

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО •
ВЕДЕНИЕ



6

2014



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт славяноведения РАН

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

6
2014
НОЯБРЬ •
ДЕКАБРЬ •

Содержание

СТАТЬИ

<i>Тевес Л.</i> (Будапешт). Концепция национальной политики Йозефа Этвеша и конституционно-национальная традиция «партии» Ференца Деака, 1860–1868 годы	3
<i>Гусев Ю.П.</i> (Москва). Йозеф Этвеш и Николай Гоголь	15
<i>Адельгейм И.Е.</i> (Москва). Пространства-палимпсесты в молодой польской прозе 1990-х и 2000-х годов	21
<i>Агапкина Т.А.</i> (Москва). Концепт цветения в традиционной культуре славян	35
<i>Ясинская М.В.</i> (Москва). Глаза и зрение в языке и традиционной народной культуре славян	47

К 200-ЛЕТИЮ Т.Г. ШЕВЧЕНКО

<i>Задорожнюк Э.Г.</i> (Москва). Т.Г. Шевченко и идея славянского единения	58
<i>Байдалова Е.В.</i> (Москва). «Лицом к лицу лица не увидеть?» Исследования жизни и творчества Т.Г. Шевченко в постсоветской Украине и за ее пределами	70
<i>Аксенова Е.П.</i> (Москва). Т.Г. Шевченко и национальный подъем украинского народа во взглядах А.Н. Пыпина	75

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

<i>Лаптева Л.П.</i> (Москва). Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) и его ученики	82
<i>Тельгарин А.Н.</i> (Караганда). Михаил Ильич Богуславский (1914–1969)	97

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Ляшук В.М.</i> J. Dorul'a. Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke	100
<i>Толстая С.М.</i> Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I.	104
<i>Бодрова А.Г.</i> Т.И. Чепелевская. Очерки словенской литературы в историко-культурном освещении	109
<i>Бодрова А.Г.</i> Словенская литература XX века	111

Узенёва Е.С. Второе Всероссийское совещание славистов	113
Акимова О.А. <i>Studia Byzantino-Slavica</i> : первые Чтения памяти Геннадия Григорьевича Литаврина	118
Лунькова Н.А. Конференция «Художественный перевод и его роль в литературном процессе Центральной и Юго-Восточной Европы»	120
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2014 году	124

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

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

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

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

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а
Телефон 8-495-938-01-20
E-mail: zhurslav@mail.ru

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

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

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.



© 2014 г. Л. ТЕВЕС

КОНЦЕПЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ЙОЖЕФА ЭТВЕША И КОНСТИТУЦИОННО-НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ «ПАРТИИ» ФЕРЕНЦА ДЕАКА, 1860–1868 ГОДЫ

В статье рассматривается отношение венгерских либеральных политиков – Й. Этвеша, Ф. Деака и др. – к этноязыковому разнообразию страны. После поражения революции 1848–1849 гг. они не отказались от веры в то, что проживающие на территории Венгерского королевства этнические группы образуют единую политическую венгерскую нацию, но выразили готовность удовлетворить некоторые языковые и культурные чаяния немадьярских народов, опираясь на принцип равенства людей перед законом и используя возможности децентрализованного самоуправления.

The paper considers the views of the Hungarian liberal politicians – Joseph Eötvös, Francis Deák and others – on the country's ethno-linguistic diversity. After the defeat of the Revolution of 1848–1849, they did not give up their political creed that ethnic groups living on the territory of the Kingdom of Hungary form a unified political nation, but get more inclined to satisfy linguistic and cultural demands of non-Magyar peoples by maintaining the principle of individuals' legal equality and exploiting the possibilities of decentralized self-governance.

Ключевые слова: Йозеф Этвеш, Ференц Деак, национальный вопрос, политическая нация, национальность, равенство перед законом, культурно-языковые потребности, добровольные ассоциации.

Следует признать, что вокруг оценок либерального понятия политической нации и построенного на ней венгерского закона 1868 г. о национальностях до сих пор началось серьезных идейно-политических дискуссий [1. 45–47. old.]. Большинство специалистов едины во мнении, что венгерские либералы XIX в., следившие за духовными процессами на Западе и одновременно бережно хранившие отечественные государственно-правовые традиции, сплестили воедино принципы французского национального государства с наследием венгерской дворянской нации. В так называемую эпоху реформ (1825–1848) многие искренне верили, что с распространением дворянских привилегий на широкие слои населения, согласованием интересов отдельных социальных групп, возведением венгерского языка к статус официального и весьма осторожным форсированием процесса мадьяризации, а также с усилением государственно-правовой обособленности королевства и завершением процесса территориальной консолидации¹ страны, Венгрия начнет приближаться к французской национально-государственной модели.

Тевес Ласло – ассистент кафедры Новой и новейшей истории Венгрии Будапештского университета им. Л. Этвеша.

¹Под территориальной консолидацией следует понимать воссоединение с Трансильванией, в XVI в. отторгнутой от Венгерского королевства в ходе османской экспансии и после изгнания турок из Среднего Подунавья возвращенной под скипетр Габсбургов, но в административном плане управлявшейся отдельно, напрямую из Вены. Вопрос об объединении (унии) ставился в революцию 1848 г. и был решен только после заключения австро-венгерского Соглашения 1867 г. – в следующем, 1868 г. (*Прим. перев.*)

Венгерские историки утверждают, что лучшие представители либерального лагеря, осмыслив опыт революции 1848–1849 гг., отказались от некоторых пунктов программы, в первую очередь это касалось употребления языков в публичной сфере и возможности получить образование на родном языке, но «даже пальцем не тронули» территориально-правовое единство венгерского государства и с введением в законодательство понятия «политическая нация» «высекли в камне» принцип верховенства мадьяр²: «один народ – одно государство». В этой связи после Вилагоша³ в особенно выигрышном свете предстает роль барона Йожефа Этвеша (1813–1871), который, прекрасно разбираясь в мельчайших деталях происходящего в Европе и предлагая исчерпывающий анализ западноевропейского буржуазного развития, пошел гораздо дальше своих современников в понимании сути национального вопроса. Некоторые ученые склонны считать: Этвеш мог предложить народам, проживавшим на территории Венгрии, лишь то, что в конечном итоге стало статьями закона 1868 г., а его концепция не выходила за рамки венгерской либеральной концепции политической нации [2. 5–23. old.]. Однако большинство историков полагают, что Этвеш не только как мыслитель, но и как действующий политик и автор закона о национальностях выделялся из современной ему националистической среды венгерского политического спектра. Если он исходил из принципа равноправия национальностей, то пасующий перед давлением дворянского общественного мнения и упорно державшийся своей собственной государственно-правовой концепции нации Ференц Деак (1803–1876), свел национальную проблему к языку и – с целью заручиться поддержкой немадьярских народов королевства – прописал в упомянутом законе никому не нужный принцип «политической нации» [3. 78., 143–146. old.; 4; 5; 6. 35–36., 80–81., 118–120. old.; 7. 22–23., 35–42., 52–58., 68–82., 111–112. old.; 8. 103–115. old.; 9. 79–88. old.].

Если не вникать в детали, получается, что венгерские либералы в «эпоху реформ» работали над воплощением французской национально-государственной модели, а после Вилагоша за неимением лучшего искали, чем бы ее заменить, и тогда концепция Этвеша воспринимается как возвышающаяся над традициями венгерского национализма. Если же глубже вникнуть в венгерскую либеральную политическую культуру и детально проанализировать имевшиеся в распоряжении современников духовные и правовые традиции, картина будет совершенно иной. Окажется, что о французском опыте национально-государственного строительства основная масса венгерских либералов уже в «эпоху реформ» высказывалась крайне негативно. Лучшие публицисты газеты «Pesti Hírlap» («Пештская газета»), такие как Лайош Кошут (1802–1894), Ференц Пульски (1814–1897), Миклош Вешшелени (1796–1850), резко осуждали любые, в том числе практикуемые во Франции, формы бюрократического политического устройства, когда общественная жизнь регулируется административными методами. Кошут недвусмысленно называл французскую государственную модель «заключенным врагом», говоря, что у французов «можно научиться всему, кроме конституции и системы управления» [10. 1843. 9 IV. 237. sz.]. Венгерские либералы гордо ссылались на отечественные институциональные и конституционные традиции, гарантировавшие широкое применение принципа самоуправления. Перед их мысленным взором стояла такая

²В венгерском языке слово «magyar» – это и этнический венгр, и житель (подданный, гражданин) Венгрии вне зависимости от этнической принадлежности. Современная немецко- и англоязычная историографии во избежание двойственности толкований передают первое значение как «Magyars»/«Magyaren», а второе как «Hungarians»/«Hungarn». Следуя этой практике, далее в статье проводится различие между «мадьярами» и «венграми». (Прим. перев.)

³Вилагош (ныне Ширия в Румынии) – крепость и населенный пункт на территории Трансильвании, где 13 августа 1849 г. произошла капитуляция основных революционных сил. Символ поражения революции и освободительной войны 1848–1849 гг. (Прим. перев.)

национальная модель, при которой центральное правительство – будь то действующее абсолютистское, или, как им мечталось, ответственное перед парламентом национальное – влияло бы на общество в незначительной степени. Реформирование страны, согласование общественных интересов, выработка чувства социальной солидарности, расцвет культуры, словом, большая работа по «национальному возрождению» так или иначе протекала в плоскости общественных институтов в форме комитатов, магистратов, гимназий отдельных конфессий или добровольных объединений граждан [10. 1842. 3 VII. 157. sz.; 7 VII. 158. sz.; 10 VII. 159. sz.; 1843 15 VII. 256. sz.].

Необходимо особо подчеркнуть, что такое понятие о нации, точнее стоявшая за ним конституционно-правовая традиция, включала в рамках свободы конфессий религиозную, образовательную и культурную автономию местных общин. Так называемые основные законы королевства («Золотая булла» 1222 г., статьи Венского (1606) и Линцкого (1645) мирных договоров, акты, принятые на Государственном собрании 1790/1791 гг., и некоторые другие) открывали возможность на низшем уровне церковного самоуправления руководить религиозными, образовательными, культурно-просветительскими организациями в соответствии с языковыми и культурными потребностями местной религиозной общины. Несмотря на то, что в «эпоху реформ» в доводах конституционного характера акцент делался на государственно-правовую автономию королевства, никому из видных либералов не могло прийти в голову уничтожить существующую систему конфессионально-образовательных учреждений и на их месте – по французскому образцу – построить полностью секулярную, унифицированную, строго контролируруемую государством общеобразовательную систему. Например, относительно «деревенских народных школ» Кошут и его единомышленники были готовы удовлетворяться тем, что основы венгерского языка вошли бы в программу наряду с другими предметами, и соглашались, что преподавание в целом, как и религиозная жизнь, протекали бы на родном языке местной общины [10. 1841. 6 II. 11. sz.; 10 IV. 29. sz.; 24 IV. 33. sz.; 28 IV. 34. sz.; 8 V. 37. sz.; 2 VI. 44. sz.; 24 VII. 59. sz.; 18 VIII. 66. sz.; 1 IX. 70. sz.; 11 IX. 73. sz.; 22 IX. 76. sz.; 1842. 2 XII. 183. sz.; 6 XII. 184. sz.; 1843. 1 I. 209. sz.; 5 I. 210. sz.; 12 I. 12. sz.].

В этой связи не оставляет сомнений классическое толкование политической нации как формировавшегося веками «исторического факта», состоящего из многих этнических групп. В политическом смысле нация – это конституционно единое сообщество, внутренняя сплоченность которого является следствием языкового и культурного единства «общественной жизни» центра, а «жизнь народа» на местах оставляет пространство для сосуществования различных языков и культурных традиций [10. 1842. 26 VI. 155. sz.; 11. 163–168. sz.]. Разница между программами до и после 1848 г. заключается в том, что если поколение «эпохи реформ» всеми силами пыталось воспрепятствовать появлению невенгерских языков и культур в институтах самоуправления, на ниве народного просвещения и в объединениях граждан, то после Вилагоша в общественной жизни и на более высоких уровнях административной системы стали допускать известную свободу языков и культур, пусть даже в числе приоритетов оставалось, конечно, приращение занимающего ведущие позиции по богатству, политическому влиянию и общественному весу мадьярства.

Венгерские либеральные политики в драматические дни 1848–1849 гг. продолжали считать, что языковые и культурные требования немадьярских народностей можно удовлетворить исключительно в конфессиональных, церковно-общинных и школьных рамках. Свои взгляды им пришлось поменять под воздействием двух серьезных вызовов. Во-первых, проживавшие на территории Венгрии словаки и сербы, а также румыны Трансильвании весной – летом 1848 г. друг за другом сформулировали программы национальной независимости, которые в вопросах

употребления языка и организации управления шли гораздо дальше того, что предлагало венгерское революционное правительство, а в некоторых пунктах противоречили буржуазно-либеральной модели, прописанной в законах 1848 г. [12. 248. old.] Во-вторых, в то же самое время между австро-немецкими и чешскими политиками шли споры о программе «национального равноправия», обещавшей различным народностям культурно-языковую и/или территориальную автономию [13. 100–104. old.; 14. 5–44. old.]. Когда же в конституции 1849 г., октроированной (дарованной императором) Францем Иосифом (1848–1916), ни слова не было сказано о практических последствиях «национального равноправия», разочаровавшиеся в Вене румынские политики проявили готовность сесть за стол переговоров с зажатými в клещи императорских и царских войск венграми. Мирное соглашение, заключенное в июле 1849 г., и основанное на нем решение Национального собрания, принятое в том же месяце в Сегеде, означали идейный поворот в венгерском либеральном законодательстве. В округах, где мадьяры не составляли большинства, и в законодательных собраниях также разрешалось использование языков других народов королевства и давалось обещание создать для румын независимую православную церковную администрацию [15; 16. 452–453. old.; 17. 82. old.; 18. 279–288. old.].

О возможности прийти к согласию с немадьярским населением писал в конституционном проекте 1851 г. удалившийся в эмиграцию Кошут. Он не отказывался от политико-территориальной целостности Венгрии, но предоставлял меньшинствам коллективные права и тем самым открывал перед ними возможность, чтобы они по примеру децентрализованного лютеранского самоуправления создали для себя самостоятельную культурную инфраструктуру [17. 82–84. old.]. Иную концепцию, предлагающую удовлетворять языковые и культурные запросы немадьярских народов в рамках существующих институциональных рамок, в середине 50-х годов XIX в. развили мыслители, группировавшиеся вокруг Ф. Деака. Они соединили либеральные представления о нации «эпохи реформ» и более древние, восходящие к XVII в., традиции. Для их рассуждений было характерно резкое противопоставление Запада и мира «варварства». Располагавшую собственной конституцией Венгрию они однозначно считали бастионом «западной буржуазной цивилизации», хотя и осуждали культурную и экономическую отсталость венгерского общества. В царской России, которую они называли «Севером», им виделись проявления деспотизма. Соответственно, они старались отгородить немадьярские народы королевства от влияния деспотического панславизма и – вручив мадьярству «знамя западной цивилизации» – так реформировать общественные и экономические отношения, чтобы страна поднялась на высшую ступеньку европейской цивилизации.

Ведущим представителем этого интеллектуального течения был прославившийся как в области политических теорий, так и на ниве изящной словесности барон Жигмонд Кемень (1814–1875), развивавший программу либеральной оппозиции 1830–1840-х годов. В одном из политических памфлетов он призывал венгров искать «европейский баланс»: согласиться с сохранением Габсбургской монархии и честно смотреть в глаза зарождающейся на Балканах угрозе. Хотя венский двор и русский царь сотрудничали по политическим и военным вопросам, в будущем Кемень предсказывал столкновения между «германством» и освобождающимися от турецкого ига и располагающими поддержкой родственных им русских «славянскими» народами. Если распад Османской империи не будет сопровождаться привлечением на свою сторону народностей, иначе способных поставить под угрозу территориальную целостность Габсбургской монархии, то на фоне обострения языковых и культурных конфликтов не удастся предотвратить превращение Австрийской империи в «славянскую» федерацию. Здесь венграм выпадала роль посредников между германством и славянством, а этого могло

оказаться достаточно, чтобы правительство в Вене восстановило государственно-правовую автономию королевства [19. 492–53. old.].

Для трансильванского барона и его единомышленников – тех, кого в литературе принято называть «партией» Деака – было исключительно важно, чтобы «окруженное опасностями» мадьярство сохранило культурное своеобразие и национальное самосознание, но не застыло в анахроничных рамках сословного общества и тем более не скатилось на архаический уровень народного бытия. Еще в начале 1850-х годов Кемень называл ключевой задачей привлечения на свою сторону немадьярских народов королевства. Переформулировав либеральные лозунги «эпохи реформ», он вел речь о такой «политической нации», которую – несмотря на различия в языке – образуют все проживающие в стране народы в силу общих интересов, истории и политического будущего [19. 497–511., 517., 524. old.]. Он не дал ответа на болезненный вопрос, какие возможности будут гарантированы «в общественной жизни» для немадьярских народов, и весьма туманно высказывался о том, в каких публичных сферах необходимо использовать исключительно венгерский язык.

Показательно, что Кемень даже в «эпоху реформ» не был сторонником централизации по примеру Франции. Как и большинство либеральной оппозиции, он с большим уважением высказывался о децентрализованном административном устройстве Англии. В числе институциональных предпосылок прогресса он – наряду со свободой прессы и отменой крепостного права – называл местное самоуправление. Так, еще в 1840-е годы он настаивал на том, чтобы проживавшие на территории Венгерского королевства румыны могли в своей среде пользоваться родным языком в вопросах церкви, школы и «внутренних делах» [21. 245–274. old.].

В 50-е годы XIX в. внимание Кеменя оказалось прикованным к совсем иному кругу вопросов. В начале десятилетия его полностью захватило литературное творчество. Затем – находясь до середины 1860-х годов с небольшими перерывами во главе газеты «Pesti Napló» («Пештский дневник») – он, как один из самых читаемых журналистов, делал все, чтобы политически сплотить лучшие умы, разделявшие взгляды Деака, в едином лагере. Солидаризируясь с его стратегией, Кемень стремился поддерживать в общественном сознании культ конституционализма, мобилизовать общественно-политические силы на защиту венгерской культуры и восстановление конституции. Дискуссии о внутреннем устройстве следовало, по его мнению, отложить на более поздний период [21. 372–385. old.].

Если мы попытаемся поместить в эту интеллектуальную среду Этвеша, окажется, что с середины 1850-х годов с «партией» Деака его связывали довольно прочные нити: порой это была личная приязнь, порой – общность политических убеждений. При этом еще в начале десятилетия барон имел совершенно самостоятельное, научно обоснованное мнение о буржуазном развитии, нации и национальном вопросе. Программа его научных изысканий включала анализ закономерностей хода европейской цивилизации, ее структурных элементов и возможного будущего. Параллельно с формированием научной позиции складывалось мнение Этвеша о том, какие шансы на выживание есть у коронных земель Габсбургской монархии, выполняющей роль цивилизационного бастиона Запада. Главная проблема заключалась в том, что политические движения неверно истолковали «ведущие идеи» (так называлось одно из сочинений Этвеша) эпохи, поэтому свобода, равенство и национальность оказались в непримиримом противоречии друг с другом и даже превратились в источник конфликтов, ставивших под вопрос будущее европейской цивилизации. Для того чтобы вернуть идеям их первоначальный смысл, Этвеш предлагал спрямить путь к достижению выводимой из христианского наследия свободы личности.

По его мнению, современное ему, искаженное толкование национальной идеи служит удовлетворению «жажды власти» отдельных национальных групп. Большинство стремится подавить меньшинство, а меньшинство ставит под угрозу сложившиеся государственные границы. Решение виделось Этвешу в сохранении более крупных государственных образований, вместо народного суверенитета, который ставил крест на свободе индивида, барон предлагал укреплять земельные и местные органы самоуправления, способные не только защитить личные свободы, но дать место для культурных инициатив отдельных национальных групп. Именно поэтому политик полагал, что Австрия должна сохраниться, и спорил с теми, кто понимал «равноправие» как наделение языковых и культурных групп правами коллективного субъекта. В монархии этносы проживали смешанно, дать им территориально-административную автономию означало бы подвергнуть местные меньшинства опасности угнетения. Сам Этвеш предлагал исходить из исторически сложившихся административных границ и создать такую децентрализованную по структуре, но вместе с тем единую имперскую конституцию, которая гарантировала бы провинциям и округам широкую автономию [4; 22. Р. 33–38; 23–26].

Желание решить национальный вопрос в рамках сложившихся институциональных рамок сближало Этвеша с Кемением, но было между ними и существенное расхождение: в центре буржуазного развития Карпатского бассейна для Кемения стояли независимая в правовом смысле Венгрия и мадьярство, для Этвеша – Габсбургская монархия и индивид. За это его не раз критиковали: господин барон в своих ученых трудах приписывает историческую роль национальной идеи – этого дражайшего сокровища сражающегося за независимость мадьярства. Между тем, близкие к Деаку политики не считали нужным пригвоздить Этвеша за его взгляды к позорному столбу. И в этом они были правы уже потому, что, когда представилась возможность воплотить в жизнь венгерскую программу, автор «Ведущих идей» встал на сторону Деака и изменил отношение к национальному вопросу в самых спорных пунктах [26. 37–57. old.].

Не так важно, произошло это по глубоко личным мотивам, или с оглядкой на общественное мнение. Достаточно констатировать, что *он* тоже признал взаимосвязь между поступательным европейским буржуазным развитием и процессом формирования мадьярства как культурной общности, говорил о широких историко-геополитических контекстах венгерской цивилизаторской миссии, усвоил концепцию политической нации и пространно рассуждал о необходимости государственно-правовой независимости Венгрии. В напечатанной на страницах «Pesti Napló» короткой, но затрагивающей принципиально важные вопросы статье, Этвеш писал: «Нужно сохранить наше национальное своеобразие, развить таланты и благородные устремления, но при этом нельзя упускать из виду, что в наше время ни один, даже самый выдающийся народ не может находиться в изоляции; он тем вернее обеспечит себе будущее, если свяжет свое выживание с благом и свободой других» [27. 1858. 3 I. 2/2388 sz.].

Этвеш, усиленно размышлявший над согласованием национальных чаяний и венгерских конституционных свобод, так или иначе должен был исходить из отношений, связывающих воедино европейское буржуазное развитие с языковыми и культурными устремлениями. Ранее он доказывал, что мадьярство потому пережило все превратности истории, что стойко защищало западную цивилизацию, следовательно, «боролось не только за свое выживание, но и за самые святые интересы человечества». Теперь барон утверждал, что «процветание и безопасность Европы требуют, чтобы на том месте, где по большей части находилась наша родина, существовало бы большое и сильное государство». Это утверждение необходимо рассматривать в контексте «духа времени», проявлявшегося как раз в немалом влиянии национальных устремлений на внутреннее положение европей-

ских государств. Решение, согласно Этвешу, кроется в сохранении исторической общности, которую Ж. Кемень называл «политической нацией», и заключается в том, чтобы «наши исторические права» и «богатое славными свершениями прошлое» страны оставались бы «общим достоянием» всех «народов, которые испокон веков составляли единую нацию под сенью венгерской короны» [27. 1860. 22 XI. 271/3236. sz.].

Этвеш пытался убедить современников в том, что «всяческие национальности» венгерской короны необходимо «на общих для всех принципах свободы и с полным удовлетворением их национальных чаяний сплотить в жизнеспособное единое целое», потому что в противном случае венское правительство решит проблему на уровне империи. С другой стороны, в интересах немадьярских народов принять венгерскую конституционную свободу, потому что в наш век и в особенности применительно к венгерским реалиям, национальные чаяния удовлетворяются не привилегиями и вычленением отдельных территорий в рамках языковых границ, но «с помощью правильно устроенной системы местного управления, достаточно многочисленной, чтобы у каждой отдельной национальности была возможность свободного развития», и лишь в той мере втиснутой в определенные рамки, в какой это неизбежно необходимо для сохранения государственного единства [27. 1860. 22 XI. 271/3236. sz.].

В 1861 г., как и в 1849 г., венгерское законодательство попало между двух огней. С одной стороны, венгерским политикам нужно было как-то реагировать на то, что проживавшие в стране немадьярские народы потребовали предоставления им политико-территориальной автономии [28. 28–35., 36–39. old.]. С другой стороны, венгерским либералам приходилось считаться с той неудобной реальностью, что венский двор, позабыв на время об отдаленных планах перевести управление империей исключительно на немецкий язык, вновь заговорил о «равноправии племен [Volkstämme]». Руководство империей стремилось к практическому решению национального вопроса, удовлетворив языковые и культурные потребности различных народностей, прежде всего, в рамках местного самоуправления, образования, церковной администрации и общественных объединений [29. 51–77. old.].

В такой обстановке в 1861 г. начал работу сформированный Государственным собранием и вверенный Й. Этвешу комитет, который намеревался решить национальный вопрос в духе закона 1848 г. о правовом равноправии. Законопроект в качестве субъектов права рассматривал не отдельные этносы, но граждан различной национальности, а также созданные на основе «свободного волеизъявления» национальные «объединения». Газета «Pesti Napló» писала, что «элементы таких законодательных мер обнаруживаются в существовавшем веками» окружном самоуправлении, властных механизмах, защищающих права индивида, а также в распространяющейся на церковные и образовательные вопросы религиозно-конфессиональной автономии. «Исходя из этих взглядов», законопроект устанавливал «два основополагающих признака». Во-первых, что в Венгрии все граждане независимо от родного языка *в политическом смысле* составляют единую нацию, соответствующую венгерскому государственному историческому понятию *единую и неделимую венгерскую нацию* (курсив мой. – Л.Т.); во-вторых, «что любой из проживающих в стране народов, будь то мадьяры, славяне, румыны, немцы, сербы, русины и пр., считаются равноправными народами, особые национальные устремления которых в рамках *политической целостности* страны, на основе свободы *индивида и объединений*, должны реализовываться без каких бы то ни было препятствий» [30. 105–107. old.].

Итак, прочно ассоциирующийся с именем Этвеша законопроект следовал венгерской конституционной и политической традиции и развивал ее. Главным новшеством было то, что после осмысления теории «политической нации», как ее понимали Кемень и Этвеш, закон наводил порядок в восходящем к «эпохе ре-

форм» словоупотреблении, т.е. разводил понятия «нация» и «национальность». Первое обозначало взятую безотносительно к этническому делению историко-политическую общность жителей в языковом и культурном смысле нейтрального Венгерского королевства; под вторым понимались существующие независимо от политической сферы языково-культурные группы. Хотя уточнение этих дефиниций и равноправие, гарантированное для национальностей, предполагали признание коллективных прав немадьярских народов, в преамбуле законопроекта недвусмысленно говорилось: о коллективных правах речи не идет, и конкретные предложения не выходили за пределы классического либерального равноправия, т.е. рамки, очерченные старым самоуправлением. Если в тексте законопроекта говорилось о равноправии, речь шла «только» о равноправии индивидов и добровольных «объединений», т.е. автономией располагали общинные институты, религиозные деноминации, церковные общины и саморегулирующиеся общественные организации образовательно-культурного характера.

Между документами, принятыми в 1848 г. «национальными» форумами сербов, словаков, румын, и моделью, очерченной Этвешем, разница была, как между небом и землей. Однако депутаты Государственного собрания из числа немадьяр все-таки выступили с альтернативным проектом, в котором отвергали восходившее к Кемени и Этвешу понятие «политической нации». Они называли Венгрию «политической нацией», но понятие «нация» отождествляли с этноязыковыми группами, исходя при этом не из существующих институционально-административных рамок, но из передела комитатов на самоуправляющиеся единицы, созданные вдоль языковых границ. Далее, авторы альтернативного проекта требовали перераспределения мандатов в комитатских собраниях пропорционально численности той или иной этноязыковой группы. Речь, таким образом, шла не о культурно-языковых общностях, действующих вне политической сферы («национальностях»), но об определяющей административную систему «национальном равноправии» [28. 45–48. old.]

Неудивительно, что, после того как парламентские дебаты зашли в тупик, вопрос о национальностях не исчез из политической жизни Венгрии. Вплоть до заключения Соглашения 1867 г. венский двор, преследуя свои реально-политические цели, серьезно размышлял о создании независимой Сербской Воеводины и удовлетворении требований словаков путем предоставления им территориально-административной автономии [29. 67–81. old.]. Венгерским либералам было чрезвычайно важно защитить в глазах общественного мнения позицию Этвеша и поддержанный парламентским большинством законопроект 1861 г. Писатель и общественный деятель Имре Мадач (1823–1864) требовал различать политико-конституционные и культурно-языковые общности: «Национальность – амбивалентный термин. Он может обозначать политическую национальность как продукт исторического развития. Или отдельное племя, особый язык». Первое связано со свободой и является этнически нейтральным, «правовым» понятием, второе же – «частное право индивида, как право на культуру или религию, и вмешиваться в эту сферу государство не только не может, но и не должно, его обязанность – только защищать это право от внешних угроз». Решить национальный вопрос можно только путем «предоставления личной свободы», подобно тому, как решается проблема сосуществования различных религий [31. 1861. 10 I. 8. sz.].

На защиту законопроекта 1861 г. встал другой единомышленник Деака и старинный друг Этвеша – Ласло Салаи (1813–1864). По его мнению, Государственное собрание столкнулось тогда с таким трудным заданием, «с которым еще ни одно государство не справлялось, ни в прошлом, ни в настоящем; оно будет нам по плечу, только если мы станем последовательно придерживаться принципов, выработанных комиссией нижней палаты, дабы сербы, румыны и пр. на территории Венгрии обладали правами не как обособленные национальные организмы

[...], но как индивиды». В этом качестве они смогут беспрепятственно удовлетворять «национальные устремления в довольно широких рамках, по праву свободы собраний», прежде всего «с помощью таких мощнейших институтов, как церковь и школа» [31. 1862. 8 I. 5. sz.; 10 I. 7. sz.; 11 I. 8. sz.].

Писатель Мор Йокаи, расхопившийся с Деаком по тактическим вопросам, тем не менее, в издаваемой им газете «*Magyar Sajtó*» («Венерская пресса») выступил в защиту концепции нации, выработанной Кеменем и Этвешем. Венгерская нация, – писал он, – это «союз говорящих на разных языках народов, спаянных едиными границами, общностью исторической судьбы, одной конституцией и сходными институтами». Не ссылаясь напрямую на законопроект 1861 г., Йокаи, однако, заявлял: мирное сосуществование разноязыких народов, с одной стороны, гарантируется самим ходом буржуазного развития, ибо расширение сети железных дорог, рост промышленности, торговли, банков и экономических обществ создает уверенность в завтрашнем дне и открывает перед немадьярскими народами возможность экономической самоорганизации. С другой же стороны, законодатели должны позаботиться, чтобы – «наряду с государственной инициативой и поддержкой» – на службу интересам национальностей «были поставлены всеческие институты, от которых зависит развитие национальных языков: от школы и церкви до театра и учреждений науки; из чего логически следует, что ни один высокоразвитый язык нельзя исключать из сферы управления и государственной жизни» [32. 1862. 1 II. 26. sz.; 2 II. 27. sz.; 5 II. 29. sz.; 7 II. 31. sz.; 9 II. 33. sz.; 7 III. 55. sz.; 13 III. 60. sz.].

Иштван Пелати в памфлете «Патриотизм и национальность» ясно и даже немного наставительно изложил суть отношения либеральной общественности к вопросу о нации и национальностях. В центре его рассуждений находится противопоставление *патриотизма* и *национальности*, *политической* и *языковой* нации, *нации* и *национальности*. Для него нет никаких сомнений в том, что в одном отечестве может быть только «одна политическая национальность», она же «нация». В то же время, эта единственная нация, «поскольку мы, как граждане своей страны, обладаем равными правами, принадлежит всем племенам без исключения», «выражает собой сумму всех племен». Что же касается «справедливых» и «правомерных» требований «отдельных национальностей», необходимо законодательно гарантировать такую культурно-языковую автономию, которая уравнивала бы «родной язык и национальный уклад» немадьярских народностей в правах с «языком и национальным укладом» мадьяр [33].

В 1865 г. сам Этвеш взялся за перо, чтобы лучше разъяснить свою позицию. Впрочем, ему нечего было добавить к сказанному ранее: «Наши говорящие на иных языках соотечественники восемь веков подряд ощущали себя гражданами одной страны, по языку они были славянами, румынами или немцами, но ни на минуту не прекращали быть венграми, и та решимость, с которой они защищали родной язык, никогда не представляла угрозы для целостности королевства». И если «с точки зрения национальностей» «венгерская держава» так и не стала «единой», то как «политическая национальность» она всегда «составляла компактное целое» [34. 360–362. old.].

Зарождение в Венгрии этноязыковых конфликтов Этвеш относил к концу XVIII в. и считал их неизбежным следствием европейского буржуазного развития. В национальных устремлениях он выделял два направления: «Одни (исторические народы) ставили во главу угла политическое единство страны, другие – племенную и языковую общность». Оба направления, по мнению политика, слишком отставали свою правоту, проблему же можно было окончательно и безболезненно решить только в том случае, если бы «предлагаемый путь удовлетворил обе стороны и политические и языковые народности пообещали относиться к требованиям друг друга по справедливости». Что касается «правомерных» тре-

бований тех, кто представлял историко-политическую общность (понятно, что речь идет о мадьярах), Этвеш по-прежнему исходил из дихотомии европейского буржуазного развития и геополитических интересов Российской империи. Если решить национальный вопрос, а вместе с ним и судьбу расположенного на периферии цивилизации региона по линиям языковым разломов, на смену историческому государственному образованию, которое охраняет завоевания европейского буржуазного развития и свободы, придут карликовые, в длительной перспективе не жизнеспособные государства. Следовательно, не только судьба мадьярства, но и будущее проживающих в королевстве немадьярских народов зависит от того, насколько «соединенное короной св. Иштвана» государство сохранит свою политическую целостность.

Что же до удовлетворения «справедливых» требований немадьяр, здесь Этвеш, по сути, сохранял верность традициям либеральной оппозиции «эпохи реформ». Французский или прусский путь централизации не приемлем и не желателен для Венгрии. Отчасти потому, что децентрализованное общественное самоуправление «составляет существенную часть» исторической традиции и конституции Венгрии. Отчасти же оттого, что чрезмерная централизация ограничила бы для немадьярских народностей возможности самоорганизации на местном уровне. Благо Венгрии заключается в том, подводил итог Этвеш, что административное устройство государства и удовлетворение национальных чаяний немадьяр «взаимно обуславливают друг друга» [34. 369–434. old.].

Прежде чем предложить программу конкретных действий, Этвеш рассматривал две взаимоисключающие концепции. Первая решала проблему с помощью «точно прописанного в законодательстве круга полномочий» или путем гарантирования коллективных прав. Вторая делала ставку на равноправие граждан и сохранение институтов самоуправления. Первый путь, по мнению Этвеша, шел вразрез с логикой самой цивилизации, возрождая «систему каст» и возвращая общество «к средневековому состоянию». Подводя итог, барон настойчиво повторял: «Для соблюдения на практике равноправия национальностей нужно придерживаться буквы закона 1848 г., который предписывает, чтобы в основе управления страной лежал принцип самоуправления, или та форма, которая была проверена веками и наилучшим образом соответствует нашим нравам и обычаям» [34. 335–451. old.]. Анонимный автор, отозвавшийся на памфлет Этвеша в газете «Pesti Napló», восклицал: «Ни у кого из жителей нашего отечества не вызывает сомнений, что у каждого народа для развития родного языка и выражения своих национальных чаяний должны быть права и возможности, гарантируемые государством, потому что в политическом смысле все мы равны и являемся равноправными гражданами нашей родины» [27. 1865. 2 VI. 126/4538 sz.].

