания и некоей культурной модели, т.е. трактуется прежде всего с точки зрения **субъекта** (носителя) культуры. Соответствующие научные дисциплины стремятся именно к “субъектной реконструкции”, к постижению того или иного фрагмента картины мира таким, как он воспринимается глазами носителя изучаемого социума, стремятся воспроизвести его взгляд на мир, его точку зрения.

Такое различие этноса-объекта и этноса-субъекта, очевидное на первом плане исследования, не является, однако, абсолютным и окончательным. На втором, более высоком уровне исследования (мета-плане) объектом изучения этнодисциплины может стать – и становится – как сама обыденная концептуализация действительности (образ или картина мира данного социума), так и субъект этой концептуализации (концептуализатор) и его характерные свойства. Именно такой двухуровневый характер имеет этнолингвистика, которая, описывая картину мира через восприятие его носителем традиции, в то же время открывает путь к изучению характеристик этого носителя, его **ментальности**, на основе разного рода языковых данных. Таким образом, она превращает субъекта в объект, “опредмечивает субъекта”. Среди этих данных фольклорным текстам – устным, клишированным, построенным по законам поэтики, выработанной коллективно и приспособленной к потребностям коммуникации типа *face to face*, принадлежит особое место.

Этнолингвистика в таком понимании, опираясь на данные диалектологии, фольклористики и этнографии, синтезирует их на основе науки о культурной коммуникации (см.: [74]). Вместе с тем она нуждается в сохранении их собственных исследовательских парадигм, без чего немислимо разумное распределение усилий.

На такую трактовку соотношения этнолингвистики и фольклористики ориентирован люблинский “Словарь народных стереотипов и символов” [75] и журнал “*Etnolingwistyka*” (см.: [76–78]). Этот подход близок принципам московской этнолингвистической школы Н.И. Толстого, которую представляет научный коллектив, издающий этнолингвистический словарь “Славянские древности” [79] (С.М. Толстая, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская и др.), хотя и не совпадает с ними полностью.

*Перевод С.М. Толстой*

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Krzyżanowski J.* Folklorystyka w nauce o literaturze // *Zjazd Naukowy Polonistów 10–13 grudnia 1958* / Red. W. Kazimierz. Wrocław, 1960.
2. *Hernas Cz.* Miejsce badań nad folklorem literackim // *Pamiętnik Literacki*. 1975. Z. 2.
3. *Bartmiński J.* Folklor – czy tylko kontekst w badaniach literackich? // *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*. Warszawa, 1995 / Pod red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego i Z. Jarosińskiego. Warszawa, 1996.
4. *Simonides D.* Folklorystyka wobec etnologii i innych nauk humanistycznych // *Zeszyty Naukowe UJ. MXVI. Prace Etnograficzne*. Kraków, 1991. Z. 28.

5. *Kowalski P.* Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych. Wrocław, 1990.
6. *Bartmiński J.* Folklor, język, poetyka. Wrocław, 1990.
7. *Sulima R.* Folklorystyka wobec kultury współczesnej // *Literatura Ludowa*. 1992. № 6.
8. *Czubala D.* Współczesne legendy miejskie. Katowice, 1993.
9. *Wężowicz-Ziółkowska D.* Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku. Wrocław, 1991.
10. *Waliński M.* Folklor i folklorystyka // *Teoria kultury. Folklor a kultura* / Opr. i wyboru dokonał M. Waliński. Katowice, 1978.
11. Folklorystyka na przełomie wieków / Red. R.D. Kadłubiec. Cieszyn, 1999.
12. *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–60.
13. *Kasjan J.M.* Polska zagadka ludowa. Warszawa, 1983.
14. Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne / Red. A. Mianecki, V. Wróblewska. Toruń, 2002.
15. Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata / Red. T. Smolińska. Opole, 1999.
16. Folklor–sacrum–religija / Red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska. Lublin, 1995.
17. *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.
18. *Engelking A.* Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
19. *Cieślowski J.* Wielka zabawa. Wrocław, 1967.
20. *Cieślowski J.* Literatura i podkultura dziecięca. Wrocław, 1975.
21. *Simonides D.* Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków. Wrocław, 1976.
22. *Simonides D.* O współczesnych pamiątkach dzieci. Monografia folklorystyczna. Opole, 1993.
23. *Ługowska J.* Bajka w literaturze dla dzieci. Warszawa, 1988.
24. *Krawczyk-Wasilewska V.* Współczesna wiedza o folklorze. Warszawa, 1986.
25. *Kowalski P.* Prośba do Pana Boga. Opole, 1994.
26. *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
27. Polskie kolędy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002.
28. *Jagięłło J.* Polska ballada ludowa. Wrocław, 1975.
29. *Jaworska E.* Katalog polskiej ballady ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1990.
30. *Ługowska J.* Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury. Wrocław, 1981.
31. *Kossowska E.* Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej. Wrocław, 1981.
32. *Hajduk-Nijakowska J.* Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne. Warszawa, 1983.
33. *Simonides D.* Współczesna śląska proza ludowa. Opole, 1969.
34. *Pisarkowa K.* Wyliczanki polskie. Wrocław, 1975.
35. *Turek K.* Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku. Katowice, 1993.
36. *Adamowski J.* Pieśni pogrzebowe z okolic Biłgoraja // *Twórczość Ludowa*. 1994. № 3–4.
37. *Adamowski J., Doda J., Mickiewicz H.* Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi // *Etnolingwistyka*. Lublin, 1998. T. 9/10.
38. *Szymańska J.* Pieśni pustych nocy // *Etnolingwistyka*. Lublin, 1998. T. 9/10.
39. *Trojanowicz A.* Lamenty, rymowanki, zawołania w polskim folklorze muzycznym. Łódź, 1989.
40. *Waliński M.* Funkcje pieśni dziadowskiej (na tle literatury jarmarcznej i folkloru żebraczego) // *Literatura popularna, folklor, język* / Pod red. W. Nawrockiego i M. Walińskiego. Katowice, 1981. T. 2.
41. *Simonides D.* Pisemny obieg jako zjawisko współczesnego folkloru // *Z polskich studiów slawistycznych*. 6. Warszawa, 1983.
42. *Bartmiński J., Mazurkiewicz-Brzozowska M.* Lud. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe // *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne* / Red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska. Lublin, 1993.
43. Lubelska rozmowa o folkloryzmie. 1983 // *Literatura Ludowa*. 1987. № 4/6.
44. *Sirovátka O.* Sieben Hauptsünde des Folklorismus. Die negativen Erscheinungen im Folklorismus // *Folklorismus egykor és előadások* / Red. V. Voigt. Kecskemét, 1978 (пол. перевод: Siedem grzechów głównych folkloryzmu // *Literatura Ludowa*. Wrocław, 1987. № 4/6).

45. *Waliński M.* [Głos w Lubelskiej rozmowie o folklorystyce] // *Literatura Ludowa*. 1987. № 4/6.
46. *Ługowska J.* Dylematy współczesnego folklorysty i literaturoznawcy // *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy* / Red. D. Simonides. Opole, 1995.
47. *Ługowska J.* Folklor – tradycje i inscenizacje. Wrocław, 1999.
48. *Literatura ludowa, literatura chłopska* / Red. A. Aleksandrowicz, Cz. Hernas, J. Bartmiński. Lublin, 1977.
49. *Złote ziarna. Antologia współczesnej poezji ludowej ziemi zamojskiej* / Red. J. Adamowski. Lublin, 1986.
50. *Brzozowska-Krajka A.* Stare i nowe nuty na góralskich gęślikach. O ludowej poezji podhalańskiej (1945–1980). Warszawa, 1989.
51. *Prowadź nas w jasność. Antologia ludowej liryki religijnej* / Red. D. Niewiadomski. Lublin, 1994.
52. *Drzewo życia. Antologia prozy ludowej Zamojszczyzny* / Red. D. Niewiadomski. Lublin, 1997.
53. *Thomas W.I., Znaniecki F.* Chłop polski w Europie i w Ameryce. Warszawa, 1976. T. 1–5.
54. *Bartmiński J.* O języku folkloru. Wrocław, 1973.
55. *Łazuk M.* Co to jest język folkloru? // *Literatura Ludowa*. 1974. № 4/5.
56. *Gusiew W.* Estetyka folkloru / Przeł. z rosyjskiego T. Zielichowski. Wrocław, 1974.
57. *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy* / Red. D. Simonides. Opole, 1995.
58. *Labocha J.* Folklorystyka a lingwistyka tekstu // *Folklorystyka na przełomie wieków* / Red. R.D. Kadłubiec. Cieszyn, 1999.
59. *Tekst ustny – Texte oral. Struktura i pragmatyka – problemy systematyki – usność w literaturze* / Red. M. Abramowicz, J. Bartmiński. Wrocław, 1989.
60. *Ong W.* Oralność i pismienność. Słowo poddane technologii / Tłum. i wstępem opatrzył J. Japola. Lublin, 1992.
61. *Sulima R.* Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj // *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy* / Red. D. Simonides. Opole, 1995.
62. *Burszta W.* Język a kultura w myśli etnologicznej. Wrocław, 1986.
63. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne* / Red. Z. Staszczak. Warszawa; Poznań, 1987.
64. *Językowy obraz świata* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1990.
65. *Bartmiński J.* Изменения языковой картины мира поляков // *Sprachwandel in der Slavia. Die slavischen Sprachen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Ein Internationales Handbuch* / Hrsg. L. Zybatow. P. Lang. Frankfurt am Main, 2000. Teil 1.
66. *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Lublin, 1999.
67. *Marczewska M.* Drzewa w języku i w kulturze. Kielce, 2002.
68. *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 2003.
69. *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1988–2003. T. 1–15.
70. *Bartmiński J.* Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki // *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa* / Red. H. Markiewicz i J. Sławiński. Kraków, 1992.
71. *Tekst. Problemy teoretyczne* / Red. J. Bartmiński, B. Boniecka. Lublin, 1998.
72. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
73. *International Encyclopedia of Linguistics* / Red. W. Bright. Oxford, 1992.
74. *Бартминьски Е.* Некоторые спорные проблемы этнолингвистики // *Язык и культура. Проблемы современной этнолингвистики. Материалы международной научной конференции* / Под ред. И.И. Токаревой. Минск, 2001.
75. *Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. Kosmos [cz.] 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; [cz.] 2. Ziemia, woda, podziemie* / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, zastępca redaktora S. Niebrzegowska. Lublin, 1996–1999.
76. *Grzegorzycowa R.* Die Lubliner anthropologisch-kulturelle und kognitive Sprachwissenschaft der letzten Jahrzehnte // *Convivium. Germanisches Jahrbuch. Polen 1995. Deutscher Akademischer Austauschdienst. Bonn, 1995.*
77. *Толстая С.М.* Этнолингвистика в Люблине // *Славяноведение*. 1993. № 3.
78. *Небжеговска С.* Этнолингвистика в Люблине // *Язык и культура. Проблемы современной этнолингвистики. Материалы международной научной конференции* / Под ред. И.И. Токаревой. Минск, 2001.
79. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3.



*Л.А. СОФРОНОВА. Три мира Григория Сковороды. М., 2002. 462 С.*

Л.А. Софронова в своей монографии о Григории Сковороде избрала, вероятно, самый верный исследовательский код, позволивший раскрыть феномен его своеобразной полуфилософии, полумистики, полуигры... Все попытки подойти к творческому наследию мыслителя с точки зрения истории классической философии были, как показывает автор книги, обречены на провал. Григорий Сковорода и сам помещал себя вне и за пределами чего бы то ни было официального и общепринятого. Он то видел себя “Сократом на Руси”, то “старчиком”, пророком, божьим человеком, почти юродивым, странником; то писал, что “подражает Юпитеру”, а то называл себя музыкантом и “истинным пиитом”. Поэтому исследователю Сковороды приходится изрядно поплутать по созданным им словесным, мыслительным и иным лабиринтам, прежде чем взять на себя нелегкую миссию “проводника по философским лабиринтам” для читателей – а именно так определяет свою задачу Л.А. Софронова. Она нашла ключ к пониманию и экстраординарной личности Григория Сковороды, и его необычного творчества, предложив рассмотреть его “мыры”: Библию, человека, мир.

Л.А. Софронова тонко подводит читателя к пониманию неизбежности отказа от традиционного построения подобных биографическо-критических исследований, отказавшись от ложной простоты. Здесь нет обычного изложения историографии вопроса, биографии философа,

описания его произведений и т.п. Л.А. Софронова, как бы вторя своему герою, выстраивает свой исследовательский мир, через который пытается “изнутри” вскрыть миры Сковороды. И читатель послушно идет за автором, следит за размышлениями, изложенными прекрасным языком, живо и увлекательно. Необычная личность Сковороды требовала и неординарного ученого-исследователя.

Читатель входит в творческую лабораторию через “мир слова”, постепенно постигая, что и как делает со словом Сковорода, какую сложную семиотическую игру он ведет, прибегая к барочной поэтике, к метафоре, символу, эмблематике и т.д. Смысловые оппозиции включаются в устойчивые культурные коды, с помощью которых автор книги и предлагает подойти к творчеству Сковороды. Это коды телесных чувств (слуха, зрения, обоняния и пр.), движения, природы, науки и искусства и др. Создав подобный инструментарий, автор “вручает” его читателю, и не будь его, нам пришлось бы с трудом пробираться сквозь намеренно запутанные и противоречивые, причудливые ассоциации, сравнения и символические ряды украинского Сократа. Каждый из миров, созданных Григорием Сковородой, Л.А. Софронова умело декодирует. Этот процесс будет небезынтересен читателю сам по себе, а запутанные и порой непостижимые миры Сковороды станут более понятными. Как, к примеру, воспринимать определение, даваемые Сковородой Священному Писанию? Он называет Библию

дряню, лужей, ложью, грязью, шелухой и т.п., намеренно снижая стиль и акцентируя это снижение. Через оппозиции *видимое/невидимое, внешнее/внутреннее, сакральное/светское* и другое Л.А. Софронова слой за слоем снимает видимую шелуху внешних слов и значений, проникая в самую глубину “четвертого мира” Сковороды – мира слова. То, что делает со словом Сковороды, перестает шокировать и открывается в своей глубинной скрытой сущности.

Л.А. Софронова давно и плодотворно пользуется семиотическими методами в своих многочисленных и разнообразных трудах, она известна как специалист по барочной поэтике славянских культур, историк украинского, польского, русского театра, славянской литературы и культуры в целом. Этот богатый исследовательский опыт оказался задействован при работе над столь сложной книгой о Григории Сковороде, что и привело, на наш взгляд, к успеху. Философ создал своеобразный театр слова, играя по собственным правилам, но используя и свойственные его времени барочные приемы. Автор книги провела нас по кулисам этого театра, показала его “кухню”, раскрыла его тайны и движущие механизмы, позволив и нам, читателям, принять участие в игре...

Определяя творчество мыслителя как “синтез религиозной философии и риторики”, Л.А. Софронова анализирует философию и искусство слова Сковороды как нечто цельное, как нерасторжимое единство. В этом также проявился новаторский подход исследователя. Ранее эти две стороны творчества мыслителя рассматривались по отдельности, причем, естественно, основное внимание уделялось вычленению “чистых” философских идей, что – ввиду противоречивости высказываний Сковороды – не всегда удавалось сделать. Выявив же принципы работы философа со словом (его изначальный посыл противоречить самому себе, прибегать к парадоксальным определениям и шокирующим заявлениям, ввергая собеседника в праведный гнев и возмущение, а затем доказывать ему правильность своих построений, проводя по лабиринтам своих риторических фигур), Л.А. Софронова посвящает читателя в

своеобразную логику мышления своего героя. Григорий Сковорода недаром называл себя “Сократом на Руси”, имея в виду сознательное использование сократовского метода тезиса и антитезиса при решении философских проблем, столкновений полярных положений и постепенного раскрытия внутреннего единства (на фоне борьбы) противоположностей.

Три мира – макрокосм, микрокосм и символический мир Библии были выделены самим Григорием Сковородой: “Суть же тры мыры. Первый есть всеобщий мир и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый – микрокозм, сиречь мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сиречь Библиа” [1. С. 428]. Их осмысление он называл “Христовой философией”, категорически отделяя ее от официального богословия. Сковорода неоднократно подчеркивал свое особое положение мыслителя, неприемлемого для церкви и не принимающего ее. Именуя мир метафорически “испорченным орехом, слепцом без поводыря, медведем с кольцом в носу, рабом сатаны, пленником дьявола” и т.п., он тем не менее отнюдь не хотел покидать его пределы и уходил в монастырь. Он любил и ценил красоту мира, порой называя его “сей блаженный мир”. Составив свою эпитафию – “Мир ловил меня, но не поймал”, он в то же время не сдерживал эмоций, описывая то “приятное”, что давал ему мир. Эта двойственность происходит от традиционного средневекового деления мира на видимый и невидимый. Первый подлежал осуждению и даже проклятию. Второй – невидимый – вызывал восхищение и удовлетворение. Увидеть подлинный мир можно только “внутренним оком”, пропуская через себя и свое внутреннее “я”, и все вокруг. К этому и призывал философ, именно так он и сам познавал его и подвигал познавать своих слушателей и читателей.

Книга построена так, чтобы читатель сумел пройти вслед за исследователем через три мира Сковороды, вооруженный разработанными исследователем средствами, позволяющими понять

учение мыслителя о слове, “принципах отражения, о тропах, смысловых оппозициях, культурных кодах, художественных дефинициях” [2. С. 146]. И только после этого автор приступает к анализу миров философа, начиная с мира Библии как самого значимого и преломляющего через себя остальные – и макрокосм, и микрокосм. Медленно продвигаясь по лабиринту, созданному Сковородой вокруг Библии, Л.А. Софронова дробит свой текст на мелкие рубрики, как бы вторя дробному восприятию философа, но в то же время следуя своей собственной исследовательской логике – от смысловых оппозиций переходя к культурным кодам, а затем к художественным дефинициям. Такой принцип изложения сохраняется и при интерпретации двух других миров, при этом читатель со все большей легкостью проникает в смысл текстов мыслителя. Это, однако, не означает простоты изложения материала, а говорит о накапливающемся опыте работы с наследием философа – сложнейшими диалогами, проповедями, размышлениями, письмами, дневниками и другими жанровыми формами. Облегчает восприятие и глубоко прочувствованное автором книги нерасторжимое единство всех трех миров, с разъяснения которого начинается каждая глава: сначала это “Библия– Бог–мир–человек”, затем “Человек–Бог–мир”, наконец “Бог–мир–человек–Библия”. Круг миров Сковороды начинается и замыкается Библией, что убедительно показано в рецензируемом исследовании. Заканчивается монография опять-таки заключением о “единстве трех миров”, которое следует воспринимать со всепоглощающим чувством радости: “С радостью философ взирал на Библию, на мир и человека, с радостью славил Господа, и это чувство в конечном итоге помогает ему связать миры между собой” [2. С. 426].

В результате, прочитав книгу, мы получаем то, о чем автор как будто прямо и не говорит, – образ, портрет самого своеобразного мыслителя XVIII столетия Григория Саввича Сковороды. Он предстает перед нами через магию своего слова, мы начинаем понимать, что и как он воспринимал и видел, почему из-

бирал тот или иной концепт для выражения своих идей, чему отдавал приоритет при работе со словом и образом и т.д. Он сам как личность – совершенно особый сложный мир, ставший нам близким благодаря книге Л.А. Софроновой, пробуждающей желание узнать его еще ближе.

Григория Сковороду иногда называют последним средневековым философом, что, на наш взгляд, опровергает данное исследование. От средневекового типа философа Сковороду отличает слишком многое. Прежде всего, его “Христова философия” основана на радостномприятии мира, чего не допускала богословская мысль Средневековья. Во вторых, его подход к трактовке Библии опирается на рационализм века Просвещения. Он пишет, что нельзя воспринимать как истинную правду утверждения, что, к примеру, Енох с Илиею “залетали в небо”, что “возвратился Иордан”, “плавало железо” и т.п. По словам философа, “очень нам смешным кажется сотворение мира... вылепление из глины Адама, вдохновение жизненного духа, изгнание из рая...” [2. С. 160]. Он именует дураками толкователей Библии, пытавшихся буквально воспринять ее текст. Свое понимание Священного Писания он не навязывает никому, ставя целью привлечь внимание к своей неординарной трактовке ее, увлечь переполняющей его радостью общения с Книгой, слиться с его идеей самопознания через толкование библейских текстов... Нельзя признать средневековой и его свободу обращения со словом, в особенности по отношению к библейским текстам. Как уже упоминалось, мыслитель позволял себе намеренное снижение стиля, называя Библию то грязью, то шелухой, то ложью, то корзинкою...

Если уж попытаться определить место Григория Сковороды в истории философской мысли, можно было бы назвать его одним из первых религиозных антропологов Нового времени в России. В своем монографическом исследовании Л.А. Софронова стремится избежать тех определений, которые дают Сковороде-философу: “Не выглядит Г. Сковорода и как самостоятельный философ-самоучка, занимающий марги-

нальное положение в системе культуры своего времени, хотя подобный стереотип такого восприятия его жизни и творчества бытует до сих пор ... Его философия питалась многими источниками, чему способствовало его положение на перекрестке разных кругов славянской культуры” [2. С. 440–441]. Однако, по мере чтения книги, все четче и четче вырисовывается облик Сковороды как религиозного антрополога, для которого важнее всего познание феномена человека. Как давно отмечали все писавшие о философии Сковороды, он никогда не ставил целью создание цельной философской концепции. Все его произведения, так или иначе, связаны с проблемой самопознания, которую он ставил во главу угла и своей жизни, и своей “Христовой философии”, и своего творчества в целом. “Познай самого себя” – вот жизненное кредо мыслителя, отталкиваясь от которого он и строил свои “миры”. Как неоднократно отмечает Л.А. Софронова, Сковорода не выстраивает вертикалей ни в символическом мире Библии, ни в макрокосме, но тяготеет к антропологической вертикали внутри человека, постоянно идущего к себе и к Богу. И это движение, этот путь к себе и Богу – стержень всех трех миров, вращающихся вокруг него, перетекающих один в другой, сходящихся и расходящихся. Как заключает исследователь творчества Сковороды, “Бог вышится над всеми тремя мирами, и в его образе сходятся все центральные линии концепции философа. Он центр, или, как сказал бы сам Г. Сковорода, конечный пункт системы трех миров” [2. С. 430]. Местонахождение Бога определяется им двояко: он одновременно пребывает и в непостижимой небесной выси, за пределами макрокосма, и в то же время в сердце, душе человека. Эта позиция чрезвычайно близка к положению философской антропологии Макса Шелера, писавшего уже в начале XX столетия о том же двояком местоположении Бога как Абсолютного центра, к которому устремлен человек: “Место Бога – за пределами мира и в то же время в человеческом сердце. Становление Бога и становление человека с самого начала взаимно

предполагают друг друга” [3. С. 49]. Это сходство основополагающей посылки для всей концепции мыслителя XVIII в. и основателя “новой философской антропологии” века XX представляется нам отнюдь не случайным. Оно позволяет определить место Григория Сковороды в истории философской антропологии.

Современный философ П.С. Гуревич предложил несколько рядов мыслителей, объединенных общей установкой, в истории философской антропологии: теоцентризм (Гераклит, Пифагор, Августин Блаженный, Фома Аквинский и др.); логосцентризм (античная философия, В. фон Вейзеккер, А. Уоттс, В.С. Соловьев, Г. Бурхард и др.); природоцентризм, или космоцентризм (азиатские, китайские мыслители, Ф. Бэкон, Н. Кузанский, Б. Спиноза, И. Гете, И. Гердер и др.); социоцентризм (Платон, Аристотель, Гоббс, А.И. Герцен, марксисты, О. Конт, Э. Дюркгейм и др.); антропоцентризм (Библия, Сократ, Н.А. Бердяев, Д. Вико, Х. Вольф, французские материалисты XVIII в. и др.). Григорий Сковорода может быть с полным правом включен в последний ряд философских антропологов, отдававших предпочтение антропоцентризму, и может занять свое место где-то между Сократом и Бердяевым...

Возможно, впрочем, и не стоит пытаться вписать этого мыслителя в тот или иной ряд, жестко определять его место в истории мировой философской мысли – слишком уж Сковорода самобытен, необичен, противоречив.

Л.А. Софронова написала не просто еще одну книгу о творчестве Григория Сковороды, она помогла нам, читателям, погрузиться в миры, которыми жил и мыслил философ, понять, из чего и как они складывались и как истолковывались. Для Сковороды, похоже, создание трех миров было не философским занятием, а жизненным переживанием, постоянным восхождением к Богу в своей душе. Он просто не мог не поделиться той радостью, которую давало ему самопознание, ведущее к Богу и противостоящее миру и дьяволу. Л.А. Софронова открыла нам также Григория Сковороду и как барочного писателя, умело пользо-



вавшегося богатым арсеналом барочной поэтики в своих трудах. Ничего не упрощая, ни в чем не подыгрывая своему герою, она тем не менее создала образ мыслителя, глубоко небезразличного ей самой и безусловно вызывающего симпатию читателей.

© 2004 г. Л.А. Черная

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Сковорода Григорий*. Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973. Т. 2.
2. *Софронова Л.А.* Три мира Григория Сковороды. М., 2002.
3. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии. М., 1988.

Славяноведение № 6

*Н. КОРОВИЦЫНА. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития.* М., ЭКСМО; Алгоритм. 2003. 285 С.

Для всех без исключения стран, переживших не так давно радикальную смену систем, в настоящее время ключевое значение приобретает поиск стратегий будущего общественного развития, невозможный без всестороннего и глубокого анализа пережитых тремя поколениями наших современников процессов исторического масштаба. Несомненно, мы стоим лишь на пороге познания глубоких модернизирующих трансформаций середины и конца XX ст. в восточной части Европейского континента. Однако можно смело констатировать, что и в Словакии, и в России приходит ясное осознание жизненной необходимости таких исследований, основанных на сравнительном анализе, использовании наиболее перспективных междисциплинарных методологий, “сквозного”, культурологического подхода (см.: [1–3]). Не что иное, как социально и национально детерминированная полувековая динамика ценностных ориентаций, на мой взгляд, приобретает ключевое значение в изучении отдельных этапов общественного развития, в понимании всего полувекового пути народов региона *в направлении к социализму и от него*. Именно такой подход используется в книге Н. Коровицыной “С Россией и без нее. Восточноевропейский путь развития”. Автор оперирует многочисленными результатами социологических исследований – польских, чешских, словацких, в меньшей степени венгерских, а также восточногерманских, болгарских, словенских, создавая

обобщенную картину исторических перемен второй половины XX в., произошедших с нашими народами.

Автор книги является последовательницей комплексного по своему характеру направления научной мысли, сформированного в польской социологии и ориентированного на представление об обществе как *фабрике смыслов* (З. Бауман). В последнее время это направление известно как *cultural studies*. Оно составило основу изучения специфики современных процессов модернизации и постмодернизации В. Адамским в Польше, П. Махониным и М. Тучеком в Чехии, Я. Бунчаком в Словакии, Р. Андоркой в Венгрии. В России эта научная школа представлена, на мой взгляд, Н. Коровицыной, которая делает одну из первых попыток создания объяснительной модели системных трансформаций на общерегиональном уровне. Эту многогранную проблематику она интерпретирует с точки зрения соотношения базисных понятий социокультурной динамики – материального и духовного, традиционного и современного, Востока и Запада.

Н. Коровицына связывает первую великую трансформацию, начавшуюся на рубеже 1940–1950-х годов, с межцивилизационными по своему значению процессами превращения преимущественно аграрного, докапиталистического – по характеру отношений и ценностей, культуре и образу жизни – общества в индустриальное. Так было в Словакии, Польше, Венгрии, Румынии, Болгарии,

Югославии, Албании, т.е. во всех странах региона, кроме бывших промышленными уже на старте послевоенных преобразований Чехии и ГДР. Формирование рабочего класса в большинстве этих стран автор называет социальным итогом первого этапа восточноевропейского пути развития, завершившегося к середине 1960-х годов, а так называемой народной интеллигенции (нового среднего класса) – второго его этапа. Окончание его датируется “бархатной революцией” 1989 г. В качестве базисных процессов этих двух этапов рассматриваются соответственно промышленная революция (индустриализация) и последовавшая за ней городская (урбанизация) и образовательная (появление в разной степени массового слоя высококвалифицированных специалистов) революции. Речь идет, по сути, о двух фазах цивилизационного перехода к современности, осуществленных в ходе социалистической модернизации. Третья фаза социокультурных преобразований цивилизационного масштаба сопровождалась сменой режима естественного воспроизводства, или демографической революцией, пришедшей уже на годы второй трансформации – капиталистической модернизации.