Итак, либеральная оппозиция, подводя итоги революции и освободительной борьбы 1848–1849 гг. не создала никакой новой «парадигмы», но переосмыслила венгерскую конституционную традицию, связав ее с децентрализованным самоуправлением и соотнеся с европейским буржуазным развитием, так что для выражения различных языков и культур создавалось пространство в рамках окружных, комитатских, конфессиональных, церковно-общинных, школьных и гражданских автономий. Если поколение «эпохи реформ» хотело любой ценой добиться превращения общественной самоорганизации в форумы мадьярства, то либеральная оппозиция после Вилагоша проявляла известную осторожность. Они ясно понимали, что мадьярство, не прибегая к административным механизмам, в силу социального веса и способности к самоорганизации, может превратиться в социальный, экономический и культурный центр Венгрии, но также во флагамена европейских ценностей и пионера буржуазного развития в районе Карпат. Искренне призывая к удовлетворению культурно-языковых запросов немадьярских народов, они, тем не менее, решительно отклоняли их право на коллективные права и защищали свя-

щенный постулат: люди, проживающие на территории Венгерского королевства, составляют единую политическую нацию. Такое понимание нации было для них тем важнее, что они серьезно полагали, что сохранению Габсбургской монархии и Венгрии грозит «восточный вопрос», а также направленная против завоеваний европейского буржуазного развития «царская агрессия».

Поколение либералов надеялось удовлетворить культурно-языковые чаяния немадьярских народов путем сохранения имеющихся административных рамок и возможностей, предоставляемых гражданским равноправием и децентрализованным самоуправлением. Им было особенно трудно претворить в жизнь свои проекты, потому что имперское правительство по тактическим соображениям заигрывало с лидерами немадьярских национальных групп, требовавшими предоставить им территориальную автономию, и одновременно пробуждало у венгерской стороны страх отчуждения и укрепляло предубеждения против «прирученных» дворов немадьярских национальностей [29. 78. old.]. Положение усугублялось тем, что мадьярское большинство комитатской общественности любой ценой хотело сохранить венгерский характер законодательной власти, а немадьярское меньшинство было заинтересовано в переустройстве комитатов по национально-языковым критериям.

Политики, которые, подобно Этвешу, хотели решить вопрос по справедливости, искали равновесие между этими двумя крайностями. Барон шел на уступки то одному, то другому лагерю. В 1867 г. он в качестве жеста доброй воли по отношению к немадьярским народам, в штыки воспринявшим преамбулу законопроекта 1861 г., исключил из предложения нижней палаты парламента понятие о «политической нации», чем, в свою очередь, вызвал огонь критики со стороны комитатов. Немадьярские политики этого жеста не оценили [28. 49–52. old.]. Для проекта центрального комитета Этвеш вообще не стал писать преамбулы, зато восстановил венгерский язык в статусе официального в комитатах с тем условием, что протоколы можно параллельно вести на любом другом языке королевства, если за это выступит хотя бы одна пятая депутатов, и эти же языки можно использовать на заседаниях общих собраний [28. 106–110. old.].

Ференц Деак, чьи формулировки были приняты в окончательном чтении, практически ничего не изменил в предложениях центрального комитета кроме структуры законопроекта и вновь написал преамбулу к параграфам. В ней он повторил принцип политической нации, а равноправие национальностей однозначно истолковал как равенство граждан перед законом [28. 125–128. old.]. Представляется, что он потому воспользовался своим авторитетом и выступил столь решительно, что хотел положить конец бесконечной череде споров и как можно скорее ввести в действие конкретные положения законопроекта, которые в купе с законами о религиозно-конфессиональном самоуправлении и народном просвещении на самом деле гарантировали гражданам-немадьярам использование родного языка в общественной жизни и свободу культурно-образовательных объединений [35. 10–124. old.].

Перевод с венгерского О.В. Хавановой

СПИСК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Tevesz L.* A magyar liberális elit közös nemzetiségpolitikai koncepciója. 1849–1868 // Kút. 2005. 4. évf. 2. sz.
2. *Schlett I.* Az 1868-as nemzetiségi törvény képviselőházi vitája. Budapest, 2001.
3. *Baka A.* Eötvös Józseftől Jászi Oszkárig. Budapest, 1990.
4. *Deák A.* «A Magyar nemzet jövője cultura kérdése». Eötvös József nemzetiségpolitikai koncepciója 1850–1868 // Aetas. 1990. 6. évf. 1–2. sz.
5. *Péter L.* Az 1868. XLIV. tc.: «a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában» és a törvényhatóságok nyelve // Aetas. 1992. 8. évf. 4. sz.
6. *Galántai J.* Nemzet és kisebbség Eötvös József életművében. Budapest, 1993.

7. Kiss K., Lovas K. Történelem és nemzet: tanulmánykötet Galántai József professzor tiszteletére. Budapest, 1996.
8. Bódy P. Eötvös József. Budapest, 2002.
9. Gángó G. «...mód nyújtassék neki gyermekei neveltetésére, kiművelésére». Az 1868. évi törvény korunk nemzetiségpolitikájának tükrében // Új Horizont. 2004. 32. évf. 1. sz.
10. Pesti Hírlap.
11. Szontagh G. Propylaeumok a társasági philosophiához, tekintettel hazánk viszonyaira. Buda, 1843.
12. Gergely A. A forradalom és az önvédelmi háború // Magyarország története a 19. században. Budapest, 2003.
13. Hanák P. Magyarország a Monarchiában. Budapest, 1975.
14. Deák Á. A Habsburg Birodalom a nacionalizmus kihívásai között. Tervek és koncepciók a birodalom újjáalakítására // Aetas. 1997. 13. évf. 4. sz.
15. Varga J. Románok és magyarok 1848–49-ben. Budapest, 1995.
16. Gergely A. 1848-ban hogy is volt? Budapest, 2001.
17. Gergely A. Kossuth nemzetiségi politikája 1847–1853 // Tiszatáj. 2002. 56. évf. 9. sz.
18. Miskolczy A. Kísérlet az interetnikus kapcsolatok szabályozására: az első magyar nemzetiségi «törvény» // Magyar Tudomány. 2000. 45. évf. 3. sz.
19. Kemény Zs. Változatok a történelemre. Budapest, 1987.
20. Kemény Zs. Korkívánatok. Budapest, 1983.
21. A magyar sajtó története. Budapest, 1995. 2/1. köt. 1848–1867.
22. Gergely A. Eötvös korszerűtlen koreszméi // Új Forrás. 1985. 17. évf. 1. sz.
23. Schlett I. Eötvös József. Budapest, 1989.
24. Gángó G. Eötvös József az emigrációban. Debrecen, 1999.
25. Gángó G. Eötvös József uralkodó eszméi: kontextus és kritika. Budapest, 2006.
26. Deák Á. Útkeresés és hagyományörzés. Vita a nemzeti eszméről az 1850-es évek második felében // Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica. 2002. 114. évf.
27. Pesti Napló.
28. Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez / Szerk. G. Kemény. Budapest, 1952. 1. köt.
29. Deák Á. Soknemzetiségű nemzetállam és soknemzetiségű birodalom erőterében. Nemzetiségpolitikai alternatívák 1868 előtt // Századvég, új folyam. 2008. 13. évf. 4. sz.
30. Mikó I. Nemzetiségi jog és nemzetiségi politika – tanulmány a magyar közjog és politika történetéből. Kolozsvár, 1944.
31. Magyarország.
32. Magyar Sajtó.
33. Peláthy I. Hazafiság és nemzetiség. Pest, 1865.
34. Eötvös J. A nemzetiségi kérdés // Reform és hazafiság. Budapest, 1978. 3. köt.
35. Tevesz L. Eötvös József nemzetiségpolitikai koncepciója és a Deák párt által képviselt alkotmányos–nemzeti hagyomány, 1860–1868 // Aetas. 2012. 27. évf. 1. sz.



© 2014 г. Ю.П. ГУСЕВ

ЙОЖЕФ ЭТВЕШ И НИКОЛАЙ ГОГОЛЬ

Й. Этвеш и Н. Гоголь жили и писали примерно в одно и то же время и примерно в одних и тех же исторических условиях. Отсюда – параллели в их творческих подходах, в отношении к изображаемому, даже в стиле. Но различие творческих индивидуальностей отражалось в различии, даже иногда в контрастности художественных решений, что прослеживается на материале произведений этих двух писателей.

The Hungarian politician and writer József Eötvös and the Russian writer Nikolai Gogol were contemporaries and worked in comparable social and cultural milieus. For this reason, one might find parallels in their methods, attitudes to the images depicted and even in their style. At the same time, diversity of their individualities was reflected in significant alterations and even contrasts of solutions. All this could be found in their work.

Ключевые слова: венгерская литература, русская литература, сравнительный анализ, реализм, сатира, мировоззренческий идеализм.

Как-то так вышло, что с творчеством Йозефа Этвеша (1813–1871), одного из столпов венгерской литературы XIX в., я начал знакомиться не по его произведениям, а по литературоведческим работам о нем (вариант, конечно, не идеальный, но едва ли такой уж редкий). И, узнав из этих работ, что Этвеш глубоко осуждал и всячески разоблачал консервативный уклад современной ему Венгрии, где роль ведущей силы играло дворянство, заботившееся лишь о сохранении своих древних привилегий, и боролся за прогрессивные преобразования, которые приблизили бы Венгрию к передовым странам Западной Европы, в то же время не ввергнув ее в пучину пороков, свойственных капитализму, – узнав все это, я немного заскучал. К тому же Этвеш, как выяснилось, был последовательным противником революции и в своей активной общественной и государственной деятельности (он даже занимал дважды должность министра – для писателя случай редкий) отстаивал центристский политический курс, т.е., говоря по-простому, стремился к разумным и реальным преобразованиям, а после разгрома революции и национально-освободительной войны 1848–1849 гг. много сделал для достижения так называемого Компромисса, т.е. заключения в 1867 г. политического соглашения с Австрией, вследствие чего возникла Австро-Венгерская монархия... Словом, в посвященных Этвешу работах (в основном они относятся к 60–70-м годам минувшего века) вырисовывался образ, не слишком зажигающий воображение: осторожный политик, пользующийся своими литературными способностями как орудием пропаганды прогрессивных – да, несомненно, прогрессивных! – но тоже

Гусев Юрий Павлович – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Статья написана при поддержке РГНФ (грант 12-04-00082).

довольно осторожных, далеко не радикальных (а потому, на тогдашний мой, и не только мой, вкус, неинтересных) идей.

Так что я без большого восторга согласился написать предисловие к переведенному на русский язык главному произведению Этвеша, роману «Сельский нотариус» [1]¹. И уж тут, никуда не денешься, текст пришлось прочитать внимательно. Но чем дальше я в него углублялся, тем сильнее он меня затягивал. Далекое не в последнюю очередь, конечно, благодаря любовно выполненному переводу Е.И. Малыхиной, сумевшей искусно «состарить» текст, сообщив ему, что называется, настроение.

Это-то настроение, которое трудно определить точными терминами, но которому легко подобрать синонимы: музыка, манера, в конце концов стиль, – и есть, видимо, суть художественности, т.е. того, что делает изложенную историю, рассуждения, размышления литературным произведением. И что отличает одного писателя от другого – или роднит одного писателя с другим.

В данном случае, при чтении Этвеша, на меня пахнуло – Гоголем.

Конечно, во многом – с удовольствием повторяю – благодаря Е.И. Малыхиной. Но едва ли произведение, созданное на чужом языке и на материале чужой культуры, можно перевести «под Гоголя» или «под» кого-нибудь другого, если в этом произведении нет чего-то органически близкого тому же Гоголю. У Этвеша – есть.

Уже первые страницы, первые строки романа довольно ощутимо напоминают, например, «Мертвые души»: те эпизоды, где по дорогам российской провинции катится бричка Чичикова, и не Чичиков, а сам автор ощущает себя частицей этих пространств, пытаясь осмыслить, сформулировать для себя, что же это такое – дорога, бескрайняя степь, родная земля...

«Кому довелось хотя бы немного путешествовать по нашей тисайской низменности или остановиться всего на несколько дней в любом ее уголке, тот смело может сказать, что знает ее всю. Уловить отличительные черты между отдельными частями ее, как иной раз между лицами одного семейства, возможно лишь после обстоятельного знакомства, так что путник, сморенный сном в своем экипаже на наших песчаных равнинах, проснувшись несколько часов спустя, лишь по вспотевшим лошадям да еще по тому, много ли продвинулось солнце к закату, заметит, сколь велик проделанный им путь» [1. С. 19].

Почти по-гоголевски Этвеш позиционирует (воспользуюсь модным словечком) себя по отношению к читателю, видя в нем собеседника и при удобном случае прямо обращаясь к нему. «Видел ли ты когда-нибудь счастливый семейный очаг, читатель? Если видел или сам принадлежишь к тем любимцам судьбы, кои счастье это вкушают [...]» [1. С. 82], и т.д. – это ведь не может не напомнить Гоголя с его знаменитым «Знаете ли вы украинскую ночь? О, вы не знаете украинской ночи. Всмотритесь в нее», и т.д. («Вечера на хуторе близ Диканьки»).

Разумеется, это – сходство на уровне тональности, стилиевой окраски художественного текста, и даже тут мы Гоголя не спутаем никогда и ни с кем: его мягкая (*малоросская*, если вспомнить термин той эпохи) интонация, его неповторимый юмор, в котором сентиментальность чередуется с сарказмом, лукавство – с патетикой, – для русского читателя суть то же, что для ребенка, скажем, запах отцовской куртки. Венгры, очевидно, у Этвеша слышат, чувствуют что-то свое, от чего тают их сердца (хотя тут скорее Мор Йокаи и Янош Арань – непревзойденные виртуозы).

¹ Не могу не сказать хотя бы теперь, задним числом (раньше, тридцать лет назад, я не чувствовал за собой достаточного морального права, чтобы настаивать на своем мнении): во-первых, не «нотариус» надо было бы перевести название «A falu jegyzője», а – «Секретарь сельской управы» (откуда в селе – нотариус?!); во-вторых, написание Этвеш очень уж нелепо для русского восприятия, да и для венгерского тоже.

Этвеша же сближает с Гоголем еще одна, даже, пожалуй, более важная сторона его творчества, очень ярко проявившаяся в «Сельском нотариусе», – то, как он видит современную ему венгерскую действительность. Конечно, есть блестящий, почти европейский Будапешт (тогда еще – Пешт и Буда); но у Этвеша – как благородного человека и глубокого, не на уровне чардаша и гуляша, патриота – сердце болит не за столицу, а за всю страну, провинциальную, отданную в полное распоряжение кичливому и корыстному дворянству. Место действия «Сельского нотариуса» – выдуманный комитат (приблизительный аналог российской губернии) Такшонь и его центр, городишко Порвар, который Е.И. Малыхина правильно перевела как Пыльгород (в названии «Такшонь» тоже звучит «такнэш», т.е. «сопливый»). Нет, комитат этот – не сонное царство: жизнь тут просто бьет ключом, потому что на носу перевыборы должностных лиц местного самоуправления, начиная с вице-губернатора и кончая судебными заседателями. Предвыборные собрания, речи, дебаты, агитационные десанты, и главное – угощения, застолья, интриги, тайные сделки – муравейник взбудоражен до крайности. Но борьба идет не между принципами или программами, а всего лишь между амбициями: кто-то уже посидел на теплом местечке, но хотел бы посидеть еще, кому-то кажется, что пора бы попасть туда и ему... Главное же, что все это – дворяне, которые живут в твердой уверенности, что страна эта, со всеми ее богатствами, есть их вотчина, и дело лишь в том, чтобы протиснуться ближе к кормушке, которая – синоним власти. «Пусть венгерская нация процветает, а поелику дворянство – единственный ее представитель, да процветает дворянство венгерское! Кто не жаждет этого с нами вместе, кто, распространяя права наши на разноязыкий люд и на разноязыкое происхождение, желает уничтожить свободу нашу [...] кто провозглашает глубоко ложные политические учения, вроде того, что учредить железные дороги и банки, не отказавшись от привилегий рождения и права на неуплату налогов, невозможно, – тот враг нам [...]!» [1. С. 142], – такие речи звучат на предвыборных собраниях, причем тут нет цинизма, нет демагогии: привилегии дворянства как сословия, которое считалось основой нации, были закреплены в документах 1222 и 1514 гг. Беда лишь в том, что к XIX в. эти древние документы и освященный ими уклад стали тормозом развития Венгрии, удерживая и оберегая в ней средневековые нормы, что в те времена устраивало Вену, относившуюся к Венгрии практически как к своей колонии. Передовая часть общества (прежде всего это были, конечно, тоже дворяне) требовала реформ, и Этвеш был одним из самых активных участников дворянской фронды (хотя, как уже говорилось, далеко не самым радикальным). Такая мировоззренческая позиция и лежала в основе его видения современной Венгрии.

Гоголь, как известно, к политической деятельности был равнодушен. А его насмешки над провинциальной Россией, над всеми этими российскими «пыльгородами», куда заносит Хлестакова, где колесит комбинатор Чичиков, вполне сочетались с умеренностью, даже консервативностью, как показывают, например, его «Выбранные места из переписки с друзьями», вызвавшие ярость «неистового» радикала Белинского. Консерватизм мировоззрения, однако, вовсе не исключает способности и склонности к острой, даже разоблачительной сатире – уж Гоголь-то здесь блестящий пример. Его панорама крепостной и чиновничьей России, развернутая в «Мертвых душах» и в «Ревизоре», это вовсе не «срывание всех и всяческих масок», а боль за родную землю и желание увидеть ее иной, достойной любви. Пускай и с царем, и с православной церковью: Гоголь вовсе не считал, что царизм и церковь порождают одних только Сквозник-Дмухановских да Плюшкиных.

Такшонь, Порвар-Пыльгород у Этвеша – тоже целый заповедник «свиных рыл», моральных уродов, достойных кунсткамеры. Этвеш, как и Гоголь, неистощим в придумывании говорящих имен: исправник Ньюзо (можно перевести как Живо-

дерев), холодный и злобный интриган Мачкахази (Кошкодомский), чиновничья шушера: Кеньхази (Самодурский), Карвай (Стервятник), Шашкаи (Саранчевский) и т.д. – чем они не чета Собакевичу, Коробочке, Тяпкину-Ляпкину и другим гоголевским персонажам? И «кунсткамеру» эту Этвеш формирует в романное пространство примерно таким же способом, как и Гоголь. В «Мертвых душах» события нанизаны на полудетективную историю скупки – в целью каких-то, так и остающихся не слишком ясными читателю, имущественных махинаций – умерших крепостных. Этвеш же разворачивает свою галерею ничтожеств и моральных уродов вокруг интриги, которую жена вице-губернатора плетет, с помощью стряпчего Мачкахази, чтобы не допустить к выборам честного и порядочного – и этим крайне опасного для комплота взяточников и подлецов – сельского администратора Йонаша Тенгеи.

Но тут сходство Этвеша и Гоголя кончается. Гоголь, при всем его идеализме, при всей его вере в царящее в мире (а в российском мире тем более!) добро, в возможность гармонии, не смог противопоставить в художественном пространстве своего творчества негативному началу – позитивное. Нельзя сказать, что не пытался: кое-где сквозь кривое зеркало сатиры у него проглядывают теплые и радостные блики – взять, скажем, то, что он сообщает о молодости Плюшкина, до того, как обычные человеческие причуды переросли в его натуре в чудовишные уродства. Более того, ведь Гоголь написал, как известно, второй том «Мертвых душ», где дал, можно сказать, позитивную антитезу карикатуре, представленной в томе первом. Что побудило писателя бросить второй том в камин? Объяснений и гипотез много; мне лично кажется, что причина тут – обостренный вкус, или, точнее, нечто вроде аллергии на фальшь. Карикатуры рисовать на своих современников – весело, увлекательно и не обидно, не обидно даже для тех, над кем писатель смеялся (известно, что царь Николай I с удовольствием бывал на спектаклях «Ревизора»). Карикатура, шарж – не ложь, а выявление сущности характера, социальной роли человека ли, социальной группы ли. Ложь – это создание такого образа, которого не было и не могло быть в действительности; а если такой человек и встречался, то он был «белой вороной» (недаром Грибоедов, заставив своего Чацкого побиться об острые углы *нормальной* российской жизни, отправил его «искать по свету» место для своего незаурядного ума и чистого сердца). Гоголь, изобразив во втором томе приукрашенную, разумную Россию, которую вполне можно понять умом, обнаружил, что созданное им – огромная фальшь, хуже всякого пасквиля. По рассказам мемуаристов, писатель, бросив рукопись в огонь, долго сидел неподвижно и наконец проговорил по-украински: «Негарно мы зробили, недобре дило» (цит. по [2. С. 29]). И с психологической точки зрения это очень понятно: Гоголь был не просто идеалистом, а идеалистом восторженным, в «Выбранных местах...» он признавался: «Я люблю добро, я ищу его и сгораю им» (цит. по [2. С. 28]). И вот, поняв, что невольно, из лучших побуждений, совершил огромный подлог, сломался: уничтожил книгу и, медленно, уничтожил себя.

Йожеф Этвеш – человек другого склада, другого темперамента, совсем не нервический, скорее, напротив, рациональный, даже рассудочный; об этом свидетельствует и его общественная деятельность, и тот, например, факт, что осенью 1848 г., видя, что восставшая Венгрия идет на военный конфликт с Австрией (Кошут и другие радикалы взяли верх над умеренными, над центристами), Этвеш предпочел эмигрировать из страны и вернулся туда лишь через несколько лет. Однако его любовь к родине, хотя и лишена всякой сентиментальности, но не слабее, чем у Гоголя; а что касается представлений о будущем, о том, как преодолеть историческое отставание, социальную и культурную отсталость, то здесь Этвеш стоит на позициях куда более последовательных и, можно сказать, программных, чем Гоголь.

В «Мертвых душах» мошенник Чичиков пытается перехитрить негодяев, дураков, моральных уродов помещиков. Что же касается романа «Сельский нотариус», то конфликт, вокруг которого он выстроен, предполагает столкновение сил добра и зла, добродетели и порока, благородства и подлости. Соответственно и персонажи делятся на две (почти равные по количеству) категории. Вокруг Йонаша Тенгейи группируются все те, независимо от социального положения, кто честен и порядочен: и дворяне, и крестьяне. Интрига романа заключается в том, что жена вице-губернатора затевает подлое дело: подговаривает стряпчего Мачкахазы выкрасть у Тенгейи документы, подтверждающие его дворянство. В условиях тогдашней Венгрии человек, если он не дворянин, лишается не только привилегий (дворяне не платят налоги, не могут быть взяты под стражу и т.д.), но и прав: права избирать и быть избранными. Отрицательные персонажи действуют коварно, а потому добиваются успеха; однако положительные персонажи способны на самопожертвование ради истины и справедливости, а потому истина, хотя и с немалыми потерями, но все же торжествует.

Один из самых ярких образов в романе – разбойник Виола. У венгров, в их народном сознании, в фольклоре, разбойники – героические, благородные люди, все как один – подобия Робин Гуда. Таков и Виола; даже внешне он – почти лубочный персонаж: «Высокий лоб, наполовину скрытый черными как смоль кудрями, ниспадавшими на плечи, смело глядящие черные глаза, мужество, светившееся на этом загорелом лице, и природное достоинство, являвшее себя в каждом движении его высокого стана, невольно внушали мысль о том, что перед тобою один из тех людей, кто, будучи щедро одарен природой, всегда занимает первое место в своем кругу, будь сей круг в глазах общества высок или низок» [1. С. 89].

Читателю становится ясно, что такой человек просто не может быть на стороне сил зла. Будучи преследуем властью за разбойную деятельность (хотя из книги не ясно, какие же злодеяния совершал этот венгерский Робин Гуд), Виола играет важную роль и в интриге вокруг Тенгейи: в конечном счете именно он помогает тому вернуть украденные документы. При этом Виола убивает злодея Мачкахазы и погибает сам; гибнут и его дети, умирает жена. Так что дворянская честь Йонаша Тенгейи оплачена дорогой ценой. Правда, главный двигатель интриги, жена вице-губернатора, перед угрозой разоблачения кончает с собой; убит и Мачкахазы; сам вице-губернатор переживает душевный кризис. Тенгейи же, одержавший моральную победу над своими порочными и подлыми врагами, отходит от общественных дел и занимается выращиванием плодовых деревьев... Что ж, путь к справедливости не прост и не легок – как бы говорит нам автор.

Таким образом, стремление изобразить конфликт, формирующий сюжет «Сельского нотариуса», как конфликт классовый, – сильное преувеличение. И натяжкой выглядит утверждение, будто писатель «воплощает в “Сельском нотариусе” истинность, правомочность классовой борьбы крепостного крестьянства в образе Виолы» [3. 622.о.]. Так же как натяжкой было бы видеть отражение классовой борьбы в «Мертвых душах», – хотя все высмеиваемые автором персонажи – помещики или чиновники. И Этьеш, и Гоголь обличали зло, но обличали с точки зрения *общечеловеческой* морали.

Интересно, что оба писателя, при том что писали они – писали остро, заинтересованно, ангажированно – о современности, охотно обращались и к прошлому. Гоголь в казацкой вольнице находил тех идеальных героев, по которым томилась его душа в настоящем. Этьеш же в прошлом пытался искать корни тех болезней, которыми страдало современное ему венгерское общество в XIX в. Поэтому он обратился к эпохе крестьянского восстания 1514 г., закончившегося поражением, после которого венгерское дворянство закрепило на много столетий вперед свои права и привилегии. Роман «Венгрия в 1514 году» (1847) можно понять и как пре-

дупреждение: вот к чему может привести революция, выпускающая на свободу разрушительные, темные, дикие силы.

Идеалист Гоголь, мечтая о великом будущем России, видел вокруг себя в основном свинные рыла – и, задаваясь вопросом о том, куда летит птица-тройка, не слышал ответа; лишь чувствовал, как, «косясь, постораниваются и дают ей дорогу другие народы и государства». (Косясь – с подозрением, постораниваясь – из осторожности?)

Этвеш, почти с теми же интонациями обращаясь, в финале романа «Сельский нотариус», к родной земле, выказывает больше уверенности и определенности (пускай, может быть, эта уверенность и несколько насильственна). Во всяком случае, заключительный абзац романа вновь заставляет вспомнить Гоголя.

«Ты есть образ мадьяра, великая наша степная равнина! Ты зелена цветом надежды, но стоишь пустынная; ты создана для того, чтобы своим плодородием облагодетельствовать живущие окрест народы, но по-прежнему остаешься голой. Еще спят твои силы, богом тебе данные, и тысячелетия, над тобой пролетевшие, еще не видели славы твоей; однако сила, пусть все еще сокрытая, жива в твоей груди, и самый сорняк, обильно произрастающий на твоих просторах, кричит о том, сколь дивно ты плодоносна, и сердце мое говорит мне, что близится время твоего расцвета. Да, твоего расцвета, прекрасная наша равнина, расцвета народа твоего, уже тысячелетие тебя населяющего. Счастлив тот, кто доживет до этого дня! Счастлив и тот, кто может утешать себя, по крайней мере, сознанием, что все способности свои обратил на приуготовление сих светлых времен» [1. С. 606].

Смерть Гоголя была чем-то средним между безумием и самоубийством. Этвеш же, подводя итоги своей жизни, высказывал в общем скорее удовлетворенность тем, как он жил и что сделал: «[...] того, что я мыслил целью своей, я, хотя бы частью, достиг. Я высказывал свои убеждения, и высказывал не без определенного результата. Если имя мое и мои произведения в литературе и канут в Лету, произведения эти имели некоторое влияние на мою нацию, и лучшая часть моей индивидуальности останется – благодаря тому воздействию, которое произвел я в свое время; на общественном поприще я тоже никогда не был на первом месте, но многое из того, что я говорил, осуществилось [...]» (цит. по [4. 704.о.]).

Такие близкие по взглядам, по таланту, по призванию, по отношению к родине и к народу люди – и такое разное осознание своей жизни!

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Этвеш Й. Сельский нотариус. М., 1981.
2. Мелхов А. Дрейфующие кумиры // Нева. СПб., 2011.
3. A magyar irodalom története. Budapest, 1968. III. k.
4. Eötvös J. Vallomások és gondolatok. Budapest, 1977.



© 2014 г. И.Е. АДЕЛЬГЕЙМ

ПРОСТРАНСТВА-ПАЛИМПСЕСТЫ В МОЛОДОЙ ПОЛЬСКОЙ ПРОЗЕ 1990-х и 2000-х годов

Предметы, стены, мостовые заключают в себе огромный потенциал, но пока человек их не разбудит, они остаются безмолвными свидетелями [1. С. 422].

В статье рассматривается специфика изображения в польской прозе двух пространств, заключающих в себе слой национальной и культурной инакости, пристальный интерес к которым возник в 1990-е и 2000-е годы у младших поколений прозаиков (бывшие немецкие территории, отошедшие к Польше согласно ялтинскому соглашению, и бывший район варшавского гетто).

Article focuses on two spaces in young Polish literature of 1990s and 2000s, embodying a layer of national and cultural otherness (former German territories and former Warsaw Ghetto area).

Ключевые слова: пространство-палимпсест, Западные и Восточные Кресы, Варшавское гетто, постпамять, травма, эмпатия.

Речь идет о двух пространствах, заключающих в себе слой национальной и культурной инакости, пристальный интерес к которым возник в 1990-е и 2000-е годы у младших поколений прозаиков: бывшие немецкие территории, отошедшие к Польше согласно ялтинскому соглашению, и бывший район варшавского гетто.

Возникновению интереса к пространству Возвращенных земель на рубеже 1980–1990-х годов способствовало сразу несколько факторов.

Это была, прежде всего, реакция на утрату критерием «польскости» былой значимости, определенности и самодостаточности как главного способа самоидентификации: герою-повествователю-автору молодой прозы предстояло найти новую опору для собственного «я». Значительная часть прозаиков обратилась тогда к осмыслению пространства «малой родины» [2]: основой самоидентификации становилась фамильная память, подтверждая слова К. Кляйна [3] о том, что «во времена кризиса историографии первенство имеет память» (цит. по [4. С. 77]). Ностальгический семейный миф сплетал воедино историю семьи и *genius loci* и уже через них высвечивал историю нации – отдельная человеческая судьба понималась как одна из многих ее версий.

Кроме того, эта сторона исторической драмы послевоенного переселения народов («репатриации»), в рамках которой жителей Восточных Кресов, оказавшихся теперь в границах советских республик – Литвы, Белоруссии, Украины, пере-

Адельгейм Ирина Евгеньевна – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

селяли на территорию Силезии, Поморья, бывшей Восточной Пруссии) прежде была темой по сути табуированной. Хотя власти ПНР поощряли художественное описание возвращения поляков на «исконные», «пястовские» земли, заботясь о том, чтобы укрепить эмоциональные связи новых жителей Возвращенных земель с новой родиной, однако в этом описании не было места для осмысления изображения трагедии искоренения, тоски по утраченным Восточным Кресам и, тем более, сочувственного обращения к судьбам выселяемых немцев.

Наконец, в литературу на рубеже 1980–1990-х годов пришли дети и внуки этих польских переселенцев, ощущавшие себя одновременно «дома» и «не вполне дома»: «Город Гюнтера Грасса обрел теперь новых, польских прозаиков, которые выросли на плодородной почве северного пограничья, в приморском городе с многонациональной и многоязычной традицией» [5. S. 139]. Именно их воображение поражали в детстве полустертые немецкие надписи, детали немецкого быта, немецкая архитектура и пр. И хотя поверхностная адаптация, естественно, давно состоялась, полное укоренение в новом пространстве и времени оказалось невозможно без рефлексии над судьбами предков – как собственных, так и бывших жителей этих территорий. «Эти чудаковатые молодые люди, возвращающиеся после окончания вуза в Голдап, Гжицко, Олыштын или Кентшин (до войны – Гольдап, Лётцен, Алленштайн, Растенбург. – *И.А.*) с любопытством всматривались в свой знакомый незнакомый край. Их завораживали отличие, чуждость и поликультурность, завораживали частная история семьи, города, народа. На протяжении десятилетий была принята единая концепция истории Польши и региона [...] но одновременно сохранялось и сокровенное, семейное, национальное, религиозное знание, расхолодившееся с официальным и в конце концов одержавшее над ним заслуженную и полную духовную победу. Это знание – не только память о депортации поляков из Вильно или Львова, но и сочувствие депортированным жителям Вармии и Мазур [...] осознание того, что польское бытие возросло на руинах чужой цивилизации, что заселенные поляками города, дома и земля обладали собственной историей, отличной от польской» [6], – пишет поэт К. Браконекский.

В результате именно в 1990-е годы карта ностальгической польской прозы обогатилась новыми территориями. В значительной степени это стремительное создание литературного мифа Западных территорий – так называемых Западных Кресов – было подготовлено богатой традицией прозы о Кресах Восточных. Важнейший урок текстов Ч. Милоша, Ю. Витлина, Ст. Винценза, Ю. Стемповского, Т. Конвицкого, А. Кусьневича и других заключался в наработке художественных средств для выражения неразрывной и сложной связи человека с его пространством, изображения территорий пограничных, поликультурных, многонациональных, многоязычных. Кроме того, Кресы, сыгравшие огромную роль в формировании польской ментальности, ставшие своего рода мифом начала начал («Кресы – место сентиментальное, исполненное нежности [...] Там зародились наши внутренние, субъективные мифы, наша личная мифология» [7]), а после войны – символом безвозвратно утраченного прошлого, закрепились в художественном сознании как рефлексия о специфической раздвоенности польской судьбы XX в. Это оказалось также главным элементом мифа о Западных Кресах, неразрывно связанных с судьбами переселенцев с Кресов Восточных.

Проза «малой родины» 1990-х годов воспроизводит ностальгию по недавнему – *не польскому* – прошлому Возвращенных Земель, причем воспроизводит ее от имени бывших жителей-немцев, немецких предметов и пр.

Описывается пространство – недоверчивое, ибо «подаренной вещи [...] никогда не стать своей. Особенно это касается земли. И особенно если ее у кого-то отобрали и отдали вместо другой, также украденной. Над ней тяготеет двойное проклятие – беды собственной и чужой» [8. S. 88]: «Мы ехали, чтобы занять места тех, кто также был выселен, кто, подобно нам, однажды вышел из своего

дома, бросив швейные машинки, соломорезки, мебель и могилы. Мы находили их фарфор, закопанный под кустом красной смородины, гитлеровские кресты за военную доблесть, обрывали их яблони, топили печку их старыми письмами, на их полях сажали рожь, картошку и брюкву» [9. S. 49]. А. Завада вспоминает, что «долго чувствовал себя во Вроцлаве иммигрантом» [10. S. 42]. Повествователь романа П. Хюлле «Мерседес-бенц. Из писем к Грабалу» называет родной Гданьск городом, который он «никогда не любил», «чужим, недобрым, ненастоящим», невольно сопоставляет Кресы Восточные и Западные: «[...] виды Львова и Вильно, отобранных русскими и возвращавшихся теперь к украинцам и литовцам как их законные владения, и хоть я не страдал по этому поводу абсолютно никакими патристическими фобиями, мне все же было чего-то жаль, ведь города, доставшиеся нам взамен, были полностью разрушены, сожжены, подобно Гданьску и Вроцлаву, изнасилованы и поруганы, а Львов и Вильно, хоть и измучены советской оккупацией, коммунистической грязью и лишаем, выжили» [11. S. 111, 127]. Пространство бывших немецких домов описывается как место, «еще не привыкшее к ботинкам, шагам и топанию (новых жильцов. – И.А.)» [12. S. 73].

Именно поэтому сложная национально-историческая мозаика Западных Кресов описывается в польской прозе 1990-х годов как «палимпсест на листе времени» [12. S. 129] (ср. также другие образы, связанные с текстом: «большой столб с объявлениями» [13. S. 11]; «тонкий конверт, битком набитый письмами» [14. S. 199, 182]).

Герои книг молодых авторов погружены в «археологические» изыскания, интересуясь, в первую очередь, немymi, молчаливыми свидетелями немецкого прошлого, которые упорно уничтожаются взрослыми, но все же удерживаются «по крайней мере в сфере подземноводной [...] во тьме подвалов и канализационных колодцев» [13. S. 258, 36]. Именно в них ребенок прочитывает напряжение между прошлым и настоящим, своим и чужим, данным и отсутствующим.

Это и буквальные, физические наслоения. Прошлое просвечивает остовом десантной лодки под водой залива, где купаются дети: «немного правее... вот что-то черное просвечивает сквозь волны». Его следы обнаруживаются в традиционно «таинственном» пространстве подвала: «[...] спустился под землю [...] Пахло плесенью. Я перевернул белыми от пыли пальцами тяжелую обложку атласа: швейцарские Альпы зажглись в свете свечи коричнево-золотым отблеском. Нотная тетрадь, в которой кто-то старательно записал зелеными чернилами песенку *Ach, du liebe Augustin*» [13. S. 30, 8]. «Из-под слоя потрескавшейся штукатурки просвечивали полустертые готические буквы, какие-то дубовые венки, черные орлы, свастики, неразборчивые цифры [...]»; «разорванные афиши городской оперы, полусгнившие бланки казначейства, имперские дипломы с надписью “*Technische Hochschule*”, пожелтевшие листовки декабря 1970, призывающие к забастовке на верфи, обращения, подписанные Альбертом Форстером, бланки бизнес-плана на 2000 год. Из-под обгоревшего постера группы “*Роллинг-Стоунз*” [...] он вытянул плакат вагнеровского театра из Цоппотов и поблекшую фотографию Марлен Дитрих в “*Голубом ангеле*”»; не случайно вода в затопленном подземелье напоминает герою «воды Стикса» [14. S. 181, 210].

Чужое, тревожное прошлое неожиданно возникает под обжитым обыденным: «Значит, я спал себе здесь, а под чайными пекинесами из Кенигсберга (рисунок на обоях. – И.А.) на стене жил гауляйтер Форстер, танк “*Шлезвиг-Гольштайн*”» [15. С. 12]; в комодe, который не случайно напоминает мальчику «резную плиту надгробия», под землей (маленькие герои Хвина обнаруживают кости, бляшку с надписью «*Gott mit Uns*», немецкий шлем; повествовательница «Дома дневного, дома ночного» О. Токарчук рассказывает о вещах, выкапываемых «каждую весну на огороде», «рожденных землей» – «огромной вилке со свастикой» и пр. [16. S. 224]); на импровизированном рынке («На развернутый лист “*Дзенника бал-*

тыцкого” она выставила фарфоровые шкатулочки, лампу с голубым абажуром» [15. С. 105] и т.д.

Память о бывших жителях хранят бытовые надписи: «Названия фирм. Фамилии инженеров, скрытые в ржавеющих корпусах машин. Глухие следы людей, посвятивших свою жизнь головоломкам кранов, вентилях и запоров» [13. С. 37]; «На медной табличке возле надписи “Briefe” поблескивали наклонные букочки: “Эрих Шульц”, “Вольфганг Биренштайн”, “Иоганн Пельц”» [15. С. 84]. Эти следы старого новые гданьчане обнаруживают на обратной стороне кафеля («Villeroy Boch Mefflach Merzig»), внутри немецкого шкафчика («черное слово “Bromberg”» [13. С. 22]), на подставке бронзовой вазы (где «чернели букочки “1909 Palast Kaffee”») и пр. Поначалу, после окончания войны, даже на вокзале еще можно было увидеть «таблички с черной надписью “Данциг”» [15. С. 112]. Однако и позже «кое-где под свежей краской можно было разглядеть посеревшие от солнца названия фирм и трех-четырёхзначные номера телефонов. На штукатурке виднелась выведенная масляной краской зеленая надпись: “Крестьянская самопомощь”, а рядом едва заметное “Heinz Werfell&Johann Mintzer 233”. Над дверью магазина красные буквы “Метал. Товары”, а над окном – сероватая надпись “Martwitz 576”. На нескольких домах эти большие побледневшие буквы [...] все еще просвечивали под свежей краской»; «Поблеклые вывески с названиями фирм Дюссельдорфа и Брема на стенах домов рядом с бывшей верфью Шихау, которая теперь называлась верфью Ленина» [13. С. 18, 36]; «на его белом борту из-под свежей краски, которой недавно было покрашен заклепанный корпус, над надписью “Зеленые ворота – Вестерплатте – Сопот” едва заметно проступали контуры черных готических букв. Но никто из нас не способен был прочитать старое название» [15. С. 128]. Отец повествователя «Ханемана» выписывает счета на бланках с немецким штампом «Herbert Borkowski. Drogen u. Chemikalien-Grosshandlung. Danzig. Brabank, 4» [15. С. 102]. Нельзя не упомянуть ставшие уже чуть ли не символом «палимпсестности» Западных Кресов традиционные надписи «Kalt» и «Warm» на кранах, надписи «Pfeffer», «Salz», «Zucker» на баночках для специй. И даже монограмма «В» на постельном белье погибшей немецкой семьи, доставшемся затем переселенцам, оказывается в конце концов едва ли не единственной хранилищем памяти о повседневности, составлявшей когда-то реальность живого человеческого существования: «пододеяльник с голубой монограммой W, который Эльза Вальман купила в сороковом году у Юлиуса Мехлерса на Ахорнвег, 12» [15. С. 95]. Эти следы столь же эфемерны, как след на дне моря – все, что осталось от семейства Вальманов: «[...] на сером песке [...] отпечаток детской руки, птичий след, несколько расходящихся лучами косточек» [15. С. 178]. В «Гувернантке» Хвина – «[...] в старом здании университета, где под штукатуркой все еще угадывались полустершиеся гербы и готические буквы» [17. С. 310].

Это и причудливый «палимпсест домовладельцев»: «А ты знаешь, кто здесь жил во время войны? [...] – Гауляйтер Альберт Форстер»; «а ты знаешь [...] что в этом доме жил почти до самого конца войны Артур Грайзер?»; этот домик «купит когда-нибудь лауреат Нобелевской премии мира, бывший электрик, ставший президентом» [18. С. 12, 229]; «Смотри, когда-то это была летняя вилла Шопенгауэров. Знаешь, что теперь здесь находится? Исправительное заведение» [19. С. 364].

Это и палимпсест названий как орудия борьбы за память («История человека – в значительной степени борьба за память [...] Ее запечатление и стирание [...] Палимпсест» [20. С. 9]. Горькая «традиция» без конца переименовывать свое пространство в стремлении и надежде навсегда стереть память о нежеланном прошлом – один из самых распространенных мотивов польской прозы 1990-х годов: «Правда, теперешнее название, как и почти все названия мест во Вроцлаве, ему дали в год окончательного разгрома Германии, но память этого места подобна многослойному палимпсесту» [10. С. 47]; «Тому, что сразу после войны сменили

названия улиц, никто не удивился. Такая уж в нашем городе традиция – чуть в истории случится перелом, моментально рождаются новые улицы. Названия некоторых менялись даже не один раз. Вот, например, довоенная Шарлоттенштрассе, первоначально названная так в честь Софии Шарлотты, супруги прусского короля Фридриха I [...] была переименована в улицу Польской армии. Затем она стала улицей Стефана Жеромского, что оказалось тем более логичным, что там поселились жена и дочь писателя. Позже Жеромского сменил первый передовик труда ПНР – Войцех Петровский»; «В 1945 изменили все – за несколькими незначительными исключениями – названия улиц, поскольку смена администрации, представлявшей теперь рабочий класс городов и сел, а также новую этническую группу, должна быть отобрана в новой фонетике и истории, тем более, что война и коммунизм обеспечили нас огромным количеством героев [...] каждому из которых полагаются хотя бы по одной улице или школе» [20. С. 116, 114] и т.д.

Юные герои Хвина и Хюлле открывают для себя прежние имена знакомых мест, словно стирают пыль с табличек (не случайно список соответствий немецких и польских топонимов в романе Хвина «Ханеман» назван «Ключом к местам»): «На фотографиях я с трудом узнавал хорошо знакомые места: улица Мариакца, Огарна, Окопова, но эти улицы назывались по-другому: “Фрауенгассе”, “Хундегассе”, “Каренваль”» [13. С. 11]; «[...] а я неумело читал по слогам: Штольценберг, Люфткурорт Олива, Навитцвег, Глетткау, Лангфур и с изумлением понимал, что эти странные названия означают попросту Погулянка, Олива, Дольне Млыны в Брентове, Елитково или Вжещ. Потом выяснилось, что некоторые из них оказались сильнее войны, переселений и пожаров – они изменили свое звучание совсем чуть-чуть и словно бы поверхностно, как Ора – на Оруню, Брозер – на Бжезно, Шидлиц – на Седльце» [18. С. 47].

Взрослые герои с трудом привыкают к новым координатам, в них продолжают потаенно жить старые: «Дельбрюкаллее больше не называлась Дельбрюкаллее. В Академию теперь ходили по улице Кюри-Склодовской»; «навестил ее на Ахорнвег, которая теперь называлась Кленовой [...] На Штеффенсвег она видела, как двое рабочих прибывали к стене дома Горовицев эмалированную табличку с надписью “ул. Стефана Батория”. Мирхауэрвег теперь называлась Партизанской, а Хохштрис – улицей Словацкого. Вместо Лангфур говорили “Вжещ”, вместо Нойфарвассер – “Новый порт”, а вместо Брэзен – “Бжезно”. Названия эти трудно было не только запомнить, но и выговорить [...] госпожа Штайн шла к трамвайной остановке на бывшей Адольф Гитлерштрассе [...]». Немка из «Ханемана» продолжает привычно называть Варшаву «Варшау» [15. С. 102, 106, 105].

Герои и повествователи настойчиво припоминают цепочки прежних названий, словно бы оставшихся последними хранителями прошлого: «город, который назывался Львов, Лемберг или Львив» [11. С. 45], «сначала она была Главной, затем Гинденбурга, потом Гитлера, Рокоссовского и, наконец, Победы», «улице, называвшейся когда-то Хаупталлее, затем Гинденбурга, потом Адольфа Гитлера, Рокоссовского, ну, а теперь именовавшейся Грюнвальдской» [18. С. 69, 129]; «на улице князя Юзефа Понятовского, бывшей Эрнстштрассе»; «улицы Луговой, позднее Вильхельмштрассе, Берута, а сегодня Хаффнера»; «Улицы Маршала Михала Роли-Жимерского, ныне Армии Крайовой (ранее это была улица Пятисотлетия, хотя сразу после войны она называлась Кирпичная, поскольку до этого носила имя Зигенгассе»; «в Новом Ставе (прежде Нытых, а до этого Нойтих) [...] на улице маршала Константы Рокоссовского, теперь генерала Юзефа Бема [...] улице Берута (когда-то Вильхельмштрассе и Визенштрассе, ныне Хаффнера)» [20. С. 106, 93, 363]. Поезд, в котором едет герой «Гувернантки» Хвина, минует станцию, «которая когда-то называлась Мариенбург» [17. С. 311]. «Концерт Большой Медведицы» Е. Лимона представляет собой, в частности, подробнейшую историю переименований сопотской улицы – от «первого записанного в истории названия»

(«Луговая, или Визенштрассе» [20. S. 83]) до гипотетического, улицы Збигнева Херберга.

Гданьск и его окрестности – это и «живой» палимпсест: «Мы не забывали, что под нами (в убежищах под Медицинской академией. – *И.А.*) живут немцы» [15. С. 104], – говорит героиня «Ханемана».

Это и «палимпсест тел» и надгробий: «совсем близко от поверхности земли [...] лежали скелеты русских, немецких, польских, французских, гуситских, шведских и Бог знает каких еще солдат»; «гранитные надгробия немцев [...] пошли на бетонные ограждения для песочниц» [14. S. 199, 182].

Эмпатическое повествование о пространстве-палимпсесте позволяет физически ощутить «неясное присутствие людей, которые здесь жили» [18. S. 41], – присутствие чужой жизни, чужого опыта, чужой судьбы: «Маме стало не по себе при виде крюков от детских качелей на притолоке»; «Машинально потянулась к висящему на крючке вылинявшему полотенцу, но, заметив вышитую голубой ниткой букву “В”, отдернула мокрую руку. Чуть поколебавшись, сняла полотенце с крючка и сунула в шкафчик. На крючок повесила свое [...]» [15. С. 93, 95]. Зримые и ощутимые напоминания о чужой жизни оттеняют пока еще эфемерные следы жизни новой: «Когда Мама, поливая водой эмаль, нагнулась, мутное отражение лица проплыло по кафельным плиткам над ванной»; «Мама приподняла крышку, на запыленном фарфоре [...] остался темный след пальца – будто круглый штемпель на кремовом конверте» (невольное мечение территории); «Мама невольно попятилась при виде своего отражения, которое метнулось к ней из круглого зеркала [...]» (хранящего память о том, как во время войны отражение прежней хозяйки «сверкнув, скрылось за ореховой рамой») [15. С. 40, 99].

Это и наложение друг на друга запахов – немецкого прошлого и польского настоящего: сначала мать повествователя «Ханемана» пугает «чужой, лавандовый [...] запах, смешанный с запахом выстуженного дома», а затем «два эти [...] запахи: запах простыни из предместья Варшавы и запах пододеяльника с голубой монограммой “В”» смешиваются [17. С. 41].

В основе польской ностальгической прозы о Восточных Кресах лежала мифологизация идеи полиэтничного, поликонфессионального и одновременно толерантного пространства: «его сущность – терпимость по отношению к инакости» [21. S. 146]. В молодой польской прозе 1990-х символом полиэтничности оказываются прежде всего Возвращенные земли – «перекресток истории» [22. S. 149]. Однако способность жителей к толерантности в значительной степени утрачена. Завада описывает естественную реакцию бывших жертв: «приехав в чужой город, разрушенный и побежденный, в город врага, который мордовал и уничтожал их на протяжении шести лет», они «тщательно и ожесточенно стирали, а точнее, попросту уничтожали следы немецкого прошлого» [10. S. 53]. А.Д. Лисковацкий в «щецинской трилогии» («Улицы Щецина», «Сахарница госпожи Кирш», «Eine kleine») показывает невозможность сосуществования в послевоенном Щецине немцев и поляков. О непримиримости польских переселенцев говорится и в рассказах Хюлле «Переезд» (мать повествователя упрекает мужа, что тот «зря привез ее в этот город (Гданьск. – *И.А.*) [...] и, видимо, нарочно заставил пять лет жить под одной крышей с немкой», и в доказательство принимается пересчитывать убитых немцами родных, которых и в самом деле оказывается «гораздо больше, чем пальцев на руках, и даже на руках и ногах вместе взятых» [23. S. 73]) и «Стол» («Невидимая граница проходила теперь через стол господина Поляске [...] и они были ею разделены, как тогда, в тридцать девятом году, когда край их детства, пахнувший яблоками, халвой [...] разорвали, будто кусок полотна, на две части, между которыми блестела серебряная нитка Буга» [23. S. 7–8]). Подобные эмоции ярко показывает и Хвин в прозе 1990-х годов.

Сколько различий имеется в полиэтничном обществе, столько оно и таит в себе ненависти: «поликультурное пространство подобно бомбе с часовым механизмом. Долгое время все кое-как функционирует, а потом раз – и раздается взрыв» [22. S. 147]. Открытость и нетерпимость оказываются не альтернативными моделями социального поведения, а двумя силами, сосуществующими в человеке и потому так драматически пронизывающими любой социум.

Путь к преодолению разграниченности полиэтничного, пограничного пространства лежит через внимательное прочтение этого «палимпсеста», и терапией оказывается акт любого творческого повествования о нем. Повествование о предшествовавших слоях, реконструкция судеб прежних жителей помогают преодолеть разграниченность полиэтничного, пограничного пространства: «наиболее полно человек возвращает себе Город, повествуя о нем от имени тех, кто его утратил» [24. S. 160], ибо наши предшественники – это «мы сами до нас» [25. S. 152]. «Вернуть Город» – значит осознать, что он в наибольшей степени принадлежит нам как раз тогда, когда мы видим, как много чужого скрывается в его истории, и способны отдать этому Чужому частичку себя. Бывший немецкий дом становится Домом для польских переселенцев именно в тот момент, когда они спасают его от польских же мародеров [15. С. 92].

Таким образом, пространство-палимпсест Возвращенных земель помогает понять, что мерой человечности оказывается вовсе не степень укорененности или ее отсутствия, но осознание собственной преходящести, искоренение в себе ревности к тем, кто был здесь раньше и – тем самым – тем, кто придет «после нас». Именно поэтому польское пограничье представляется Хвину «отличным наблюдательным пунктом, с которого открывалась широчайшая перспектива» [22. S. 145]. И не случайно тема Возвращенных земель в молодой прозе 1990-х годов тесно сплетается с темой инициации: именно родной Гданьск, как признается Хвин, и натолкнул в детстве писателя на вопросы, занимавшие его потом на протяжении всей жизни [13. S. 262].

В 2000-е годы в центре внимания молодой художественной и документальной прозы оказывается Варшава и ее еврейское прошлое – еще одно пространство-палимпсест и еще одна тема, которой предстояло быть рано или поздно поднятой.

Варшава – город, где существует Муранов, – уникальный район, выстроенный на руинах гетто и из руин бывшего гетто (т.е. из производившегося прямо на месте «пустотелого кирпича типа Муранов» [1. S. 225]), но представляющий собой при этом воплощенное забвение: ничто в этом социалистическом районе-утопии в стиле берлинской Карл-Маркс-Аллее не напоминает о бывших жителях. Пласты современности и чудовищного прошлого соприкасаются буквально: в бывшей еврейской больнице и бывшем здании гестапо – учебные заведения, в одной из нынешних аудиторий А. Бляды-Швайгер дала еврейским детям морфий, чтобы избавить их от дальнейших мучений, во дворе сегодняшнего вуза были расстреляны члены Юденрата, на месте теперешних жилых домов находились железнодорожные пути и платформа, откуда уходили эшелоны в Треблинку и Освенцим. По бывшей Умшлагплац идет трамвай... «Прогулка по Варшаве мучительна» [26. S. 134], – замечает героиня С. Хутник.

Ощущение этого неправдоподобного соприкосновения с чужой смертью передают образы и ключевые слова, связанные с мотивом многослойности (изображаемое пространство воспринимается как находящееся «под» или «на», «над»), все более настойчиво звучащие в молодой прозе 2000-х годов. Варшава описывается как город, не просто запятнанный чудовищной жестокостью, но в буквальном смысле воздвигнутый на трупах, на крови, на костях: «(город. – И.А.) выстроенный из трупов, на трупах» [27. S. 46], «куда ни пойдешь – все трупы-трупы» [28. S. 73], «Варшава стремится к современности, а что она идет по трупам – так это не в первый раз», «Феникс из пепла. Когда-то так про город

говорили, что, мол, после войны вдруг столица возродилась с нуля, из руин, из останков человеческих» [29. S. 96, 230], «здесь каждый атом обагрён кровью», город-«кладбище» [30. S. 205], «поселяются [...] на огромном кладбище, на почве, унавоженной телами сотен тысяч людей» [31. S. 108]; «новые городские кварталы построили на человеческих костях, лежащих близко от поверхности земли, прямо под ногами прохожих. Этот образ [...] сжился с городом как следует, став привычным элементом повседневности. Мы были на него обречены, как люди, которым выпало жить на руинах умершей цивилизации» [32. S. 128]. Еврейское прошлое воспринимается неким *подпольем* (мертвые евреи, выходящие из подвала современного дома в романе Остаховича; «[...] слышен был тот шум – и те жалобы, все еще доносящиеся из-под земли, из-под остатков тротуаров» [32. S. 123]) или, напротив, фильмом, *сквозь* который видится современность («Орлиная, Гусиная, Воронья и Утиная улицы звучали в воздухе [...] Другие лежали прямо на тротуаре, подставляя свету шершавую фактуру» [32. S. 123]), тенью (Фельдвурм, который вместе со своей якобы закопанной где-то в подвалах бывшего гетто рукописью о Варшаве, олицетворяет в рассказе П. Пазиньского «Манускрипт Исаака Фельдвурма» память о варшавском гетто и еврейском прошлом города вообще, – «был нашей тенью, не вполне отчетливой, но почти осязаемой, отражением той стороны, которая, к счастью, не стала нашим уделом» [32. S. 99]), зеркалом («Улица поднималась, перевернутая наизнанку, даже трамваи ездили, нацелив усы пантографов вглубь незримого неба» [32. S. 142]), негативом [32. S. 143], некой параллельной современной – польской – реальностью («кое-где в боковых, редко посещаемых пространствах, не вполне легальных, сомнительных, существует еще Варшава словно бы параллельная той, по которой экскурсоводы водят профанов, Варшава, с неопределенным статусом, едва уловимая, мерцающая на грани бытия и пустоты»; «[...] город полон лакун и сдвигов, через которые можно проникнуть вглубь [...] нужно только найти нужный ход» [32. S. 138, 139]).

Молодая проза говорит об упорных попытках стереть еврейский слой варшавского палимпсеста: «Порой делали вид, что его (Фельдвурма. – И.А.) история не имеет никакого значения и что в Варшаве не слышны больше его шаги. В цене были новые дома, красивые парки и новенький асфальт, под которым тянулись прежние артерии»; «[...] сетка современных улиц была брошена там кое-как, словно бы на пустом месте, она не прилегала к почве, повисала в пустоте, неумело прикрывая небытие»; «Пустота, заселенная заново» [32. S. 119–120, 122, 124]. Остахович начинает свой роман со слов: «Я родился и живу в городе золотоискателей. В свое время они съехались сюда со всей сожженной равнины. Искатели золотых коронок и серебряных ложек. Их привлек дым руин и зловоние сожженных тел богатых горожан [...] Мы не предаем воспоминаниям» [30. S. 8]. То есть память об уничтоженных жителях заново обжитой территории сознательно предана забвению – не случайно Хутник использует «косметический» образ: «Депиллировали все остатки прошлого» [26. S. 134].

Хутник в «Карманном атласе» касается проблемы единого – единственного – официального мартирологически патриотического дискурса: героиня всю жизнь опасается, что ее лишат патриотически польского военного прошлого и раскроют его «еврейскую изнанку» (участие сначала в восстании варшавского гетто, и лишь затем в варшавском восстании – «куда бы я отдала повязку со звездой Давида? Я хранила их вместе. Прильнувшие друг к другу, словно пара любовников. Проникнутые одним запахом. Снятые с одного плеча, одного места»): «В этом городе есть место только для одного героического подвига – у него имеется свой музей, своя мартирология, свое место в памяти» [26. S. 99]. С этими мыслями героини словно бы перекликаются слова Б. Кефф: «Но евреи якобы не сражались и история их якобы не пересекалась – никак – с историей поляков. Она существовала отдельно. Она действительно в значительной степени существовала отдельно.

И когда построят Музей истории польских евреев (это произошло в 2013 г. – *И.А.*), можно будет сказать: ведь у вас есть СВОЙ музей! И закрепит эту отдельность на веки вечные» (цит. по [33. S. 13]).

Отсюда мотивы страха, возмездия – неоплаканные умершие напоминают о себе. Так, например, в романе И. Остаховича «Ночь живых евреев» из подвала современного польского дома однажды появляются зомби – жертвы Холокоста, заполняют варшавские улицы, пробуждаются силы Зла, появляется сам Дьявол, моментально организуя поляков «на борьбу с трупами»... На сайте «Живая Польша» с «трепещущим бело-красным флагом» появляются «предостережения перед разгулом крипто-евреев», сообщения о том, что «еврейские трупы угрожают живым полякам в Варшаве», а затем объявляется день «Окончательного решения вопроса празднующихся трупов» и т.д. [30. S. 179–180, 230].

По словам Д. Уолкер [34], травматическая память также является действенным инструментом исследования прошлого. Вне зависимости от того, в какой степени она позволяет получить *аутентичное* изображение прошлого, механизм ее произведен от самой раны, а потому повествование раскрывает правду самой травмы, несмотря на возможные ошибки в воспроизведении фактов. Эту мысль почти буквально иллюстрирует фрагмент романа Остаховича, посвященный «пробыванию» героя в Освенциме, а затем беседе с Дьяволом. Ад Освенцима и Холокоста невообразим и невыразим, попытаться осознать его можно, лишь придумав ад в меру своего воображения. Герой погружается в чудовищные видения, пытаясь понять, *что же* совершилось за десятилетия до его рождения за колючей проволокой.

Как и в прозе 1990-х годов о Возвращенных землях, здесь также прочитывается мысль о том, что пространство-палимпсест настоятельно требует прочтения – «поисков следов прежней жизни»: «Единственный способ освободиться от него (Фельдурма, т.е. памяти о поспешно забытом, неоплаканном. – *И.А.*) – было пойти вслед за ним и отыскать следы рукописи, а может, и его самого» [32. S. 129, 124].

Буквальными попытками прочитать этот палимпсест оказываются тексты-прогулки (*spacerowniki*) – на грани документальной прозы, эссеистики, репортажа – молодых авторов Э. Яницкой и Б. Хомонтовской. Они повествуют о пространстве современной Варшавы как о палимпсесте, важнейшим – замалчиваемым и все же не дающим о себе забыть – слоем которого оказывается разрушенное до основания еврейское гетто. Это своего рода «глубокое прочтение» пространства города (по аналогии с «глубоким прочтением» художественного текста), исследование психологии пространства.

«Festung Warschau» Э. Яницкой рассказывает о том, как при помощи почти маниакального запечатлевания памяти о Варшавском восстании стирается память о восстании в варшавском гетто. Сознание Варшавы автор уподобляет «крепости, отстреливающейся национальными снарядами от еврейского праха, на котором она стоит» [33. S. 13].

Это прежде всего повествование о тщательном прикрывании одного слоя городского пространства другим: после 1989 г. в Варшаве появилось множество «мартирологически-мстительных топонимов» [33. S. 7] (получили патриотические наименования крошечные скверики, едва ли не газоны – названия и пояснения на табличках оказываются порой чуть ли не больше их самих: «Сквер политических узников сталинизма, верных лозунгу Бог–Честь–Отчизна» [33. S. 7]). «Месть» прежнему – социалистическому – режиму неизменно осуществляется за счет памяти о еврейской части и еврейском населении города, т.е. пространство сегодняшней Варшавы заполняется новым текстом наподобие чистого листа бумаги (точно так же, как разрушенный до основания район варшавского гетто был после войны застроен так, как будто это пустое, не имеющее собственной истории пространство). Яницкая показывает, как память о варшавском восстании

(стержень исторического сознания варшавян) «аннексирует» в первую очередь территории бывшего варшавского гетто, память о восстании в котором (как и вся история Холокоста) остается фрагментом чужой и чуждой – не польской и не варшавской – истории. Автор уподобляет этот процесс «мечению территории» [33. S. 7]: школа, перегородившая улицу Крохмальную – улицу Зингера и Корчака – носит имя Варшавского восстания; на улице Хлодной, там, где был знаменитый мост между Большим и Малым гетто, установлены большой крест, обелиск «Ксендзу Ежи Попелушко, мученику за веру и отчизну», доска «Сквер имени ксендза Ежи Попелушко» – а поскольку здесь часто стоят и молятся еврейские туристы, это зачастую воспринимается как провокация; на фасаде здания на улице Ставки, на бывшей Умшлагплац, висят две одинаковые памятные доски, подробно рассказывающие о героизме варшавских повстанцев, доска же с информацией о том, что в этом здании тысячи евреев ждали эшелонов в Трешлинку и Освенцим, – одна, полупрозрачная, едва заметная; в 2008 г. в дополнение к Скверу сибирских ссыльных, Улице польских ссыльных, Площади сибирских ссыльных, Площади жертв преступления в Катыни и т.д. появился Сквер матери-сибирячки (отсылающий к этосу Матери-польки и сугубо польской мартирологии), расположенный на месте прежней главной площади еврейского района, а во время восстания в гетто – одной из трех главных точек сопротивления; 19 апреля 2009 г., в 66-ю годовщину начала восстания в гетто, именно в Сквере матери-сибирячки рядом с памятником Погибшим на Востоке была проведена символическая реконструкция событий в Катыни; на Улице героев гетто (не проходящей, впрочем, по территории бывшего гетто) стоит памятник, посвященный битве за Монте Кассино; не так давно возникла идея посадить деревья в память о каждом из погибших в авиакатастрофе под Смоленском – также на территории бывшего гетто и пр.

Впрочем, вытеснение из сознания следов еврейского присутствия, как показывает автор, происходило еще во время войны. Так, например, польская подпольная пресса старалась не называть сражающихся в гетто повстанцами: восстания традиционно считались «привилегией» поляков, тем более, что восстание в гетто по отношению к Варшавскому восстанию хронологически оказывалось первым. В книге А. Каминьского «Камни на шанец» – обязательном с 1944 г. и по сей день элементе патриотического воспитания – Варшава предстает городом без гетто и без евреев. Тогда же, во время войны, началось и «мечение территории»: большая часть фигур Божьей Матери в варшавских дворах появилась после уничтожения варшавского гетто. Долгое время считалось, что все они были установлены в 1944 г., во время Варшавского восстания. Однако, как доказывает Яницкая, на варшавской Праге восстания не было, а фигуры появились сперва именно там, причем не в 1944 г., а раньше – поздней весной 1943 г. (о чем писала немецкая и подпольная пресса). Появились они во дворах бывших еврейских домов (которые после образования гетто были заселены поляками) после подавления восстания в гетто, разрушения его и взрыва Большой синагоги 16 мая 1943 г. Юргеном Штропом, т.е. тогда, когда стало абсолютно ясно, что прежние хозяева уже точно не вернуться. Фигуры Божьей Матери стали знаком своеобразного «расколдовывания», «мечения» – т.е. освоения – чужой территории, нанесением нового текста поверх старого.

Яницкая говорит и о «холокостизации» (т.е. также переписывании) польского опыта, польских потерь, или «полонизации» еврейских жертв: «Это когда в школе учили, что погибло шесть миллионов поляков. И что Корчак был добрым поляком, который по неведомым причинам попал в гетто и почему-то возился с еврейскими детьми» [33. S. 13]. Фотографии, запечатлевшие исследования голодающих, которые велись под руководством А. Брауде-Хеллер, служили после войны доказательством мартирологии польских (а не еврейских) детей. Подоб-

ным образом фотографии руин гетто (единственная часть Варшавы, действительно разрушенная до основания) служили доказательством того, что *вся* Варшава разрушена: Варшава изображалась городом, разрушенным *во время варшавского восстания*, тогда как одна треть его была разрушена годом *ранее* и в *другом* историческом контексте. Речь идет о своеобразном нежелании делить с кем бы то ни было право на страдания: «Мартирология может быть только польской» [33. S. 13].

«Станция Муранов» Б. Хомонтовской – книга, словно бы выросшая из руин Муранова. Автор обращается к судьбам нескольких десятков героев, связанных с этим районом (и в той или иной степени переживающих своеобразную подвешенность во времени между двумя мирами, двумя топографиями, между памятью и забвением – слоями варшавского пространства), подобно Яницкой, воссоздает прежнюю топографию – улицы, тщетно ищущие свое имя, перенесенные в другое место или переименованные.

Таким образом, эти книги-прогулки посвящены проблеме сосуществования двух слоев пространства и сознания Варшавы – официального и неофициального, маркированного и немаркированного, декларируемого и умалчиваемого. Это повествование, с одной стороны, о переписывании (в том числе на наших глазах) исторического пространства города, с другой – о безуспешности попыток стереть один из слоев палимпсеста (не случайно книга Хомонтовской заканчивается описанием провалившейся мостовой на одной из мурановских улиц и открывшегося под ней прошлого – подвала еврейского дома).

Оба пространства-палимпсеста связаны с опытом Второй мировой войны и послевоенной действительности как ее следствия. Соответственно и перспектива молодых авторов – перспектива постпамяти [35], специфическая форма памяти, опирающейся не на реальные воспоминания, но на работу воображения, эмпатию. Другими словами, это перспектива прежде всего этическая. Наиболее характерной художественной формой оказывается в этом случае эмпатическое повествование – попытка воссоздания чужого опыта (в том числе эмоционального), с обилием формул «представляю себе»: «Так я себе представляю [...] его эйфорические мысли»; «и я все более отчетливо видел его в этом странном, неизвестном мне городе»; «о да, представляю, как бы он улыбнулся»; «я его так себе представляю на этой дороге: вот он шагает»; «Порой я пытался представить себе эти мгновения» [11. S. 35, 45, 57, 85], «я вижу, насколько мне удастся рассмотреть, словно в немом кино: она идет [...] по неведомой мне [...] улице» [36. S. 49] и т.д.

Однако в обоих случаях речь идет не просто об эмпатическом воплощении чужой травмы с перспективой постпамяти, но о наложении на опыт переживания *чужой* исторической травмы – опыта *лично* травматического переживания травмированного пространства.

В случае детей послевоенных переселенцев травма бывшего немецкого пространства и изгнанных немцев, с одной стороны, накладывалась на травму предков, в свою очередь переселенных с Восточных Кресов, порождая уже *собственную* травму, непреходящее ощущение раздвоенности: вопрос «чью шкуру я надел и донашиваю, как старый плащ, чья кровь течет по [...] жилам?» [37. S. 55] навсегда остается открытым, оставляя «полынный вкус внутренней двойственности и раздвоенности, горечь ощущения, что меня нет там, где я быть должен, а здесь, где я нахожусь, меня словно бы и нет вовсе» [12. S. 131]. С другой – одна травма отчасти «компенсировалась», «оправдывалась», «уравновешивалась» другой, чего не происходит в случае варшавян: жители Муранова не живут в *бывших* еврейских домах – они буквально «сосуществуют с теми, кто был в гетто. Ведь в строительном материале оказывались не только остатки кирпичей разрушенных зданий, но и многое другое, в том числе и человеческие останки. На этой территории не производилась эксгумация. Все было перемолото, измельчено и

использовано для строительства»; «В материале, из которого выстроили Муранов, были тела и кости» [1. S. 226, 225].

Если в палимпсесте Возвращенных земель слой чужого прошлого заявлял о себе в парадигме свое/несвое, польское/непольское, то в палимпсесте варшавском – в парадигме виновности/невиновности. Здесь затрагивается необычайно болезненная проблема – «мания собственной невиновности» [38. S. 14] поляков – один из стержней национального дискурса. Тексты молодых авторов – часть дискуссии о сложном сплетении этой мании с подсознательным чувством вины поляков в отношении Холокоста, которая в последние десятилетия идет в польском обществе, дискуссии, важнейшими болезненными вехами которой стали эссе Я. Блоньского «Бедные поляки смотрят на гетто» (1987), автор которого делает попытку разделить понятия со-участия и со-виновности, а также посвященные еврейским погромам руками поляков документальная книга Т. Гросса «Соседи» (2000), пьеса Т. Слободзянека «Наш класс» (2010), фильм Р. Пасиковского «Остатки после жатвы» (2012).

Затрагивается и более конкретная болевая точка – то, что можно назвать «топосом варшавской карусели», наиболее известным обращением к которому стало стихотворение Ч. Милоша «Campo di Fiori» («функционирующее в общественном польском сознании как текст, который в 1943 г., после совершившейся на глазах у варшавян окончательной ликвидации гетто, спас честь польской литературы» [39. S. 44]), и своего рода «синдром варшавской карусели», тогда же описанный Милошем в стихотворении «Бедный христианин смотрит на гетто». Не случайно Я. Блоньский в своем эссе отталкивается от анализа этих двух текстов – причем прежде всего от второго, в котором *наблюдатель* («Я вспомнил Кампо ди Фьори // В Варшаве, у карусели, // В погожий весенний вечер, // Под звуки польки лихой. // Залпы за стенами гетто // Глушила лихая полька, // И подлетали пары // В весеннюю теплую синь. // А ветер с домов горящих // Сносил голубками хлопья, // И едущие на карусели // Ловили их на лету. // Трепал он девушкам юбки, // Тот ветер с домов горящих, // Смеялись веселые толпы // В варшавский праздничный день») уступает место *свидетелю*. Свидетеля же рано или поздно начинает мучить страх, который, как показывает Блоньский, и является источником той самой «мании собственной невиновности». «Страх, что нас (поляков. – *И.А.*) посчитают пособниками смерти. Он столь ужасен, что мы делаем все, чтобы его отодвинуть, скрыть от самих себя [...] Мы ведь чувствуем – что-то получилось не так, как надо [...] и сознательно или неосознанно – боимся, что нас обвинят. Боимся, что напомним о себе стражник-крот (образ из стихотворения Милоша “Бедный христианин...”. – *И.А.*) и скажет, заглянув в свою книгу: ага, вы тоже служили смерти? И вы помогли убивать? Или по крайней мере: вы спокойно смотрели, как умирали евреи? [...] Давайте признаем честно: такой вопрос не может не прозвучать. Его должен задать каждый, кто задумывается о польско-еврейском прошлом, вне зависимости от того, какой ответ даст. Мы отодвигаем его от себя как невероятный, скандальный. Ведь мы не были на стороне убийц. Ведь мы сами были следующими в очереди в печь. Ведь – не идеально, но все же – мы с этими евреями сосуществовали [...] Нам приходится постоянно об этом всем напоминать. А то что другие о нас подумают? Как мы сами будем о себе думать? Как быть с добрым именем нашей страны, нашего общества?.. Эта забота о “добром имени” постоянно присутствует в частных – а еще больше в публичных – высказываниях. Иначе говоря, думая о прошлом, мы хотим получить моральную выгоду. Даже тогда, когда осуждаем, хотим сами оказаться над – или вне – осуждения. Хотим быть абсолютно вне осуждения, хотим быть совершенно чистыми. Хотим быть также – и только – жертвами... За этим стремлением однако ощущается подспудный страх – как в стихотворении Милоша – и этот страх искажает, деформирует наши мысли о прошлом [...] Мы не хотим иметь ничего общего с чудовищным

преступлением. Однако чувствуем, что оно нас как-то пятнает, “бесчестит”. Поэтому предпочитаем обо всем этом не говорить. Или говорим только затем, чтобы отвергнуть осуждение. Осуждение как таковое звучит редко, но словно бы висит в воздухе» [40].