Автор анализирует конкретные процессы реализации социалистического модерн-проекта как глобальной альтернативы западному пути развития. При этом приоритет отдавался неэкономическим стимулам жизнедеятельности, ценностям образования и равенства, которые для народов региона действительно считаются важнейшими, а интеллигенция – не буржуазия – традиционно играет здесь очень важную роль и в формировании нации, и в модернизации общества. Социальный, ментальный тип интеллигента был многократно воспроизведен восточноевропейской моделью развития с ее впечатляющими масштабами социально-образовательной мобильности, “вершиной” которой Н. Коровицына называет феномен *социалистического постмодерна* рубежа 1970–1980-х годов, зародившийся в среде второго поколения образованного класса. Автор вводит в научный оборот новое понятие, подчеркивая отличие в процессах перехода к эпохе постмодерна в Западной и Восточ-

ной Европе. Я бы не согласилась с определением социалистического постмодерна как явления “консервативного”. Это скорее смешанный цивилизационно-культурный тип, соединяющий элементы доиндустриального и постиндустриального стиля жизни и сознания. Нельзя также не учитывать, что соотношение этих элементов в каждой из стран региона сильно различалось.

Большое место в работе уделяется анализу общества “домашнего социализма”, функционировавшего по неорационалистскому принципу семейной институции. Именно тогда сложился и утвердился особый, восточноевропейский тип демографического поведения с высокими показателями брачности, рождаемости, но и разводимости населения, специфическим для данного региона способом эмансипации женщины через образование и производственную занятость. Демографическая идентичность стран, принадлежавших к одному геополитическому пространству, рассматривается в книге как важнейшая, если не главная, характеристика их общности, достигнутой на основе определенного единства этических норм и стиля жизни. Именно в частную, семейную сферу власть канализировала протестный потенциал периода “нормализации” чехословацкого общества после событий 1968 г.

В новой книге Н. Коровицыной получает дальнейшее развитие ключевая для этого автора тема, которой посвящена ее монография “Среднее поколение в социокультурной динамике Восточной Европы второй половины XX века” (М., 1999). Это не только портрет городского образованного класса (интеллигенции, служащих, высококвалифицированных рабочих) – рожденных в послевоенные годы, сформированных социалистической системой и вошедших в общественную жизнь стран региона в 1970-е годы. Именно они явились носителями постматериалистических ценностей и идей “обновления социализма”. Эти идеи широко распространились в обществе, тип культуры которого получил в польской литературе название “*лирического социализма*”, или “*технократического патристического сентиментализма*”. При анализе социокультурного облика данной генерации автор фокусирует внима-

ние на истории формирования массовой основы “бархатной революции” 1989 г. Для восточноевропейцев она стала “революцией сознания”, приведшей к превращению “детей системы” из “романтиков” в их противоположность – “материалистов” и “прагматиков”, к полной смене парадигмы общественного развития стран региона. Между протестными волнами, инициированными образованным классом Чехии в 1968 г., и польским с его “революцией Солидарности” 1980–1989 гг., по мнению Н. Коровицыной, пролегал несостоявшийся “путь интеллигенции к власти”.

Экспансию материализма постсоциалистического периода, сопровождавшуюся возвратом к традиционным механизмам выживания, автор расценивает как частичную утрату социокультурного потенциала, нарабатанного на ранне- и особенно позднесоциалистическом этапах развития с характерными для них массовыми идеалистическими представлениями и утопическими проектами. Степень выраженности явления, которое принято определять как *материализм ценностных ориентаций*, по оценке словацкого социолога Я. Бунчака, у нас сейчас вдвое выше по сравнению со странами Запада [4. S. 11]. Можно согласиться с выводом Н. Коровицыной, что в стратегическом для эволюции современного мира в последние четверть века смысле (т.е. движении к преимущественно духовным ценностям личностной самореализации) траектории развития Западной и Восточной Европы – пусть временно – в 1990-е годы разошлись.

Нельзя не отметить существующее, на мой взгляд, расхождение в названии книги и ее содержании. При огромной эмпирической насыщенности исследования в нем отсутствуют социологические данные: российские, украинские, белорусские, хотя речь идет о восточноевропейском пути развития. Можно предположить, что Н. Коровицына как специалист по Центральной Европе под понятием “восточноевропейский” подразумевает не географическую принадлежность, а скорее сущностное – цивилизационное, историческое – различие двух частей Европы – Восточной и Западной.

Перед многими словацкими или чешскими, также как и российскими, обще-

ствоведами закономерно встает вопрос, и я не могу адресовать его только автору рецензируемой книги. Явилась ли трансформация преимущественно славянского мира Центральной и Восточной Европы, выразившаяся в эйфории стремления к Западу, достижением народов данного региона, стала она, в конечном счете, их “приобретением” или все-таки больше “потерей”? Очевидно лишь, что трансформация социалистической системы была объективной необходимостью.

Несомненная заслуга автора данной монографии состоит в доведении до российского научного сообщества результатов исследований центральноевропейских социологов, одним из лучших знатоков которых является Н. Коровицына. Благодаря ей общественная мысль стран региона, объективно отражающая их современную действительность, становится доступной российскому читателю. Центральноевропейских социологов от России, как правило, не отделяет языковой барьер, но мы ощущаем дефицит знания о типологически близких нам социальных и культурных процессах и явлениях в вашей стране. Попытки понимания и интерпретации российскими историками и социологами происходящих общественных изменений остаются для наших ученых совершенно неизвестными. Возникшую в 1990-е годы пропасть, разделяющую два мира – центральноевропейского и восточноевропейского обществоведения, – всем своим научным творчеством неустанно преодолевает автор книги “С Россией и без нее”.

© 2004 г. *Кралева Л.* (Словакия)

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Machonin P.* Je čas k zásadní diskusi // Sociologický časopis. 2002. Roč. 38. Č. 1–2.
2. *Macháček L., Korovicynová N.* Slovanský svet v epoche systémových transformácií – medzinárodná vedecká konferencia // Sociológia. 2001. Roč. 33. Č. 4.
3. *Macháček L.* Sociologičeskije issledovanija 2002 // Sociológia. 2004. Roč. 36. Č. 1.
4. *Bunčák J.* Zmeny v hodnotovom systéme obyvateľov Slovenska po roku 1989 / Krestanská spiritualita v prostredí rastúceho materializmu. Bratislava, 2003.

*Т.И. ВЕНДИНА. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. 336 С.*

Внимание к человеку характерно для разных народов во все времена. В целом можно сказать, что культура антропоцентрична. По отношению к изучению языка антропологический подход наиболее отчетливо проявился к концу 90-х годов XX в., хотя основные понятия антропологической лингвистики были разработаны В. фон Гумбольдтом еще в начале XIX в.

Монография Т.И. Вендиной посвящена проблеме реконструкции языкового сознания средневекового человека. Автор попытался выяснить, каким видел тогда человек окружающий мир и себя в нем.

Материалом исследования послужили древнейшие памятники письменности (X–XI вв.) старославянского языка. Из «Старославянского словаря» под редакцией Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой были извлечены дериваты с общим значением лица. Выбор для изучения словообразовательных средств не случаен. Словообразование является одним из средств языковой концептуализации картины мира, именно в словообразовании отчетливо выявляется национально-культурная специфика. В центре внимания Т.И. Вендиной оказались мотивационные признаки производных имен. Для большей объективности, достоверности и надежности выводов автор берет не единичные произвольно выбранные слова, а весь массив производных слов, представленных в «Старославянском словаре». Анализируются производные слова трех частей речи – существительные, прилагательные и глаголы, что дает возможность ответить на три вопроса, касающиеся сущности средневекового человека: кто он, какой он и что он делает. Эта триада нашла отражение и в названии первых трех глав монографии, в которых описывается, как средневековый человек воспринимал себя в качестве индивида. Точкой отсчета при этом являлся Бог, который был архетипом сознания средневекового человека,

человек же – творение Божье, созданное по его образу и подобию.

Т.И. Вендина выявила следующую особенность, свойственную языку старославянских памятников письменности: собственная физическая природа мало интересовала средневекового человека, в центре внимания находилась прежде всего оценка человека как личности, социальной и духовной, что отражает общую установку культуры Средневековья, в которой Бог и человеческая душа представляют абсолютную ценность. Этот вывод коррелирует с теми выводами, к которым пришли мы в ходе исследования качественных наименований человека в русском языке XI–XX вв.: подгруппа «Человек как член общества» древнее подгруппы «Человек как индивид», основное ее членение сложилось еще в XI в. Большинство парадигм, характеризующих индивидуальные внешние особенности человека, начали формироваться довольно поздно – в последние столетия.

Немногочисленные характеристики человека как физического существа представлены в основном словами, описывающими человека по его возрастному признаку, с обилием номинаций, обозначающих ребенка, а также лексемами, маркирующими физическую ущербность человека. Этот факт Т.И. Вендина объясняет тем, что калеки и убогие считались людьми, отмеченными Богом. Сопричастностью к Богу, в частности к культуре Христа-младенца, вызван, по ее мнению, и интерес к фиксации названий человека в его безгрешном, младенческом состоянии. Такое объяснение не вызывает возражений. В то же время мы не можем согласиться с тем, что представленность соматической лексики в основном непроизводными именами, а не словообразовательными дериватами также свидетельствует об отсутствии интереса к человеку как существу физическому. Соматическая лексика – это один из самых древних пластов лексики в лю-

бом языке, чем и объясняется неприводимость такого рода слов.

Анализируя номинации человека как личности социальной и духовной, Т.И. Вендина приходит к выводу о том, что названий, характеризующих человека с социальной точки зрения, в два раза меньше, чем наименований, характеризующих его как существо духовное. Объяснение этому она видит во внимании к внутреннему миру человека, его душе. При этом интересно замечание автора о том, что в старославянском языке отсутствовали понятия “бессовестный” и “бездушный”, так как в то время считалось, что душа есть у каждого человека.

Дихотомия “положительная–отрицательная характеристика духовных качеств человека” базируется, по мнению Т.И. Вендиной, на противопоставлении божественного и греховного в человеке. Человек мыслится как существо греховное, отсюда обилие отрицательных характеристик, отражающих его прегрешения. Словообразовательно маркированы прежде всего такие грехи, как безбожие и нечестивость, богохульство, приверженность к ересям, язычеству, колдовство, идолослужение, гордыня, ложь и клевета, обман, коварство, предательство, отсутствие стыда, злоба, злодейство, жестокость, безрассудство и глупость, алчность и корыстолюбие, пьянство, блуд и прелюбодеяние, сварливость, обжорство, лень и др.

Представление о личностном идеале человека дают имена лиц с положительной оценкой, в которых словообразовательно детерминируются такие добродетели, как набожность, благочестивость, доброта, милосердие, честность, правдивость, гостеприимство, любовь к людям, целомудрие, кротость и смирение, благоразумие, душевное спокойствие, старательность и усердие и др. Что касается межличностных отношений людей, то как в именах, так и в глаголах наблюдается необычайная детализированность сферы недобрых отношений людей, которая словообразовательно маркируется с разных сторон.

В монографии делается справедливый вывод об амбивалентности человеческой природы. С одной стороны, средневековый человек – святой праведник, который учит трудному искусству жи-

ни во Христе, с другой – мирянин, обладающий грехами и пороками. Это отражает стартовое расслоение культуры Средневековья на церковную, элитарную и народную.

Если в первых трех главах человек выступает как объект номинации, то в последующих двух – как субъект, т.е. в них описывается, как в языке отражается восприятие средневековым человеком окружающего мира. Четвертая глава получила название “Бог в сознании средневекового человека”, пятая – “Мир в сознании средневекового человека”, шестая – “Ценности средневекового человека”. Появление в монографии четвертой главы не случайно. В Средневековье божественный принцип был главенствующим в жизни каждого человека.

Наибольшее отражение в языке нашел образ Бога-сына, который выступает как спаситель, заступник, попечитель, всевидящий и справедливый судья, учитель, наставник и пастырь, утешитель и целитель скорбящей души. Он несет людям любовь, добро и милосердие, творит чудеса, обладает высшей мудростью.

В пятой главе, в результате изучения восприятия средневековым человеком окружающего мира, автор приходит к вполне закономерному выводу о том, что число словообразовательных дериватов, служащих для номинации тварного мира, в три раза меньше количества производных образований, предназначенных для описания идеального мира, т.е. понятий и представлений средневекового человека о себе, о мире, о жизни, ее смысле, ценностях и идеалах. Анализируя мир, сотворенный Богом, Т.И. Вендина рассматривает такие группы лексики, как небо и небесные тела, явления природы, ландшафт, флора, фауна. Обращаясь к предметному миру, созданному самим человеком, она отмечает, что для средневекового человека очень важной была пространственная ориентация, о чем свидетельствует большое количество локативов, причем прежде всего связанных с городом.

Анализируя идеальный мир, Т.И. Вендина обращается к глобальной оппозиции средневекового ментального мира *добро–зло*. Добро исходит от Бога, а зло – от самого человека. В этой главе рассматриваются такие непосредственно свя-

занные с данной оппозицией понятия, как благо, благочестие, грех и добродетель, дух, душа и плоть, рай и ад, свет и тьма и т.д. Но даже при рассмотрении таких, казалось бы, далеких от категорий добра и зла вопросов, как время, число, имущество, закон, символика цвета, красота, мудрость акцент также делается на противопоставлении божественного и земного, на обращении к Богу, так как главным регулятивным принципом Средневековья являлся Бог.

В шестой главе рассматриваются ценностные ориентации средневековой личности, которыми она руководствовалась в своей жизни. Это стало возможным благодаря тому, что сами тексты, послужившие источниками для “Старославянского словаря” (поучения, наставления, заповеди Святых Отцов, монашеские правила, жития святых, история земной жизни Иисуса Христа), содержат множество оценочных суждений, а дериваты с общим значением лица, выбранные Т.И. Вендиной в качестве объекта исследования, как нельзя лучше передают ценностное отношение человека к миру.

Вопрос о типологии ценностей еще недостаточно разработан. Автор в своей монографии дает следующую классификацию ценностей – религиозные, социальные, этические, витальные, эстетические, замечая по поводу последних, что они отсутствовали в старославянском языке, потому что “красота, будучи сущностным атрибутом Бога, была понятием не столько эстетическим, сколько религиозным и этическим”

(С. 302). Наиболее значимыми были религиозные ценности. В работе неоднократно подчеркивается, что предметом повышенного внимания человека была духовная сфера. Бог и человеческая душа для эпохи Средневековья представляли абсолютную ценность.

Предложенный Т.И. Вендиной тезаурусный подход к лексике старославянского языка с общим значением лица для изучения языкового сознания средневекового человека оказался весьма плодотворным, а предпринятая попытка реконструировать духовные ценности средневекового человека, дать его культурно-антропологический портрет – удачной.