Варшавский Муранов – «место-после-гетто» [1. S. 52], не оплаканное, не погребенное и поэтому не дающее о себе забыть. Именно поэтому к живым в романе Остаховича приходят только погибшие евреи – не поляки: жертв Холокоста некому было оплакать, а польские жертвы «досыта накормлены лампадками, цветами, молитвами, воспоминаниями» [30. S. 57]. Слоем варшавского палимпсеста оказывается также зло, в которое обращается неоплаканная, вытесненная из сознания чужая боль: «Если мир полон руды зла, то здесь, у нас, ее выплавляли в печах. Крупномасштабное производство чистейшего зла в печах, которые люди топили льядми» [30. S. 205].

Не случайно поэтому в этой прозе, в отличие от прозы о Возвращенных землях, возникает, как уже говорилось, мотив страха возмездия – страха перед эхом страшного прошлого, присыпанного слоем забвения: «Зло невозможно прикрыть щебнем и грунтом, страдание следует уважать и оценить, а кровь, если ее вовремя не смыть и позволить равнодушно впитаться в землю, смешается с глиной, рано или поздно объявится ордой големов [...] поломанные кости и униженные тела оденутся в остатки одежды, которые у них не успели украсть, некая высшая биология превратит их в двуногих монстров, знающих только боль и стремящихся этой болью поделиться, колотя [...] в двери наших спокойных квартир» [40].

И не случайно не просто серьезная, но опасно серьезная тема воплотилась наиболее открыто в жанре сотканной из цитат поп-культуры пародии на триллер-фэнтези с элементами черной комедии («Ночь живых евреев» Остаховича). Характерно, что только такое – буквальное, зримое, отсылающее к масс-культуре явление жертв Холокоста заставляет молодого героя-повествователя, сына антисемита, имеющего достаточно туманные представления о Холокосте, пройти своего рода «ускоренный курс» и эмпатии, и со-чувствия, и со-переживания. Интересно, что к подобному выводу пришел несколько лет назад актер А. Жмиевский: «Есть в Варшаве [...] памятник, на улице Ставки, там, где была Умшлагплац. Белый куб с написанными на двух языках – польском и иврите – именами; вокруг полоса черного камня. Как-то я слышал радиопередачу об истории этого места. Журналистка спрашивала студентов экономического института, вплотную к зданию которого стоит памятник, знают ли они, где была Умшлагплатц и где памятник жертвам экстерминации. Люди, которые два раза в день проходили мимо этого места, не знали, где находится памятник, не знали, что такое Умшлагплатц. Не знали, что их школа была еврейской больницей на Умшлагплатц [...] Я подумал, что нам в Польше все-таки нужны другие памятники – не белые кубики, а истории с фигурами, как в комиксе [...] мы не воспринимаем эстетический императив, а вот цветные комиксы – пожалуйста» [33. S. 90]).

Не случайно наконец, что эта тема требует в первую очередь столь тщательной документальной проработки (как у Яницкой и Хомонтовской), а не просто художественной археологии (как в прозе «малой родины» 1990-х годов).

Подобному тому, как пространство жутковатых исторических наслоений Возвращенных Земель, будучи местом «недобрым», все же позволяет «увидеть то, что по-настоящему важно» [13. S. 258], еще более страшное пространство варшавского палимпсеста подталкивает к тому, чтобы суметь осознать то, о чем говорил четверть века назад Я. Блоньский: «Кровь осталась на стенах, впиталась в землю, хотим мы того или не хотим. Она впиталась в нашу память, в нас самих. Значит, себя мы должны очистить, то есть увидеть себя по правде. Без этого дом, земля, мы сами останемся запятнанными» [40].

«Исаак Фельдвурм все дает о себе знать, в последнее время, вроде, чаще, чем раньше [...] В Варшаве его многие видели. Не исключено, что каждый хоть раз в жизни наткнулся на Исаака Фельдвурма. Предсказывают: придет время – и его увидят все» [32. S. 146], – заканчивает свой рассказ П. Пазиньский.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Chomętowska B.* Stacja Muranów. Wołowiec, 2012.
2. *Przybylski R.K.* Polska małych ojczyzn // *Przybylski R.K.* Wszystko inne. Poznań, 1994.
3. *Klein K.L.* On the Emergence of Memory in Historical Discourse // *Representations.* 2000. № 69. Special Issue: Grounds for Remembering. 2000.
4. *Куликов Д.К.* Ситуация «Память»: исследования нового феномена гуманитарных наук // Актуальные проблемы философии социально-гуманитарных наук. Ростов-на-Дону, 2008.
5. *Czerwińska M.* Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie. Kraków, 2000.
6. *Brakoniecki K.* Nowa poezja Warmii i Mazur // *Borussia.* 1995. № 11.
7. *Jurewicz A.* Każdy ma swoją prawdę // *Gazeta Wyborcza.* 1998. № 1.
8. *Śtasiuk A.* Dziennik okrętowy // *Andruchowycz J., Śtasiuk A.* Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Śródkową. Wołowiec, 2000.
9. *Jurewicz A.* Lida. Gdańsk, 1994.
10. *Zawada A.* Breslaw. Eseje o miejscach. Wrocław, 1995.
11. *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. Kraków, 2002.
12. *Turczyński A.* Spalone ogrody rozkoszy. Warszawa, 1998.
13. *Chwin S.* Krótka historia pewnego żartu (Sceny z Europy Śródkowo-wschodniej). Kraków, 1991.
14. *Chwin S.* Złoty pelikan. Gdańsk, 2002.
15. *Хвин С.* Ханеман. М., 2003.
16. *Tokarczu O.* Dom dzienny, dom nocny. Wałbrzych, 1998.
17. *Хвин С.* Гувернантка. М., 2004.
18. *Huelle P.* Pierwsza miłość i inne opowiadania. London, 1996.
19. *Libera A.* Madame. Kraków, 1998.
20. *Limon J.* Koncert Wielkiej Niedźwiedzicy. Kantata na jedną ulicę, siedem gwiazd i dwa głosy. Warszawa, 1999.
21. *Jarzębski J.* Exodus (ewolucja obrazu kresów po wojnie) // *W Polsce czyli wszędzie.* Warszawa, 1992.
22. Salon literacki. Z polskimi pisarzami rozmawia Gabriela Lęcka. Warszawa, 2000.
23. *Huelle P.* Opowiadania na czas przeprowadzki. Gdańsk, 1999.
24. *Czapliński P.* Wzniosłe tęsknoty. Nostalgie w prozie lat dziewięćdziesiątych. Kraków, 1999.
25. *Liskowacki A.D.* Cukiernica pani Kirsh. Szczecin, 1998.
26. *Chutnik S.* Kieszonkowy atlas kobiet. Kraków, 2009.
27. *Chutnik V.* Dzidzia. Warszawa, 2010.
28. *Mastowska D.* Między nami dobrze jest. Warszawa, 2008.
29. *Chutnik S.* Cwaniary. Warszawa, 2012.
30. *Ostachowicz I.* Noc żywych Żydów. Warszawa, 2012.
31. *Varga K.* Trociny. Wołowiec, 2012.
32. *Paziński P.* Ptasie ulice. Warszawa, 2013.
33. *Janicka E.* Festung Warschau. Warszawa, 2011.
34. *Walker J.* The traumatic paradox: autobiographical documentary and the psychology of memory. Contested Pasts: The Politics of Memory. Routledge, 2003.
35. *Hirsch M.* Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory. London, 1997.
36. *Paziński P.* Pensjonat. Warszawa, 2009.
37. *Jurewicz A.* Pan Bóg nie słyszy głuchych. Gdańsk, 1995.
38. *Tokarska-Bakir J.* Obsesja niewinności // *Tokarska-Bakir J.* Rzeczy mgliste. Sejny, 2004.
39. *Sandauer A.* O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX wieku. (Rzecz, którą nie ja powinienem był napisać...). Warszawa, 1982.
40. *Błoński J.* Biedni Polacy patrzą na getto // *Tygodnik Powszechny.* 1987. № 2.



© 2014 г. Т.А. АГАПКИНА

КОНЦЕПТ ЦВЕТЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН

В статье исследуется символика цветения в традиционной культуре славян. Цветение рассматривается как период вегетации растений, который определяет судьбу будущего урожая, что связывает этот концепт с комплексом плодородия и порождает многочисленные календарные запреты, призванные уберечь культурные растения в период их цветения. В текстах культуры цветение предстает «вегетативной параллелью» жизненному пути человека и выступает универсальной метафорой отдельных этапов человеческой жизни. Оно ассоциируется с половой зрелостью, готовностью к браку и девственностью, красотой, любовью и сексуальной активностью, жизненными силами и обновлением.

The article investigates the symbolic of blossoming in the traditional culture of Slavs. Blossoming is considered as the period of plants' vegetation, which determines the prospects on the future harvest, links it to the concept of fertility and causes many calendar interdictions, aimed at protecting of arable plants during their blossoming. In the texts, blossoming is a «vegetative parallel» to the life-path of a human being and is a universal metaphor for certain periods in human life. It is associated with the sexual maturity, readiness for matrimony and virginity, beauty, love and sexual activity, life force and renewal.

Ключевые слова: традиционная культура славян, символика, аксиология, цветение, культурные растения.

В статье сделана попытка описать и проанализировать то, как понимается и оценивается в традиционной культуре один из периодов вегетации – а именно цветение дикорастущих и культурных растений. Наше внимание будет обращено по преимуществу на символическое истолкование цветения, в том числе в приложении к человеческой жизни в ее физиологических и социальных проявлениях. Материалом для статьи послужили прежде всего верования и фольклорные данные XIX–XX вв. (частично рассмотренные ранее в [1]), в то время как свидетельства языка, относящиеся к цветению и связанные в первую очередь со слав. **kras-* и **květ-*, которые не так давно были исследованы С.М. Толстой в специальных работах [2; 3], используются в значительно меньшей степени.

Цветение как определенный этап вегетации самым естественным образом связано со временем, и потому в народных приметах и рекомендациях оно стало одним из способов его обозначения. Это относится прежде всего к пику вегетативного цикла – летнему Иванову дню и близким к нему датам и периодам, когда растения цветут и их собирают и заготавливают в лечебных и магических целях, ср. русские хрононимы, используемые для обозначения этого периода ка-

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

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-04-00006 «Символика деревьев в фольклоре и традиционной культуре славян».

лендаря: *Цветник* ‘день Рождества Иоанна Крестителя’; *Яровое цветье* ‘время Петрова поста, когда цветут яровые’ [4. С. 71, 148, 222]; *цветье* ‘период от Иванова до Петрова дня’ [5. С. 113] и т.п. В народном календаре цветение растений также маркирует время начала и завершения хозяйственных работ и форм досуга, см.: «Купались, як люн зацвитэ» ([6], Бельск Брестской обл.); «Веснавья песни пеюць, как снег начинае расставать и до тех пор, как болонья цвететь» ([6], Сумская обл.); «Як сады цветуть, начинают бульбу сеяти» ([6], Грабовка Гомельской обл.) и т.д.

Само же цветение культурных растений рассматривалось как важнейший этап их роста, от которого в значительной степени зависел будущий урожай. Наверное, поэтому вполне закономерны случаи табуизации названий этого процесса/этапа: седец. *жито рунит* [7. С. 137], гроднен. *жито расе* [8. С. 76], витеб. *огурцы гараць* и т.д., ср. в этой связи наблюдение Н.Я. Никифоровского о традиционной табуизации разного рода понятий, связанных с оплодотворением [9. С. СXXX].

Чтобы обеспечить «правильное» цветение культурных растений, при их посадке/сеянии требовалось соблюдать целый ряд предосторожностей и следовать определенным рекомендациям. Основной их смысл сводился к тому, чтобы культурные растения цвели, но не слишком обильно и не слишком рано, а иначе вся сила растения уйдет в цвет, а не в будущие плоды. В Орловской губ. мужчинам запрещали сеять и сажать овощи, иначе они зацветут, но не дадут плодов [10. С. 151], ср. также адресуемый мужчинам псковский запрет собирать огурцы, иначе в семенах будет много пустоцвета [11. С. 287]. Нельзя было сеять и сажать что-либо на молодом месяце: «З таких рослин не можна зібрати насіння, вони все будуть зеленіти та цвісти до морозів, а стиглого насіння не дають» [12. С. 63]. Согласно белорусскому поверью, посеянное на молодом месяце не дает хороших плодов: они «мыльдытца», т.е. обильно цветут, но не плодоносят [13. С. 218]; на Полтавщине верили, что на «молодику» плодородное дерево охотно прививается, но *довго молодие*, т.е. остается в положении новобрачной, не принося плодов [14. С. 23], ср. то же суеверие применительно к человеку: если в доме есть девушки на выданье, нельзя держать цветы, которые постоянно цветут, иначе девушки не выйдут замуж [15. С. 20], и т.д.

Из-за опасения остановить вегетацию на этапе цветения в Архангельской обл. старались не сажать культурные растения во время цветения других растений: во время цветения черемухи не сажали редьку, так как в этом случае «сады нарастут», т.е. редька пойдет в цвет, в ботву, а не в корнеплод [16. С. 136]; на Брянщине во время цветения садов не сажали огурцов, так как будут пустоцветы [16. С. 136]. Это поверье находит подтверждение и развитие в многочисленных запретах, касающихся Вербного воскресенья, которое в ряде славянских языков называется «Цветной неделей». В Лоборе (Хорватия) в этот день ничего не сеяли и не сажали, иначе бы посеянное всю жизнь цвело, но не плодоносило [17. С. 197]; в западной Сербии – потому что иначе цвет бы опал [18. С. 307]; словаки на Цветной неделе готовили пищу только из тех видов зелени, которым и положено было сильно цвести, но при этом не ели в это время, например, капусту, иначе она бы цвела, но не завязывалась в кочаны [19. С. 177], и т.д.

Цветение препятствовало не только плодоношению культурных растений, но также «воду» скота и домашней птицы. Так, сербы в обл. Фрушка Гора не сажали курицу на яйца в период цветения ягод и плодовых деревьев, так как в этом случае цыплята не вылупились бы или были бы плохими [20. С. 134], ср. также поверье о том, что в дом нельзя вносить цветы, иначе среди отложенных насекомых яиц будет много «болтунов» (неплодных яиц) [21. С. 300; 22. С. 102].

В том случае если культурные растения давали много пустоцвета (т.е. на них по каким-либо причинам не образовывалось завязи), прибегали к магии. Например, на юге России и на Украине совершали ритуал «лечения пустоцвета». Брели горсть пустоцвета и, сев верхом на толкач, «ехали» на нем на улицу, где бросали

цветы под копыта овец, которых гнали по дороге, после чего возвращались в огород и клали этот толкач в огурцы [23. С. 69], ср. воронежский обычай срывать три пустоцвета с огурцов, запекать их в хлеб и бросать в стадо, символически приобщая овощи к производительной силе хлеба и скотины [24. С. 105], а также сербский обычай: когда огурцы начинали цвести, хозяйка срывала три цветка без завязи и бросала их на перекресток, чтобы остальные дали плоды [25. С. 87].

Для самого же периода цветения культурных растений (особенно зерновых) были выработаны многочисленные запреты, которые должны были «помочь» растениям успешно перейти от цветения к плодоношению. Во время цветения хлебов на Полтавщине не белили холсты – иначе колос будет *белый* (пустой) [26. С. 1098], ср.: «на лані житній колос буде пустий» [12. С. 113]; в Курской губ. этого не делали в том числе и потому, что иначе стук пральников собьет цвет на колосьях [27. С. 72]. В других местах во время цветения зерновых не свистели в свистульки и не трепали лен и коноплю, иначе рожь не будет налижаться колосом [28. С. 142; 29. С. 205], и т.д. У балканских славян запреты касались не только полей, но и виноградников: на Русальной неделе избегали посещать виноградники, иначе цветущая в это время лоза могла бы потерять цвет и в итоге не дать урожая [30. С. 226; 31. С. 473].

Во время цветения культурные растения были особенно уязвимы, и потому любое неблагоприятное воздействие могло поставить сообщество на грань голода и нищеты. Сербь считали, что именно цветущие и ухоженные сады особенно уязвимы для глаза и порчи [32. С. 86–87]. Русские с верховьев Волги полагали, что, если во время цветения зерновых отряхнуть в разожженный на меже костер цветочную пыль с 12 колосьев, сорванных в 12 разных местах загона, вся рожь выгорит на солнце, зерно «отощает» и урожая почти наверняка не будет [33. С. 7]. В Полесье верили, что именно во время цветения хлебов ведьмы чаще всего делают завитки (заломы) на поле – *завивают в красу жита* ([6], Вел. Бор Гомельской обл.) и отбирают урожай, обирая и отряхивая с колосьев этот цвет ([6], Ласицк Брестской обл.).

Известную параллель к приведенным свидетельствам можно усмотреть в славянских поверьях о том, что гроза, случающаяся в одну из летних ночей, наносит ущерб плодовым деревьям, полевым и огородным культурам, якобы сжигая на них цвет и тем самым уничтожая будущий урожай. У восточных славян эти поверья связаны часто с так называемой рябиновой, или воробьиной, ночью (когда случается очень сильная гроза, иногда даже без дождя; о рябиновой ночи см. специально [34]), в других славянских традициях – с любыми летними грозами. В Полесье гром и молнии в рябиновую ночь якобы сжигали цвет на лесном орехе, гречихе, картофеле, клюкве, льне: «Така ночь, коли блискавица (молния. – Т.А.) е, а дождю нема... Богато порчы робиць. Сад порциць, як цвице, спальвае цвет. Буде плохи урожай. Як жыто цвице, то спальвае цвет, як лён цвице, то мало сёмья [семян] буде» ([6], Хоромск Брестской обл.); «Рябинная ночь – она блискае, а грому меньше. В эту ночь те орехи, што в лесе растут, палятца, гречуха, як цвете, тоже палитца» ([6], Стодоличи Гомельской обл.). Мораване верили, что, если гроза случается в то время, когда цветет горох, он не «завяжется» и не будет урожая [35. С. 294], и т.д.¹ Обратим внимание на то, что подобные поверья принято связывать с сюжетом о громовержце (св. Илии, Боге), преследующем

¹ О связи цветения и грозы говорят и другие поверья, находящиеся в некотором противоречии с приведенными выше свидетельствами, – о молнии, сжигающей цвет растений. Согласно этим поверьям, цвет якобы защищает человека от грома. Так, съеденный цвет жита или «цвильный» (заплесневелый) хлеб помогали не бояться грома ([6], Березичи Вольнской обл.), см.: «Як жыто квитуе, маты кажэ: берытэ, дигы, рвытэ той квит, и на долони трэмо и лыжымо – то нэ будэ бояца грому» ([6], Чудель Ровенской обл.).

дьявола (черта, демонов вообще), скрывающегося от него в том числе и в цветущих растениях.

Уместно напомнить, что такое совпадение событий – цветение растений и появление нечистой силы – в принципе хорошо известно в славянской мифологии – вспомним хотя бы сербское поверье о том, что во время цветения бузины часто видят дьявола [36. С. 103]. Однако, пожалуй, самый яркий пример тому – восточнославянские мифологические рассказы о русалках, появление которых на земле приходится на период цветения жита, а само цветущее житное поле становится основным местом их пребывания на земле [37]. Подобная связь цветения растений и появления нечистых духов отмечается для балканославянских русалий и самодив, активизация которых совпадает со временем цветения лозы и росена (рус. *ясенец*), когда людям запрещается посещать виноградники и цветущие поля, поскольку как раз в это время цветы с этих растений собирают русалии [38. С. 340–372]. Появление нечистой силы в момент цветения чудесных растений, параллелизм и одновременность этих событий – лейтмотив мифологических рассказов о чудесном цветении папоротника [38. С. 544–550].

Наконец, и сами цветущие растения превращаются в мифологических рассказах в колдовской инструмент. Согласно поверьям из Виленского края, чтобы полететь с ведьмами на Лысую гору, в день св. Яна (летний Иванов день) следовало собрать цвет с жита, приготовить из него кашку и съесть ее, после чего человек обретал соответствующие способности [39. С. 436]. А белорусы Витебщины верили, например, что если бросить на дороге цветочный венок, то скотина, которая ступит в него, тотчас начнет «кульгаць» [13. С. 33].

Не настаивая на том, что именно «демонический» фактор является в данном случае ключевым и определяющим, тем не менее отметим еще один аспект концепта цветения. Во всех славянских традициях цветение культурных и дикорастущих растений отмечало период, неблагоприятный для любого предприятия, было своего рода знаком «плохого» (опасного, неудачного) времени, а также, возможно, служило причиной случившихся неудач. По западнобелорусским поверьям, когда цвела осина, от ее цвета и пыльцы якобы слепли люди и скот [8. № 995]; в Новгородской губ. во время цветения бобовых у коров свертывалось молоко, а когда цвел овес – оно якобы убывало [40. С. 9]. В Галиции (Збараж) верили, что молоко исчезает у коров во время цветения бузины [41. С. 137], а у чехов – что в это время «цветет» (т.е. портится) вино [42. S. 203]; украинцы считали, что во время цветения хлебов не удастся хлеб в печи [29. S. 203], а когда цветет терновник, случаются холода и сильные ветры [43. S. 186], ср. русское представление о так называемых черемуховых холодах. Согласно средневековым польским травникам, когда цветет жито, дохнут цыплята, портится зерно и не удастся винокурение [44. № 1534–1536].

Разумеется, многие из этих верований вполне объяснимы естественными причинами – динамикой вегетативного цикла разных растений (коровы теряют удои от того, что к моменту цветения некоторых кустарников травы замедляют свой рост), климатическими особенностями (периодически случающиеся холода в конце весны и начале лета), аллергическими реакциями человека на цветочную пыльцу, «старением» и порчей продуктов прошлого урожая (зерно, вино) и т.д. И тем не менее общая тенденция связывать цветение с комплексом отрицательных значений, безусловно, имеет место и провоцирует появление многочисленных запретов и ограничений.

Вместе с тем в текстах культуры цветение понималось не только как этап вегетации, в большей или меньшей степени связанный с другими сферами бытия, внеположенными растительному миру. Цветение активно проецировалось на человека и окружающий его мир, становилось символом его успеха, удачи и расцвета.

Прежде всего цветение ассоциировалось с жизненными силами, активностью и здоровьем, что главным образом нашло отражение в языке (*цветущий человек, он аж цветет* и т.п.), но при этом не осталось незамеченным также в верованиях и фольклоре. Жители Владимирской губ. считали, что в период цветения черемухи «бабы охотнее принимаются», т.е. вступают в сексуальные отношения [45. С. 162]. В Полесье верили, что съевший первый цвет жита весь год будет иметь хороший аппетит ([6], Березичи Волынской обл.), у него не будут болеть зубы ([6], Нобель Ровенской обл.) и т.д. В Закарпатье принято было причащаться на *Цвѣтну неділю*, чтобы «челядь цвѣла у здоровю через рік» [46. С. 5–6]. Характерно, что даже в контексте похоронного обряда цветы символизировали именно живых, подтверждение чему можно усмотреть в запрете закапывать гроб в землю вместе с живыми цветами во избежание последующих смертей в семье ([1. С. 478], Черновицкая обл.).

Через образы цветения в фольклоре и верованиях воплощалось представление об общем благополучии, позитивном эмоциональном состоянии, веселье и т.п. В севернорусском рекрутском причитании эти образы передавали радость женщин, мужа которых не были взяты в рекруты, а остались дома, с семьей: «И как идут да спорядовый суседушки... / И на их цвѣтное-то платье расцветает...» [47. С. 172]. В северо-западной Болгарии при переезде в новый дом хозяину желали: «Цвѣти кушо, весели се стопан» (Цвети, дом, веселись, хозяин) [31. С. 563], см. также львовский обычай сажать на могилах цветы, «аби там тому в гробі було весело» [48. С. 322]. В лемковской этиологической легенде, в свою очередь объясняющей рождественскую же легенду о цветении в этот праздник плодовых деревьев, говорится о том, что яблоня буйно расцвела на Рождество Христово от радости, что, когда родился Христос, она наконец избавилась от гада (Змея), который на ней жил [49. С. 944].

Естественно, что, предшествуя плодоношению в рамках самого вегетативного цикла, цветение ассоциируется также и с будущим приплодом, потомством, прибылью и процветанием в различных сферах жизни. Сербы на свадьбе, перед тем как жених поедет за невестой, брили и стригли его, а остриженные волосы клали на плодородное дерево и на цветы, чтобы он «у браку цветао» и имел детей [50. С. 453]. В Македонии на посуду, в которую доили овец и коров, клали цветы ради «напретка стока» (приплода и процветания скотины) [51. С. 399]. Гуцулы на Пасху проводили по спине скотины пасхальным хлебом, высказывая пожелание, чтобы корова «була така цвѣтна, йик цей день цвѣтний» [52. С. 237]. Согласно распространенной примете, *цветение* ногтей (т.е. появление на них белых пятнышек)² предвещает счастье [55. С. 425] или получение подарка [56. С. 41].

В силу простейших ассоциаций цветение (и цветы) символизирует красоту (в том числе благодаря связи *красоваться* ‘цвести’ – *красота*), привлекательность, обновление. Олонецкие карелы при рождении ребенка вешали ему на шею амулет с цветком – для привлечения симпатий окружающих [57. С. 178]. Македонцы, перед тем как уложить новобрачных в постель, умывали их и при этом лили на них воду через цветы – чтобы у них родились красивые дети [58. С. 211]. Чехи считали, что в Вербное воскресенье (*Květná neděle*) каждый будет *kvěsti* – благодаря тому, что наденет что-нибудь новое из одежды [59. S. 124], и т.д.

² Цветность ассоциируется также с пестротой (в частности крапинками, пятнышками, веснушками и пр.), поэтому в языке и текстах культуры через образы цветения описываются и обозначаются дефекты кожи и кожные болезни. Банатские еры считали, например, что детская сыпь появляется после того, как вилы осыпают детей цветами; чтобы избавить детей от сыпи, знахарка идет к источнику, оставляет там одежду ребенка и просит вил забрать *цвеће* [53. С. 321]. *Цветением* называлась гиперемия кожи (т.е. эритема новорожденного) (см. об этом подробнее [2. С. 129–130; 54. С. 440–440]).

Позитивная оценка цветения/цветности становится особенно очевидной по контрасту. В то время как цветность, т.е. присутствие ярких красок, устойчиво ассоциируется с жизнью, бледность и бесцветность – со смертью, стародевичеством, постом и т.п. Это наблюдение находит убедительные подтверждения в причитаниях, где отсутствие на человеке цветной одежды выдает в нем умершего: «Тут лежит да наряжена / Сизая-то голубушка, / Да милая-то подруженька, / На ней платье *не цветное*, / Да платьице *умиральное*» (похоронное причитание [60. С. 51]) или рекрута (покидающего родные места надолго и потому в некоторых отношениях приравниваемого к покойнику): «*И не цветет* да теперь *цветно* на нем *платьице*» (рекрутское причитание [47. С. 5]). Аналогичные значения отсутствия цвета обнаруживает в поверьях и нарративах. В Московской губ. рассказывали: во сне женщина жалуется на то, что ее похоронили в цветастом платье, а в рай в нем не пускают, поэтому она стоит на солнышке и ждет, когда оно выгорит [61. С. 100]. Отсутствие красок отличает одежду старых дев, называвшуюся по этому случаю в Ярославской губ. *смирною* [62. С. 521]; девушку, вышедшую гулять в блеклых, лишенных ярких тонов одеждах, называли *постной*, и т.д.

Вместе с тем наиболее последовательно и частотно – как в языке, так и, собственно, в текстах культуры (фольклоре, верованиях, обрядах) – растительная метафора цветов и цветения используется, как отмечает С.М. Толстая, «применительно к девушке (вторично, “метонимически”, также и к женщине вообще), обозначая ее готовность и способность к “плодоношению”» [3. С. 344].

В языке лексемы с корнями **květ-* и **kras-* были одним из основных способов обозначения месяцев, см.: рус. *краски*, пол. *kwitnie*, *jescem kwiatuszka nie stracila* (о женщине, еще имеющей регулы), серб. *женски цвет*, *цвет се јави* и под., полес. *нема еще цвиту*, серб. *девојка пре цвета* (еще не достигшая половой зрелости), когда *цветение* девушки (т.е. начавшиеся у нее регулы) обозначало не только собственно физиологический процесс, но также указывало на ее готовность к браку (см. [63]).

Естественно, что в фольклоре и языке понятие цветения (и объекты, через которые оно реализовалось, – сами цветы, цветущие растения, сады и др.) приложимо прежде всего к добрачному периоду жизни и фактически является символом девичества как поры созревания, расцвета, красоты и ожидания замужества. Так, в сновидениях цветущие сады, цветы вообще, цветущие плодовые деревья, прежде всего яблони, обычно предвещают свадьбу [64. С. 72], хотя возможны и прямо противоположные толкования, отвечающие принципу обратности. Но даже в контексте тех сновидений, которые связаны со смертью, цветы и цветение могут обозначать пору расцвета и молодости. В Новгородской губ. рассказывали: женщине, у которой умерла дочь, снится, как в церкви стоят девицы в белых платьях, и у каждой из них на груди по цветку; она спрашивает свою дочь об этих девушках и та разъясняет ей, что это те, которые «в самом цвету окончили жизнь» [65. С. 135].

Эти смыслы легко вычитываются из разных текстов культуры, но неожиданно широко они представлены в святочном цикле (вспомним в этой связи о свадебно-брачной тематике восточно- и западнославянских коляд, см. об этом [66. С. 36–89]). Так, в адресуемой девушке карпатской колядке окружающее ее пространство описывается цветущим: «Ой, в горі, в горі, все й в сіножаті (на покосе. – Т.А.) / Поцацвітало а всяким цвітом, / Ой туди прийшла красна дівонька, / Квіточки рвала, в рукавець клала...» [67. С. 104]; в западнобелорусском рождественском гадании найденный под перевернутой миской цветок предвещает девушке продолжение девичества [8. № 1759]; в рождественских обычаях Малопольши соломенное деревце-украшение *sad* (типа рождественского «паука») «вьют» только в тех домах, где есть девушки на выданье [68. S. 165]; у лемков во время святочного обхода

домов полазник жаеат: «Щоби вам заквитла біла лелія, щоб вам того ріку була веселія» (Чтобы у вас зацвела белая лилия, чтобы у вас в этом году была свадьба) [69. С. 53] и т.д.

Отдельного внимания в этом контексте заслуживает известное в разных славянских традициях, но особенно широко в польской, словацкой и карпато-украинской, рождественское гадание по цветущим веткам. Накануне Рождества (обычно за несколько недель, начиная с дней свв. Андрея, Екатерины и др.) парни и девушки, реже хозяева ставили в воду, обычно в подполе, ветки плодовых деревьев (яблони, груши, вишни, черешни), помечали их индивидуальными знаками, а через 12 дней (под Рождество или Новый год) проверяли, расцвели ли они. Расцветшие ветки предвещали их хозяйке замужество (выйдет замуж за того, на кого нагадала; выйдет за хорошего парня и т.д.), а также счастье, долгую жизнь, здоровье домашних. Не расцветшая же или засохшая ветка указывала на то, что девушка умрет, будет болеть, останется старой девой, дом постигнут несчастьем и т.д.; подробнее о гадании см. [49. С. 945; 70. С. 45–46; 71].

Цветение ассоциировалось не только с девичеством и ожиданием суженого, но также с более широким кругом представлений, прежде всего с красотой, и эта связь (уподобление красоты девушки цветущему растению) разработана в фольклорных и обрядовых контекстах наиболее тщательно. В Вятском крае девушку парили в бане березовым веником, приговаривая: «Как березка цветет и кудрявится, так чтобы раба Божия имярек так же бы цвела и кудрявилась» [5. № 209]; на Черниговщине девушки «умывались» цветами, для чего собирали цвет ржи, когда она *красуется*, и натирали им лицо [72. С. 239], см. в русских заговорах на красоту: «Стою я, благословясь, иду, перекрестясь, из избы дверьми, из ворот в чисто поле, на чистую росу. Святою росую умоюся, цветочками утруся... Всем бы я казалась, как ясный месяц, часты звезды. Всем бы я казалась, как маковый цвет» [73. № 558], и т.д. Наконец, цветение связывалось с удачей и успехом: в Сербии девушки на *Цвети* (в Вербное воскресенье) сеяли цветы, «да им преко целог лета цветало» (чтобы им все лето сопутствовала удача) [74. С. 48], и символизировало для девушки любовь ее избранника. Так, в Полесье девушки гадали на цветущем жите, для чего срывали и растирали пальцами два колоска цветущего жита; если в колосе вообще не оказывалось пыльца, это означало, что кавалер не любит девушку, и наоборот: «У летки жыто красуе, два каласки сарвеш, абатреш, сыпаеца: “А! Он мене не любит, не вџьме, не *красуе* џ *его*”. А найде с *краскою*, сховаш – знов *красица*» ([6], Золотуха Гомельской обл.), где *красоват(ся)/красит(ся)* окказионально означает *любит*.

Наиболее широко и разнообразно цветение (во всех его воплощениях – лексических, фольклорных, предметных, атрибутивных) представлено в свадебном обряде, где оно символизирует свадьбу вообще, саму девушку-невесту, а также девственность и всю ее свадебную атрибутику – красоту, венок, свадебное девце и др., т.е. связывается именно с довенчальным циклом и с брачной ночью. Таковы мотивы:

– гуляния девушки в цветущем саду, венка на ее голове: «Дзе ж ты, Надзечка, хадзіла, / Што сваю галоўку ўквяціла: / – Хадзіла, дзеванькі, у вишнёвы сад, / Ды на маю галоўку квет упаў, / Ды на моёй галоўцы расцвітаў, / За тое мяне маладзенькі спадабаў» [75. С. 35];

– украшения цветами свадебного каравая: «Першая каравайніца / Не џ бядезде сядзела, / Па падсаддзю хадзіла... / Цвет-каліну ламала, / Каравай квяціла» [75. С. 127];

– последнего красования девушки в девичестве: «Попрошу я, зеленешенька, / Я сестрицу-голубушку... / Принеси мне цветно платьце, / Походить, покрасоватися» [76. С. 110] и мн. др.

После брачной ночи они сменяются мотивами погубленного венка, сорванного или сломанного цветка и т.д. («свадебные» реализации концепта цветения подробно рассмотрены в [2; 3; 77]).

Продолжением и развитием свадебной символики цветения были обычаи, относящиеся к ритуальному комплексу похорон-свадьбы. В южнославянских традициях, на Карпатах, в Белоруссии и в ряде других мест в случае смерти молодого человека или девушки на их могиле сажали цветы и другие цветущие растения, вешали на крест венки из цветов, осыпали тело в гробу цветами, клали цветы в гроб и на могилу, в то время как если умирал зрелый или пожилой человек, этого обычно не делали. Иногда растущие на могилах цветы воспринимались как форма посмертного существования души. Именно в этом смысле можно, кажется, понимать чешское свидетельство о том, что того, кто рвет цветы с могил, ночью преследует душа умершего, хватая обидчика за волосы [78. S. 57], ср. метафору «растения – волосы земли»³.