Монография отличается широтой взгляда на объект описания. Выбранные для анализа языковые образования рассматриваются не только (и даже не столько) с лингвистической точки зрения, но и с религиозно-философской. При этом Т.И. Вендина не замыкается на исследовании языкового материала, почерпнутого из “Старославянского словаря”, а сопоставляет его с диалектами русского языка, проводит параллели со средневековой живописью, литературой.

Мы уверены, что книгу с интересом прочтут не только специалисты, но и все те, кто хочет познать истоки славянской христианской культуры, духовный мир средневекового человека, его ценностные ориентации.

© 2004 г. Л.Е. Кругликова

Славяноведение, № 6

*A. KRAWCZYK-TYRPA. Tabu w dialektach polskich. Bydgoszcz, 2001. 345 s.*

*A. КРАВЧИК-ТЫРПА. Табу в польских диалектах*

Книга польской исследовательницы, автора труда по соматической фразеологии в польских говорах [1], явилась итогом многолетней работы автора над темой табу в польских диалектах (см.: [2–8]). Источниками послужили диалектологические и этнографические печатные и рукописные материалы, диалектные словари

(прежде всего это словарь Б. Сыхты). В конце книги приводится обширный список использованных источников и литературы. Впечатляет кругозор автора, сумевшего изучить литературу по теме не только на польском, но и на русском, немецком, французском, английском и итальянском языках. Большую

ценность для исследователей и читателей представляет составленный А. Кравчик-Тырпой указатель диалектных лексем и фразеологизмов (табу и эвфемизмов), встречающихся в работе.

Автор не ставит перед собой задачу изучения географии табу в различных диалектах, рассматривая это явление в типологическом аспекте. Вслед за Н.И. Толстым [9. С. 18], диалектный континуум и, соответственно, традиционную народную культуру она воспринимает как единое целое, противопоставленное литературному языку и элитарной культуре. Работа А. Кравчик-Тырпы носит этнолингвистический характер.

Исследование состоит из шести глав. В первой главе автор дает определение табу, выделяет основные его типы, приводит краткий обзор библиографии по изучаемой проблеме (S. 19–22). Польские диалекты отличаются от литературного языка не только и не столько фонетическими, морфологическими, синтаксическими особенностями. Значительные отличия лежат в области стилистики: оценки слова как грубого или нейтрального, отнесения его к группе ругательств (проклятий), или, как говорят в народе, *grеха*. Табу автор определяет как “конвенционально санкционированный запрет на обсуждение определенных тем или произнесение определенных слов” (тематическое и лексическое табу) (S. 14). При этом она отмечает, что табу – явление изменчивое, подверженное трансформациям (например, до недавнего времени месячные относились к темам табу, а сейчас, благодаря рекламе и средствам массовой информации, они перестали быть запретной темой, хотя у значительной части общества этот факт вызывает отрицательную реакцию). Нарушение тематического и лексического табу рассматривается обществом как не-норма и оценивается негативно (S. 15).

Табу в диалектах невозможно описать только лингвистическими методами. Причины этого сложного явления следует искать в психике, верованиях, суевериях – в народной культуре в целом. Табу в народной культуре представляет собой вершину айсберга, резульат различных общественных и психических процессов (см.: [10. С. 14–20]).

Явление табу уходит своими корнями в первобытное, дологическое мышление. Именно в говорах содержится ценный материал для изучения табу, так как их носители – представители традиционной культуры – во многом за счет отсутствия образования дольше сохраняют черты архаического мышления, чем городские жители. Сложность изучения табу в диалектах состоит в том, что исследователь, как правило, – носитель городской культуры, для которого диалект в определенном смысле является чужим, неродным языком, поэтому он не может опираться на свою языковую компетенцию.

Исследовательница утверждает, что явления табу в целом можно разделить на две основные группы: табу *первичные* и табу *вторичные* (или *современные* табу) (S. 15). Первичные табу, свойственные архаичным культурам, представляют собой запрет на произнесение определенных слов (имен собственных, названий предметов, явлений опасных или сакральных). Табу является следствием иррационального страха перед сверхъестественными силами. Часто причина возникновения табу кроется в такой черте языкового народного сознания, как стремление к отождествлению денотата и десигната. Слово, так же как и другие свойства предмета (цвет, размер, строение, внешний вид), осознается как его часть или атрибут. Между словом и предметом существует теснейшая связь: оно может замещать предмет, выступать его аналогом в магических действиях. Другой причиной, не менее важной для формирования первичных табу, становится антропоморфизация тех явлений и объектов, которые табуизируются, – болезни, смерти, явлений природы, животных. Запрет на произнесение того или иного слова мотивируется страхом, что тот, о ком говорят, может услышать, явиться и причинить вред.

Табу нового времени обусловлено общественно-этическими нормами. Нарушение табу влечет неодобрение общества. Если первичное табу базируется на страхе, то основным психологическим фактором формирования вторичного табу является стыд. Запреты, ограничения, накладываемые на поведение человека, играют важнейшую роль в создании культуры (S. 18). Однако если первичное табу основано на страхе перед “чужим”



миром, то табу вторичное обусловлено стыдом за “свое”, человеческое (главным образом за телесную, грешную природу человека) [11]. Между первичным и вторичным табу нет четкой границы, в каждом языке (диалекте) они представлены в большей или меньшей степени. На современном этапе первичные табу находятся в стадии угасания, часто они сохраняются как пережиток и не осознаются самими носителями как факты табу.

Во второй главе особое внимание исследовательница уделила методике поиска материала и отождествления того или иного слова с лексикой табу (S. 27–31). Самый простой случай – когда в источнике встречается прямое указание информанта или собирателя на то, что данное слово является словом-табу. О наличии табу однозначно говорит наличие эвфемизмов – слов-заместителей. Приводя в словаре эвфемизм, авторы чаще всего ссылаются на слово, которое он замещает (хотя порой встречаются спорные с точки зрения исследовательницы моменты). В остальных случаях автор опиралась на свою языковую компетенцию, используя метод аналогии и метод семантического анализа (например, на эвфемистический характер языкового выражения указывает наличие большой дистанции между его прямым значением и значением-табу: *dobrurka* ‘проститутка’, *wesoły* ‘разбойник’ и др.). О факте табу свидетельствует разветвленная система наименований того или иного объекта. Например, в польских диалектах насчитывается больше 60 названий зайца, 150 определений распутной женщины и более 200 наименований дьявола. На отнесение того или иного слова к группе слов табу указывает также произносимая при нем формула нейтрализации вредоносной силы этого слова (*nie tu wsprotinając, uczciwszy uszy*, ср. рус. не к ножи будь помянуто. – М.Я.).

А. Кравчик-Тырпа выделяет ключевые понятия, относящиеся к лексике табу, и выстраивает семантические ряды, группирующиеся вокруг них.

В третьей главе она рассматривает ключевые слова и семантические ряды, относящиеся к первичному табу:

Бог (Иисус, Христос, Раны Божьи, Распятие, Божья Матерь, священник, святые, таинства);

демоны (дьявол, духи, бестия, мара (змора), левица, богинка);

чародейство (чары, колдун, ведьма);

смерть (умирание, похороны);

болезни (болезнь, холера, лихорадка, эпилепсия);

природные явления и животные (молния, туча, медведь, волк, заяц, лягушка, пчела, корова).

Четвертая глава включает описание слов и значений, на которые распространяется современное табу (S. 111–221):

Сексуальная жизнь (половые органы, менструация, нагота, девственность, половой акт, брак и внебрачное сожителство, половая жизнь вне брака; женщина, родившая внебрачного ребенка, беременность, прерывание беременности, роды, повитуха, откуда берутся дети, внебрачный ребенок);

нечистота (“седалище”, выделение экскрементов, отхожее место, горшок, моча и ее выделение, кал и его выделение, выпускание газов, рвота, наличие насекомых);

недостатки и грехи, или духовная нечистота (глупость, сумасшествие, ложь, пьянство, воровство, убийство, битье, тюрма).

В рамках каждой из вышеперечисленных групп исследовательница приводит все встреченные ею в диалектах лексемы, сопровождая их примерами. В каждом разделе дается этнографический и культурологический комментарий, анализируются различные поверья и невербальные запреты, связанные с той или иной сферой табу. Например, говоря о семантическом поле ‘смерть’, А. Кравчик-Тырпа рассматривает представления о смерти как о живом существе, которое можно не впустить в дом, изгнать из деревни во время эпидемии, которое может явиться во сне и забрать свою жертву. Таким образом, табу (запрет на произнесение “имени” смерти), является одним из способов (в ряду многих других, невербальных) защиты от этого опасного явления. Сам процесс умирания можно рассматривать в физическом и в духовном аспекте. Эвфемизмы апеллируют либо к первому (*chodźć w ostatnich butach, skrzyżować nogi, ukłaść głowę* – ‘ходить в последних башмаках’, ‘скрестить ноги’, ‘сложить головушку’) либо, что гораздо реже, ко второму (*oddać Bogu duszę* – ‘отдать Богу душу’) (S. 79–81).

В пятой главе исследовательница также подробно анализирует эвфемизмы (слова, замещающие табу) и языковые средства их создания (метонимия, перифраза, литота и др.). При этом она выделяет две основные модели избежания слова табу.

Первой моделью “эвфемизации” (в прямом смысле этого слова) является “позитивизация” слова (слово с негативным значением меняется на слово с позитивным значением) (S. 224). Эвфемизмы предоставляют ценный материал для исследователей, занимающихся традиционной системой ценностей [12. С. 149–182; 13. С. 14]. Перечисляя ценности, проявляющиеся в процессе эвфемизации, автор опирается на работы этих ученых. Одним из основных прилагательных положительной оценки является *dobry* (*dobrodziej* ‘ревматизм’, *dobra baba* ‘повитуха’, *dobry chłopiec* ‘разбойник’). Как следствие языкового выражения в диалектах основной ценности “быть человеком” автор рассматривает антропонимы, выступающие в эвфемистической функции. Антропонимы (имена, фамилии), которые часто выступают в сокращенной форме, служат для освоения предметов и явлений сферы “чужого”, причисляя их к сфере “своего” (*Bartek* ‘медведь’, *Jaś* ‘дьявол’, *Jabłoński* ‘дьявол’, ср. рус. *Мишка* ‘медведь’, *Кондратий* схватил ‘умер’. – М.Я.). Еще одной группой эвфемизмов являются термины родства (*dziad* ‘дьявол’, *jak babcię kocham* вместо *jak Boga kocham* ‘как Бога люблю’ (клятва), *babusia* ‘смерть’). Иногда одно слово может быть эвфемизмом для целого ряда понятий: *ciotka* ‘ведьма’, ‘смерть’, ‘лихорадка’, ‘женский половой орган’, ‘менструация’, ‘девушка, родившая вне брака’, ‘повитуха’, ‘водка’. К терминам родства примыкают слова со значением близости (*gość*, *śasiad*, *przyjaciółka*). Следующая группа эвфемизмов связана с темой власти, высокого положения в обществе (*pan Rokicki* ‘дьявол’, *pani matka* ‘смерть’, *pani-uńcia* ‘богинка’, *pańska jizba* ‘отхожее место’, *skończyć akademię* ‘выйти из тюрьмы’, *wieczni pałac* ‘гроб’). Сакральные, трансцендентные ценности проявляются в эвфемизмах *boż i raz* ‘кровоизлияние в мозг’, *boż a wola* ‘эпилепсия’, *boż e robaki* ‘божьи черви’ ‘пчелы’, а также замена словом *Bog* слова *Diabeł* во фразеологизмах (*Bogowie wiedza*). Важной ценностью

в традиционной культуре является мудрость, что объясняет появление эвфемизмов, называющих безумие, сумасшествие (ср. рус. *блажить*, *блаженный*. – М.Я.). К эстетическим ценностям можно отнести следующие эвфемизмы: *kwiat* ‘месячные’, *panieński kwiat* ‘девственность’, *krasne kobiety* ‘богинки’, *czystota* ‘девичество’. “Этические” ценности проявляются в выражениях *cnota* ‘девственность’, *panna sprawdziwa* ‘девушка’, витальные ценности – в эвфемизме *młodzieniec* ‘дьявол’. К ценностям автор также относит положительные эмоции (*być przy nadziei* – “быть в надежде” – “ждать ребенка”, *radośnik* ‘крещение’). Экономические ценности выступают в эвфемизмах *złoto* ‘испражнения’ (ср. рус. *золотарь* ‘ассенизатор’. – М.Я.). С аксиологизацией пространства связана оппозиция правый–левый (*prawiczka* ‘девица’). Вслед за А. Домбровской, А. Кравчик-Тырпа выделяет такой признак эвфемизмов, как краткость формы, произведенные с помощью демутивных суффиксов (*-ek*, *-eczek*, *-eniek*, *-linek*, *-ik*, *-iczek*, *-iszek*, *-ak* и др.). Этот признак может выступать как самостоятельно, так и в сочетании с другими механизмами эвфемизации.

Другая модель эвфемизации – замена слова-табу на другое слово (не обязательно с позитивным значением) – метафора, метонимия, перифраза и др. (S. 232). Внутри данной модели исследовательница выделяет следующие механизмы. Во-первых, это изменение фонетического облика слова: искажение начала слова (*lagrament* вместо *sacrament*), середины слова (*Maryna*, *Marianna* вместо *Maryja*), конца слова (*w duchu* вместо *w dupie*), замена на слово из чужого языка, замена слова-табу на слово или словосочетание на основании фонетической (но не семантической!) близости (*krytki szpic* вместо *krucyfiks*). Во-вторых, употребление местоимений (*on*, *cosik* ‘дьявол’, *taka* ‘ведьма’). В-третьих, механизмом эвфемизации является замена запретных слов и понятий на обыденные, обозначающие реалии крестьянского быта: *dom* “дом” – ‘гроб’, *idzie na dachy* “идет на крышу” – ‘умирает’ (метонимия неба?), *przymierzać pierzynę* “примерять перину” – ‘сексуальное сожительство’, *we śnie na ryby chodzić* “ходить во сне за рыбой” – ‘мочиться в кровать’). Особый интерес вызывают

метафористические выражения, в составе которых выступают названия различных животных, птиц, насекомых: *obzarła sã kątryw* букв. “объелась лягушек” ‘беременная’, *zrobić zajca* (“сделать зайца”) – ‘опорочиться’. Многие такого рода фразеологизмы связаны с народными верованиями и обычаями. Например, если вспомнить, что все замужние женщины должны были покрывать голову платком, становится ясным, почему платок часто выступает как атрибут замужней женщины, в то время как веноч – принадлежность девушки (*pokrytka, wdowa w chustce* – “покрытка, вдова в платке” – ‘девушка, утратившая невинность’). В-четвертых, запретные слова могут замещаться более общими, абстрактными негативными определениями (*zły, brzydki, nieczysty* ‘дьявол’, *bieda* ‘дьявол’, ‘страх’, ‘холера’, ‘менструация’, *nieszczęsnica* ‘эпилепсия’). Эвфемизации служат также пейоративные суффиксы (*-isko, -ica, -iszcze*).