Известно, что в языке и народной традиции жизни человека и растения уподобляются друг другу, и этот параллелизм принадлежит к культурным универсалиям. Человек и растение проживают относительно короткую и вполне измеримую жизнь, имеющую свое начало/рождение, пик жизненной активности/расцвет и последующее старение/увядание. Поэтому вегетативные метафоры описывают разные этапы жизненного пути человека (а не только пик его жизненной активности), и, в частности, очень выразительны они в отношении скоротечности бытия человека, уподобляемого короткому периоду цветения, см. полесское выражение «Етот свет, як макоў цвет, а тот ужэ вечно» ([6], Замощье Гомельской обл.). «Цветочные» образы прерванной от срока жизни пронизывают восточнославянские плачи: «Мамачка мілая, *кветачка* ясная! / Чаму ж ты так сора *перацвіла*...», «*Цвятчак* ты мой раненькі, / Як ты рана так *савяў*...» (по сыну) [81. С. 274, 325] и т.д.

Еще одним ярким примером параллелизма жизни человека и растения могут служить поверья и приметы, касающиеся вторичного цветения деревьев во внеурочное время – поздней осенью, ранней весной или зимой (в оттепели). Это событие воспринимается как нарушение естественного развития и гармоничного жизненного пути дерева, которое – в силу его причастности к судьбам людей – представляет опасность для человека и нарушает природный баланс. Верили, что, если в начале весны яблоня зацветет и принесет несколько плодов, в доме, около которого растет яблоня, обязательно кто-нибудь умрет [82. S. 208]; если посреди лета вторично зацветет яблоня или рябина, у хозяина в доме кто-нибудь умрет [83. С. 2]; повторное цветение бузины осенью предвещает мор детей [84. S. 131] (об этом феномене и связанных с ним верованиях см. подробнее [85]). Вторичное цветение в известном смысле сродни затянувшейся старости: так же как старики «заедают чужой век», т.е. отбирают часть чужой жизни, так и дерево, цветущее во второй раз за год, забирает часть отпущенного человеку срока жизни.

Рассматривая цветение как вегетативную параллель жизненному пути человека, нельзя обойти вниманием и другие случаи несвоевременности цветения, в которых традиционно усматривают угрозу благополучию человека. Это в равной степени относится как к физической стороне жизни: «От у меня ў прошлом году дед умер, перэд этим росцвела черэшняя. От ужэ ў июне. Если ужэ пожжэ ўрэме-

³ Традиция украшать могилы цветами, вне зависимости от ее происхождения, возможно, стала причиной появления примет, связывающих цветение со смертью. Согласно этим приметам, смерть предвещают следующие события: если в доме или под окном зацветет мирт [41. S. 137]; если во сне увидишь цветущее дерево [64. С. 71–72] или цветы вообще [79. С. 281]; если у человека «зацветут ногти» [80. S. 569] и т.д.; поляки верили: чей калач – жениха или невесты – спрятанный в скрыню после свадьбы, быстрее зацветет (покроется плесенью), тот из молодых раньше умрет [80. S. 554].

ни» ([6], Копачи Киевской обл.), ср. русские поверья о том, что несвоевременное цветение комнатных или садовых цветов предвещает смерть [86. С. 116]; так и к жизни социальной, когда раннее цветение деревьев становится метафорой безбрачия и одиночества: «Ой в удованьки перед хатоньки / Щепка-грушечка ясно зацвіла, / Рано зацвіла, та й не вродила. / Ой з тої щепки цвіт обпадає, / Так бідна вдова вік коротає...» ([67. С. 101], Ивано-Франковская обл.; *щепка, щепка* 'прищеп, привой'). Естественно, что чересчур раннее цветение и самих растений также рассматривается как плохой знак: так, сербы считали, что, когда плодовые деревья зацветают рано, они не будут плодоносить [87. С. 55].

По всей видимости, именно в этом аспекте можно рассматривать тот факт, что упомянутое выше рождественское гадание по расцветшим веткам иногда воспринимается в народной традиции негативно и даже запрещается. Мотивируется это тем, что дерево якобы тяжело переносит такое неурочное, несвоевременное цветение, обращая на человека проклятия за принуждение к нему: «Жоби тобі так било легко вмирати, як мені ся розвивати» (Яворов Львовской обл.), «Аби тобі так добре жилось, як мені в це время цвісти» (Корсунь-Шевченков Черкасской обл.), – якобы говорит дерево [71. С. 274].

Совсем иначе оценивается цветение в легендах, поверьях и колядках, рассказы-вещающих о расцветающих в Рождество цветах и деревьях, которые являют собой чудо, связанное с вмешательством высших сил и отмечающее самое важное евангельское событие: «Спородыла Суса Христа Дева Мария. / Спородывши и сповившы, легла спочивать. / Зослал Господь три ангэлы / Христа доглядать. / Ой, ангэлы Божым духом / Рики розлили, / Шо и к Роздву Христовому / Сады зацвэлы. / Ой, зацвэлы всяки дрэвы, / Шче райски цветы. / Сдивовалы стары люды / Шче й малы диткы. / Коляда, коляда, дайтэ нам пирога» ([6], Нобель Ровенской обл.).

Цветение растений как рождественское чудо, удостоверяющее веру в Творца, указывает еще на одну сферу значений, включаемых в исследуемый концепт. В языке и текстах культуры цветение манифестирует все «высшее» и «лучшее», и в этом своем значении, пусть и не прямо, цветение связывается со сферой макрокосма, верхним миром и сакральными ценностями, см. в русском заговоре о солнце: «Как в Великий четверг *солнце* всходит, радуется, *всякими цветами переливается*, так бы и моя головушка не болела, не кружилась, жила бы радовалась» [73. № 1371], что в целом, скорее всего, объясняется «этимологической трактовкой слав. **kvěť*, предполагающей вторичность значения 'цвет' по отношению к значению 'яркий цвет и свет'» [2. С. 129].

Для восточнославянского фольклора характерна довольно устойчивая контекстная ассоциация *цвет-* и *свет-* (мир и свет), поддерживаемая и созвучием, и рифмой, см. в загадке о poste и Пасхе: «Сім миль мосту, а на конці мосту дивина, на тії дивині *цвіт* на весь *світ*» [88. № 17]; в поверьях: «Рабынова ноч (с грозой) – у ту пору *цветэ* папорать, хто найдэ с папороти *цвэт*, усэ будэ знать, шо на *свете* е» ([6], Журба Житомирской обл.), а также в магических текстах: «Господь дал *свет*, на свету – много *цвет*: красный, голубой, бордовый. Утренняя роса и сильный дождичек умывает, счищает с цветов пыль и грязь, а я счищаю с рабы имярек испуг и притку и косою глаз» [73. № 276]; «аби ти (мамка) ішла... по всему *світ*у і по всему *цьвіт*у, абис була цвітна, йик цвіт», – говорили на Пасху гуцулы, проводя по улью пасхальным хлебом или яйцом [52. С. 237].

Обнаруживается, правда, реже контекстная связь *цвет-* и *свят-*: «Говорять, шо лён *святый*, это когда-то так говорыли: лён *святый*. Вин *цвитёт*, в его сыний-сыний *цвит*. Говорать, шо боица чэрт лёна, як *цвитёт* лён, черти в лён нэ пойдуть з выхрами» ([6], Нобель Ровенской обл.); в том же Полесье цвет жита называли *Божьей росой*: «Нэ можна в жыто йты, як квитиє. [Но если пойдешь], то по вочах поводыты *квитом*, колосочком, то *Божа роса*» ([6], Любязь Волинской обл.) и т.д.

Мы рассмотрели мифопоэтические реализации концепта цветения в традиционной культуре славян и выявили основные значения, с ним связываемые.

Во-первых, *цветение* является важнейшим этапом вегетации, в том числе культурных растений, который определяет судьбу будущего урожая, что в свою очередь связывает этот концепт с комплексом плодородия и порождает многочисленные календарные запреты, призванные уберечь культурные растения в период их цветения. В рамках этого же круга смыслов за *цветением* закрепляется значение периода времени, неблагоприятного для людей, скота и производственной деятельности, а также связанного с активизацией демонов, главным образом духов природы (таких как русалки и самодивы).

Во-вторых, в текстах культуры, равно как и в языке, *цветение* предстает своего рода «вегетативной параллелью» жизненному пути человека и выступает универсальной метафорой отдельных этапов человеческой жизни. Оно ассоциируется с половой зрелостью, готовностью к браку и девственностью, красотой, любовью и сексуальной активностью, жизненными силами и обновлением, связывается прежде всего с женским началом и является символом девичества. Вместе с тем широкое развитие вегетативных (в том числе цветочных) метафор человеческой жизни порождает крайне осторожное отношение к любым нарушениям «правил» цветения, которые могут негативно сказаться на человеке и его окружении, и провоцирует появление соответствующих запретов, рекомендаций и ограничений.

И, наконец, в-третьих, видимо, благодаря этимологической связи «цвета» и «света» *цветение* связывается с сакральными ценностями и макрокосмом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Колосова В.Б. Цветы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5.
2. Толстая С.М. **kras-* и **květ-* // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
3. Толстая С.М. «Человек живет, как трава растет» // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
4. Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Пермь, 2006. Ч. I. Весна, лето, осень.
5. Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
6. Полесский архив Института славяноведения РАН (материалы украинского и белорусского Полесья).
7. Бессараба И.В. Материалы для этнографии Седлецкой губернии. СПб., 1903.
8. Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1.
9. Никифоровский Н.Я. Очерки простонародного життя-быття в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Этнографические данные. Витебск, 1895.
10. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.
11. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2008. Т. 6.
12. Борjak O.O. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.). Київ, 1997.
13. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
14. Милорадович В.П. Життє-быттє лубенського крестьянина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
15. Харламов М. Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в городе Майкопе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1904. Т. 34. Отд. 3.
16. Мороз А.Б. Народное огородничество у восточных славян как система кодов // Кодови словенских култура. Београд, 2000. Бр. 5.
17. Kotarski J. Lobar // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1917. Knj. 21. Sv. 2.
18. Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.
19. Horváthová E. Rok vo zvykoch našho l'udu. Bratislava, 1986.
20. Шкарић М. Ђ. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором. Београд, 1939.
21. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912. Вып. 8.
22. Попов Р. Светци близнаци в българския народен календар. София, 1991.

23. Известия Курского общества краеведения. Курск, 1927. Вып. 4.
24. *Селиванов А.И.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. Воронеж, 1886. Т. 2.
25. Етно-культуролошки зборник. Сврљиг, 1995. Књ. 1.
26. *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Петроград, 1916. Т. 3.
27. *Машкин А.С.* Приметы и предрассудки обоянских простолодинов // Курский сборник. Курск, 1903.
28. *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1.
29. *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyni, z materyjałów zebranych przez p. Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. Т. 11.
30. Капаници: Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
31. *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
32. *Ђорђевић Т.* Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938.
33. Рост хлебов в поверьях Среднего Поволжья // Нижегородские губернские ведомости. 1901. Часть неофициальная. № 28.
34. *Азапкина Т.А., Топорков А.Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
35. *Bartoš Fr.* Moravský lid. Telč, 1892.
36. *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о билькама. Београд, 1985.
37. *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья. М., 1986.
38. *Азапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
39. *Szukiewicz W.* Wierzenia i praktyki ludowe // Wisła. 1903. Т. 17. Zesz. 4.
40. Новгородские губернские ведомости. 1875. № 18.
41. Wisła. Warszawa. 1896. Т. 10. Z. 1.
42. *Erben K.* Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1984.
43. *Rokossowska Z.* О świetcie roślinnym // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1889. Т. 13.
44. *Rostafiński J.* Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1895. Т. 18.
45. *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4.
46. *Жаткович Ю.* Замітки етнографічні з Угорскої Русі // Етнографічний збірник. Львів, 1896. Т. 2.
47. *Барсов Е.В.* Причитания Северного края. М., 1882. Ч. 2.
48. Матеріяли до українсько-руської етнології й антроплогії. Львів, 1929. Т. 21–22.
49. *Горбаль М.* Сюжети лемківських різдвяних легенд та переказів // Народознавчі зошити. 2011. № 6.
50. *Ђорђевић Д.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958.
51. *Филиповић М.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54.
52. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1904. Т. 7.
53. Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
54. *Азапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
55. *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1909. Т. 4.
56. *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1900.
57. *Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983.
58. *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Будака // Гласник етнографског музеја у Београду. 1974. Књ. 37.
59. *Ѕжкоикал F.V.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
60. «Не пристать, не приехать ни к которому бережку»: похоронные и поминальные причитания Вологодской области / Сост. Е.Ф. Югай. Вологда, 2011. Вып. 1.
61. Сны и сновидения в народной культуре. М., 2002.
62. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2006. Т. 2. Ярославская губерния. Ч. 1. Пошехонский уезд.
63. *Азапкина Т.А.* Славянские верования и обряды, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

64. *Романов Е.Р.* Опыт белорусского народного снотолкователя // Этнографическое обозрение. 1889. № 3.
65. *Герасимов М.К.* Обычаи, обряды и поверья в Череповецком у. Новгородской губ. // Этнографическое обозрение. 1900. № 3.
66. *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
67. *Галайчук В.* Різдвяно-водохресна фольклорна традиція Богородчанщини // Міфологія і фольклор. 2011. № 3–4.
68. *Janota E.* Lud i jego zwyczajе // Przewodnik naukowy i literacki. Lwów, 1878. Roczn. 6.
69. *Reinfuss R.* Śladami Łemków. Warszawa, 1990.
70. *Копержинський К.* Календар народньої обрядовості новорічного циклу // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1929. Вип. 3.
71. *Серебрякова О.* Дівоча матримоніальна мантіка з ритуальним печивом // Народознавчі зошити. 2007. № 5–6.
72. *Малинка А.* Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.
73. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.
74. *Грбић С.* Српски народни обичаји из среза Бolečвачког. Београд, 1909.
75. Палескае вяселле / Уклад. В.А. Захарава. Мінск, 1984.
76. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. СПб., 2007. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды.
77. *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной традиции. М., 2012.
78. *Časopis Českého Museum.* Praha, 1855. R. 29.
79. Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000.
80. *Świętek J.* Lud nadrabski od Gdowa po Bochnię. Kraków, 1893.
81. Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.
82. *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1882. T. 6.
83. *Магницкий В.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде: Этнографический сб. // Казанские губернские ведомости. 1888. Часть неофициальная. № 107.
84. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1890. T. 14.
85. *Петров П.* Повторното цѣфтене на растенията в поверията на българите // Известия на Етнографския институт с музей. БАН. София, 1972. Кн. 14.
86. *Носова Г.А.* Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
87. Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1936. Књ. 11.
88. Українські приказки, прислів'я, і таке інше / Уклад М. Номис. Київ, 1993.



© 2014 г. М.В. ЯСИНСКАЯ

ГЛАЗА И ЗРЕНИЕ В ЯЗЫКЕ И ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН

Статья посвящена представлениям о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян. В исследовании используется метод логического анализа, который автор применяет к комплексному объекту – языку традиционной культуры. Модель зрительного восприятия выражена в языке двумя основными глаголами *смотреть* и *видеть*. Соответственно, рассматриваются две логические ситуации, их участники (предикат, субъект, объект, обстоятельства и пр.), отношения между ними. Анализируется прагматика действия *смотреть*, запреты, связанные со зрением, магия зрения.

The article deals with representations of eyes and vision in the language and traditional culture of Slavs. The author explores it with the use of logical analysis. Visual perception model is represented in the language by two basic verbs «to look» and «to see». Consequently, the author examines each logical situation, their actors (predicate, subject, object, circumstances and so on), and their interrelatedness. The author analyses the pragmatism of the act of seeing, and interdictions associated with vision and its magic.

Ключевые слова: этнолингвистика, традиционная культура, логические пропозиции, зрение, глаза, визуальная магия

Представления о зрении являются важнейшим фрагментом традиционной картины мира и относятся к наиболее архаичному пласту народного сознания. Зрение – одна из основных способностей человека, благодаря которой он познает окружающий мир и самого себя. Зрение тесно связано с познанием и мышлением, что отражается и в языке: в славянских (и не только славянских) языках глагол со значением ‘видеть’ имеет также значения, связанные с ментальной деятельностью человека: рус. *видеть* ‘сознавать’, ‘понимать’, ‘чувствовать’ [1. Т. 1. С. 173], болг. *видя* ‘узнать’ [2. С. 74], серб. *видети* ‘дознати’, ‘сазнати’ [3. Кнь. 1. С. 369], польск. *widzieć* ‘отдавать себе отчет в чем-либо, осознавать что-либо, замечать’ [4. С. 1116]. В языке получает развитие метафора «свет – знание» (и наоборот, «темнота – отсутствие знания»). Так, русское прилагательное *темный*, кроме прямого значения ‘лишенный света, освещения’, имеет также переносные значения ‘тот, который трудно понять’, ‘неопределенный, неотчетливый, не дающий полного представления о чем-либо’, а также ‘невежественный, некультурный’ [5. Т. 15. С. 252–257], *просвещать* ‘сообщать знания; распространять знания’ [5. Т. 11. С. 342]. Ср. также фразеологизмы: рус. *открыть глаза на что-либо* ‘рассказать о чем-либо’, пол. *X-owi oczy się odewrzą, X-owi paźmin* ‘łuski’ *spadnie z oczu, Y otworzy / otwiera X-owi oczy* (у X-а глаза открываются, у X-а чешуя упадет с глаз, Y откроет / открывает X-у глаза) [6. С. 106].

Ясинская Мария Владимировна – младший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Зрение выделяется в ряду остальных чувств (слуха, обоняния, вкуса, осязания), именно зрительное восприятие представляется доминирующим над другими (о превосходстве зрения в системе чувств см. [7. С. 34–35]). Об этом свидетельствуют и лингвистические факты – прежде всего значительная дифференциация данного фрагмента языковой картины мира. Ю.Д. Апресян отмечает, что «место той или иной подсистемы в иерархии прямо зависит от обслуживающего ее числа лексем. Очевидно, что наиболее разнообразна и богата лексика, обслуживающая зрительное восприятие» [8. С. 48]. Об особой роли зрения говорит и место, которое ему отводится в традиционной системе и иерархии ценностей. Глаза и зрение мыслятся как наивысшая ценность (ср. серб. *зеница*, кроме прямых значений ‘взгляд’, ‘зрачок’, ‘направление смотрения’, имеет переносные значения ‘самое дорогое’, ‘то, что важно, существенно’, ‘суть дела’ [9. Т. 7. С. 12]). При этом зрение – ценность не только витальная (связанная со здоровьем человека), но также и социальная: слепой человек беспомощен, изолирован от общества. Зрение и слепота также могут пониматься в переносном смысле, как духовные категории, в данном случае они уже не связываются с органом зрения – глазами. Духовная зрячесть и слепота локализуются в сердце и в душе. При этом духовная слепота не соответствует физической слепоте, напротив, физическая слепота часто сопровождает духовную «зрячесть», прозорливость: утратив физическое зрение (видение реалий этого мира), человек обретает способность к видению (познанию) сути вещей, может видеть будущее, реалии иного, невидимого, мира, недоступные в обычной ситуации обыкновенному человеку.

В конечном итоге, зрение, свет, свойство быть видимым осмысляются как основные сущностные характеристики «этого» мира и его обитателей (ср. *белый свет* – болг. *бъло видело*). Они противопоставляются слепоте, темноте и невидимости, которые свойственны «тому» свету – миру мертвых. Ср. болг. *невидѣлица: Невидѣлица да фанешь!* (Чтобы ты на тот свет отправился) [10. С. 19]. Аксиологическое значение зрения находит отражение и в таких фольклорных жанрах, как пословицы и поговорки: *лучше один раз увидеть, чем семь раз услышать* (рус.), *беречь как зеницу ока* (рус.), *пазя го като зеницата на окото си* (болг.), *чувати као зеницу ока* (серб.), *čuvati koga/kaj kot punčico svojega očesa* (словен.), проклятия и клятвы – лишением глаз и слепотой угрожают проклинаемому: *света белого не видеть!* (рус.); *a žebýš ošlep!* (чтоб ты ослеп); *bogdaj ci šlepje wylazły!* (дай бог, чтобы у тебя зенки повылезли) (пол.); *да не видишиъ бѣло видѣло!* (чтоб ты света белого не видел), *змии ти очитѣ испили!* (чтоб тебе змеи глаза выпили) (болг.); зрением клянутся, призывая на себя слепоту в случае нарушения клятвы: рус. *лопни мои глаза!* (подробнее см. в [11]).

Представления о глазах и зрении входят в комплекс наивной анатомии как фрагмент модели человека, устройства его тела и отдельных органов и их функционирования. Они имеют отношение и к такой области знания, как народная медицина, где уделяется особое место лечению и профилактике глазных заболеваний.

Кроме того, тема глаз и зрения присутствует в народных представлениях о космосе и вселенной в целом. Традиционной картине мира присущ глубинный антропоцентризм: представления о своем теле, о своих действиях, своих чувствах и переживаниях человек переносит на окружающие его предметы и явления: печь, дом, дерево, структуру семьи и общества и даже мироздание в целом. Так, глаза обнаруживают связь с небесными светилами – солнцем, луной, звездами [12. С. 234–239]. Для народной антропологии характерно представление о происхождении глаз человека от небесных светил. В русском духовном стихе о «Голубиной книге» говорится: «А и белой свет – от лица божья, Со(л)нцо праведно – от очей его, Светел месяц – от темичка, Темная ночь – от затылочка, Заря утренняя и вечерняя – от бровей божьих, Часты звезды – от кудрей божьих» [13. С. 65]. В свою очередь, светила персонифицируются и наделяются способностью ви-

деть, смотреть. В представлениях балканских народов светила выступают как глаза бога или отверстия в небесном своде, через которые божество смотрит на землю [14. С. 72].

Итак, тема глаз и зрения в традиционной культуре является одной из основополагающих, сквозных тем, она пронизывает практически все представления о мироустройстве (как на уровне микрокосма – человека, так и на уровне макрокосма – вселенной); многочисленные мотивы, связанные со зрением, нашли отражение как в языке, так и в народных верованиях, обрядах и обычаях, фольклорных текстах.

При исследовании такого сложного и многогранного фрагмента традиционной картины мира, как представления о глазах и зрении, кажется целесообразным систематизировать материал с помощью метода логического анализа, применяемого в лингвистике. В центре внимания находится ситуация (пропозиция), в данном случае связанная со зрением. Пропозиция зрительного восприятия в языке представлена основными лексическими единицами *смотреть* и *видеть*. Ю.Д. Апресян выделяет четыре типа предикатов зрительного восприятия [8. С. 43–44]. Первую группу составляют глаголы, обозначающие «пассивное восприятие»: ср. *Из окна мы видели кусочек неба*. Вторая – это глаголы или глагольные выражения, обозначающие свойство объекта быть видимым, видным: ср. *Из окна нам был виден кусочек неба*. Третья группа глаголов – это глаголы «активного действия» типа *смотреть*. Наконец, четвертую, гораздо менее регулярную серию образуют глаголы, обозначающие «активное воздействие объекта на орган чувства» (*бросаться в глаза*). Данная логическая ситуация (и для *смотреть*, и для *видеть*) включает в себя следующих участников: субъект (тот, кто смотрит/видит), инструмент зрения (глаза), объект (предмет или живое существо, на кого смотреть/кого видят), предикат (собственно само действие), а также различные сирконстанты (обстоятельства), сопровождающие зрительный контакт (время, место, различные виды препятствий, которые преодолевает взгляд на пути к объекту). Метод логического анализа, успешно применяемый в описании языка (в частности русского литературного языка), оказывается применимым и к более сложному комплексному объекту – языку традиционной культуры. В этом случае объектом исследования становятся и язык (прежде всего диалектная лексика, фразеология, обрядовая терминология), и традиционная народная культура в различных ее проявлениях (верования, обряды и магия, фольклор). Они предоставляют богатый и разнообразный материал, позволяющий реконструировать данный фрагмент традиционной народной антропологии и картины мира в целом.

Ядро логической ситуации составляет предикат, именно он определяет остальных актантов ситуации и их роли. Как уже было сказано, основными предикатами в ситуации зрительного контакта являются предикат активного восприятия (*смотреть*) и предикат пассивного восприятия (*видеть*).

Смысловые различия между понятиями *смотреть* и *видеть* не ограничиваются признаками «активности» одного и «пассивности» другого. *Видеть* является своего рода целью и результатом действия *смотреть*, однако, эта цель не всегда достигается. Так, можно *смотреть* на объект, но при этом *не видеть* его: ср. *смотреть невидящими глазами*. Кроме того, *смотреть* является «внешним» действием (можно проследить со стороны, как кто-то смотрит, увидеть, «поймать» чей-то взгляд). Для того, чтобы *смотреть*, субъект выполняет определенные действия с помощью глаз, направляет взгляд на объект, в то время как *видеть* относится к внутренним состояниям, а не к действиям (оно никак не проявляется внешне). *Видение* в какой-то мере предполагает познание сущности объекта, в то время как *смотрение* имеет дело скорее с его внешними формами. Например, чтобы защититься от вредоносного действия ведьм, нужно сначала их *увидеть*, но увидеть не просто физически, а разглядеть, распознать их демоническую сущность, для

чего выбирается особое время и место, производятся специальные магические действия, применяются различные приспособления [15; 16].

В процессе *смотрения* между смотрящим субъектом и объектом, на который он смотрит, устанавливается связь (зрительный контакт), в результате которой происходит взаимодействие субъекта и объекта. То есть в ситуации 'X смотрит на Y' смотрящий субъект оказывает воздействие на объект и одновременно подвергается воздействию того объекта, на который он смотрит. При этом доминирующая роль отводится именно воздействию субъекта, его взгляда, на наблюдаемый объект. Взгляд вообще мыслится как воплощение эмоций, желаний и воли субъекта, канал, по которому он может передать, навязать эти эмоции объекту или забываться от них, оправив их символически «на тот свет» (ср. обычай смотреть в трубу во время похоронного обряда с целью избавиться от тоски по покойнику у русских) [17. С. 75]. Эти представления нашли отражение в народной магии, где *смотрение* практикуется с продуцирующей целью, чтобы сообщить объекту определенные свойства и качества или же, напротив, перенять что-то от объекта, на который направлен взгляд. Например, на Брянщине девушке предписывалось смотреть в дежу (квашню), чтобы быть такой же «пышной», как поднявшееся тесто. Сербские девушки на Иванов день смотрели через венок на солнце, чтобы быть румяными. Поляки в Тарновском воеводстве клали перед лошадьми двух кротов, чтобы лошади смотрели на них и становились такими же гладкими и упитанными, как кроты [17. С. 76]. *Смотрение* практиковалось также с целью магического овладения, господства над объектом, поэтому магия *смотрения* актуальна в любовной магической практике. В Болгарии молодые женщины смотрели друг на друга через свадебный калач, чтобы «соединиться навеки». Считалось, что если парень и девушка посмотрят друг на друга через свадебный калач, они обязательно поженятся [18. С. 119]. И наоборот, человеку в определенных состояниях запрещалось смотреть на некоторые предметы и ситуации, чтобы не подвергнуться их негативному воздействию или чтобы не оказать на них негативное воздействие самому. Широко известны у всех славян такого рода запреты при беременности, запреты, касающиеся участников переходных обрядов, например невесты. Беременной нельзя было смотреть на калек или пожар, иначе это могло бы оказать негативное влияние на будущего ребенка. На Балканах опасались взгляда невесты, который мог сжечь посевы, спровоцировать град, навредить скоту и вызвать сглаз, поэтому невесты первое время после свадьбы ходили с закрытым лицом; особенно опасным считался взгляд нечестной невесты (с другой стороны, закрывание лица невесты может трактоваться и как стремление защитить ее саму от дурного глаза) [17. С. 76].

В ситуации *видеть* между субъектом и объектом зрения также происходит зрительный контакт (и, соответственно, взаимодействие), однако здесь акцент смещается с воздействия на восприятие объекта, причем восприятие не внешнее, а глубинное – познание его сущности, что также в свою очередь оказывает влияние на воспринимающего субъекта (например, для человека видеть некоторые вещи оказывается небезопасно, иногда даже смертельно). Данная ситуация тоже регулируется системой запретов и предписаний, причем запрет видеть что-либо часто подразумевает запрет на знание о чем-либо (это относится, прежде всего, к сакральным предметам и действиям). Так, многие ритуалы и действия предписывалось выполнять тайно, «чтобы никто не видел»: это относится к гаданиям, рыбной ловле и охоте и др. Следовало соблюдать предосторожности, чтобы избежать встречи (в том числе визуального контакта) с нечистой силой. В пермской быличке сообщается, что приближаясь к пастуху, следовало предупредить его: *«Раньше у нас были такие пастухи, что наказывали: если кто к стаду подходит, голос свой обязательно подать должен. Эти пастухи с бесом знали, а это все для того, чтобы лешего не увидел никто»* [19. № 304].

Таким образом, зрительный контакт представляет собой один из видов коммуникации (наряду с коммуникацией речевой, тактильной и мысленной). Визуальная коммуникация наиболее близка к коммуникации речевой, потому что и в том и в другом случае контакт между субъектом и объектом происходит на расстоянии, они не соприкасаются физически, посредником выступает в первом случае звук (слово), во втором – взгляд. Не случайно они часто сопоставляются как в языке, так и в традиционных народных верованиях, ср. такие рус. выражения, как *говорящий взгляд, красноречивый взгляд, поздороваться глазами* и т.п. Эти виды коммуникации сближаются и в традиционной культуре, например, в комплексе представлений о порче – негативном воздействии, которое производится с помощью взгляда, слова, мысли или действия (ср. *сглаз, урок – от речь, полес. подум – от думать, приробить ‘нанести порчу’ – от робить ‘делать’*). При этом результат воздействия оказывается идентичным – отнятие у жертвы здоровья и жизненных благ, как крайнее проявление – смерть [20. С. 597].

Предикат подразумевает наличие субъекта действия. В данном случае это субъект, который *смотрит/видит*. Субъектом зрения может выступать любое существо, обладающее инструментом зрения – глазами. Это может быть человек или животное, а может быть и сверхъестественное существо – мифологический персонаж (причем животные также нередко выступают в роли мифологических персонажей). Глаза и зрение человека и мифологического существа (не человека) принципиально различны. Демоническое существо отличается от человека, прежде всего, инструментом зрения (глазами). Иногда именно глаза являются тем дифференциальным признаком, по которому можно определить, что существо принадлежит к классу демонов: например, узнать колдуна можно по тому, что в его зрачках отражается козел с рогами, перевернутый вверх ногами «человечек» или вообще отсутствует изображение, по его хмурому, дикому взгляду, манере прятать глаза от собеседника [15. С. 142]. В описаниях глаз мифологических существ релевантными оказываются такие параметры, как цвет, размер, количество, наличие или аномальные особенности отдельных компонентов глаз, связь глаз с огнем, косоглазие, необычная манера смотреть и пр. Эти признаки (по отдельности или в сочетании друг с другом) маркируют существо как отличное от человека, принадлежащее миру демонов, и, следовательно, несущее угрозу [21. С. 283].

Взгляд такого существа представляет опасность для человека. При встрече с мифологическим персонажем запрещается смотреть ему в глаза. По мнению поляков, водяные, так же как и богинки, могут своим взглядом превратить человека в траву или убить. Стригонь поднимается на крыльцо костела и оглядывается, в какую сторону он посмотрит, там начинают умирать люди [22. С. 12]. Способность убивать взглядом у южных славян приписывается вештице [23. С. 239], виле [23. С. 48]. Огненный змей, летающий к женщинам и вступающий с ними в связь, околдовывает их своим пронзительным взглядом, парализуя их волю. Силой своего взгляда уж-покровитель, живущий в хлеву, привлекает к себе самую дойную корову и сосет у нее вымя [24. С. 49]. Опасным взглядом обладают колдуны, ведьмы: если ведьма следит глазами за полетом птиц, то те замертво падают на землю (брест.) [23. С. 234], ведьмы могут насыпать голод и отнимать у коров молоко на всем пространстве, какое только в состоянии обнять их взор [25. С. 112]. Покойники могут «высмотреть» и утащить за собой на тот свет оставшихся членов семьи, поэтому им специально закрывают глаза (в том числе монетами), следят за тем, чтобы глаза умершего не открывались. «Если глаза у покойника открыты – он нызиряиць жертву» [26. С. 136], «Если мертвец посмотрит, весь свет умрет» [27. С. 186]. У поляков покойнику, в котором подозревали вампира, при похоронах завязывали платком глаза, чтобы лишить его возможности вредить живым после смерти. Однако лишь у некоторых мифологических существ (это касается ряда персонажей книжного происхождения) взгляд является главным

инструментом негативного воздействия. К таким персонажам можно отнести василиска, Касьяна, персонажей типа Вия (о фольклорных параллелях к гоголевскому Вию см. в [28]). Опасным взглядом наделяются также некоторые животные, функции которых, как было сказано выше, сходны с функциями мифологических существ. К ним относятся, прежде всего, хтонические животные: опасным считается взгляд волка (если человек встретится в лесу с волком, и если тот первый увидит человека, человек может потерять сознание [22. S. 10]), жабы (лягушки), ящерицы, саламандры (беременной запрещается смотреть на ящерицу, так как та может сглазить [24. С. 87]), змеи. Македонские мусульмане Охрида верят в существование некой змеи, которая может отравлять человека одним своим взглядом [24. С. 353]. Исключительно вредоносным является взгляд змеи, когда она смотрит на солнце, считается, что змея может вытянуть своим взглядом из светила всю силу, и оно перестанет светить; оно не сможет зайти; змея как бы «выпивает» его глазами; Бог запретил змее смотреть на солнце более десяти дней в году. Человек, посмотревший в глаза полозу, застынет и не сможет сдвинуться с места, будет продолжать всматриваться в его глаза. Если лягушка смотрит на человека и пересчитывает ему зубы, то у человека выпадет столько зубов, сколько она насчитает, или он проживет столько лет. По мнению поляков, опасность исходит от взгляда собаки, особенно если она смотрит на едящих людей, она как бы «ест глазами», отнимая у человека насыщение, так что человек ест, но не сможет наесться. Прусские мазуры, когда несут по улице молоко, закрывают подойник, чтобы в него не могли заглянуть птицы, от взгляда которых молоко убывает [22. S. 11]. Вредоносен взгляд косых глаз зайца, он может сглазить, наслать бессонницу или сонливость, вызвать пожар [24. С. 50].

Однако опасным взглядом обладает не только демонический персонаж. У всех славян (и вообще у индоевропейских народов) до наших дней сохранился архаичный комплекс представлений о *дурном глазе* (или *сглазе*). Терминология данного вида порчи связана в славянских языках в основном со зрением и речью, однако здесь мы приведем только ту лексику, которая относится к зрению: *призор* (рус.), *подив, падиу* (полес.), *zazory* (старопол.), *ззор, завидост, чуди, почудиште* (серб.), *погядища, очи, почуди, почудища* (болг.), *почудиште* (макед.), *злой глаз, дурной глаз, нехороший глаз, дикий глаз, худой глаз* (рус.), *дурны глаз, пагани очи* (белорус.), *ucorzne, uroklive, przyrocne, przyroklive, brzydkie, liche, zle, niedobre oczy* (пол.), *zli pogled* (словен.), *лош поглед, лоши, зли, силни, остри, змийски, омайни очи* (болг.), *зле очи* (серб.), *чортовы глаза* (полес.), *škodljive, strupene, sumljive, poškodne oči* (словен.).