В шестой главе А. Кравчик-Тырпа перечисляет функции слов-табу и их эвфемизмов. Прежде всего это номинативная функция (иногда в диалектной лексике значение может не иметь соответствующего слова-табу, например, нигде не зафиксировано слово “девственность”, хотя в говорах это значение представлено многочисленными эвфемизмами) (S. 245–246). Как правило, слова-табу имеют экспрессивную стилистическую окраску (слова-табу, представляющие семантические поля ‘сексуальных отношений’ и ‘нечистоты’ выступают в роли вулгаризмов) (S. 24–248). При упоминании слова-табу часто произносится формула, призванная нейтрализовать его негативную силу (S. 248–250). Продолжая свою жизнь в языке, табу могут выступать в функции проклятия (согласно А. Энгелькинг [14. С. 132] проклятия – это нарушения табу, призывание негативных сверхъестественных сил) (S. 251–254), а также ругательств и прозвищ (S. 255–257). Они могут служить средством оценки (слова-табу используются в качестве дериватов для слов негативной оценки: *diabełstwo, choroby* и др.) (S. 257–258). Слова-табу составляют значительную часть группы слов-паразитов (*wata językowa*) (S. 258–260) и, наконец, выступают как имена собственные (S. 260).

Книга А. Кравчик-Тырпы адресована лингвистам, диалектологам, исследователям традиционной культуры и народного языкового сознания, всем, кто интересуется проблемой слова в народной культуре.

© 2004 г. М.В. Ясинская

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Krawczyk-Tyrpa A. Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała.* Wrocław; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987.
2. *Krawczyk A. Bestią nazywać // Język Polski.* LIX. 1979.
3. *Krawczyk A. Bestia, czyli o pewnych tabu i eufemizmach w gwarach // Język Polski.* LVII. 1987.
4. *Krawczyk-Tyrpa A. Tabu językowe w czasie i w przestrzeni. Przegląd problematyki. Opuscula polonica et russica II // Red. J. Wawrzyńczyk i E. Małek.* Toruń, 1994.
5. *Krawczyk-Tyrpa A. Tabu językowe a polisemia i homonimia. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy // Studia Filologiczne 41. Filologia Rosyjska 17.* 1995.
6. *Krawczyk-Tyrpa A. Tabu i eufemizmy we frazeologii // Problemy frazeologii europejskiej I / Red. A.M. Lewicki.* Warszawa, 1996.
7. *Krawczyk-Tyrpa A. Akt mowy a ludowe zakazy językowe // Studia dialektologiczne I / Red. B. Dunaj i J. Reichan.* Kraków, 1996.
8. *Krawczyk-Tyrpa A. Antromorfizacja a językowe tabu pierwotne (exemplum: gwary polskie) // Z polskich studiów slawistycznych. Seria 9. Językoznawstwo. Prace na XII Międzynarodowy Kongress Sławistów w Krakowie 1998.* Warszawa, 1998.
9. *Tołstoj N.I. Język a kultura (Niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki) // Etnolingwistyka. 5. / Red. J. Bartmiński.* Lublin, 1992.
10. *Dąbrowska A. Eufemizmy współczesnego języka polskiego.* Wrocław, 1993.
11. *Łotman J. O semiotyce pojęć “wstyd” i “starch” w mechanizmie kultury (tezy) // Semiotyka kultury / Wybór i opracowanie E. Janus, M. Renata Mayenowa.* Przedmowa S. Żółkiewski. Warszawa, 1975.
12. *Puzynina J. Język wartości.* Warszawa, 1992.
13. *Laskowska E. Wartościowanie w języku potocznym.* Bydgoszcz, 1992.
14. *Engelking A. Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa.* Wrocław, 2000.



## Международная научная конференция “Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян”

25–27 декабря 2003 г. в Институте славяноведения РАН состоялась международная научная конференция “Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян”, организованная Центром истории славянских литератур до 1945 г. Отдела истории литератур.

Объектом научного интереса участников конференции стали проблемы, пока еще мало изученные как в России, так и за рубежом. Материалом для исследований послужили произведения польской, чешской, словацкой, сербской, хорватской, словенской, болгарской, македонской, а также русской художественной литературы и документальные источники. В центре внимания оказались вопросы, связанные с отражением и осмыслением событий 1914–1918 гг. в художественных произведениях, мемуарах, письмах и дневниках; анализировались историко-политические и культурные последствия Первой мировой войны для послевоенного мира, особенности и национальная специфика произведений на военную тему. Особый вклад в изучение данной проблемы внесли историко-культурологические доклады, проливающие свет на общественно-историческую ситуацию и помогающие глубже понять процессы, происходившие в славянских литературах того времени.

Во вступительном слове к открытию конференции, плавно перешедшем в научный доклад “Первая мировая вой-

на и судьбы славянских народов”, директор института *В.К. Волков* особо отметил, что данное мероприятие выгодно отличает сотрудничество филологов, историков и культурологов, т.е. единение разных направлений гуманитарного знания вокруг одной проблемы. Славянские народы, к сожалению, стояли в эпицентре всех потрясших мир событий XX в., а Первая – “Великая” – война положила начало многим характерным для него процессам. Ей предшествовали Балканские войны с их безудержным национализмом, ксенофобией, жестокостью и обесцениванием человеческой жизни. Литература, подобно сейсмографу, предчувствовала надвигающийся цивилизационный разлом, грядущую катастрофу. Для России Первая мировая превратилась в белое пятно, ее затмили революция и Гражданская война (А. Солженицын, например, рассматривает ее лишь как “подход” к гигантскому перевороту). Вступив в войну, Россия нарушила шаткое равновесие, которое позволяло ей держаться как государству. Для западных и южных славян характерны различные взгляды на военные события. Вследствие Первой мировой Польша и Чехословакия обрели независимость. Было создано новое Королевство сербов, хорватов и словенцев. Болгария сознательно выступила на стороне Тройственного союза, что кардинально изменило ее позиции на политической арене

мира. Ни один славянский народ не остался в стороне от войны. По мнению В.К. Волкова, конференция открывает путь к комплексному изучению Первой мировой войны, осмыслению ее микро- и макропроцессов.

*В.Н. Виноградов* (Москва) в докладе “Новые подходы к изучению Первой мировой войны” отметил, что невозможно более ограничиваться эпитетами “несправедливая”, “милитаристская”, “империалистическая”, с помощью которых до недавнего времени описывалась эта трагедия. Ее обусловил сложный комплекс причин, и столь же сложными оказались последствия. Война привела к освобождению и воссоединению ряда славянских народов, она во многом определила современную карту Европы, где появились новые государства и возродились давно исчезнувшие. Первая мировая стала ответом ряда стран Германии, предпринявшей рывок к мировому господству. Сейчас активно изучается вопрос, существовала ли альтернатива участию в войне у России. Переосмысливается роль малых стран, преследовавших собственные цели. По мнению В. Н. Виноградова, рассматривавшего события с точки зрения историка, популярные, но абстрактные лозунги “Мир без аннексии и контрибуции” и “Право нации на самоопределение” способствовали тому, что такой “мир” и такое “право” были выгодны лишь проигравшей стороне.

В докладе “К литературоведческой рефлексии Первой мировой войны” *Л.Н. Будагова* (Москва), инициатор проведения конференции и председатель оргкомитета, отметила, что идея данного мероприятия была подсказана не столько тем, что летом 2004 г. исполняется девяносто лет с начала этого события, сколько слабой изученностью вопроса, научной необходимостью пополнить знания о состоянии славянских литератур в годы Первой мировой войны и пересмотреть результаты прежних исследований. Так, например, хотя об этой войне писали Маяковский, Хлебников, Шолохов и другие, эта сторона их творчества не была достаточно глубоко и объективно проанализирована и осмыслена. Октябрьская революция и Великая Отече-

ственная война оттеснили эту катастрофу куда-то на периферию истории, а между тем, эта “великая”, но “забытая” война имела огромные последствия для XX в., многое в нем предопределив. В отличие от других войн (Отечественной 1812 г., Второй мировой) она осознавалась современниками как великое безумие, вызвав волну пацифистских настроений и положив начало антивоенной теме в искусстве XX в. Первая мировая воспринималась большинством ее участников и современников как война несправедливая, бессмысленная, не имевшая исторического оправдания, и потому в отношении к ней отсутствовала романтика. Никто из авторитетных политиков и писателей не “одухотворил эту бойню”. В самых известных произведениях о Первой мировой войне А. Барбюса, Э.М. Ремарка, Э. Хемингуэя, В. Ванчуря, К. Конрада, в посвященных ей главах “Тихого Дона” М. Шолохова не было традиционной для военной темы оппозиции “свой–чужой”. Мировосприятие многих участников войны определяют в первую очередь не национальные, а социальные и нравственные моменты. Страх и ужас перед кровопролитием объединяли солдат противоборствующих армий.

*А.В. Lunatov* (Москва) в докладе “Цивилизационный излом” подчеркнул, что истоком Первой мировой войны стал процесс внутреннего раздвоения изначальных аксиологических идей, ставших основой европейской цивилизации. Обнаружив иллюзорность утопии позитивистского миропонимания, война взорвала внешнюю, поддерживаемую манипуляциями властных элит цивилизационную гармонию изнутри.

*Я. Прокон* (Краков) в докладе “Умереть за родину. Духовенство и военная пропаганда во время Первой мировой войны” остановился на такой важной проблеме, как позиция духовенства во время Первой мировой войны и его роль в военной пропаганде. Трагедией церкви стало злоупотребление верой как орудием пропаганды, дилемма между универсальными принципами и национализмом нередко решалась в пользу последнего, что содействовало переходу к тоталитарной идеологии. Вера становилась

прикрытием и украшением патриотической экзальтированности.

Доклад *Р. Бекера* (Торунь) “Влияние Первой мировой войны на российское антизападничество” был посвящен работам “поколения сыновей” русской эмиграции, написанным в 1920–1930-е годы – Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского и др. Наряду с главным вопросом взаимоотношений Запада и Востока, роли России в современной цивилизации и т.п., ими поднимался и вопрос о значении Первой мировой войны. Взгляды на эту проблему разнятся: для одних война ознаменовала собой возрождение России и обретение ею цивилизационных ценностей, другие призывали забыть произошедшее, третьи – хранить молчание.

Вкладом в изучение русско-сербских культурных отношений стал доклад *Б. Косановича* (Нови Сад) “Сербия и Черногория в русской поэзии Первой мировой войны”. Исследование большого количества стихотворений известных и малоизвестных русских поэтов (Брюсова, Северянина, Гиляровского и др.), связанных с этой тематикой, показало, что в них прославляется образ сербского и черногорского воина, присутствует явный славянофильский дух, взаимопроникновение национализма и интернационализма. Для этой поэзии характерны реалистические нормы, эмоционально-гражданский пафос, в ней отсутствуют формальные эксперименты, эзопов язык. Вместе с тем никому из русских поэтов не удалось создать целостный, правдивый образ Первой мировой войны, передать ее сложность и многогранность.

*А.В. Карасев* (Москва) в докладе “Белград в годы Первой мировой войны” осветил борьбу за сохранение национальной культуры в Белграде в годы оккупации, когда политика захватчиков была нацелена на ассимиляцию сербского народа, для чего использовались всевозможные рычаги давления, устрашения и подчинения сознания, в первую очередь – через образование, печать, запреты (в частности на использование кириллицы), вывоз художественных ценностей. Несмотря на тяжелые последствия оккупации, сопровождавшейся облавами, рас-

стрелами и виселицами, Белград очень быстро стал восстанавливать свою роль культурного и экономического центра.

*Р.Ф. Доронина* (Москва) посвятила свой доклад (“Сербская литература в преддверии войны”) сербской поэзии начала XX в., где нашли отражения переживания и чаяния народа, для которого война стала трагической реальностью раньше, чем для остальной Европы (две Балканские войны – 1912 и 1913 гг.). Патриотическая поэзия *А. Шантича*, *М. Ракича*, *В. Петковича-Диса* и других отражает усилившиеся в Сербии национально-патриотические настроения, окрашенные “трагическим оптимизмом” (*П. Палавестра*) косовской мифологии с ее героизмом и жертвенностью, поражением и триумфом над злом. Эти стихи оставались популярными и в годы Второй мировой войны.

В выступлении “Первая мировая война с точки зрения типичного сербского интеллигента (по материалам дневника Президента Сербской Королевской академии)” *Дж. Джурич* (Нови Сад) попытался по дневниковым записям *Й. Жуйовича* восстановить мироощущение сербской интеллигенции времен войны, ее позицию, взгляды на актуальные проблемы (освобождение и объединение Сербии, роль России, идея объединения южных славян и др.), а также посильный вклад в сохранение интеллектуального фонда страны.

Доклады *Г. Раичевич* (Нови Сад) “Первая мировая война в творчестве *М. Црнянского*” и *Е.И. Дзюбы* (Киев) “«Дневник о Чарноевиче» *М. Црнянского* в контексте южнославянской антивоенной литературы» были посвящены творчеству одного из крупнейших сербских писателей XX в., в произведениях которого передается восприятие “сломанной” личности, война предстает как историческая катастрофа, противостояние добра и зла, как преступление против духа человечества. Философия “суматрализма”, выраженная национальная составляющая, энергия поисков идеала отделяет писателя от представителей “потерянного поколения”, писавших о войне.

Доклад *Г.Я. Ильиной* (Москва) “Хорватский бог Марс” был посвящен

М. Крлеже и его творчеству, тематически связанному с Первой мировой войной и позволившему ему занять значительное место в европейской антивоенной литературе. Его цикл новелл (типологически близкий «Огну» А. Барбюса), давший название Окладу, был запрещен в фашистской Хорватии. Первая мировая составила существенный пласт и в его романе «Знамена», который докладчик сопоставила с «Жизнью Клима Самгина» М. Горького. По мнению Г. Я. Ильиной, оба писателя отчетливо понимают, что насилие войны может быть преодолено только другим насилием – насилием революции, – и ужасаются бесчеловечности истории.

*В.В. Мочалова* (Москва) в докладе «Время и вечность войны» сосредоточила внимание не только на непосредственном присутствии военной темы в творчестве польских и чешского авторов (Ст.И. Виткевича, Ю. Стрыйковского, обратившегося к ней спустя многие годы после окончания войны, и И. Лангера), но и более глубинном влиянии Первой мировой войны на процессы формирования личности и мировоззрения этих писателей. Особым объединяющим их фактором, стала Галиция: все они, так или иначе, отдают дань ее мифологии и топографии, в их произведениях она зачастую приобретает мистическую окраску, становясь местом драматического столкновения разных цивилизаций.

*Т.П. Агапкина* (Москва) в докладе «Польская тема в русской литературной публицистике о Первой мировой войне» поднимает проблему русско-польских взаимоотношений, разделившую русское общество. Понятие «братоубийственная война» приобрело тогда реальные очертания: в России проживало около 3 млн. поляков, в Москве существовал Польский дом, особое культурное движение, издавалась польская классика, свой вклад поляки внесли и в развитие русской литературы. Исследовательница рассматривает художественные произведения того времени (разного масштаба) как свидетельство эпохи, исторический документ.

Исследование *С.Ф. Мусиенко* (Гродно) «Первая мировая война в дневнике и

творчестве З. Налковской», касалось жизни и творчества писательницы, произведения которой во время и после войны отличаются простота, прозрачность стиля, аутентичность и внимание к судьбе «маленького человека». В результате войны человек научился убивать и перенес этот опыт в мирную жизнь. Заслугой писательницы в реализации проблемы Первой мировой войны является не только идейно-художественное новаторство, но и разрушение стереотипных взглядов на войну как на героическое деяние, которое может привести Польшу к свободе.

*О.В. Цыбенко* (Москва) посвятила свой доклад «Первая мировая война в творчестве Т. Новака» творчеству польского сюрреалиста Т. Новака, который, не пережив Первую мировую войну лично (он родился в 1930 г.), однако писал о ней. По убеждению писателя, лишь связь с природой и традицией, сосредоточенной в Библии и фольклоре, может исцелить человека от последствий войны.

Работу второго дня конференции открыл доклад *С.В. Никольского* (Москва) «Проблема конфликтности человеческого бытия в антиутопиях К. Чапека и М. Булгакова». Первая мировая война вызвала сдвиги в художественном сознании писателей, обострила внимание к онтологическим и историческим вопросам, заставила размышлять о тенденциях развития человеческого рода. Проблема насилия в человеческих отношениях – главный предмет философских размышлений Чапека и Булгакова. Проблема трагической конфликтности человеческого мира в их произведениях имеет немало точек соприкосновения с философскими раздумьями Канта о проблеме «антагонизмов» в человеческих отношениях, однако они, подобно философу, верят в силу гуманистического потенциала человечества.

*Д. Блюмова* (Ческе Будейовице) в своем выступлении «Впечатления от Первой мировой войны в чешском историко-культурном контексте» предприняла попытку восстановить специфику чешского восприятия этого трагического события в жизни человечества, нашедшего отражение в документальной и ху-



дожественной литературе военных и послевоенных лет. В этой связи были подняты и вопросы об отношении чешских солдат к России, их неприятию войны против славян и, как следствие, отсутствия чувства патриотизма, необходимого для успешного ведения боевых действий.

“Первой мировой войне в чешской поэзии” был посвящен доклад *С.А. Шерлау-мовой* (Москва). Исследовательница рассмотрела стихотворения *С.К. Неймана*, *Ф. Шрамека*, *Я. Сейферта* и других чешских поэтов, чьи произведения проникнуты антивоенным пафосом: главным уроком войны, по их мнению, должно стать осознание необходимости примирения, а не еще большего разделения людей.

*Е.Ф. Фирсов* (Москва) в докладе “Рукописные журналы чешских добровольцев в России в 1917 г., или Чехия – Земля обетованная” представил неизвестные архивные материалы, а именно – созданные в России рукописные, украшенные акварелью журналы чешских добровольцев. Эти издания являются ярким проявлением чешской художественной культуры за пределами родины, в них находили отражение литературные и культурные процессы, проходившие в Чехии. Специально исследователь остановился на личности *Н.П. Мамонтова*, русского офицера, во многом благодаря которому выходили эти журналы.

*Г.А. Сорокина* (Москва) рассмотрела “Образ комического австрийского солдата в творчестве *Г. Майринка* и *Я. Гашека*”. Образ Швейка у *Гашека* соприкасается с традицией народной смеховой культуры, для писателя характерен добродушный демократический юмор. *Майринка* отличала утонченность стиля. По мнению исследовательницы, характерной чертой пражской культуры стала особая комическая дерзость.

Образу генерала *Корнилова* в культуре Чехии межвоенного периода было посвящено выступление *Б. Ироушека* (Прага – Ческе Будейовице) “Генерал *Л.Г. Корнилов* в чешской межвоенной культуре”. Историк критически рассматривает две существующие в Чехии биографии *Корнилова* – *М.И. Яновского* и *И. Саха*, а также упоминания о нем в трудах чешских политиков.

*И.А. Герчикова* (Москва) («“Барак смерти” и образ России в творчестве *Я. Вайсса*») обратилась к образу России в творчестве чешского писателя, оказавшегося во время Первой мировой войны на русском фронте, попавшего в плен, в Сибирь, а затем вступившего в чехословацкий легион. Отношение к России у *Вайсса* было далеко не однозначным. Она стала для него одновременно манящим и отталкивающим символом огромной силы, непознанной души, неосуществленной мечты.

“Первый антивоенный словацкий роман” – роман “Живой бич” *М. Урбана* – стал предметом научного анализа в докладе *Ю.В. Богданова* (Москва). Исследователь считает, что книга *Урбана* с историко-литературной точки зрения может рассматриваться как художественный эпилог ко всей эпохе существования словацкого народа в составе многонациональной Австро-Венгрии, одновременно она является провидением грядущего “нового века”.

“Военная поэзия *М. Разуса*” рассматривалась в выступлении *Н.В. Шведовой* (Москва). Молодой словацкий поэт в трех своих сборниках, по теме и по времени создания связанных с Первой мировой войной, на фоне официального верноподданнического оптимизма второстепенных авторов открыто указал на бесчеловечность происходящего, ужас массовых жертв, тем самым оставив свидетельство об истинных настроениях словацкой интеллигенции тех лет.

*Ю.П. Гусев* (Москва) в докладе “Война и авангард: на примере русской и венгерской литературы” показал, что война сыграла роль мощного катализатора в формировании новых явлений в литературе и искусстве, а политизация художественной сферы стала одной из самых заметных тенденций. Большевизм – энергия толпы – проник и в искусство, воплотившись в авангарде.

В докладе, посвященном «Забытым словенским литературным и полулитературным свидетельствам “Великой войны”», *И. Новак-Попова* (Любляна) особое внимание уделила мемуарам участников военных событий. Авторы пытаются выразить в слове (с разной степенью

успеха) уникальный опыт неопределенности, смертельной угрозы, пошатнувшейся веры, обращаются к проблеме принудительной военной службы, снижение всех прежних гражданских, национально-культурных и этических норм. Несмотря на различную степень таланта и интеллигентности пишущих, во всех этих свидетельствах наличествует попытка понять человека, оказавшегося рядом, и уход в свой внутренний мир; нередки лирические описания природы.

*А. Енстерле-Долежалова* (Прага) исследовала “Образы смерти у Ивана Цанкара”, крупнейшего словенского прозаика первой половины XX в., на материале сборника рассказов “Образы из сновидений”, созданных писателем под впечатлением трагических событий войны и в предчувствии собственной смерти. Война для Цанкара означает смерть коллектива, народа, человечества, она связана для прозаика с чувством вины за этот апокалипсис. Это вина общечеловеческая, в ней кроется причина потери жизненной энергии, постоянно присутствующая усталость, сковывающая людей перед лицом смерти.

*Ю.А. Созина* (Москва) посвятила свое выступление циклу повестей и рассказов словенского писателя Ф.С. Финжгара “Напророченная” – «“Напророченная” война в произведениях Ф.С. Финжгара». На примере судеб своих героев писатель показал, что война заставляет людей жить по другим законам не только на фронте, но и в тылу, являясь серьезным моральным и духовным испытанием, что чувство вины разъедает душу, убивает человеческое начало. В произведении нашел отражение надвигающийся разрыв между поколениями.

К “Военной прозе М. Пугеля”, словенского писателя, обратилась в своем докладе *А. Корон* (Любляна). Повестям Пугеля абсолютно чужд милитаристский угар, несмотря на присутствие в них определенной доли национализма. Антивоенная мысль здесь переплетается с критикой общественных отношений и нравов. Характерно, что обращение писателя к военной тематике не вызвало в его прозе формальных изменений.

*М.Л. Бершадская* (Санкт-Петербург) в докладе “Первая мировая война в словенской драматургии межвоенного периода (1918–1941)” обратилась к произведениям С. Майцена, Ф. Бевка, А. Крайгера и Б. Крефта, так или иначе затрагивающим тему Первой мировой войны. Разные по идейной и художественной направленности пьесы словенских драматургов объединяет предельно обостренное чувство протеста против войны, неприятие ее разрушительной силы, чувство сострадания к безвинным жертвам.

Сообщение *Ю.М. Трибицова* (Кемерово) касалось практики использования художественной литературы славянских писателей о Первой мировой войне в преподавании исторических курсов – «Художественная литература о Первой мировой войне в университетских курсах “История южных и западных славян” и “Новая и новейшая история стран Европы и Америки”». Докладчик говорил о необходимости популяризации славянских авторов среди современных российских читателей и разной степени известности их произведений, отмечая при этом вписанность славянских литератур в общеевропейские процессы.

Третий день работы конференции открыл доклад *Г.Д. Шкундина* (Москва) “Вопрос о сепаратном мире с Антантой в мемуарах болгарских политических деятелей”. Глубокий научный анализ всевозможных мемуарных источников позволил исследователю доказать верность тезиса о том, что сепаратный мир Болгарии с антантовской коалицией был в принципе невозможен. Ученый вскрыл некоторые малоизвестные подробности, дополняющие картину взаимного зондирования держав Антанты и Болгарии по поводу заключения этого, так и не состоявшегося сепаратного мира.

*М.Г. Смольянинова* (Москва) посвятила свой доклад “И. Вазов о Первой мировой войне” военному творчеству патриарха болгарской литературы, который откликнулся на все важнейшие события, происходившие в его стране. Сначала, воспринимая Первую мировую войну как освидетельтельную, поэт вдохновенно воспевает героизм воинов, отдавших жизнь за родину. Однако со вре-

менем он понимает, что каждая строка о войне пропитана кровью: с конца 1917 г. Вазов уже не касается ее, ибо “военные песни звучат словно смех на могиле”. Разрушительным силам войны поэт противопоставляет силу труда.

“Неровным” оказалось и творчество болгарского писателя А. Страшимирова, которое исследовал *И.И. Калиганов* (Москва) в докладе «Первая мировая война и “неровное” творчество А. Страшимирова 1910–1920-х годов». Тему болгарского патриотизма в период Первой мировой войны литературоведы еще совсем недавно обходили по вполне понятным причинам. Ученый считает, что настало время отделить “зерна от плевел” и подойти, например, к произведениям А. Страшимирова строго дифференцированно, учитывая реальную историческую ретроспективу. Необходимо детально изучать и “плохое” творчество писателей, отметил докладчик.

Доклад *Р.П. Гришиной* (Москва) был посвящен “Синдрому поражения в болгарском обществе”, возникшему в ходе Первой мировой войны, когда болгарский народ, ведущий “освободительную” войну, неожиданно для себя был объявлен агрессором. По мнению исследовательницы, причина трагедии крылась в том, что болгары не смогли вовремя остановиться и переключиться с внешнеполитической области на внутренние – экономические, культурные и другие – проблемы.

Последним перед заключительной дискуссией в работе конференции стал доклад *М.Б. Проскурниной* (Москва) “Первая мировая война в изображении Й. Стрезовского (по роману “Святая и проклятая”)”, написанному в конце 1970-х годов. Драматическая история македонского народа – сквозная тема македонской литературы XX в. События Первой мировой войны автор пытается отразить посредством особого модернистского видения традиционной проблематики. В романе парадоксальным образом переплетаются высокий трагизм и гротескная техника повествования, натурализм и лиризм, фольклорная фантастика и реалистическое внимание к деталям жизни македонского села времен войны.

В течение трех дней конференции с докладами выступили 39 ученых – литературоведов, историков, культурологов; 12 из них – иностранные гости (Белоруссия, Польша, Сербия, Словения, Украина, Чехия). Следует отметить и вклад исследователей, приехавших в Москву из Санкт-Петербурга и Кемерово. К открытию конференции отдельным сборником были изданы тезисы докладов [1].

Объединение усилий литературоведов, историков и культурологов в работе над единой темой принесло ощутимые плоды. Комплексный подход к Первой мировой войне в литературе и культуре западных и южных славян как объекту исследования помогает глубже понять значение этого исторического события в развитии славянских народов, обнажая корни многих явлений современной действительности. Художественные произведения (пусть и разные по уровню) зачастую являются ценным свидетельством эпохи и в этом смысле могут расцениваться как исторические документы. Мемуарная литература – это и размышления об истории, о будущем, и попытка понять человека, оказавшегося рядом, и уход в личные переживания. Порой одна строчка из мемуаров раскрывает событие лучше, чем целые фолианты переписки, документации и пр.

Возникшие в ходе обсуждения типологические параллели из опыта разных народов позволили определить, какие из явлений носят общий, универсальный характер, а какие можно отнести к особенностям национального характера. Каждый народ пытался найти собственный выход из умирающей цивилизации предшествовавшего поколения, что зачастую приводило к усилению такого явления, как национальный эгоизм. Первая мировая война – это борьба двух идей, универсальной и региональной, находящихся и в противодействии, и во взаимодействии.

Первая мировая обнажила несостоятельность прежних, казавшихся абсолютными ценностей европейской цивилизации. Потеря целостности мировосприятия, диспропорция между идеалами и реальностью рождает страстную эмоциональную напряженность, выраженную в произведениях писателей – участ-

ников событий и тех, кто пытался оценить пережитое спустя годы. Кровавая бойня узаконила обесценивание человеческой жизни, и тем самым было совершено преступление против человечества. Насилие нашло оправдание, исчез внутренний запрет на него, что предопределило драматическую судьбу будущих поколений. Одним из художественных последствий этого процесса является отказ от эпической перспективы, обращение к внутреннему миру героя, индивидуализация истории, передаваемой как личное переживание. Отражением судьбы целого народа становится история простого, “рядового” человека. Для человека важна семья, земля – т.е. его микросфера, лишь она в годы жестоких испытаний поддерживала простых людей.