Субъектом – носителем дурного глаза может быть в принципе любой человек. Отличительной чертой данного вида порчи является его непреднамеренность и независимость от воли субъекта. Все же выявляется некоторая система представлений о том, кто может обладать *дурным глазом*. Кроме людей с необычными, аномальными глазами (косыми, кривыми, темными или светлыми, разного цвета и т.п.), это могут быть люди, рожденные в субботу (у того, на кого посмотрят «субботние», могут вылезти глаза); рожденные в Великую Пятницу; дважды отнятые от груди; те, кого мать кормила левой грудью, или те, кто в течение суток после рождения не попробовал материнского молока. *Дурным глазом* обладают люди со сверхзрением: опасен взгляд людей, которые способны видеть то, что невидимо для обычных людей [22. S. 7], т.е. те, которые соприкасаются взглядом с реалиями потустороннего мира и несут таким образом на себе их отпечаток (взгляд – носитель увиденного). Возможно, сюда же можно отнести и представления об опасности взгляда людей, не умывшихся утром после сна, т.е. их зрение во время сна как бы пребывает в ином мире (при этом умывание мыслится как очищение, изменение «того» зрения на «это»). По поверьям, могут сглазить люди некоторых профессий или представители некой социальной группы («профес-

сионалы», нищие); люди в определенных состояниях (женщины во время месячных, беременные). Например, если женщина во время месячных смотрелась в зеркало, на нем появлялись пятна. Опасным взглядом наделялись участники переходных обрядов. Болгары считают, что куда достигает взгляд невесты, все сохнет и увядает, поэтому невесте запрещалось смотреть на посевы, чтобы «не унесло урожай» [18. С. 64]. Вредоносным может быть взгляд старых женщин и маленьких детей, бездетных женщин (особенно для детей, на которых упадет их взгляд). Опасен взгляд «чужого» человека, вторгающегося в «свое» пространство – заглядывающего в окно, когда семья обедает; входящего в дом во время снования; когда в доме маленький ребенок и т.п. На эти случаи существовали особые формулы-приветствия «Бог в помощь» и т.п.

Не только глаза и взгляд отличают мифологического субъекта от нормального человека, отлично от человеческого и зрение мифологического персонажа. Он может видеть и то, что видят люди, и то, что скрыто от глаз человека (согласно другим представлениям, мифологический персонаж обладает только потусторонним зрением и слеп в мире людей). В статье «Глаза и зрение покойников» Н.И. Толстой приводит примеры особых заклинательных формул, зафиксированных в юго-восточной Сербии, которые произносятся, чтобы случайно не навредить невидимым духам, пребывающим на земле: «Беж’те, окати, да пројдев хорави!» (Убегайте, глазастые, чтобы прошли слепые!). У сербов в районе г. Вршац (Банат) сходная формула произносилась с целью не навредить вилам, когда нужно было пройти мимо тех мест, где они предположительно обитали: «Бежите, лепе, да прођу сле-пе!» (Убегайте, красавицы, чтобы прошли слепые!) [29. С. 195]. Здесь мифологический персонаж противопоставлен человеку по признаку *зрячий/слепой*, причем слепыми оказываются люди. Сверхзрением (т.е. способностью видеть невидимое) обладают также некоторые животные (например, «четыреглазые» собаки: собаки со светлыми или темными пятнышками над глазами, слепорожденные животные) [24. С. 8–79], а также определенные категории людей: рожденные в субботу («субботники»); люди в пограничных состояниях (тяжелобольные, умирающие, тоскующие по умершему); праведники или дети; люди, оказавшиеся в мифологическом пространстве (например, в результате проклятия или случайной встречи с мифологическим персонажем, под действием чар колдуна); люди, оказавшиеся в определенном месте в определенное время и др. Мифологический персонаж выступает в роли субъекта-посредника, который манипулирует зрением человека¹. При этом человек, уподобляясь в зрительных способностях мифологическому существу, начинает видеть реалии невидимого мира (иногда к сверхзрению добавляется и сверхзнание), а этот мир он видит в искаженном свете. Например, в русских мифологических рассказах, когда человека «водит» леший, он показывает человеку искаженную реальность – человеку кажется, что он идет знакомой дорогой, а потом он оказывается на краю обрыва и чудом избегает гибели [31. С. 373–374].

Однако и обыкновенные люди могли обрести сверхзрение по своей воле при особых обстоятельствах. Для того чтобы увидеть невидимое, использовались магические приспособления, а также выполнялись специальные действия, при этом также важную роль играли время и место совершения этих действий. Например, согласно представлениям восточных славян, увидеть покойников можно было в поминальные дни и календарные периоды, связанные с пребыванием умерших на земле, – Святки, Троица и др. Наиболее вероятным местом визуального контакта с ними считались кладбища или дома родных, куда они, согласно поверьям, приходили на поминальные трапезы [32. С. 111]. Увидеть мертвых можно было,

¹ Ср.: в архаических культурах «способность видеть сама по себе рассматривается как свойство, которым могут наделять боги» [30. С. 34].

используя свечу, освященную в Великий четверг или на Пасху, забравшись на печь и имея при себе особую нить или специально вытканый пояс или полотно, одевшись особым образом (например, в одежду покойника или в одежду, вывернутую наизнанку) [33. С. 263–264]. Чтобы увидеть ведьм, поляки на Спише изготавливали специальный стульчик, который нужно было делать ежедневно в период от дня св. Люции до Рождества. Потом с этим стульчиком шли на рождественскую мессу, вставали на него (или же смотрели в отверстие в его сиденье) и тогда можно было увидеть, что все присутствующие в костеле ведьмы стоят спиной к алтарю [34. S. 222]. Вообще с целью увидеть невидимое очень часто используется смотрение через отверстие, при этом отверстие формирует своего рода канал, символическую границу между этим и тем светом. В качестве таких отверстий («рамок») могли выступать: замочная скважина, дырка от сучка в гробовой доске, отверстия в бороне, в калаче, рукав рубахи и др. [35. С. 191–192]. Видение «невидимого», как и любой другой контакт со сферой «чужого», несет определенную опасность как для представителей «этого» мира, так и для демонов, поэтому требует соблюдения специальных защитных ритуалов.

Объектом в ситуации зрительного контакта может стать вообще все, на что может быть направлен взгляд: человек, животное, неодушевленный предмет или вся ситуация в целом. Объект подвергается воздействию взгляда субъекта или, реже, оказывает на него влияние. Что касается воздействия *дурного глаза*, его объектом может стать практически все. Однако особенно подвержены этому виду воздействия люди в пограничных, неустойчивых, состояниях (например, люди во время трапезы могут подвергнуться воздействию взгляда любого чужого человека, вошедшего в дом); в переломные моменты жизни (беременные, роженицы, новорожденные, новобрачные); все новое (младенцы, новорожденные животные); важнейшие виды деятельности, особенно в фазе начала (строительство дома, особенно во время закладки, снование, начало сева и пр.). Вообще все живое и неживое может испытывать на себе если не порчу в прямом смысле, то негативное влияние взгляда: если кто-то увидит гриб в лесу, тот перестанет расти; если кто-то пристально смотрит на дождь, тот может прекратиться, уроку может подвергнуться вода в колодце, источнике, пища. Причем от испорченных пищи и питья *урок* может передаваться тем, кто их съест или выпьет. Неудачными будут писанки, если кто-то посмотрит на краску, приготовленную для их крашения. Если в корчму войдет *глазливый* человек, у музыкантов начнут лопаться струны; если он посмотрит на сено, пойдет дождь и сено сгниет, и т.п. [22. S. 20]. Поэтому зрительное поведение в традиционной культуре подвергается строгой регламентации: в определенных ситуациях запрещается смотреть на что-либо, чтобы не навредить состоянию вещей. Подкладывая яйца под курицу, польские крестьянки зажмуривают глаза, чтобы не навредить птице своим взглядом; ставя в печь хлеб, женщины запрещали смотреть за этим процессом своим мужьям [22. S. 8]. В Полесье, входя в дом, где находился новорожденный, следовало сначала посмотреть на свои ногти, чтобы таким образом нейтрализовать первый, самый опасный, взгляд, направить его на объект, которому он не может причинить вреда [36. С. 24]. В апотропеических целях используется также свойство некоторых объектов притягивать к себе взгляд, «бросаться в глаза»: например, ребенку или скотине повязывают красную нитку, чтобы первый, самый опасный взгляд, упал не на них, а на красный предмет (аналогичная логика объясняет обычай вешать в хлеву необычные предметы). Таким образом можно было избежать глаза.

Для ситуации *видеть* принципиальным является тот факт, что объекты могут быть как видимыми, так и невидимыми. Однако это не означает, что субъект ни при каких обстоятельствах не может их увидеть (выше упоминались магические приемы, позволяющие субъекту расширить границы своего зрения). Кроме того, в

магической практике особое внимание уделяется способам сделаться невидимым (например, у охотников, чтобы успешно выслеживать добычу), а также скрыть определенные объекты от нежелательного воздействия взгляда враждебного субъекта. Это актуально, например, для апотропеических действий, направленных на защиту скота и домашней птицы от диких животных – с этой же целью применяется символическое ослепление «противника», ср. вост.-слав. формулу-оберег от дурного глаза «соль тебе в очи». Видимые объекты могут становиться невидимыми при определенных обстоятельствах, которые во многом сходны с рассмотренными выше обстоятельствами обретения сверхзрения. Например, объект делается невидимым для людей в результате действия проклятия, вредоносных чар колдуна, взаимодействия с мифологическим персонажем (водит леший) и т.д. При этом основная роль отводится субъекту-посреднику, который наделяется силой делать объекты видимыми и невидимыми. Например, на Русском Севере до сих пор сохранились представления о том, что колдун может «закрыть» скот или человека, способностью «закрывать» скот от лешего наделяется пастух: «Это особые умения, роднящие магических специалистов с нечистой силой. Если человек или скот *закрыты*, то это значит, что его не видят те, кто его ищет. Так же, когда пастух заключит договор с лешим, медведь или волк пасется в стаде коров, не видя их» [37. С. 17].

Скажем кратко об инструменте зрения. Глаза мыслятся как телесный орган, напрямую связанный с душой (ср. *глаза – зеркало души*): в глазах человека отражаются его душевные переживания, состояния, которые воплощаются и материализуются во взгляде. Глаза, манера смотреть, характеризуют не только внешность, но и характер человека: ср. рус. ворон. *быстроглазый* ‘бойкий, смелый, находчивый’ [38. Т. 3. С. 350], владимир. *глазопял* означает любящих засматриваться на кого-, что-либо без надобности и, в особенности, с целью предосудительной, оскорбляющей нравственность (Даль) [38. Т. 6. С. 191]. Согласно традиционным верованиям, в глазах локализуется душа, после смерти человека душа покидает тело через глаза. Поляки верили, что после смерти душа слезой выкатывается из глаз покойника: «[...] *stary wieśniak żywiecki twierdził, jakoby ludzie tak oto mówili: “jak człowiek umrze, to z oka wyjdzie łza i to jest dusza, która wyszła z ciała”*» (старый крестьянин из Живца утверждал, что люди говорили так: «Когда человек умрет, из его глаза выйдет слеза, которая и есть душа, которая вышла из тела») [39. S. 594]. Глаза колдуна в момент смерти выворачиваются, лопаются. В одном из мифологических рассказов так описывается вид умершего колдуна: «лежит мертвый: *глаза выворочены, язык вырван и брошен*» [40. С. 158]. О последней слезе, выкатившейся из глаза умершего, в Полесье говорили: «зрение утекло» [41. С. 113]. Особые ритуалы посвящались защите глаз и зрения. Практически у всех славян с целью защиты зрения практикуется умывание водой. Такое свойство воды, как прозрачность, должно обеспечить чистоту и остроту зрения. Для профилактики глазных болезней могло использоваться также зеркало. Например, у сербов Пóжеги невеста забирает из родительского дома в дом мужа зеркало и гребешок, чтобы у ее будущего ребенка были здоровыми глаза [42. С. 13]. У восточных славян известны заговоры от глазных болезней: бельма, ячменя, соринки в глазу, куриной слепоты, а также от болезней глаз вообще. Глазная болезнь предстает как нечто, закрывающее, заслоняющее, засоряющее глаза, что подтверждается реконструируемой для слав. **slěp-* первичной семантикой «закрытости, препятствия, отсутствия свободного доступа и т.п., из которой при перенесении в сферу визуального восприятия естественно выводится значение ‘не видящий, плохо видящий’ (тот, у которого “закрыты”, “загорожены”, “залеплены” и т.д. глаза)» [43. С. 171]. Следовательно, суть лечения глазных болезней состоит в открывании глаз/зрения, очищении глаз, удалении с них преграды. Важным мотивом в заговорах от глазных болезней является также мотив света [44. С. 446–448].

Таким образом, логический анализ ситуации зрительного контакта, включающий в себя анализ ее основных актантов (предикатов, субъектов, объектов, «продуктов», «инструментов», сирконстантов), позволяет составить некоторое представление о модели зрительного восприятия в традиционной народной культуре славян. В исследуемой модели важнейшую роль играют участники ситуации, прежде всего субъект и объект, а также обстоятельства действия (место, время, «рамка»). Именно они определяют, является ли воздействие с помощью взгляда в каждой конкретной ситуации вредоносным или нет, благодаря чему формируется система запретов, связанных со зрением. Позитивная прагматика действия *смотреть* позволяет использовать его в магических продуцирующих целях. То же самое относится и к действию *видеть*, которое также каждый раз определяется его участниками (кто и что может, а что не может видеть). Особый интерес в рассматриваемой пропозиции представляют взаимоотношения субъекта и объекта. Например, для достижения определенной прагматической цели – защитить некий объект от вредоносного воздействия взгляда субъекта, можно воздействовать или на субъект зрения, ослепив его, или на объект, сделав его невидимым. В символическом языке традиционной культуры в ряде контекстов эти действия выступают как синонимичные. Показательно, что субъектно-объектные отношения могут «смешиваться» и на языковом уровне. Так, упомянутое выше рус. прилагательное *темный* может означать как ‘невидимый’, так и ‘не видящий’, ‘слепой’.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Словарь русского языка в четырех томах / Под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1985–1988. Т. 1–4.
2. Болгарско-русский словарь / Сост. С.Б. Берштейн. М., 1953.
3. Речник српскохрватског књижевног језика. Нови Сад; Загреб, 1967–1976. Књ. 1–6.
4. Popularny słownik języka polskiego / Oprac. E. Sobol. Warszawa, 2001.
5. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1950–1965. Т. 1–17.
6. *Krawczyk-Turpa A.* Frazeologia somatyczna w gwarach polskich. Związki frazeologiczne o znaczeniach motywowanych cechami części ciała. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łódź, 1987.
7. *Nycz R.* Oko i dłoń pisarza. Próba interpretacji dzieła Leopolda Buczkowskiego // *Teksty*. 1977. № 3.
8. *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: попытка системного описания // *Вопросы языкознания*. 1995. № 1.
9. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
10. *Дабева М.* Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. София, 1934.
11. *Ясинская М.В.* «Света белого не видеть» (тема глаз и зрения в формулах южнославянских проклятий) // *Славяноведение*. 2013. № 2.
12. *Афанасьев А.Н.* Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи // *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1995.
13. *Селиванов Ф.М.* Русские народные духовные стихи. Уч. пос. для филологических факультетов. М., 1995.
14. *Младенова Д.* «Глаза» и «зрение» небесных светил: связь концептов света и зрения в балканских языках и традиционной культуре // *Славяноведение*. 2002. № 6.
15. *Толстая С.М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia Mythologica Slavica*. Ljubljana, 1998. № 1.
16. *Виноградова Л.Н.* Как распознать чужого среди своих? // *Исследования по славянскому фольклору и народной культуре*. Berkley, 1997. Вып. 1.
17. *Асапкина Т.А.* Смотреть // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
18. *Узенева Е.С.* Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
19. Былички и бывальщины (старозаветные рассказы, записанные в Прикамье) / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
20. *Левкиевская Е.Е.* Сглаз // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
21. *Ясинская М.В.* «У страха глаза велики»: глаза в славянской народной демонологии // *Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии*. М., 2014.
22. *Barthel de Weydthal M.* Uroczne oczy. Lwów, 1921.
23. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
24. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

25. *Афанасьев А.Н.* Ответ г-ну Кавелину // *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1995.
26. *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. Кн. 29–30.
27. *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890 (ЗРГО. 1890. Т. 13. Вып. 3).
28. *Гура А.В.* Еще о некоторых параллелях к гоголевскому Вию // Н.В. Гоголь и традиционная славянская культура. Двенадцатые Гоголевские чтения: Сб. статей по материалам Междунар. науч. конф., Москва. 30 марта – 1 апреля 2012 г. Новосибирск, 2012.
29. *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
30. *Иванов Вяч. Вс.* Категория «видимого»-«невидимого» в текстах архаических культур // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
31. *Ясинская М.В.* «Когда кажется – креститься надо» («Обман зрения» в языке и мифологических рассказах) // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013.
32. *Ясинская М.В.* Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. К юбилею Л.Н. Виноградовой. М., 2011.
33. *Толстая С.М.* Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010.
34. *Janička-Krzywdą U.* Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku // *Wierchy*. Roczn. 50 (1981). Warszawa; Kraków, 1983.
35. *Ясинская М.В.* Визуальная магия: магическое действие *смотреть сквозь* // *Slavica Svetlanica*. Язык и картина мира. К юбилею С.М. Толстой. М., 2013.
36. *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
37. Знатки, ведуньи и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере. М., 2013.
38. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Т. 1–.
39. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Т. 2. Kultura duchowa. Cz. 1.
40. Новая абевера русских суеверий. СПб., 1995.
41. *Толстая С.М.* Покойник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.
42. *Tešić M.* Narodni život i običaji Požeškog kraja. Požega, 1988.
43. *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
44. *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.



ТАРАС ГРИГОРЬЕВИЧ ШЕВЧЕНКО И ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ЕДИНЕНИЯ

В статье характеризуются взгляды Т.Г. Шевченко на славянское единение, освещаются процессы взаимной рецепции Шевченко и его (все)славянского социокультурного окружения; приводятся данные относительно оценок поэтического творчества и политических взглядов поэта. Вводится метафора о концентрических кругах воздействия Шевченко в ракурсе идеи славянского единения. Отмечается востребованность творчества Шевченко в год его двухсотлетнего юбилея.

The article considers the views of Taras Shevchenko on the Slavic unity, it highlights the processes of bilateral reception between Shevchenko himself and his (diverse) Slavic surrounding, and adduces data concerning evaluations of his poetic work and political stances. The author suggests a metaphor of concentric circles of Shevchenko's influence in the context of the idea of Slavic union. It is stressed, that Shevchenko's legacy is of special relevance in the year of his bicentennial anniversary.

Ключевые слова: юбилей Т.Г. Шевченко, славянский вопрос, славянское единение, чехофильство, Кирилло-Мефодиевское общество, федерация славянских государств.

В 2014 г. отмечается юбилейная дата – 200-летие со дня рождения поэта Тараса Григорьевича Шевченко (1814–1861). Это побуждает еще раз обратиться к освещению славянского вопроса в его творчестве, которое хронологически постоянно группируется вокруг круглых дат, связанных с его жизнью и кончиной. Так, наиболее интенсивно этот вопрос поднимался в 1914 г., вызвав ряд многосложных процессов в двух частях Украины, расположенных в двух империях – Российской и Австро-Венгерской, когда запрещение праздновать 100-летие со дня рождения Шевченко породило в России десятки демонстраций протеста 10–11 марта, что стало свидетельством превращения национального движения из этнографически-культурного в массовое [1. С. 373]; в 1939 г. – в связи со 125-летием со дня рождения, в 1961 и 1964 гг. – со 100-летием со дня смерти и 150-летием со дня рождения поэта. 2014 год в этом плане характеризуется новыми кризисами в эволюции национальной идентичности; портреты Шевченко на майдане и празднества в честь его юбилея этого не скрывают.

В целом тема «Шевченко и славянство» впервые рассматривается в настоящей статье в проекции концентрических кругов, идея которых просматривается во многих интерпретациях творчества поэта: литературоведческих, исторических

Задорожник Элла Григорьевна – д-р ист. наук, зав. отделом Института славяноведения РАН.

и социально-философских. Постоянное обращение к ней приобретает особое значение и звучание во времена новых социальных трансформаций, включая ту диссипацию славянской идеи, которая наблюдается с конца XX в. – после революций с определениями конца 1980-х годов, потрясших, в первую очередь, мир славянских народов (см. [2. С. 172–184]).

Первый круг – консолидация самих украинцев. Задача эта не так проста, как может показаться на первый взгляд, ибо ее решению сопутствовала у Шевченко глубочайшая национальная самокритика, включавшая характеристику всех слоев украинского общества. Это – примечательная черта творчества поэта, ориентированного на здоровую нравственную основу. Можно даже говорить о некоей «вертикали нравственности», поскольку поэт вовсе не стремился представить всегда только «положительными» низшие классы и неизменно лишь «отрицательными» – высшие.

Критике в первую очередь подвергались представители так и не определившейся со своей идентичностью национальной элиты. Указанная неопределенность, которую можно назвать пролонгированной – делящейся вплоть до настоящего времени, гениально изложена в поэме «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє»: «Німець скаже: “Ви моголи?”/ “Моголи! моголи!”/ Золотого Тамерлана/ Онучата голі./ Німець скаже – “Ви слав’яне?”./ “Слав’яне! слав’яне!”/ Славних прадідів великих/ Правнуки погани!/ І Коллара читасте /З усієї сили, / І Шафарика, і Ганка, / І в слав’янофіли/ Так і претесь... І всі мови / Слав’яньського люду – / Всі знаєте. А своєї / Дас[т]ьбі... Колись будем / І по-своєму глаголать, / Як німець покаже / Та до того й історію / Нашу нам розкаже... Раби, подножки, грязь Москви, / Варшавське сміття – ваші п’ани» [3. Т. 1. С. 332–333]. Но достается и народу в знаменитом стихотворении «П. С.», в котором описано то, как его «герой» «п’є горілку з мужиками, / І вольнодумствує в шинку», а народ легко покупается на дружбу с таким паном: «Люде люде! / За шмат гнилої ковбаси / У вас хоч матір попроси, / То оддасте». [3. Т. 2. С. 108–109]¹.

Все же эта критика чередуется у Шевченко с искренними и находившими отклик у представителя любого социального слоя (и других этносов) призывами к национальной консолидации и последующему всеславянскому освобождению. Надо сказать, что эти призывы были восприняты украинским обществом сначала Правобережной и Левобережной Украины, а затем также Галиции, Буковины и Закарпатья. С самого начала 1840-х годов интерес к поэзии Шевченко рос там постоянно. Правда, ситуация иногда складывалась так, что удовлетворялся он и для украинцев через Москву и Петербург. Например, 3 января 1843 г. поэт из Галиции И. Вагилевич² писал русскому ученому М. Погодину, что для исследований по украинскому языку ему не хватает произведений Шевченко и просил их прислать. Затем стихотворения Шевченко проникали на запад Украины напрямую, в том числе и те, которые не пропускала царская цензура.

Тот же Вагилевич дал высокую оценку произведениям Шевченко, включая поэму «Кавказ», осенью 1848 г. К авторитету поэта обратился писатель Н. Устиянович, подчеркнув способность украинского языка обеспечить развитие народного

¹ Остается добавить, что «П.С.» – это Петр Скоропадский (1805–1848), потомок гетмана И. Скоропадского (1646–1722) и предшественник гетмана П. Скоропадского (1873–1945).

² М. Вагилевич – деятель, наряду с М. Шашкевичем и Я. Головацким, «Русской тройки», кружка выпускников греко-католической семинарии во Львове, еще в 1830-е годы ориентированного на то, чтобы поднять местные говоры до украинского литературного языка; выпущенная ими в 1837 г. в Будапеште «Русалка Дністровая» считается значимой для формирования национального сознания украинцев; по косвенным свидетельствам, Шевченко был знаком с этим альманахом и высоко его оценил [4. Т. 1. С. 99].

просвещения. Во время вспыхнувшего 21–22 сентября 1848 г. во Львове вооруженного восстания стихи Шевченко звучали постоянно [5. С. 226].

М. Драгоманов, С. Ефремов, И. Франко и другие считали, что поэт практически спас духовную жизнь украинцев в этом регионе. Эта тема специально разрабатывается современными украинскими литературоведами и культурологами, в первую очередь И. Дзюбой. Все исследователи отмечают: лишь благодаря поэтическому языку Шевченко местная «мова» избежала проникновения чрезмерных полонизмов или русизмов. Шевченко в этом плане укреплял нормы общеукраинского языка в Галиции, за что подвергался нападкам с самых разных сторон [6. С. 10].

Непосредственно перед юбилеем интерпретаторы творчества Шевченко особо подчеркивали, что ранее он соединял Правобережную и Левобережную Украину, ныне – ее Восток и Запад, утверждая: «У нас несколько затемненный взгляд на Шевченко, а пророки и после своей смерти должны жить в народе, откуда вышли» [7. 2013. 15 III]. Они отмечают, что это призвание значимо для украинской идентичности и сегодня³. Однако ситуация зимой и весной 2014 г. сложилась так, что процессы упрочения такой идентичности характеризовались острейшими кризисами и множества людей возле памятника поэту в Каневе – месте его захоронения – не наблюдалось.

Второй круг – идея единства восточнославянских народов, в первую очередь русских, украинцев и белорусов. Данная тема также широко освещалась, однако сейчас актуальны новые акценты, в первую очередь это касается культурной взаимности русских и украинцев. Постоянное взаимодействие между ними, которое характеризуется крайней противоречивостью, носит не столько деструктивный, сколько продуктивный характер. Можно утверждать, что эти две культуры строились на отношениях не только взаимообогащения, но и взаимодополняемости.

Говоря о соотношении украинской и белорусской культур, нужно отметить, что существует немало документальных свидетельств того, что Шевченко поддерживал напрямую белорусских писателей (с некоторыми из них он познакомился еще в 1839 г. в Петербурге), ориентировавшихся на поиск своей национальной идентичности. Он критиковал их, в частности, за то, что они уделяли недостаточного внимания в творчестве народному элементу (сам он проявлял большой интерес к белорусским песням). Вспоминал он о Белоруссии в повести «Музыкант», в дневнике и в ряде писем.

Но пример его творчества для Белоруссии состоит еще и в том, что он демонстрирует, как усилия одного писателя могут пробудить и в чем-то даже сконструировать национальное сознание целого народа через сочетание решения национального вопроса в единстве с вопросом социальным. Знаменитое стихотворение *белорусского* поэта Янки Купалы «А кто там идет...», написанное им в 1907 г. под влиянием поэта *Украинского*, было переведено на *русский* язык М. Горьким в 1911 г. – свидетельство глубинного понимания указанного единства двух вопросов. При этом для большинства белорусских писателей Шевченко служил образцом не только в поэтическом творчестве, но и примером национальной самокритики – достаточно вспомнить пьесу того же Я. Купалы «Тутэйшыя». В ней

³ Примечательно, что в 1939 г. в Каневе был воздвигнут знаменитый памятник на могиле Шевченко, ставший местом паломничества людей со всего мира (не только украинцев). С одной стороны, он, можно сказать, увенчивал процесс деукраинизации, завершившийся уничтожением значительной части украинской интеллигенции, и покрывал своей тенью жертв голода начала 1930-х годов. С другой – он по-своему легитимизировал воссоединение украинских земель после разгрома Польши. Одна из его функций заключалась также в том, чтобы собрать и мобилизовать славянство на противостояние крепнувшей «немецчине»; призывы к единению приобретали все большую актуальность в канун Второй мировой войны.

Микита Зносок предстает то Никитием Зносиловым, то Зносиловским, а трактующие фигуру белоруса западные и восточные ученые ведут столь же бесплодные дискуссии, как и критикуемые Шевченко участники споров об украинской идентичности, берущей начало то от «моголов» (монголов), то от славян – под диктовку «немца»⁴.

М.А. Богданович в 1914 г. выпустил несколько статей, в которых подчеркивал всемирное значение творчества Шевченко, отмечая, что поэт в формах строго национальных выявил общечеловеческое содержание (см. [9. 1961. № 5. С. 218]). В статье «Краса и сила. Опыт исследования стиха Т.Г. Шевченко», напечатанной в русскоязычной газете «Украинская жизнь» (Москва), белорусский поэт подчеркивал прочность связи «души российский читателей с душой покойного поэта». Отмечая наличие внутренней рифмы в поэзии Шевченко и насчитывая их около тысячи в «Кобзаре», Богданович писал: «По числу их ни один русский поэт не может сравниться с Шевченком (так в оригинале. – Э.З.)» (цит. по [9. 1961. № 5. С. 218]). Эти статьи доказывают, что творческие достижения Шевченко воспринимались белорусскими поэтами непосредственно – как призыв к спасению народа через развитие языка.

В вышедшем в 2004 г. во Львове сборнике статей [10] отмечается, что неграмотные белорусские крестьяне пели песни на слова Шевченко, ничего не зная о нем, и надеялись на появление поэта, равного Шевченко, в чем проявился запрос на их национальную идентичность. Эту миссию в той или иной степени осуществляли «шляхетские романтики» Я. Чечот, Т. Заблоцкий, В. Дунин-Марцинкевич, Ф. Богушевич [10. С. 175]; ближе к ней подошли М. Богданович и А. Гарун (1887–1920), но больше всего ей соответствовал Я. Купала – поэт также с трагической судьбой⁵.

Третий круг – самый обширный, всеславянский и крайне противоречивый. Шевченко абсолютно и безоговорочно выступал за идею славянского единения. И здесь у него, как, например, и у Ф.И. Тютчева (см. [12. С. 158–174]) были свои привязанности и отторжения – так, имели место антипольский пафос его произведений и своеобразное чехофильство.

Однако и здесь Шевченко не вписывается в схему: ряд его произведений, а также контактов с представителями польского освободительного движения свидетельствует о наличии общей направленности, в соответствии с которой дело социального освобождения совпадает с национальным вопросом. Конечно, большинство деятелей польского национального возрождения не разделяли «хлопомагии», присущей меньшинству его представителей, допускавшими национально-культурную самостоятельность украинского народа.

Не менее интересна линия Шевченко – чехи, причем не только в поэтическом отношении. Шевченко выступил равноправным участником диалога относительно «чешского вопроса». Еще до «весны народов» он, как и М.А. Бакунин,

⁴ Написанная в 1922 г. трагикомедия, как ее определяют современные белорусские литературоведы, не периздавалась в советское время по причине крайней обостренности поставленной в ней проблемы национальной идентификации белорусов. Так, в ходе ее обсуждения, один из персонажей – «заходні вучоны» – с явно польским акцентом отмечает, что Пинское болото стало таковым из бывшего здесь моря в результате «шкодлівых вплывов зь Выходу», в то время как «усходні вучоны» призывает «прыобрэсці себе морэ вместо утонувшаго» – где-нибудь возле Дарданелл или Индии... «Тутэйшый», т.е. всего лишь «местный», житель (правда, активно ищущий свою национальную идентичность), Янка Здольник, не желавший, подобно герою пьесы Миките, постоянно менять имя и фамилию, горестно констатирует: «Нам і без мора, пане вучоны, хапае дзе тапіцца, як павее пощасцяй праз усходнія ці заходнія “акошкі”» (Нам и без моря, господа ученые, есть где утонуть, как только повеет сквозняк через восточные или западные “окна”) [8. С. 458].

⁵ Еще в 1885 г. писатель А. Ельский подчеркивал, что белорусская народная поэзия «молит о появлении белорусского Шевченко»; о том же писал и современный литературовед М. Тычина [10. С. 180]. На то, что поиск такой идентичности у белорусов имеет много схожего с подобным поиском у украинцев, указывал и Т.Г. Масарик (см.: [11. С. 276]).

был убежден в возможности славянской федерации [13. С. 77]. В этом плане его воззрения отличались от взглядов Тютчева, который считал, что лучшим для народа будет принятие православия и вхождение в «Восточно-Римскую империю», а также Ф. Энгельса, предрекавшего его решение на путях перманентного революционаризма – при том, что чешский этнос растворится в немецком (как раз в ходе пробуждения национального сознания чехов) (подробнее об этом см. [14]).

Для завершения метафоры кругов, надо хотя бы контурно наметить наличие еще двух: **всеевропейского** и **общечеловеческого (глобального)**. Первый фиксируется многими шевченковедами, отмечавшими, что творчество поэта и художника еще до его ссылки находилось в поле зрения немцев и французов, а позже – англичан, итальянцев и представителей других, особенно борющихся за независимость, европейских народов.

В этом плане примечательны обращения к европейским контекстам через сопоставление взглядов Шевченко с идеями Ф. Шиллера с присущим им обоим «этическим максимализмом» (И. Дзюба), поэмы «Сон» с «Зимней сказкой» Г. Гейне (И. Присовский), а также сравнение с Данте, У. Уитменом и т.д. Примечательно также выявление общих черт и различий с английской литературой В. Рич, которая еще в конце 1950-х годов в 20-летнем возрасте оставила свои занятия математикой ради переводов украинского поэта [15. С. 338].

Свидетельством внимания к общеевропейским и глобальным резонансам творчества Шевченко к его 200-летию является создание в рамках Программы украинистических исследований в Кембриджском университете (Великобритания) сайта «Шевченко». Его инициатор Р. Финнин считает украинского поэта величиной мирового уровня, он призвал разрабатывать вопросы его творчества в самых разнообразных и широких контекстах. И это, как сообщается в одном из дайджестов, происходит на фоне крайних оценок взглядов поэта, вплоть до появления элементов «шевченкофобии» (термин И. Дзюбы). Ему приписывается то чрезмерная революционность, то сужение национального идеала до мифологемы «хаты» – точки устоявшегося бытия (а, например, для Леси Украинки в «Лесовой песне» хата – пункт отвержения высоких ценностей, хотя преемственность творчества поэтов этим не отрицается), то «антимоскальство», то полонофилия и т.д., и т.п. [16].

Что касается «німців», то их отношение к поэзии Шевченко было крайне заинтересованным, да и личные контакты с поэтом отличались богатой палитрой. Впервые о его поэме «Гайдамаки» лейпцигский журнал написал еще в 1843 г.; с этого времени из поля зрения немецких и австрийских изданий его имя не исчезало. Книг о Шевченко на немецком языке еще в XIX в. было больше, чем на каком-либо другом. В числе современных фундаментальных исследований можно назвать монографию лингвиста из Вены М. Мозера, в которой отмечается ключевая роль поэта в создании украинского литературного языка – синтаксиса, лексики, морфологии и даже фонологии [17]. Ж. Альварт подчеркивает, что не меньшую роль сыграл Шевченко и 130 лет спустя после своей смерти в идейном обосновании новой украинской государственности [18]. Естественно, что указанная тематика интенсивно разрабатывается и будет разрабатываться, особенно в связи с юбилеем поэта. Остается добавить, что на самые последние стадии этих разработок оказывает влияние и политическая конъюнктура [19].

Наконец, **всечеловеческий (глобальный)** круг: исследования в этом направлении проводились контурно. Однако – даже если ограничиваться биографией поэта и эпизодическими проявлениями интереса к неевропейским народам – нельзя не признать: у него наличествовали способности к глубоко прочувствованной рецепции психологических особенностей других этносов.

Примечательно в этом плане восприятие судеб среднеазиатских народов, с которыми он контактировал в годы ссылки. Следы этого глубинного восприятия можно обнаружить в стихотворениях («У бога за дверми лежала сокира» и др.) и произведениях изобразительного искусства, письмах и дневнике. Остается добавить, что знаменитая верба, посаженная Шевченко вблизи Каспийского моря, растет и поныне.

Шевченко интересовался ходом освободительного движения тайпинов в Китае; в его дневнике от 6 сентября в 1857 г. можно найти запись со следующей характеристикой взгляда одного из его лидеров на мандаринов – крупных китайских землевладельцев: «Жирный убойный скот». «Скоро ли, – вопрошал поэт, – можно будет во всеуслышание сказать то же самое о русских боярах?» [3. Т. 5. С. 120].

Шевченко знал многое об американской литературе, а также о таких исторических фигурах, как Б. Франклин и Дж. Вашингтон («Коли / Ми діждемося Вашингтона/ З новим і праведним законом? /А діждемося-таки колись!») [3. Т. 2. С. 296]. Но в большей мере его беспокоила судьба рабов, которую он уподоблял судьбе крепостных. До этого в поэме «Кавказ» он указывал на сходство положения негров и людей «таки хрещених [...], но простих» [3. Т. 1. С. 327]. Особо значима в этом плане дружба с негритянским актером-трагиком А. Олдриджем, их объединяла ненависть к угнетателям, хотя оба были в статусе свободных художников.

Возвращаясь к кругу всеславянскому, следует заметить: уже к 1845 г. Шевченко выступает как общеславянская фигура, причем не только в качестве поэта. Относительно издания комплекта эстампов «Живописная Украина» в письме поляка П.П. Дубровского из Варшавы чеху В. Ганке от 19 февраля 1845 г. указывалось: «Если бы подобные издания явились и у других славянских народов! Какое было бы сокровище! И как бы это было кстати в наше время особенно!» (цит. по [5. С. 121]). Остается добавить, что в Чехии эта работа вскоре была начата.