Проблема насилия, трагических конфликтов бытия становится одной из центральных в литературе, превалирует ощущение трагизма у народа, которому война была не нужна, в то же время мотив христианского всепрощения уходит. Позиция церкви в некоторых странах, как, например, в Польше, только разогревает шовинистские настроения. Однако в ходе войны умонастроения менялись, ярким при-

мером чему может служить творчество некоторых писателей Болгарии, изменивших отношение к событиям 1914–1918 гг.

В докладах отмечалось, что в некоторых, написанных уже по окончании войны произведениях, наблюдается элемент оптимизма: война воспринимается как необходимая “санация” мира.

Многие участники конференции подчеркивали, что для изучения Первой мировой войны очень важна интеркультурная ситуация. В переплетениях различных проблем между культурами наших стран виден широкий общеевропейский контекст. Одним из важнейших достижений конференции стало то, что из подвалов памяти были извлечены истинные ценности славянской и – шире – европейской культуры.

© 2004 г. Ю.А. Созина

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян. Тезисы международной научной конференции 25–27 ноября 2003 г. Москва, 2003.

Славяноведение, № 6

## К столетию Игоря Федоровича Бэлзы

8 февраля 2004 г. исполнилось сто лет со дня рождения выдающегося историка культуры, заслуженного деятеля искусств России, д-ра искусствоведения профессора Игоря Федоровича Бэлзы. Более четверти века Игорь Федорович проработал в Институте славяноведения РАН: в 1961 г. он возглавил группу истории культуры славянских народов, с 1972 г. был профессором-консультантом.

Игорь Федорович родился в Кельце, учился в варшавской гимназии, окончил киевскую консерваторию, профессором которой он затем стал (1936 г.). В эти годы талант молодого композитора наби-

рает силу, широкой популярностью пользуются его симфонии, органные и фортепьянные концерты, сонаты, романсы. Игорь Федорович написал музыку ко многим советским кинофильмам, в том числе к классическому “Арсеналу” А. Довженко. После эвакуации в начале войны в Челябинск, зимой 1942–1943 гг. Игорь Федорович начал чтение лекций о русской музыке в московской консерватории. С достоинством пережив печально знаменитые идеологические гонения на ведущих музыкантов в конце 1940-х годов, Игорь Федорович еще активнее обратился к своим научным студиям.

В 1950–1970 гг. им были созданы трехтомная “История польской музыкальной культуры”, двухтомная “История чешской музыкальной культуры”, знаменитая, неоднократно переиздававшаяся монография о Шопене, книги о М. Шимановской, М. Огиньском, А. Дворжаке, А. Скрябине, замечательные исследования великого наследия Данте, Пушкина, Булгакова... Список работ Игоря Федоровича к 1975 г. составлял около 400 позиций. Яркая деятельность Игоря Федоровича как композитора, музыканта, ученого, просветителя, общественного деятеля получила заслуженное признание и за рубежом, о чем свидетельствуют многочисленные переводы его трудов, высокие правительственные награды ряда стран, присвоение звания доктора honoris causa Карловым Университетом в Праге и Варшавской музыкальной Академией.

17 февраля 2004 г. Отдел истории культуры Института славяноведения РАН провел “круглый стол”, посвященный столетию своего основателя.

Во вступительном слове зам. директора Института д-р филол. наук проф. *В.А. Хорев* по праву отнес Игоря Федоровича Бэлзу к когорте тех ученых, которые создали Институту репутацию ведущего комплексного славистического центра в СССР и России. Для очень многих специалистов было большой радостью работать бок о бок с Игорем Федоровичем, получать от него щедрую помощь и неоценимые советы, для нынешнего же поколения сотрудников тот факт, что ученый-энциклопедист с европейским именем работал в “нашем институте”, служит предметом естественной гордости.

В докладе руководителя Отдела истории культуры д-ра филол. наук *Л.А. Софроновой* основное внимание было уделено роли И.Ф. Бэлзы в становлении и развитии историко-культурных исследований как самостоятельного и ведущего направления в научной деятельности Института славяноведения.

Дело в том, что долгое время Институт занимался лишь историей и филологией, хотя, разумеется, культуре уделялось определенное внимание. Положение изменилось с приходом в институт

Игоря Федоровича, который возглавил группу, занимавшуюся историко-культурными проблемами. Это был период накопления сил, формулирования задач и методов комплексного изучения проблем истории культуры славянских народов. Игорь Федорович к тому времени уже давно состоялся как исследователь славянской музыки и культуры в целом. Он четко представлял себе очертания будущего объекта и стремился собрать в Институте силы, способные заняться не порознь театром, музыкой, искусством, словесностью и пр., а собственно культурой.

Профессионалов в этой области найти было трудно. Игорь Федорович, кроме того, сам растил новые кадры. Будучи композитором, он явно обладал не только слухом музыкальным, но и тем, что позволяет заметить во вчерашнем студенте научные способности. Многие его аспиранты работают сегодня в различных областях гуманитарного знания. Это кандидаты и доктора наук, авторы известных научных трудов, руководители университетских кафедр и академических секторов.

Внешне научное воспитание у Игоря Федоровича, отметила *Л.А. Софронова*, протекало просто. Он беседовал со своими учениками не только о диссертационных темах и планах, но и о культуре в высоком смысле этого слова. Игорь Федорович учил широте взглядов, на собственном примере показывал, что нельзя замыкаться в пределах узкой специальности. Он старался показать, что существует не только ближний аспект исследования, но и дальний. Именно поэтому, рассказывая о Шопене или Мицкевиче, он говорил об английской озерной школе, которую так любил, а анализируя боготворимого им Данте, обращался к Гумилеву, которого прекрасно знал, и, конечно же, к Пушкину. Его труды о Данте и Моцарте – яркое свидетельство энциклопедической широты, свойственной всем без исключения исследованиям Игоря Федоровича.

Он сумел передать своим ученикам искреннюю любовь к предмету. Научил не только анализировать, но проникать в его скрытую суть, которой пронизатель-

но “разрешал” оставаться тайной. Все его работы проникнуты живым чувством, личным отношением к объекту изучения (достаточно вспомнить его восприятие спора о Моцарте и Сальери, Шопена или Шимановского). Игоря Федоровича интересовала внутренняя, глубинная жизнь культуры, для него был важен дух искусства как таковой, в котором он видел духовную сущность народа. Как подлинного романтика, его всегда вел дух, а не форма.

Для Игоря Федоровича основным полем исследования оставались западнославянский мир и Россия. При этом он всегда был твердо убежден, что из славистики как науки нельзя исключить русскую тему, так как все славянские культуры, словно единая семья, связаны между собой и подпитывают друг друга. Столь же несомненно и объективно входят они и в мир общеевропейской культуры.

В своих трудах Игорь Федорович поднял славянскую культуру на один уровень с западноевропейской, категорически не приемля отношение к ней как к культуре вторичной (что ощущается в работах некоторых ученых, их преувеличенных оценках или же, напротив, в несколько снисходительном тоне, когда они рассуждают о достижениях славянской культуры). Он никогда не сомневался в ее значимости, и свидетелем тому – весь его творческий путь.

В заключение Л.А. Софронова отметила, что Игорь Федорович всегда уделял огромное внимание широчайшей палитре межславянских отношений, формированию осознания целостности и единства славянской культуры, которое имело для него не меньшее значение, чем ее общеевропейский контекст. Заданный И.Ф. Бэлзой “вектор” не только не устарел, но получил в современных условиях новый импульс. Он объединяет усилия специалистов разных направлений в проекте “Роль славянской культуры в истории мировых цивилизаций”, в реализацию которого вносит свой вклад и Отдел истории культуры.

Д-р. ист. наук *И.И. Свирида* убедительно показала, что у истоков пути, приведшего И.Ф. Бэлзу к истории культуры, стояла музыка, определявшая само направление, характер его историко-

культурных исследований. Мир для Игоря Федоровича был прежде всего миром прекрасных звуков, через которые, в значительной степени, раскрывалась для него культура. Так, Пушкин для И.Ф. Бэлзы – “музыкальнейший поэт”, что он показал, в частности, в анализе композиции пушкинской строфы. Игорь Федорович воспринимал прозу Флобера как “просветленное разрешение тех диссонансов, которые постоянно накапливались в звучании текста”. Рассматривая аллитерации у Данте, ученый сопоставлял “колокольность” дантовского стиха с кантатой С.В. Рахманинова “Колокола”, написанной на текст Э. По в переводе К. Бальмонта. Это “прослушивание” колоколов от XIV до XX в. – пример сквозного видения, а вернее сквозного *слышания* культуры.

Тему музыки Игорь Федорович интерпретировал в разных аспектах: музыка у Пушкина и пушкинские традиции в русской музыке, Мицкевич в музыкальной культуре и музыка в творчестве Мицкевича; через музыку он постигал жизнь и творчество Гофмана, прочитывал “партитуры” Михаила Булгакова. Это постижение культуры через музыку происходило не только когда исследователь писал о связи музыки и поэзии; посредством звуков И.Ф. Бэлза выражал свое отношение к Пушкину, Бунину или Блоку, Ахматовой или Мандельштаму и в собственных вокальных произведениях на их стихи.

Сочетая сочинение и изучение музыки, Игорь Федорович продолжил русскую традицию, заложенную А.Н. Серовым и Б.В. Асафьевым. Если первый совмещал композиторское творчество с музыкально-критической деятельностью, а второй уделял большое внимание теоретическим проблемам музыкальной формы, то для И.Ф. Бэлзы основной сферой стала история культуры. Она рассматривалась им в многовековом развитии, трактовалась как процесс накопления высоких ценностей; при этом звук, музыка, подчеркнула И.И. Свирида, служили основой, инспирирующей и организующей творческое и научное мышление исследователя.

Д-р филол. наук проф. *А.А. Ильюшин* (МГУ) говорил о дантологических интересах *И.Ф. Бэлзы*, который в 1965 г. создал и до конца своих дней оставался председателем Дантовской комиссии при Научном совете по истории мировой культуры Академии наук. Авторитет *Игоря Федоровича* сделал возможным привлечение к работе комиссии блистательных представителей старой интеллигенции: *Д.Д. Благого*, *И.Н. Голенищева-Кутузова*, *Н.И. Конрада*, *Н.И. Кравцова*, *С.В. Шервинского*. Под его редакцией на протяжении четверти века выходили ставшие чрезвычайно популярными изящные книги в алых переплетах с белоснежными суперобложками – “Дантовские чтения”, тиражи иных из них достигали 15 тыс. экземпляров. Дантология стала у нас не только разделом италянистики, доступным узкому кругу специалистов, но обширной областью знания, вовлекшей в себя славистов и русистов, стиховедов и поэтов-переводчиков, библиофилов и библиографов, философов и художников. “Данте и Пушкин”, а также “Данте и Мицкевич”, “Данте и Норвид”,

“Данте и Шопен” – проблемы, всегда увлекавшие *Игоря Федоровича*. Присутствие духа великого флорентийца он ощущал во всех дорогих ему произведениях литературы: и в “Мастере и Маргарите”, и в романах Хемингуэя ему виделись отсветы “Божественной Комедии”.

Дантовская комиссия при *Игоре Федоровиче* чувствовала себя центром сформировавшегося культурного сообщества, освященного духовным присутствием величайшего поэта. Сохранить это ощущение, подытожил *А.А. Ильюшин*, ныне возглавляющий комиссию, – наш долг перед *Игорем Федоровичем*.

Свои штрихи к портрету замечательного ученого и человека добавили в своих выступлениях *Е.З. Цыбенко* (МГУ), *Ю.И. Смирнов* (ИМЛИ), *С.А. Шерлацмова*, *Ю.В. Богданов*, *Л.Н. Будагова*, *Ю.И. Ритчик*.

Торжественные мероприятия, посвященные столетию со дня рождения *И.Ф. Бэлзы*, прошли также в Варшаве, Киеве, Калининграде, Казани.

*Ученики*





## К юбилею Регины Фридриховны Дорониной

5 октября 2004 г. – знаменательная дата в жизни Регины Фридриховны Дорониной – видного специалиста по истории литературы сербов и других югославянских народов. Ее юбилей – заметное событие для ученых Института славяноведения РАН, в котором она работает около полувека, почти с самого момента его возникновения. Регина Фридриховна относится к тем корифеям Института, трудами которых закладывались основы современных славистических разысканий.

В списке научных трудов Регины Фридриховны свыше ста работ. Диапазон ее научных интересов чрезвычайно широк и охватывает время с XVIII по XX ст. Он включает в себя разработку сложнейших проблем прозы, поэзии и драматургии югославянских народов на различных этапах их историко-культурного развития: в эпохи классицизма, романтизма, реализма и модернизма.

Центральное место в этом широком спектре научных интересов Регины Фридриховны занимает изучение литературы и культуры сербского народа, его богатых культурных традиций, которые успешно развивались, несмотря на драмы, переживавшиеся сербами в своей национальной истории. Необходимо при этом напомнить, что на протяжении многих десятилетий исследования в данной области существенно осложнялись у нас рядом политических и идеологических препон. В работах Р.Ф. Дорониной картина развития сербской художественной мысли представлена объективно и целостно, без купюр или вынужденных умолчаний.

Регина Фридриховна участвовала как автор или научный редактор во многих коллективных научных трудах. В ее работах получило оригинальную трактовку творчество многих известных деятелей сербской культуры – В. Караджича, Й. Змая-Иовановича, И. Андрича, Д. Максимович и др. Ее исследования существенно обогащают картину сербско-русских литературных связей и параллелей, касающихся в частности творчества Гоголя, Тургенева, Достоевского и Л. Толстого и их роли в становлении и развитии сербской реалистической прозы.

Регина Фридриховна умеет не просто мастерски анализировать сложнейшие проблемы развития литературы, но и очерчивать их на общем фоне литературного процесса, создавая обобщающие картины литературной жизни. Особенно ярко эти качества исследователя проявились в главах по сербской, хорватской и черногорской литературам в многотомной “Истории всемирной литературы” (издание Института мировой литературы АН СССР) и трехтомной “Истории литератур западных и южных славян”, подготовленной в основном силами ученых Центра истории славянских литератур Института славяноведения РАН. Ее вклад в последнее издание заключался не только в создании прекрасных глав по истории сербской литературы второй половины XVIII–начала XX в., но и редактировании сербского, хорватского, болгарского, македонского и других разделов. В настоящее время Регина Фридриховна работает над книгой “Развитие сербской литературы второй половины XVIII–XX в.” В ней будут собраны воедино и заново осмыслены научные и художественные материалы, обобщены наработанные за многие годы существенные литературоведческие наблюдения.