Наиболее богатая – и крайне наполненная смыслами, в том числе и противоречивыми – тема «Шевченко и поляки». Фактически ему пришлось опираться на две культурные традиции, находившиеся по отношению к Украине в жестком противостоянии, чтобы бороться за свою национальную идентичность. Конечно, русские помещики оказывались не лучше польских, а также и своих, украинских. Но последние же – или даже небольшая их часть – и носители культуры, а без нее нельзя было обойтись.

Тема о польских друзьях не прошла мимо внимания исследователей; достаточно вспомнить монографию В. Дьякова [20]. Круг этих друзей был достаточно широк и включал людей искусства и ученых, а главное – революционно настроенных поляков, он резко расширился в годы ссылки. Именно поляк С. Сераковский способствовал знакомству Шевченко с Н.Г. Чернышевским⁶.

Еще в 1839 г. поэт сблизился с членами польско-белорусского литературно-художественного кружка Р. Подберезского-Друцкого в Петербурге, а вскоре его имя стало известно полякам как внутри Российской империи, так и в эмиграции. В 1843 г. его имя появляется на страницах газеты «Tygodnik Petersburski», а после разгрома Кирилло-Мефодиевского общества – на страницах польской печати в Париже, Лейпциге, Вене.

⁶ О том, что в конце марта – начале апреля 1858 г. Шевченко был введен С. Сераковским в дом Чернышевского свидетельствовала его внучка [21. С. 2]. Дьяков напоминает, что украинское землячество в Кракове организовало 14 марта 1914 г. вечер в честь 100-летия Шевченко, на котором присутствовал и В.И. Ленин. Такой вот пример единения трех славянских народов перед Первой мировой войной. [20. С. 142]. Лечил Шевченко вплоть до последнего дня его союзник по Оренбургу П. Круневич, поляк по национальности [20. С. 122].

По свидетельствам А. Чужбинского, Шевченко на Украине в 1843 г. прочел значительное количество польских книг, и особенно А. Мицкевича; более того, как раз через переводы Мицкевича он познакомился с творениями Байрона. Шевченко сам намеревался переводить Мицкевича, но уничтожил наброски, а затем и вовсе прекратил свои попытки. «Мабуть, сама доля не хоче, – говаривал он, – щоб я перекладав лядські пісні» [22. С. 109]. Можно отметить тонкое поэтическое чутье Шевченко, чем и обуславливаются его опасения в сфере перевода с одного близкого языка на другой.

Интерес к «польщизне» вызвал и более широкий взгляд на все славянство. Согласно Конискому, идеи всеславянского братолюбия поэт черпал у таких польских славянофилов, как Б. Залесский и М. Грабовский. С идеями русского славянофильства он познакомился, читая О. Бодянского, а украинскую реальность он знал достаточно хорошо сам – даже в отсутствие печатных материалов. «Он понимал, – пишет Кониский, – историю идейно и там, где ему недоставало знаний, он угадывал своим чутким сердцем» [23. С. 201].

Можно сказать, что и пострадал он в немалой мере за идею славянского единства. 25 декабря 1846 г. в квартире одного из радикальных членов Кирилло-Мефодиевского общества Н. Гулака состоялось собрание с участием Шевченко. На нем обсуждались вопросы о «будущей федерации славянских племен» (свидетельство Н. Костомарова) и необходимости устранить в России монархическое правление, с чем соглашались не все члены Общества. Характерно, что именно на этом собрании Шевченко вручил братчику Н. Савичу поэму «Кавказ» для прямой передачи А. Мицкевичу в Париж, что тот и сделал в 1847 г. Как раз на этом собрании впервые появился с провокационной целью, ранее лишь подслушивавший разговоры кирилло-мефодиевцев, студент А. Петров [22. С. 183, 497]. Примечательна запись в дневнике А.В. Никитенко, свидетельствующая о создании в Киеве Общества, выступавшего за «конфедеративный союз всех славян в Европе на демократических началах, наподобие Северо-Американских штатов. Имеют ли эти южные славяне какую-нибудь связь с московскими славянофилами – неизвестно» [24. С. 304].

В Европе близилась «весна народов». Жестокая расправа в марте – апреле 1847 г. с кирилло-мефодиевцами, а затем – весной 1849 г. – и с петрашевцами, показала, откуда грядет мороз. Действительно, вступление российских войск в Европу в 1849 г. погубило многие надежды славян. Шевченко в это время уже отбывал наказание за антиимперские идеи, в том числе славянского братства на началах федерации, а не под эгидой царя. Но и в это время поэт обсуждал данную идею с высланниками в Сибирь и Оренбург поляками.

Характерно, что даже парижские газеты сообщали об аресте участников Общества и ссылке в солдаты Шевченко (см. [25. 1965. № 3. С. 11]). Это тем более настораживало власти, поскольку генерал-губернатор Д.Г. Бибииков заверял прибывшего осенью 1847 г. в Киев Николая I, будто дело о Славянском обществе не имело в крае никакого развития, и даже пытался убедить, что кирилло-мефодиевцы – всего лишь интрига профессоров из Харьковского университета, в числе которых было немало поляков. Однако он пронизательно подчеркнул, что наибольший вред принесены «сочинениями на простонародном языке, столько же и направлением к созданию никогда не бывшей украинской народности» [5. С. 198].

Поэта сослали на восток, а слава о нем ширилась на западе империи и за ее границами. Идея славянского братства приобрела у Шевченко после ссылки новое звучание. В самом конце 1859 г. он принял активное участие в деятельности украинской Громады (общества), собиравшейся еженедельно в доме военного инженера Ф. Черненко в Петербурге с лета 1858 г. Шевченко готовил и печатные издания Громады – альманах «Хата» и журнал «Основа» (на русском и украинском языках)

[6. С. 548–549]. В большей мере структурированные культурно-просветительные громады собирались в Киеве, Одессе, Харькове, Полтаве еще при жизни поэта; они попали под запрет в 1876 г.⁷

Тогда же он сблизился с кружком прогрессивно настроенных русских, украинцев и поляков, собиравшихся в доме у студента-юриста Э. Подоского. По свидетельству К. Малецкого, «Шевченко часто любил говорить о несправедливостях, которые приходится терпеть крестьянину от польской шляхты; последнюю он ненавидел. Члены названного кружка увлекались идеями федеративного панславизма, прежде всего украинцев, поляков и русских. В конце 1860 г. они устроили в Казанском соборе панихиду по пятерым погибшим в том году в Варшаве полякам, на которой был и Шевченко» [22. С. 352]. Шевченко – вместе с русским дворянином М.А. Бакуниным – не отказывался от идеи «хлопской революции» поляков-демократов. Именно поляк Е. Хоецкий опубликовал в июле 1847 г. во Франции статью о сравнительном изучении славянских языков, в котором едва ли не впервые упоминалось имя Шевченко – а поскольку ее автор был знаком с Жорж Санд, то через нее это имя стало известным и другим демократическим деятелям Франции [4. Т. 2. С. 313].

В августе 1847 г., считает Ф. Прийма, вопрос о Кирилло-Мефодиевском братстве мог обсуждаться на встречах в Париже с участием Анненкова, Бакунина, Белинского и Герцена, причем Бакунин называл Шевченко «человеком достойным и прекрасным», «мучеником свободы» [27. С. 87]. Но имя Шевченко пытались использовать в своих целях и другие политические силы. В мае 1848 г. в издававшейся консервативным аристократом А. Чарторыйским газете «Trzeci maj» Ф. Духиньский (выходец из Украины, пользовавшийся псевдонимом «Киевлянин») сочувственно упоминал о Шевченко, пытаясь эксплуатировать его имя для восстановления Польши «от моря до моря»⁸.

Остается добавить, что идеи славянской федерации, выраженные не только в поэтическом творчестве Шевченко, но и в его политических взглядах времен Кирилло-Мефодиевского братства, имеют глубокие корни. Она осуждалась в Обществе соединенных славян, основанном *русскими* офицерами-артиллеристами А. и П. Борисовыми, к которым примкнул *поляк* Ю. Люблинский в 1823 г.; среди его членов был *серб* В. Шеколла, а среди декабристов – *чех* В. Враницкий [29. С. 125, 258]. Большая часть членов Общества влились в ряды декабристов, занимая крайне революционаристские позиции. Не исключено, что его участники были знакомы с идеями И. Гердера и П. Шафарика о будущности славянства, но важнее другое: эти идеи формировались не без участия выходцев из крестьянского сословия, ставших солдатами. В их числе забытый в 1826 г. шпицрутенами Ф. Анойченко, который агитировал своих сослуживцев выступить против царя, и уроженец Подольской губернии Т. Дунцов-Выгодский. 20 лет после восстания декабристов и до Кирилло-Мефодиевского общества – не такой уж большой срок, и не исключено, что хотя бы слухи об этих солдатах-декабристах циркулировали среди крестьян, да и наверху – в среде дворянства – о них знали. Можно допустить, что были они известны и членам Кирилло-Мефодиевского общества.

Что касается рецепции Шевченко в современной Польше, то обращение к нему просматривается постоянно. Так, еще в 1970 г. Е. Енджеевич назвал поэта «гени-

⁷ Примечательно, что изданный в Киеве в 1978 г. «Шевченківський словник» информации о них в отдельной статье не дает, а вот, например, в «Большой советской энциклопедии» таковая имеется [26. Т. 13. С. 13].

⁸ При этом он относил русских не к славянам (не отказывая в этой принадлежности украинцам), а к туранцам; антисторизм его взглядов был выявлен еще в начале 1860-х годов Н.И. Костомаровым, а позже М. Драгомановым, хотя идеи Духиньского нашли «понимание» у К. Маркса и Ф. Энгельса [28. С. 61–74]. «Друзей», подобных Духиньскому, Шевченко избегал.

альным организатором сознания своего народа». Трактуя Валуевский циркуляр 1863 г., он замечает: империя не смогла помешать Шевченко писать сочинения на родном языке – и тогда она решила запретить сам украинский язык [30]. Уже в новом веке публицист и политик Е. Гедройц считал идею славянского федерализма, обосновываемую и Т. Шевченко, значимой для стран Восточной Европы [7. 2013. 30 V.].

Рецепция творчества Шевченко чехами и словаками – крайне интересный феномен, особо важный с учетом интереса *украинского* поэта к *чешскому* национальному герою Яну Гусу, о котором он узнал из работы *русского* историка – выходца из *Болгарии* – С. Палаузова [31] и описал в поэме «Еретик», которую он посвятил *словацкому* ученому П. Шафарику⁹. И эта поэма обладала крайне весомым побуждением к осознанию национальной идентичности. Так, Шевченко сравнивает угрозу чешской идентичности со стороны немцев в XV в. с угрозой со стороны татаро-монголов с века XIII: «Прокиньтесь, чехи, будьте люди, / А не посмішище ченцям! / Розбойники, кати в тіарах / Все потопили, все взяли, / Мов у Московії татаре, / І нам, сліпим, передали / Свої догмати!» [3. Т. I. С. 264].

Все же история этой рецепции не так проста и однозначна. Что касается революционной поэзии Шевченко, то она была встречена настороженно лидерами западного славянофильства чехом В. Ганкой и словаком П. Шафариком. По свидетельству Ю. Доланского, даже «Кобзарь» поначалу не нашел у них отклика, так как их поэтические идеалы были далеки от революционности. Кроме этого и Ганка, и Шафарик¹⁰ воспитывались на классической поэтике, а на народную поэзию смотрели с позиций сентиментализма [32. С. 20]. О. Бодянский, который еще в 1845 г. отправил труды Шевченко в Чехию, был в связи с этим разочарован в ожиданиях.

В ходе «весны народов» 1848 г. поэзия Шевченко стала широко известна чехам и словакам, боровшимся за национальное освобождение. Голос Шевченко был услышан в чешском Брно, тамошняя газета 21 декабря 1848 г. писала: «Величавость, глубокое знание сердца человеческого, лиричность и терпкая ирония при мудром владении природным языком соединяются в его творениях и поступках в чудную гармонию [...] Патриотические произведения Шевченко известны во всей Малой Руси и Украине и весьма способствуют пробуждению ее духа» (цит. по [5. С. 227]).

Лишь после смерти Шевченко поэт-демократ Й. Фрич в середине 1860-х годов, опубликовавший свои переводы произведений Шевченко, отдал должное масштабу его творчества и политических идей, включая идею славянского братства на революционной основе. В 1876 г. увидело свет так называемое пражское двухтомное издание «Кобзаря», остававшееся в течение длительного времени наиболее полным; оно вызвало волну откликов среди чешских критиков, а затем и новых переводов. В 1914 г. – как раз в преддверии Первой мировой войны – в Праге состоялся юбилейный вечер в честь Шевченко, на котором литературовед Я. Махал назвал украинского поэта великим славянским писателем.

После 1918 г. в Чехословакии переводы Шевченко выходили постоянно, выпускались посвященные ему статьи и монографии, проводились празднования юбилеев. В 1939 г. в Чехии вышел журнал «Přaha – Moskva» (№ 3), целиком посвященный творчеству Шевченко [4. Т. 2. С. 343]. Издание появилось перед

⁹ Подобные сплетения этнических «нитоку», причем не только славянских, можно обнаружить и в других творениях Шевченко, а также их рецепции.

¹⁰ После 1857 г. Шафарик встретил с благодарностью «Послание» поэта, переданное ему кирилло-мефодиевцем В. Белозерским. Он же впервые опубликовал «Послание славному П. I. Шафарикові при поемі «Іван Гус» або «Єретик»» в первом номере редактируемого им журнала «Основа» (1861); на чешском языке перевод «Послания» появился в 1870 г. в журнале «Světobor» (№ 13).

фашистской оккупацией страны и косвенно содержало призыв противостоять агрессии с Запада.

М. Шагинян так писала об идейной направленности поэмы Шевченко «Еретики», содержащей приведенное выше сопоставление немцев, угнетавших чехов, с татаро-монголами, угнетавшими русских, а также призыв к единению славянских народов: «Не сыграл ли этот славянский барьер спасительную роль для малых европейских народов, которые могли быть поглощены без него разлившейся пучиной немецкой экспансии и татарской военной агрессии?» [9. 1961. № 5. С. 217].

Отдельная тема – восприятие творчества Шевченко Масариком, в частности в его труде «Россия и Европа». Вслед за Герценом он ставит преследования поэта в ряд общих репрессий против литературы и особо отмечает, что Шевченко, наряду с Н.И. Костомаровым, являлся активным участником Кирилло-Мефодиевского тайного общества – преемника преддекабристского Общества соединенных славян. Более того, Масарик подчеркивал: «Поэт Шевченко развил идеи Костомарова, придав им форму более глубоко разработанного культурного панславизма» [33. С. 294].

Ключевая идея политической философии Шевченко – идея славянского братства в данном и в других трудах Масарика отражения не нашла. Идеи и мысли Шевченко о будущем своего народа, правда косвенно, воспроизводились в «Мировой революции» Масарика в главах, посвященных Украине (см. [12. С. 271–277]).

Словацкая литература испытала более мощное воздействие идей Шевченко, чем чешская, – даже с учетом того, что оно происходило в основном после смерти поэта. Причина в том, что на территории Словакии проживало немалое число украинцев, а самим словакам приходилось бороться за национальную идентичность в крайне сложных условиях, связанных с процессами мадьяризации и излишнего покровительства со стороны «гласистов», придерживавшихся установок на чехословакизм.

Начиная с середины 1860-х годов перевод стихов Шевченко, а также обращение к его идее славянского братства постоянно звучат со страниц словацкой печати, а местные писатели брали его поэтические труды в качестве образца. Творчество Шевченко являлось «своеобразным противоядием против “царифилов”, в начале XX в. связывавшим надежды на национальное освобождение словаков с прямой поддержкой Российской империи» [4. Т. 2. С. 319]. Стихи Шевченко звучали и в речах участников Словацкого национального восстания. После восстановления независимости Чехословакии в Словакии выходили монографии о Шевченко [34–35].

Южные славяне также вдохновлялись и поэтическим творчеством, и шевченковскими идеями славянского единения. Болгар они побуждали к освобождению от османского ига, а один из лидеров этой борьбы Л. Каравелов определял свои творческие поиски и политическую деятельность его образами и идеями. Серб В. Караджич признал значение Шевченко еще при жизни поэта, который, в свою очередь, одобрял патриотическую деятельность сербского просветителя. Еще в середине 1840-х годов благодаря Бодянскому о Шевченко узнали в Хорватии. Словенцы постоянно издавали переводы произведений поэта, особо подчеркивая его приверженность идеям свободы и братства. Македонские писатели и публицисты во времена Второй мировой войны черпали в его работах силы для сопротивления оккупантам, а после опирались на них в ходе укрепления своей национальной идентичности.

Так погибла ли идея славянского единения, столь мощно выраженная 27-летним украинским поэтом в русскоязычной драме «Никита Гайдай», посвященной борьбе против польского угнетения? Вот что говорит ее герой-протагонист Никита Гайдай, который «Москву и Польшу воевал»: «Славяне! несчастные славяне!

Так нещадно и так много пролито храброй вашей крови междоусобными ножами. Ужели вам вечно суждено быть игралищем иноплеменников? Настанет ли час искупления? Придет мудрый вождь из среды вашей погасить пламенный раздор и слить воедино любовь и братством могущественное племя! (*Задумывается*)»¹¹ [З. Т. 3. С. 58].

Вчитываясь в труды Шевченко, можно предположить, что конец XX и начало XXI в. – лишь одно звено в череде испытаний этой идеи. Возможно, и не столь губительное, как татаро-монгольское нашествие на Русь в XIII в., или турецкое на Европу в XVI в. или – в более мягких вариантах – давление европейских монархий в XIX в., или нацистская чума в 1940-е годы (выпущенный в фашистской Германии сборник «Тарас Шевченко – украинский национальный поэт» нес в опубликованных статьях и фальсифицированных переводах идею как раз славянского разъединения) [4. Т. 2. С. 51].

Важно другое: говоря об этом единении, Шевченко не избегал жесткой национальной самокритики по отношению к славянам, включая не только поляков и русских, но также украинцев. В связи с этим обличая его «антимоскальство» или «полонофобство», надо помнить и об обращении к своему народу со словами: «А жаль великий на людей, / На тих юродивих дітей!» [З. Т. 2. С. 109]. Надо сказать, что выражение «люде» совпадает в чем-то с «простым народом» – людом. И здесь Шевченко не изменял правилу – судить всех по высоким нравственным меркам. Конечно, эта самокритика не должна закрывать критику и других славян, в первую очередь русских, начиная с Романовых и заканчивая рядовыми доносчиками – студентом Петровым или прапорщиком Н. Исаевым, не погнушавшимся клеветой на поэта по личным мотивам. При этом Шевченко выказывал признание великой княгине Марии Николаевне Романовой, а также капитану И. Ускову, который, рискуя своей карьерой, дал возможность выбраться поэту из ссылки.

Для реализации идеи славянского единства в истории всегда были тяжелые времена, и поэзия Шевченко это подтверждает. Как подтверждает она и то, что славянские народы все-таки станут «рідними братами» (поэма «Еретик») – вопреки многим препятствиям политического характера. Одно из них – современное устремление Украины – в лице, в первую очередь, ее политической элиты в объединенную Европу, по видимости сближающая ее с западными славянами, но реально отдаляющая от славян восточных. Похожее устремление «в Европу» имело место и у западнославянских народов – точнее, тоже их элит, почему-то «забывающих», что их страны, равно как и Украина с Россией, всегда были частью Европы.

200-летие со дня рождения Т.Г. Шевченко – новый шанс для взаимопонимания народов, в первую очередь славянских. Его поэзия была и остается в данном аспекте поистине актуальной, и это касается его видения столь значимого для истории и будущности феномена, как славянское единение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лысяк-Рудницький И.* Между историей и политикой. М., 2007.
2. *Задорожнюк Э.Г.* Революции с определениями: поступь истории и динамика нарративов // *Sacrum at Profanum.* Языковые, литературные и этнические взаимосвязи христианской культуры. М., 2012.
3. *Шевченко Тарас.* Повне зібрання творів у шести томах. Київ, 1963. Т. 1–6.
4. Шевченківський словник. Київ, 1978. Т. 1–2.
5. *Жур П.В.* Труды и дни Кобзаря. Люберцы, 1996.
6. *Дзюба Г.* Тарас Шевченко. Київ, 2005.

¹¹ Приведена вся часть монолога из отрывка, впервые напечатанного в 1842 г. в русском литературном журнале консервативной направленности «Маяк». Издание известно и тем, что едва ли не первым опубликовало в 1840 г. положительную рецензию на книгу «Кобзарь».

7. День. Київ.
8. *Купала Я.* Паэмы. Драматычныя творы. Мінск, 1989.
9. Дружба народів.
10. Шевченкова дорога в Білорусь. Львів, 2004.
11. *Задорожнюк Э. Т.Г.* Масарик и восточноевропейские культуры: «Россия и Европа» – до и после // Беларусь, Расія и Україна: дыялог народаў і культур. Гродно, 2013.
12. *Задорожнюк Э.Г.* Восток, Запад и славянский вопрос. Утопии и прозрения Ф.И. Тютчева. К 210-летию со дня рождения и 140-летию со дня смерти // Свободная мысль. 2013. № 2.
13. *Kamiński A. A.* Michał Bakunin. Życie i myśl. Wrocław, 2013. Т. 2. Podpalacz Europy (1848–1864).
14. *Задорожнюк Э.Г.* Ф.И. Тютчев и Ф. Энгельс о судьбах славянства // Вопросы истории. 2014. № 1.
15. Тарас Шевченко і європейська культура. Київ; Черкаси, 2001.
16. Горячие страницы украинской печати. 2013. Вып. 89. Сентябрь.
17. *Мозер М.* Тарас Шевченко і сучасна українська мова: спроба гідної оцінки. Львів, 2012.
18. *Alwart J.* Mit Taras Ševčenko Staat machen. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik in der Ukraine vor und nach 1991. Köln, 2012.
19. *Задорожнюк Э.Г.* Украина-2013: выбор новых неопределенностей // Российский совет по международным делам. http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=1396&active_id_13=43
20. *Дьяков В.А.* Шевченко и его польские друзья. М., 1964.
21. *Чернышевская Н.М.* Н.Г. Чернышевский и Т.Г. Шевченко. Киев, 1974.
22. Воспоминания о Тарасе Шевченко. Киев, 1988.
23. *Кониський О.Я.* Тарас Шевченко–Грушівський. Хроніка його життя. Київ, 1989.
24. *Никитенко А.В.* Дневник в 3-х т. М., 1955. Т. 1.
25. Всесвіт. Київ.
26. Большая советская энциклопедия. М., 1952.
27. *Прійма Ф.Я.* Шевченко и русская литература XIX века. М.; Л., 1961.
28. *Заневский С.* Образ польской шляхты и русского дворянства в творчестве Ф.Г. Духиньского // Беларусь, Расія, Україна: дыялог народаў і культур. Гродно, 2013.
29. *Чивилихин В.А.* Память // Чивилихин В.А. Собр. соч. в 4-х т. М., 1985. Т. 3.
30. *Jędrzejewicz J.* Noce ukraińskie albo rodowód geniusza. Warszawa, 1970.
31. *Палаузов С.Н.* Иоганн Гус и его исследователи. М., 1845.
32. *Доланский Ю.* Шевченко и чешская поэзия его времени // Шевченко и мировая культура. М., 1964.
33. *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. СПб., 2000. Т. 1.
34. *Molnár M.* Taras Ševčenko u Čechov a Slovákov. Prešov, 1961; Amir A. Neznáma práca Michala Molnára // http://www.ff.unipo.sk/jak/rus/5_2011/amir.pdf
35. *Nevrlý M.* T.H. Ševčenko, revolučný básnik Ukrajiny. Bratislava, 1960.



© 2014 г. Е.В. БАЙДАЛОВА

«ЛИЦОМ К ЛИЦУ ЛИЦА НЕ УВИДАТЬ?» ИССЛЕДОВАНИЯ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА Т.Г. ШЕВЧЕНКО В ПОСТСОВЕТСКОЙ УКРАИНЕ И ЗА ЕЕ ПРЕДЕЛАМИ

В статье рассматриваются работы украинских литературоведов о творчестве Т.Г. Шевченко после получения Украиной статуса независимого государства. Особое внимание уделено неомифологическому, психоаналитическому направлению исследований. Делается вывод о научной целесообразности комплексного подхода, объединяющего исследования поэтики и философско-эстетической основы творчества великого украинского поэта.

The article deals with the work of Ukrainian independent literary critics treating the poetry and prose of Taras Shevchenko. A special emphasis is put on the neo-mythological, feminist, and psychoanalytical studies. The author comes to the conclusion, that a comprehensive approach, which considers Shevchenko's poetics together with philosophic and esthetic foundations of the great Ukrainian poet's work are scholarly most expedient.

Ключевые слова: Шевченко, Украина, неомифологизм, комплексное изучение.

Фигура Тараса Григорьевича Шевченко всегда была в центре историко-культурной жизни Украины. Нельзя не согласиться с одним из видных исследователей творчества Шевченко Ю.Я. Барабашем, что «так сложилось, так предопределено, что вот уже на протяжении более чем полутора столетий в сознании читателя поэтическое наследие, жизнь и судьба Шевченко, само его имя слиты с Украиной неразрывно. Без Шевченко невозможно ни представить ее, ни понять, как и вне Украины не постичь Шевченко» [1]. При этом каждая историко-политическая эпоха актуализировала разные стороны его творчества, находила разные смыслы его жизни и художественного наследия значимыми.

За годы независимости Украины вышло немало литературоведческих исследований, посвященных жизни и творчеству Т.Г. Шевченко, свободных, казалось бы, от клише и стереотипов советских лет (Шевченко – «революционный демократ», «атеист», «интернационалист» и т.д.), однако многие из этих работ, читаемые, обсуждаемые, постепенно или стремительно входящие в научный обиход, создают и утверждают новые стереотипы и клише (Шевченко – «космополит», «мифотворец», «антиреволюционер», «рыцарь духа», «хранитель казачьих ценностей», «феминист» и т.д.). Так, заметным явлением в украинском литературоведении стало так называемое неомифологическое изучение творчества великого Кобзаря. Имеются в виду прежде всего работа профессора Гарвардского университета, президента Научного общества имени Шевченко в Америке, главного редактора

Байдалова Екатерина Викторовна – младший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

издательства и журнала «Критика» Г.Ю. Грабовича «Поэт как мифотворец. Семантика символов в творчестве Тараса Шевченко» [2] и книга известной украинской писательницы, кандидата философских наук О.С. Забужко «Миф Украины Шевченко. Попытка философского анализа» [3]. Вокруг исследования Грабовича развернулась жаркая, не утихающая по сей день, полемика, названная в СМИ «проблема Грабовича». Часть научного сообщества с интересом приняла нестандартные идеи американского ученого, другая часть – реагировала резко негативно. Наибольший резонанс вызвал центральный тезис книги о том, что Шевченко является не национальным поэтом, а поэтом «общечеловеческим», космополитом. Неоднозначно было воспринято и понятие «мифотворчество» применительно к творчеству Шевченко, так как понятие «миф» зачастую оппонентами Грабовича вульгарно трактовалось как «вымысел», в то время как в самом исследовании наблюдается объединение структурно-антропологического подхода К. Леви-Стросса и онтогенеза З. Фрейда, и в итоге остается неясным – коллективный (по Леви-Строссу) или индивидуальный (по Фрейду) миф имеется в виду. Книга О. Забужко уже традиционно¹ эпатажирует читателей даже своим внешним видом: на обложке изображена стогривенная купюра с портретом Шевченко. В исследовании украинская писательница размышляет о том, насколько созданный поэтом национально-консолидирующий миф Украины влияет на реальную Украину, ее культуру и ментальность. Наиболее резкие возражения вызвала как раз концепция Украины как мифа: Забужко в работе солидаризируется с точкой зрения Б. Андерсона о том, что нацией является социально сконструированное (воображаемое) сообщество. По мысли Забужко, в основе мифа Украины Шевченко лежит национальный грех, который превращает историческое существование виновного народа в разновидность земного искупления. Украинский литературовед из Дрогобыча П.В. Иванишин, один из наиболее последовательных критиков вышеназванных книг, посвятивший анализу концепций Забужко и Грабовича книгу [4], в полемическом порыве даже называет работы «неомифологистов» «творениями политического мифа либерального образца» [4. С. 60]. Интересно, однако, как сам Грабович определяет в одном из интервью цель своих работ: они пишутся не ради поиска истины, а «ради того, чтобы по-новому воспринимать вещи» [7]. Одним из явлений, которое литературовед из диаспоры пытается осмыслить по-новому, является «квадратура круга» шевченковедения – вопрос о двуязычии поэта. В «Поэте как мифотворце» предлагается гипотеза о *дуализме* Шевченко, существовании двух разных личностей: «приспособленца», который подчиняется рациональным законам и осознает себя «частью имперской реальности и так или иначе пользуется цивилизованными, прогрессивными ценностями данного общества» [2. С. 26] (русскоязычная проза Шевченко, письма, «Журнал») и «неприспособленца», который «не руководствуется канонами “реализма”, отказывается принимать правду и мудрость этого мира» [2. С. 27], живет преимущественно эмоциональной жизнью и активизирует в творчестве коллективное подсознательное украинского мира (украинская поэзия Шевченко). Забужко в противоположность концепции «раздвоенности» поэта предлагает взгляд на поэтического гения украинского народа как на первого цельного национального интеллигента, который «отчетливо осознает репрезентативность своей деятельности относительно отдельного и самодостаточного национального сообщества» [3. С. 42], пользуясь при этом системой масок, персонифицирующей украинско-российский диалог как диалог культур. Так, Шевченко предстает то в маске Кобзаря (лирического героя украинских произведений), то в маске Кобзаря Дармограя² (в своих русскоязычных

¹ О. Забужко является автором нашумевшего бестселлера «Полевые исследования украинского секса».

² Дармограй – напрасно, даром играющий (укр.).

произведениях), который менее образован, менее талантлив и даже финансово менее обеспечен, чем сам Шевченко. Работы М. Шахрай-Мойстренко «Шевченко и античная культура» [5], В. Пахренко «Непостижимый апостол» [6] также демонстрируют мифологическую интерпретацию творчества Т.Г. Шевченко.

Не менее радикальный взгляд на фигуру Шевченко предлагает феминистическая критика (довольно мощно представленная в украинских литературоведческих кругах – подробнее см. [8]) и выросшая из нее критика психоаналитическая. Так, доктор филологических наук, профессор Киево-Могилянской академии В.П. Агеева в монографии, изданной как на Украине, так и в России [9], подчеркивает значимость для украинских романтиков и, прежде всего, Шевченко прочной взаимосвязи мать – Украина (которая в творчестве последнего представлена, по мысли исследовательницы, как «заплаканная мать, несчастная мать-одиночка, изнасилованная жестокими чужаками» [9. С. 42]). Для украинской исследовательницы очевидно, что биография и творчество Шевченко являются «благоприятным материалом для психоаналитических исследований» [9. С. 42], в первую очередь, из-за потери поэтом матери в раннем детстве (хотя, справедливости ради, стоит отметить, что и отца поэт потерял в раннем детстве). Более тщательно разработанную психоаналитическую интерпретацию предлагает доктор филологических наук ведущий сотрудник Института литературы им. Шевченко Национальной академии наук Украины Н.В. Зборовская в оригинальной истории («психоистории») украинской литературы [10], представляющей собой экспериментальный синтез литературоведения и психоанализа. Трагически рано ушедшая из жизни исследовательница предлагает взгляд на украинскую литературу как на психопарадигму на основе «архетипа Котляревского» и «архетипа Шевченко», наделенную внутренним противоречием смеха-плача, символизирующую мощный «инстинкт жизни, заложенный в украинском психогенезисе» [10. С. 97]. Именно Шевченко, по мысли Зборовской, окончательно утверждает своим творчеством украинско-русское «психотипное различие» [10. С. 97], начатое Котляревским. В монографии украинского автора творчество Шевченко представлено как разнообразие динамичных сыновних поисков отцовской мужественности в качестве «духовной защиты для поврежденного материнского объекта» [10. С. 97]. Эти поиски приводят к воплощению сыновней мощи кобзарей в отцовском Великом Слове, которое стоит на страже матери-Украины. Духовная миссия Шевченко видится Зборовской в возобновлении связи украинского сына с Богом-отцом «путем возрождения украинского христианства – единства материнского инстинкта жизни с отцовским рационализмом» [10. С. 98].

Даже беглый обзор современных исследований жизни и творчества Шевченко демонстрирует их «субъективную» направленность, в центре которой – нередко тем или иным образом идеологически или аксиологически актуализированная рецепция биографии и художественного наследия поэта. Зачастую философские, морально-этические и эстетические взгляды Шевченко рассматриваются в отрыве от изучения собственно поэтики его произведений. Несомненно, такие работы на-сущно необходимы украинскому литературоведению, поскольку, по верному замечанию Ю.В. Шевелева (Шереха), выводят шевченковедение из его «многолетнего анабиоза» [11. С. 6], будят мысль исследователей, вызывают научные дискуссии. Однако особую научную значимость все же, на наш взгляд, имеют комплексные исследования, в которых в неразрывном единстве исследуются поэтика и фило-софско-эстетические (религиозная, экзистенциальная, морально-нравственная и т.п.) основы творчества. Одним из таких немногочисленных исследований является обширная монография доктора филологических наук, руководителя Львовского отделения Института литературы имени Т.Г. Шевченко Национальной академии наук Украины Е.К. Нахлика «Доля – Los – Судьба: Шевченко и польские и русские

романтики» [12]. В данной работе творчество Шевченко анализируется в контексте мирового литературного процесса, особенно внимательно прослеживаются контактно-генетические и типологические связи с польскими (Мицкевич, Красиньский, Словацкий) и русскими (Пушкин, Лермонтов) романтиками на основе анализа топоса и дискурса судьбы. Анализ осуществляется посредством категорий и понятий теоретического литературоведения, таких, как художественный образ, жанр, мотив, стиль, сюжет, композиция и т.п. (подробнее см. [13]). Другое исследование – это монография доктора филологических наук, главного научного сотрудника ИМЛИ им. А.М. Горького РАН Ю.Я. Барабаша [14]. В этой работе исследователь пользуется методологией структурно-семантического анализа таких ключевых, по мысли автора, проблем, как поэтическая историософия Шевченко, экзистенциальные аспекты его поэзии («Слово», «Любовь», «одиночество», «мечь», «смерть»), собственно поэтика, которая исследуется методом «медленного прочтения» некоторых произведений – «Подземелье» («Великий льох»), «Сон – У всякого своя доля...», «Три года», «Юродивый», введенных в широкий литературный и биографический контекст. В центре исследования – «Украина» как одна из структурно-художественных доминант творчества, ключевое для Шевченко понятие. Оно рассматривается Ю. Барабашем как *словообраз* (центральный для поэтической системы Шевченко структурно- и смыслообразующий элемент), как *дискурс* (отражающий историософские и нациософские взгляды поэта, вектор и динамику их развития, духовные поиски и эволюцию Шевченко) и как *«текст»* (системно организованная, внутренне целостная последовательность высказываний, имеющих знаковый характер, несущих в себе определенную информацию и объединенных одним семантическим полем) [14. С. 7–11]. При этом исследователь подчеркивает, что национальное и универсальное в поэзии Шевченко не противоречат друг другу³. Книгу свою автор целенаправленно оставляет без заключения, обычного в таких трудах, тем самым подчеркивая, что его работа – лишь начало столь необходимого вдумчивого, строго научного комплексного изучения творчества украинского гения.