Важное место в деятельности Р.Ф. Дорониной занимает укрепление международных научных связей. В течение многих лет она курирует творческое сотрудничество литературоведов нашего Института с Матицей Сербской и Белградским университетом. Благодаря ее усилиям опубликована серия двусторонних научных трудов, посвященных русско-сербским литературным и культурным связям. Ныне завершена подготовка к изданию VI книги данной серии. В ней помещены статьи наших и югославских авторов о деятелях русской и сербской культур, их творческих и личных контактах в области словесности, музыки, живописи и театра.

Регина Фридриховна окружает бесспорный научный авторитет, на ее работы ссылаются многие литературоведы, историки и лингвисты. Ее высокий профессионализм и обширные познания, предельная требовательность к себе и редкая человеческая порядочность вызывают заслуженное уважение у всех окружающих. Друзья и коллеги Регины Фридриховны поздравляют ее с юбилеем, желают ей здоровья, радости и дальнейших творческих успехов!

# УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2004 ГОДУ

## СТАТЬИ

<i>Аксенова Е.П.</i> А.Н. Пыпин о развитии славяноведения в России. С. 13–18.....	№ 6
<i>Белов М.В.</i> Восстание 1804–1813 годов и развитие сербской национальной идеи. С. 3–17....	№ 2
<i>Будагова Л.Н.</i> К литературоведческой рефлексии Первой мировой войны. С. 19–24.....	№ 6
<i>Виноградов В.Н.</i> Южные славяне: от статуса турецкой райи к возрождению государственности. С. 3–13.....	№ 5
<i>Горизонтов Л.Е.</i> “Польская цивилизованность” и “русское варварство”: основания для стереотипов и автостереотипов. С. 39–48.....	№ 1
<i>Гришина Р.П.</i> Модернизация по-балкански: диктует матрица (конец XIX–середина XX века). С. 33–46.....	№ 3
<i>Ефимова В.С.</i> О влиянии языка греческих оригиналов на словообразовательные процессы в старославянском языке. С. 35–47.....	№ 4
<i>Жуковская Н.В.</i> Балканы во внешней политике США в первой четверти XX века. С. 14–28.....	№ 5
<i>Задорожник Э.Г.</i> Путь к “бархатной” революции: противостояние “властных” и “безвластных” в Чехословакии. С. 59–82.....	№ 3
<i>Иванов Вяч.Вс.</i> Типология автобиографического поучения царя как жанра. С. 69–79....	№ 2
Из словаря “Славянские древности”. С. 48–80.....	№ 6
<i>Исаева О.Н.</i> Некоторые проблемы македонистики. С. 66–76.....	№ 5
<i>Калиганов И.И.</i> Первая мировая война и “неровное” творчество Антона Страшимирова 1910–1920-х годов. С. 25–41.....	№ 6
<i>Косанович Б.</i> Сербия и Черногория в русской поэзии периода Первой мировой войны. С. 42–47.....	№ 6
<i>Косик В.И.</i> Лица без национальности: мусульмане в Боснии и Герцеговине. 1919–1944 годы. С. 49–65.....	№ 5
<i>Лазари де А.</i> Чем страшна Европа польским и русским “Славянам”? (замечания на полях “Энциклопедии русской души. Романа с энциклопедией” В. Ерофеева). С. 74–79.....	№ 1
<i>Лескинен М.В.</i> Миф Европы и Польша в “Записках” В.С. Печерина. С. 49–63.....	№ 1
<i>Литвина А.Ф.</i> Жанр автобиографической прамбулы: “Почтение” Владимира Мономаха как духовная грамота. С. 3–27.....	№ 4
<i>Людоговский Ф.Б.</i> Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование. С. 56–68.....	№ 2
<i>Майорова О.Н.</i> Эволюция партийной системы в постсоциалистической Польше. С. 47–58.....	№ 3
<i>Молчанов А.А.</i> Владимир Мономах и его имена (К изучению княжеского имени Рюрикoviчей X–XII веков). С. 80–87.....	№ 2
<i>Никифоров К.В.</i> Парламентаризм в Сербии в XX веке. С. 8–20.....	№ 3
Новое в зарубежном славистическом литературоведении (1990–2000-е годы). Материалы “круглого стола”. С. 93–131.....	№ 1
<i>Павленко О.В.</i> “Святой мученик” Карел Гавличек-Боровский. Мифологизация национального героя. С. 80–92.....	№ 1
<i>Самсонович Х.</i> Наука в объединяющейся Европе. С. 3–7.....	№ 3
<i>Софронова Л.А.</i> Мифологизация образа Европы в русской культуре XVIII века. С. 29–38.....	№ 1
<i>Темчин С.Ю.</i> Этапы становления славянской гимнографии (863–около 1097 года). Часть первая. С. 18–55.....	№ 2
<i>Успенский Ф.Б.</i> <i>Лютый зверь</i> на Руси и в Скандинавии. С. 88–105.....	№ 2
<i>Филатова Н.М.</i> Взгляды на будущее Европы и Польши в произведениях А. Мицкевича и К. Бродзиньского. С. 64–73.....	№ 1
<i>Флоря Б.Н.</i> У истоков польско-украинского конфликта. С. 28–34.....	№ 4

<i>Хорев В.А.</i> Русский европеизм и Польша . С. 5–28.....	№ 1
<i>Чуркина И.В.</i> Даворин Хостник – лингвист, публицист и педагог. С. 29–48.....	№ 5
<i>Шемакин А.Л.</i> Сербское общество последней трети XIX–начала XX века глазами русских наблюдателей. С. 21–32.....	№ 3

### СООБЩЕНИЯ

<i>Бартоминьский Е.</i> Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика – ситуация в Польше. С. 89–98.....	№ 6
<i>Белова О.В., Петрухин В.Я.</i> Обзор новых изданий по славянскому язычеству и мифологии . С. 85–92.....	№ 5
<i>Будагова Л.Н.</i> По страницам книги Иво Поспишила и Милоша Зеленки “Рене Веллек и межвоенная Чехословакия. К вопросу о корнях структуральной эстетики”. С. 141–148..	№ 1
<i>Бутузов А.Г.</i> О географии русских на Балканах в XX веке. С. 77–84.....	№ 5
<i>Вшетицка Ф.</i> “Цирк Умберто” Эдуарда Басса. С. 83–88.....	№ 3
<i>Ферстл Р.</i> Образ гуситов и гусизма в трудах чешских историков эпохи барокко после Богуслава Бальбина. С. 68–76.....	№ 4
<i>Чуркина И.В.</i> Закарпатский просветитель А.В. Духнович. С. 81–88.....	№ 6

### ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

<i>Досталь М.Ю.</i> Кафедра истории южных и западных славян МГУ накануне и в годы Великой Отечественной войны (К 65-летию ее основания). С. 48–67.....	№ 4
--	-----

### ПУБЛИКАЦИИ

<i>Гиндин Л.А.</i> Детерминированность двух поединков Алеши Поповича и Добрыни со змеем в мифо-ритуальном освещении. С. 77–80.....	№ 4
<i>Морозов Б.Н.</i> Повесть о Штильфриде (неизвестный русский перевод конца XVI–начала XVII в.). С. 81–93.....	№ 4
<i>Фрейдзон В.И.</i> Две беседы Й.Ю. Штросмайера с российскими дипломатами. С. 132–140.....	№ 1
<i>Фрейдзон В.И.</i> Л. Березин. Путешествие по Хорватии и Военной границе (1863 год). С. 93–103.....	№ 5

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Александровский И.С.</i> А.А. Сагомонян. Испанский узел “холодной войны”. Великие державы и режим Франко в 1945–1948 гг. С. 89–91.....	№ 3
<i>Вендина Т.И.</i> A. Kowalska. Studia nad dialektem mazowieckim; B. Falinska. Leksika dotyczaca hodowli na mapach Ogólnosłowianskiego atlasu językowego. С. 96–104.....	№ 4
<i>Гараева Э.</i> Emigracja Rosyjska. Losy i Idee. С. 94–95.....	№ 4
<i>Калинин А.Ю.</i> S. Botica. Andrija Kačić Miošić. С. 110–113.....	№ 5
<i>Кралева Л.</i> Н. Коровицына. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития. С. 103–105.....	№ 6
<i>Кругликова Л.Е.</i> Т.И. Вендина. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. С. 105–108.....	№ 6
<i>Ненашева Э.С.</i> Славянские народы Юго-Восточной Европы и Россия в XVIII в. С. 104–110....	№ 5
<i>Седова Н.В.</i> T.G. Masaryk. Spisy. Sv. 21: Parlamentní projevy (1891–1893); T.G. Masaryk. Spisy. 29: Parlamentní projevy (1907–1914). С. 149–152.....	№ 1
<i>Филатова Н.М.</i> Шопен в русской культуре. Антология. С. 152–153.....	№ 1
<i>Черная Л.А.</i> Л.А. Софронова. Три мира Григория Сковороды. С. 99–102.....	№ 6
<i>Шведова Н.В.</i> Melicher J. Zamlčovaná literatúra. С. 92–93.....	№ 3

<i>Якушкина Е.И.</i> А.А. Плотникова. Этнолингвистическая география Южной Славии. С. 113–116 .....	№ 5
<i>Ясинская М.В.</i> Krawczyk-Турга. Tabu w dialektach polskich. С. 108–112 .....	№ 6

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>Акимова О.А.</i> Исторические корни этноконфессиональных конфликтов: О XXI конференции “Славяне и их соседи”. С. 106–111 .....	№ 2
В диссертационном совете Института славяноведения РАН. С. 120–121 .....	№ 5
<i>Досталь М.Ю., Чуркина И.В.</i> Международная научная конференция в Прешове “Александр Духнович и наша современность”. С. 114–119 .....	№ 4
<i>Злыднева Н.В.</i> Международная конференция “Телесный код в славянских культурах”. С. 98–100 .....	№ 3
К столетию Игоря Федоровича Бэлзы. С. 120–123 .....	№ 6
Первое Всероссийское совещание “Российское славяноведение в начале XXI века: задачи и перспективы развития”. С. 105–113 .....	№ 4
<i>Созина Ю.А.</i> Международная научная конференция “Первая мировая война в литературе и культуре западных и южных славян”. С. 113–120 .....	№ 6
<i>Созина Ю.А.</i> Международный научный симпозиум “Словенский роман”. С. 94–97 .....	№ 3
Фонд по премиям памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова). Условия конкурса. С.121– 122 .....	№ 5
<i>Чуркина И.В.</i> Даворин Хостник между Словенией и Россией (Российско-словенский симпозиум). С. 117–119 .....	№ 5

### ЮБИЛЕИ

<i>Досталь М.Ю.</i> К юбилею словацкого историка Татьяны Ивандышиновой. С. 101 .....	№ 3
К юбилею Андрея Николаевича Горяинова. С. 124–125 .....	№ 5
К юбилею Владимира Павловича Гудкова. С. 122 .....	№ 4
К юбилею Георгия Дмитриевича Гачева. С. 121 .....	№ 4
К юбилею Ивана Ивановича Костюшко. С. 120 .....	№ 4
К юбилею Регины Фридриховны Дорониной. С. 124 .....	№ 6
К юбилею Юрия Степановича Новопашина. С. 123–124 .....	№ 5

### НЕКРОЛОГИ

<i>Нещименко Г.П.</i> Памяти Александры Григорьевны Широковой (1918–2003). С. 155 .....	№1
Памяти академика Тине Логара (1916–2002). С. 103–104 .....	№ 3
Памяти Акопа Арутюновича Улуяна (1924–2003). С. 105–106 .....	№ 3
Памяти Тамары Федоровны Федосовой (1924–2004). С. 126 .....	№ 5
<i>Цыбенко Е.З.</i> Памяти Астры Генриховны Пиотровской (1924–2003). С.154 .....	№ 1
Новые книги .....	№ 1, №3, № 4

## CONTENTS

### ARTICLES

<i>Aksenova E.P.</i> (Moscow). A.N. Pypin on the Development of Slavic Studies in Russia .....	3
--	---

\*\*\*

<i>Budagova L.N.</i> (Moscow). Literary Reflection on the First World War.....	19
<i>Kaliganov I.I.</i> (Moscow). The First World War and “Unequal” Anton Strashimirov’s Work in 1910–1920-ies .....	25
<i>Kosanovic B.</i> (Novi Sad). Serbia and Montenegro in Russian Poetry During the First World War .....	42

\*\*\*

From the Dictionary “Slavic Antiquities” .....	48
--	----

### COMMUNICATIONS

<i>Tchourkina I.V.</i> (Moscow). Transcarpathian Enlightener A.V. Douchnovich.....	81
<i>Bartminski J.</i> (Lublin). Folklore Studies, Ethnic Studies, Ethno-Linguistics – the Situation in Poland.....	89

### REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Chernaya L.A.</i> Л.А. Софронова. Три мира Григория Сковороды .....	99
<i>Krалеva L.</i> Н. Коровицына. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития ....	103
<i>Kruglikova L.E.</i> Т.И. Вендина. Средневековый человек в зеркале старославянского языка..	106
<i>Jasinskaya M.V.</i> А. Krawczyk-Турпа. Tabu w dialektach polskich.....	108

### SCHOLARLY LIFE

<i>Sozina Ju.A.</i> International Scholarly Conference “The First World War as Reflected in Literature and Culture of Western and Southern Slavs.....	113
Toward the 100 <sup>th</sup> Anniversary of Igor Fedorovich Belza .....	120

### ANNIVERSARIES

Toward the Anniversary of Regina Fridrichovna Doronina.....	124
---	-----

### INDEX

of Articles and Materials Published in the Magazine in 2004.....	125
--	-----

---

Сдано в набор 30.07.2004 Подписано в печать 21.09.2004 Формат бумаги 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Офсетная печать. Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 5,9 тыс. Уч.изд.л. 12,0 Бум.л. 4,0  
Тираж 558 экз. Зак. 8758

---

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20

E-mail: juslav@rambler.ru

Оригинал-макет подготовлен МАИК “Наука/Интерпериодика”

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

**Индекс 70891**

**Славяноведение, 2004, № 6**

**ISSN 0132-1366**