Хочется верить, что юбилей Шевченко (двести лет со дня рождения) в этом году окажется той самой межой, с которой исследователям (на Украине и не на Украине), занимающимся жизнью (напомним, что подлинно научная биография поэта до сих пор не создана) и творчеством Шевченко, откроется его реальное значение для украинской культуры как личности и как творца.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Барабаш Ю.* Украина Тараса Шевченко: словообраз, дискурс, текст. // Вопросы литературы. 2008. № 4; <http://magazines.russ.ru:81/voplit/2008/4/ba8.html>
2. *Грабович Г.* Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. Київ, 1998.
3. *Забужко О.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. Київ, 1997.
4. *Іванишин П.* Вульгарний «неоміфологізм»: від інтерпретації до фальсифікації Т. Шевченка. Дрогобич, 2001.
5. *Шайрай-майстренко М.* Шевченко і антична культура. Київ, 1999.
6. *Пахренко В.* Незбагнений апостол. Київ, 1999.
7. *Грабович Г.* «Надо перестать преподавать украинскую литературу в школе. Вообще!» – http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/grigoriy_grabovich_nado_perestat_prepodavat_ukrainskuyu_literaturu_v_shkole_voobsche.html
8. *Байдалова Е.* Гендерные исследования в современном украинском литературоведении. Комментарии к библиографии // Гендер и литература в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 2013.

³ Интересно, что Ю. Барабаш считает необходимым специально предупредить читателя о некоторых поэтических и прозаических высказываниях Шевченко, которые могут показаться русскому читателю неполиткорректными с тем, чтобы читатель не торопился с выводами [14. С. 11–12].

9. *Агеева В.* Женское пространство. Феминистический дискурс украинского модернизма. М., 2008.
10. *Зборовська Н.* Код української літератури. Проект психоісторії новітньої української літератури. Київ, 2006.
11. *Шевельов Ю.* Слово впроваду до Леоніда Плюща // *Плющ Л.* Екзод Тараса Шевченка. Навколо «Москалевої криниці». Дванадцять статтів. Едмонтон, 1986.
12. *Нахлік Є.К.* Доля – Los – Судьба: Шевченко и польские и русские романтики. Львів, 2003.
13. *Байдалова Е.* Рец. на кн.: *Нахлік Е.К.* Доля – Los – Судьба: Шевченко и польские и русские романтики. Львов, 2003 // Вестник Московского университета. 2005. Серия 9. Филология. № 6.
14. *Барабаш Ю.* Т.Г. Шевченко. Семантика и структура поэтического текста. М., 2011.



© 2014 г. Е.П. АКСЕНОВА

Т.Г. ШЕВЧЕНКО И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДЪЕМ УКРАИНСКОГО НАРОДА ВО ВЗГЛЯДАХ А.Н. ПЫПИНА

В статье рассматриваются взгляды А.Н. Пыпина на творчество Т.Г. Шевченко в контексте развития украинской культуры и подъема национального движения, а также в сравнении с аналогичными процессами возрождения других славянских народов.

The article treats the opinion of Alexandr Pypin about the work of Taras Shevchenko in the context of rise of the Ukrainian culture and Ukrainians' national movement, in comparison with similar processes among other Slavic nations.

Ключевые слова: Т.Г. Шевченко, А.Н. Пыпин, история литературы, украинское национальное возрождение, украинофильство.

Выдающийся ученый второй половины XIX в. Александр Николаевич Пыпин (1833–1904) известен капитальными трудами по истории русской и славянских литератур, истории этнографии, истории общественной мысли и общественного движения, истории культуры, истории науки и др. Пыпин внес большой вклад в развитие отечественного славяноведения [1]. На протяжении всей научной деятельности он уделял особенно пристальное внимание такому масштабному явлению в истории XIX в., как славянское возрождение. При этом ученый анализировал процессы национального и культурного подъема не только зарубежных славян, но и украинского и белорусского народов, входивших в Российскую империю. Пыпин, в частности, указывал на то, что украинские национальные проблемы аналогичны тем, какие возникали у других славянских народов – в данном случае речь также шла прежде всего «о степени отдельности и автономии малороссийской народности, языка и литературы» [2. С. 206]. Украинский национальный подъем, отмечал ученый, базировался на глубоком интересе к своему народу и выражался, прежде всего, в обращении к истории и этнографии, в создании литературы на родном языке, что в целом способствовало развитию национального самосознания [3. С. 4, 9]. Среди писателей, внесших немалый вклад в подъем украинской культуры, Пыпин выделял Тараса Григорьевича Шевченко (1814–1861), которого считал «талантливейшим представителем малорусской литературы», «малороссийским патриотом и демократом», чуждым «всякой религиозной и национальной нетерпимости» и «крайних национальных увлечений». Благодаря этим несколько идеализированным качествам Пыпин оценивал украинского поэта как «самое сильное и характерное явление малорусской литературы [...] вообще» [2. С. 225; 4. С. 367–370].

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

Казалось бы, следовало ожидать, что Пыпин будет анализировать поэзию и прозу Шевченко с литературоведческой точки зрения. Однако этому аспекту он уделял не так много внимания, рассматривал творчество поэта преимущественно в общественно-историческом ракурсе (при этом облекая свои рассуждения в форму историко-литературного, историко-культурного исследования).

Трудно сказать, когда Пыпин впервые познакомился с творчеством Шевченко – это, возможно, могло произойти во время учебы в гимназии, где его другом был Д.Л. Мордовцев (Мордовець-Сліпченко, 1830–1905), впоследствии известный русский и украинский писатель, историк и публицист, в конце жизни написавший в воспоминаниях («Из минувшего и пережитого», 1902) о своих встречах с Шевченко. Более вероятно знакомство Пыпина с произведениями Шевченко в студенческие годы. В Петербургском университете вокруг профессора И.И. Срезневского образовался кружок из учеников, интересовавшихся славистикой. В этот кружок входили и Пыпин с Мордовцевым. Пыпин вспоминал: «Мордовцев был у нас проводником малорусской литературы и того, что, пожалуй, можно было бы назвать начатками украинофильства», которое Пыпин воспринимал «с симпатией». Если, рассуждал он, для западных и южных славян «новые славянские литературы возможны были только на родном языке, и развитие этого языка составляло для всех славянских патриотов первую цель», то такое же «нравственное право» на существование было и у «нашей малорусской литературы» [5. С. 112–115]. В мемуарах Пыпин лишь однажды упоминает Шевченко среди писателей, вернувшихся в конце 1850-х годов из ссылки, в том числе по делу Кирилло-Мефодиевского общества: «С ними, – замечал он, – вступали в литературу новые крупные силы» и для них «открылась именно теперь главная, основная пора их деятельности», которая соединялась «с новыми порывами общества» [5. С. 148].

На первом этапе национального «литературного движения», когда и Шевченко выступил с ранними произведениями, малорусская литература (как и другие славянские литературы), по словам Пыпина, «начиналась полусознательным обращением к народному языку и преданию», а «исторические воспоминания оживляли настоящую деятельность и прикрашивали прошедшее» [4. С. 367]. Желание «воссоздать любимую старину» приводило к появлению фальсификатов. Такой подделкой старинной рукописи являлась написанная в начале XIX в. «История руссов», которой, как указывал Пыпин, многие, в том числе Шевченко, пользовались как авторитетным источником [6].

Вхождение Шевченко в украинскую литературу пришлось на конец 1830-х – начало 1840-х годов – «плодовитое время», как назвал его Пыпин, когда деятельность представителей украинской культуры была «наиболее отмечена ревнивым стремлением народности заявить свою отдельность и право на независимое культурное развитие» [2. С. 224].

Об участии Шевченко в Кирилло-Мефодиевском обществе Пыпин упоминал вскользь, а порой лишь намеками. Так, в «Обзоре истории славянских литератур» он указывал, что в конце 1850-х годов, после десятилетней ссылки Шевченко возобновил литературную деятельность [2. С. 225]. В «Истории славянских литератур» Пыпин писал, что в 1847 г. была прервана деятельность некоторых писателей, в том числе и Шевченко, который был одним из тех, кто возглавлял Кирилло-Мефодиевское общество. Художник и поэт, автор «Кобзаря» (1840), «талантливейший поэтический представитель новых стремлений южнорусской литературы», был осужден и отдан в солдаты. Пыпин не указывал на наличие различных направлений в обществе и отличия взглядов Шевченко от других представителей общества – ученый акцентировал внимание на «гуманных, просветительных» основах и «мирных» методах общества [4. С. 367–368, 376]. Но он, безусловно, знал больше, чем писал. История Общества в то время еще не была подробно исследована и представлена общественному мнению: «Мы не уполномочены

пользоваться своими личными сведениями, – признавался Пыпин, – и излагаем то, что уже было рассказано в печати», лишь в более поздней работе «Из истории панславизма» ученый отметил, что благодаря изданным документам, проливающим свет на деятельность кирилло-мефодиевцев, можно говорить о различных редакциях программы общества – более умеренной и более радикальной [7. С. 271]. Основателей общества – Н.И. Костомарова, П.А. Кулиша, Т.Г. Шевченко – Пыпин в работе «Панславизм в прошлом и настоящем» назвал «замечательными людьми», имеющими «теплые и идеальные сочувствия к народности», мечтающими «об очищенном идеальном христианстве [...] которое стоит за правду и народность», и желающими действовать «как для внутреннего развития украинского народа, так и для распространения идеи славянской взаимности» [8. С. 94–96]. Идеи уничтожения крепостного права, создания федеративного государства, широкого просвещения народа и другие после десяти лет «вынужденного молчания», писал Пыпин, вновь нашли отражение в «Основе» (1861–1862) и трудах ее главных авторов [4. С. 376, 380]. Среди основателей украинофильского журнала был и Шевченко, однако он умер вскоре после начала издания этого органа, но во всех номерах журнала печатались его произведения.

Упоминание об одном из произведений Шевченко встречается уже в 1857 г. в рецензии Пыпина на «Записки о Южной Руси» П.А. Кулиша. Не умаляя достоинства поэмы «Наймичка», рецензент вместе с тем не мог согласиться с мнением Кулиша, что в европейской литературе нет ничего равного этой поэме «по наивности и трогательности содержания» [9. С. 14].

Среди первых откликов Пыпина на творчество Шевченко можно отметить рецензию в «Современнике» на изданный в 1860 г. П.А. Кулишом сборник «Хата» [10]. Отмечая, что Кулиш поместил в сборнике произведения Шевченко и других деятелей «возродившейся малорусской литературы», Пыпин высказал предположение, что эта «литература примет, наконец, правильное движение», которое началось в 1840-х годах, а затем наступило время, «в продолжение которого она совершенно смолкла». Цель этой литературы – «народность». По мнению Пыпина, пока еще рано придавать малорусской литературе «общечеловеческое значение» и помещать Квитко и Шевченко в один ряд с Шекспиром, Шиллером, Пушкиным и др. При этом рецензент несколько не принижал значения «такого великого таланта, как Шевченко», и появление других «сильных талантов, чисто малорусских», которые «обнаруживают действительную народную потребность». В центре внимания украинской литературы – народный быт, «форма ее недалека от песенного склада», и читатель ее сам народ. Но это только начало, и Пыпин высказал сомнения, хватит ли «чумацкой жизни и гайдамацких воспоминаний для дальнейшего обширного развития» литературы, которую можно было бы сравнить с лучшими мировыми образцами [10. С. 115, 116, 117].

Прошло около двух десятилетий со дня смерти Шевченко; украинское национально-культурное движение развивалось, преодолевая немалые трудности; появлялись новые деятели литературы и науки, но для Пыпина значение Шевченко в процессе подъема самосознания украинского народа осталось неизменным. В «Истории славянских литератур», посвятив несколько страниц творческой биографии поэта, Пыпин, как и прежде, назвал его «замечательнейшей поэтической силой всей южнорусской литературы» [4. С. 367]. Крепостной помещика П.В. Энгельгардта, выкупленный в 1838 г. К.П. Брюлловым и В.А. Жуковским, Шевченко хорошо знал жизнь народа. После выхода «Кобзаря» он «признан был (и остался доселе) сильнейшим южнорусским поэтом. Эти первые произведения обнаружили в нем глубокое поэтическое чувство народной жизни, проходившей перед ним с ее горем и трудами, мрачно-героическими историческими воспоминаниями и с надеждами» [4. С. 368]. В ссылке он не мог ничего публиковать, но продолжал работать. После возвращения в Петербург была опубликована

без имени автора поэма «Наймичка» (в «Записках о Южной Руси» за 1857 г.), в 1860 г. вышло новое издание «Кобзаря», в 1861 г. – короткая автобиография (в «Народной беседе»). Шевченко, напоминал Пыпин, «задумал издать ряд образовательных книжек для народа, но успел издать лишь одну или две»¹. После его смерти в «Основе» публиковались новые песни из «Кобзаря» и «Дневник» поэта, который «печатался впрочем с пропусками» [4. С. 369]. Имея в виду гражданскую и творческую позицию «кобзаря», Пыпин отмечал, что он никогда не примыкал к славянофилам, так как был «против племенной исключительности» [11. С. 418], а о положении народа Шевченко говорил «без прикрас искусственной сентиментальности». В первых произведениях поэта еще встречаются «отголоски [...] романтического прикрашивания старины», но после более близкого знакомства с историей своей родины, он, по словам Пыпина, разочаровался в «гетманщине» и считал, что «настоящей причиной политических бедствий их края была та “козацкая старшина”, которая погналась за личными выгодами, забывши об интересах народа». Поэтому «шляхетским преданиям гетманства» Шевченко «противопоставляет идею освобождения крестьянства». Пыпин подчеркивал также, что при всех «национальных стремлениях» Шевченко не забывал «общечеловеческие интересы» [4. С. 369–370]. В завершение краткого очерка жизни и деятельности поэта Пыпин привел список литературы о нем на русском и иностранных языках, а также переводов его сочинений на другие языки, в том числе славянские [4. С. 370].

В конце 1880-х годов редакцией «Киевской старины» было подготовлено и осуществлено издание ранее не публиковавшихся поэтических и прозаических сочинений под названием «Поэмы, повести и рассказы Т.Г. Шевченка, писанные на русском языке» (Киев, 1888). Пыпин сразу же откликнулся на выход этой книги развернутой статьёй [12]. Издание послужило поводом для того, чтобы еще раз напомнить об украинском национальном движении и реакции на него в правительственных кругах и обществе, о положении в науке, где украиноведение было представлено «очень скудно», и в печати, где «русские большие журналы чуждались [...] статей о Малороссии». Само по себе это издание представляло, по мнению Пыпина, чрезвычайно интересный литературный факт. Славу Шевченко создали произведения на украинском языке. «В русскую литературу, – отмечал Пыпин, – он входил только в переводах более или менее удачных или неудачных. То, что он писал много по-русски, не было известно даже поклонникам его таланта» [12. С. 246]. В книгу, включающую более 700 страниц, вошли поэмы, повести и рассказы («которые займут своеобразное место в истории нашей реалистической бытовой повести»), написанные в 1840–1850-е годы и напечатанные только в конце 1880-х годов², что приводит к «печальной мысли» о тех общественно-политических условиях, в которых развивалась наша литература (и вся общественная жизнь). Эти произведения, с сожалением констатировал Пыпин, были потеряны для своего времени и не оказали влияния на ход событий, они явились на свет, «когда отошли уже в историю те явления народной и общественной жизни», которые породили их (да и опубликовать эти произведения в то время «было бы, вероятно, невозможно по тогдашним условиям печати», т.е. из-за цензуры). Тем не менее, они «любопытны как исторический факт». Кроме того, по мнению Пыпина, эти произведения интересны и тем, что содержат «очень много материала автобиографического» – в них «отражается судьба и чувства самого писателя» [12. С. 247, 273].

¹ А.Н. Пыпин, по всей вероятности, имел в виду изданный в Петербурге в последние годы жизни Т.Г. Шевченко «Букварь южнорусский» (впоследствии запрещенный к использованию).

² А.Н. Пыпин пояснил, что бумаги Шевченко после его смерти хранились у его душеприказчика М.М. Лазаревского, а затем перешли к Н.И. Костомарову, «у которого лежали без движения двадцать лет», а затем были переданы для приведения их в порядок и подготовки к публикации [12. С. 248].

Все сочинения Шевченко, заметил Пыпин, – на русском и украинском языках – «проникнуты одним общим духом – той же грустной рефлексирующей поэзией, той же глубокой привязанностью к родине, ее народу» [12. С. 248]. Шевченко начал писать в то время, когда в русском обществе украинская литература представлялась «узким провинциализмом», а употребление украинского языка «казалось несерьезным и ненужным разделением образовательных сил» и ослаблением «литературы русского языка». Позднее, когда «деятельность Шевченко уже закончилась», напоминал Пыпин, «малорусская литература, как и местный малорусский патриотизм (украинофильство. – *Е.А.*), были заподозрены в политической неблагонадежности, в стремлении к сепаратизму» [12. С. 249]. В такой обстановке развивалась украинская литература (а вместе с ней и национальное движение), которая тем не менее уже в 1840-х годах в лице Шевченко, по словам Пыпина, «могла создать в высочайшей степени даровитого поэта, столь своеобразного и сильного в своей стихии, что подобного ему мы затруднились бы отыскать во всей славянской литературе» [12. С. 250]. Как видим, Пыпин из работы в работу повторял в превосходной степени оценку таланта и творческого вклада поэта и писателя в культуру и развитие своего народа. Появление такой фигуры в литературе, утверждал Пыпин, «исторически оправдывалось и объяснялось» стремлением народности развивать литературу на родном языке (т.е. ростом национального самосознания). Самым ярким выразителем этих стремлений явился Шевченко, и не только на территории Украины в Российской империи, пояснял Пыпин, но «и за пределами нашего государства, у австрийских южно-руссов, которые не меньше им восхищаются, изучают и комментируют его» [12. С. 250, 252].

Говоря об особенностях творчества Шевченко, Пыпин подчеркивал, что он «умел удивительно сочетать чисто народное настроение и свободную народную речь с возвышенным идеализмом, который обыкновенно редко соединим с подобным настроением, так как вообще слишком превышает уровень народных понятий, а следовательно и народно-поэтической формы». При этом Шевченко, продолжал Пыпин, «вовсе не думал ограничивать себя ни чисто бытовыми сюжетами, ни горизонтом народного мировоззрения, – напротив, его не раз влекло в круг идей, далеко превышающих это мировоззрение, и тем не менее он, даже витая в своих гуманистических мечтаниях, остается поэтом по преимуществу народным» [12. С. 252–253].

Поэзия Шевченко, утверждал Пыпин, объясняется не только «исторической почвой, на которой она выросла», но и «личной биографией поэта», «столь тяжелой и безотрадной», что подобные ей редко встречаются в истории литературы [12. С. 253–254]. Не пересказывая подробно биографию поэта, – она уже была хорошо известна – Пыпин кратко напомнил лишь некоторые, самые существенные моменты жизни Шевченко. Первое издание «Кобзаря» принесло ему славу среди соотечественников, которые, по словам Пыпина, прежде «не встречали в книге такого поэтического отражения своей жизни, такого живого, характерного языка, такого душевного чувства» [12. С. 254]. Шевченко «охватило стремление к изучению своего народа, его прошлого и поэзии; он странствовал по разным краям Малороссии, особенно западной, почва которой усеяна памятниками давней и недавней старины; он хотел быть археологом, собирал песни и старые предания и задавал себе вопросы обо всей судьбе своего племени, о старых и современных отношениях своего народа и, наконец, о судьбе целого славянства». Искания Шевченко, описанные Пыпиным, очень напоминают путь, которым прошли многие деятели славянского возрождения, поэтому вполне логичным представляется сближение поэта с Кирилло-Мефодиевским обществом [12. С. 255].

Далее Пыпин остановился на каждом вошедшем в книгу произведении (приводя краткое содержание и отрывки из него), обращая внимание на то, что по-русски Шевченко писал преимущественно прозу [12. С. 255]. Поэтические сочинения –

поэма «Никита Гайдай» и «Бесталанний» (или «Тризна») носят еще черты «романтической школы», и в них можно найти отсылки к событиям детства и юности поэта [12. С. 256–257]. Поэма «Слепая» – самое раннее произведение, написанное по-русски, в нем нашла отражение тема судьбы крепостной женщины. В поэме присутствуют еще романтические нотки, и, по оценке Пыпина, она излишне растянута и не лишена недостатков, касающихся формы и языка [12. С. 259]. Рассказы «Варнак» и «Наймичка», послужившие основой для более поздних поэм на украинском языке, также посвящены теме крепостного права [12. С. 262–264]. В повести «Близнецы» (о судьбе братьев, один из которых стал медиком, а другой – военным) описано немало событий из жизни самого Шевченко в период пребывания в Оренбурге, Орской крепости, участия в Аральской экспедиции и даже вставлены отрывки из дневника самого автора [12. С. 264–266]. «Величайший интерес» повести «Художник» заключается, по мнению Пыпина, в том, что она автобиографична (изложение доведено до времени освобождения от крепостной зависимости). «Трогательный», написанный «с теплотой» рассказ содержит, как полагал Пыпин, «много ценных подробностей для будущего биографа поэта» [12. С. 266–271]. В книгу вошли также повести и рассказы «Капитанша», «Прогулка с удовольствием и не без морали», «Музыкант», «Княгиня», «Несчастный». В них, отмечал Пыпин, вновь поднимается тема крепостного права, «необузданных нравов военщины николаевского времени, быта простых людей Малороссии» [12. С. 271–272]. Крепостной быт, бесправие массы населения, нравственная распущенность помещиков и военных, чиновничьи притеснения вызывали у Шевченко «неизменную антипатию» [12. С. 284]. То, что картины крепостнического насилия встречаются почти во всех произведениях Шевченко, Пыпин объяснял не только личными переживаниями автора, но и тем, что это «одна из самых наболевших исторических язв» [12. С. 273]. Темы русских повестей были неоднократно повторены в украинской поэзии Шевченко, имевшей, по убеждению Пыпина, «несравненно более высокую художественную форму» [12. С. 284].

Подробный обзор русских сочинений Шевченко позволил Пыпину сделать заключение, что их «нельзя судить с обыкновенной эстетической точки зрения, как чисто художественные произведения», поскольку они явились не только «набросками личных воспоминаний», но отражением жизни, обобщением тех явлений, которые «не были единичными, а, напротив, принадлежали к целому характеру общественного быта». Отдав некоторую дань «искусственному» романтическому направлению, Шевченко сумел сохранить, по словам Пыпина, «свежее чувство природы и народной жизни», которое никогда не покидало его. В произведениях Шевченко отразились «его поиски народной старины и увлечение народной поэзией» [12. С. 273–274, 277].

Пыпин обращал внимание на то, что многократное художественное описание малорусского села в сочинениях Шевченко одновременно является «этнографической картиной» [12. С. 276], т.е. может служить и научным целям. Народный быт и обычаи были «окружены для него поэтической прелестью», отмечал Пыпин, и ему неприятно было видеть «фальшивые подделки под малорусскую народность», которые «уничтожают не только внешние формы, но ее глубокую поэзию и ее нравственное содержание» [12. С. 283]. Пыпин отмечал также интерес автора к истории – в своих произведениях он касался различных исторических событий, но с их трактовкой Пыпин не всегда был согласен. Так, его возражение вызвало объяснение поэта многочисленности могильных курганов Украины ее вольнолюбием и борьбой за свободу: «Но автор, – писал Пыпин, – не совсем верно решил “мрачную археологическую задачу”, на которую навел его вид бесчисленных курганов его родины. История этих памятников старее самой Украины; она восходит к гораздо более отдаленным временам, когда эти края заняты были племенами даже не-славянского рода» [12. С. 278–279].

Пыпин не только уделял внимание вкладу Шевченко в литературу и подъему национального самосознания украинцев, но и отметил также внесенную им лепту в славяноведение, поскольку он обращался к великим освободительным явлениям старославянской истории [13. С. 259].

Необходимо отметить, что Пыпин настойчиво подчеркивал не изолированность или уникальность национальных стремлений украинцев, а их однотипность с явлениями возрождения других славянских народов, а также общность внутри-русских культурных и социально-политических процессов: «Как невозможно дать полного понятия о малорусском языке, не сказавши о целой семье славянских наречий, к которым он принадлежит, так нельзя решать вопроса о малорусской жизни и поэзии, рассматривая их вне связи их с однородными явлениями других племен, особенно великорусского, наиболее близкого к нему». Игнорирование этих условий может привести к односторонним и неверным выводам [9. С. 24].

А.Н. Пыпин с большой симпатией относился к украинскому народу и его национально-культурному движению в трудных условиях реакционного восприятия украинофильства со стороны власти и части общества. В форме историко-литературного изложения Пыпин показал общественно-историческую значимость творчества Т.Г. Шевченко, неоценимый вклад поэта в укрепление самосознания, в национальный подъем украинского народа в середине XIX в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксенова Е.П. А.Н. Пыпин о славянстве. М., 2006.
2. Пытин А.Н., Спасович В.Д. Обзор истории славянских литератур. СПб., 1865.
3. Пытин А.Н. История русской этнографии. СПб., 1891. Т. 3. Этнография малорусская.
4. Пытин А.Н., Спасович В.Д. История славянских литератур. СПб., 1879. Т. 1.
5. Пытин А.Н. Мои заметки. Саратов, 1996.
6. Пытин А.Н. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898; [Пытин А.Н.] Литературное обозрение // Вестник Европы. 1898. № 3.
7. Пытин А. Из истории панславизма // Вестник Европы. 1893. № 9.
8. Пытин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. (1878). СПб., 1913.
9. П-нь А.Н. [Пытин А.Н.] [Рец. на кн.:] Записки о Южной Руси. Издал П. Кулиш. Два тома. СПб. 1856–1857 // Современник. 1857. № 5. Отд. III.
10. [Пытин А.Н.] [Рец. на кн.:] Хата. 1860 г. Издал П. Кулиш. С.-Петербург // Современник. 1860. № 3. Отд. III.
11. Пытин А. Николай Иванович Костомаров. 1817–1885. Некролог // Вестник Европы. 1885. № 5.
12. Пытин А.Н. Русские сочинения Шевченка // Вестник Европы. 1888. № 3.
13. Пытин А.Н. Русское славяноведение в XIX-м столетии // Вестник Европы. 1889. № 9.



ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ЛАМАНСКИЙ (1833–1914) И ЕГО УЧЕНИКИ (к 100-летию со дня смерти учителя)

В статье дана характеристика научной и педагогической деятельности известного ученого-слависта В.И. Ламанского, а также проанализированы особенности взглядов, творчества его учеников, их жизненный путь.

The article characterises the scholarly and pedagogic activities of the famous scholar and Slavist Valdimir Lamansky, and analyses his views, works of his pupils and their biographies.

Ключевые слова: В.И. Ламанский, И.С. Пальмов, Т.Д. Флоринский, В.Э. Регель, Ю.С. Анненков, Ф.Ф. Зигель, А.Л. Погодин, Н.В. Ястребов, В.Н. Кораблев.

В 2014 г. исполнилось сто лет со дня кончины одного из крупных и ярких представителей русского славяноведения – академика В.И. Ламанского. Его научная деятельность продолжалась около 60-ти лет и имела универсальный характер: он исследовал славянские языки и литературы, историю славян, археологию и этнографию, исторические памятники и архивные материалы. Кроме того ученый был также публицистом, политиком и общественным деятелем. Беспрецедентно велика роль Ламанского в воспитании кадров славистов в России. Являясь в течение нескольких десятилетий профессором-славистом столичного университета, он создал то, что условно называется школой его учеников, образовавших постепенно костяк русского славяноведения второй половины XIX – начала XX в. Творчество В.И. Ламанского известно в литературе: современники рецензировали его труды, полемизировали по поводу публицистических выступлений и статей. В XX в. публиковалась его корреспонденция с иностранными и отечественными учеными и политиками. Краткие сведения о В.И. Ламанском имеются практически во всех энциклопедиях и словарях соответствующего профиля. Несмотря на относительно большую осведомленность о жизни и деятельности этой незаурядной личности (см., например [1–6]), его творчество нельзя считать исчерпывающе изученным. В сохранившихся архивах еще много не введенных в оборот разнообразных материалов, которые могут дать основание для уточнения и даже пересмотра некоторых оценок, как частных вопросов, так и общих проблем истории отечественного славяноведения.

Лаптева Людмила Павловна – д-р ист. наук, профессор Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

В.И. Ламанский родился в семье дворянина, директора одной из канцелярий Министерства финансов Российской империи, впоследствии сенатора. Будущий ученый рос в многодетной интеллигентной семье, где большое внимание уделялось умственному развитию и нравственному воспитанию детей, а также обучению языкам, искусству и т.д. Окончив Первую Петербургскую гимназию с золотой медалью, Ламанский поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. В письме к своему гимназическому товарищу от 9 (21) октября 1850 г. писал: «Образ жизни мой таков – утром в университет, вечером дома, за письменным столом занимаюсь [...], но самый любимый мой профессор – это Срезневский. К нему я хожу и во второй курс, где он читает, или лучше мы (потому что он так любезен, что и меня спрашивает, т.е. просит переводить) читаем Краледворскую рукопись или собрание древних чешских стихотворных памятников IX–XIV вв., найденных Ганкою в гор. Кенигсхофе, в старой башне между разным хламом. Язык их очень легкий, и в то время вообще все славянские наречия мало различались между собой. В первом же курсе он читал один раз в неделю церковнославянский язык, где мы разобрали одно место Остромирова Евангелия; а другой раз – обозрение славянских наречий. Этот курс состоит в следующем: о славянских племенах и народах (в отношениях историческом, религиозном и политическом). Основные черты славянских наречий. Филологический обзор вообще всех славянских языков и характеристика каждого языка порознь. Представивши обзор славянских народов, он приступил к языкам историческим и критическим обзорам замечательных ученых в филологии общей и преимущественно славянской. Из русских он преимущественно расхваливал Павского и Буслаева»¹ [5. С. 1]. Университет Ламанский окончил в 1854 г. Его выпускное сочинение «Рассуждение о языке “Русской правды”» было награждено серебряной медалью. Тогда же началась и его литературная деятельность. Работая чиновником губернского управления, а затем в Императорской публичной библиотеке², Ламанский написал диссертацию «О славянах в Малой Азии, Африке и в Испании» и получил степень магистра в 1859 г. Состоя на службе в Государственном архиве Министерства иностранных дел, он ознакомился с соответствующими документами и на их основании написал работы «М.В. Ломоносов. Биографический очерк» [10] и «Ломоносов и Академия наук» [11. С. 37–192]. Определив свою будущую деятельность, Ламанский перешел в ведомство народного просвещения и стал готовиться к замещению кафедры славянских наречий в одном из университетов России. В 1862 г. был командирован за границу «с ученой целью», посетил славянские земли Австрийской империи, а также Италию, Грецию, Константинополь, плодотворно работал в Вене и Праге и собрал много рукописей и других материалов из архивов и библиотек. Энергичный, отличавшийся разносторонними интересами молодой ученый исследовал не только самих славян, но и окружавшие их народы, уделяя много внимания современной политической жизни Европы. В 1865 г. Ламанский был избран доцентом на кафедру славянской филологии Петербургского университета и проработал там до 1898 г., пройдя все стадии карьеры до профессора, а в 1900 г. был избран академиком Российской академии наук. Ламанский преподавал введение в славяноведение, отдельные курсы по истории славянских литератур, а с 1870 г. сосредоточился на занятиях по истории южных и западных славян, отдельных периодов общеславянской истории, обзорах источников по истории славян.

Большое внимание профессор уделял чтениям со студентами образцов и отрывков старых и новых произведений различных писателей или памятников на-

¹ Имеется в виду [7].

² Все сведения о биографии и служебной деятельности В.И. Ламанского в Петербургском университете извлечены из [8. Ф. 733. Оп. 141, 150; 9].

родной письменности. О содержании лекций В.И. Ламанского можно судить по литографированным текстам. Он читал историю Чехии и Польши XV–XVI вв., курс «История Чехии, Польши и Венгрии до XV в.»; сохранились тексты лекций «История славян», «История чешской литературы», которые профессор читал не только в университете, но и в Петербургской духовной академии и в академии Генерального штаба. Что касается методики преподавания, то она в основном сохранилась в том же виде, по которой проходил университетский курс и сам Ламанский. Студенты занимались переводами со славянских языков на русский, не было учебных пособий и необходимой литературы, ни грамматик, ни словарей. Использовались иностранные издания и пособия. Студенты относились к предмету с интересом, а к профессору с большим уважением. Один из них позднее писал: «Насколько мы помним нашего учителя, В.И. Ламанский не любил себя афишировать. В нем, правда, не было того, что обыкновенно называется скромностью, и что для многих является средством кокетничанья, но в нем жила глубокая серьезность и взыскательное к себе отношение. Многочисленные ученики его школы и своими научными темами, и планами, и, наконец, методами из разработки обязаны исключительно своему учителю, но он никогда ни единым словом на это не указывал, а наоборот все заслуги относил за счет личных качеств и дарованных каждому из своих учеников» [7. С. 178].

Мировоззрение В.И. Ламанского, его отношение к славянству представляло собой один из вариантов славянофильского подхода к истории и современному положению славян. На славянство ученый смотрел как на единое целое и придавал огромное значение той эпохе, когда, по его мнению, славянское единство было в древности осуществлено на началах народности, а также единой славянской церкви. Но это единство было кратковременным. Западные и южные славяне, лишившись национальной опоры и единой церкви, утратили и свою политическую независимость и подчинились «чуждым народам». Из всех славянских народов, подчеркивал В.И. Ламанский, лишь русские создали могущественную мировую державу и тем самым отстояли свою славянскую самобытность, что и определяет особое положение этого народа в славянском мире. Только русские, считал он, способны объединить славянство и вернуть ему политическую и культурную свободу. Отсюда вытекает и идея о признании всеми славянами русского языка как общелитературного при сохранении всех отдельных славянских языков в рамках «местной жизни» народов. Русский язык должен был бы заменить славянским народностям в повседневной жизни немецкий, а в богослужении западных славян – латинский. Австрия представлялась Ламанскому лишь орудием Германии, а конечная цель всех немцев – направленной вовсе не на благополучие славян, а на господство над ними. Русский народ являлся в глазах Ламанского «крепким краем», а все другие племена – его «ветвями». Однако аргументация Ламанского в пользу объединения славян на указанных основаниях была недостаточно убедительной. Ему не удалось выявить то общее, что связывало бы всех славян, кроме вражды к немцам. Иллюзорность теорий Ламанского ярко проявилась в частности в том, что после распада Австро-Венгрии славяне создали самостоятельные государства, а не бросились в объятия России.

По политическим взглядам Ламанский был сторонником монархической формы правления, защитником русского самодержавия и православия. В научных и публицистических трудах он подчинял научно-исторические построения политическим взглядам, поэтому его теории могли стать основанием для политических конструкций в том числе и реакционного толка, что зависело от личности, использовавшей идеи Ламанского. Сам ученый отличался широким взглядом на мир, он был толерантен к религиозным и другим убеждениям, противоречившим его личным, отрицал цензуру, высказывался за автономию высшей школы. В период студенческих волнений он вместе с либеральными

профессорами осуждал политику самодержавия и оправдывал студенческие выступления.

Образованный и гуманный, общественно активный, хороший педагог, всегда готовый оказать помощь своим ученикам, В.И. Ламанский притягивал к себе людей и был широко известен не только среди русских политиков, ученых и вообще интеллигенции, но и у славян, о чем свидетельствует его корреспонденция, сохранившаяся в архивах.

Определенную роль в популярности профессора Ламанского среди учащейся молодежи играли события в славянских странах и позиция России в этом вопросе во второй половине XIX в. Русско-турецкая война и связанные с нею международные события привлекали внимание не только публицистики, но и стимулировали научные исследования по истории южнославянских народов и возбуждали интерес у учащихся к более глубокому знакомству и изучению «славянских братьев», «стонущих под турецким игмом» и «взывающих о помощи». Нужно признать, что славяноведение в России всегда было в той или иной степени политизировано и события в славянском мире, как правило, активизировали изучение этого мира. Что касается западных славян, то там ситуация была иная, но и польское восстание 1863–1864 гг., как и создание дуалистического государства Австро-Венгрии, тоже способствовало оживлению исследований о поляках и чехах, хотя и не в том объеме как о южных славянах и с другой концепцией.

Исследователи истории, культуры и других сторон жизни славян, вступившие в науку после окончания деятельности русских первопроходцев первого поколения (т.е. О.М. Бодянского, В.И. Григоровича, И.И. Срезневского) в значительной мере были учениками профессора столичного Петербургского университета В.И. Ламанского. По неполным данным более 30 из них серьезно заявили себя в науке о славянах (см. [12]) и успешно развивали русское славяноведение на протяжении своей дальнейшей жизни. Среди них языковеды, историки литературы, исследователи славянского народного творчества, историки церкви, историки славянского права, исследователи письменных памятников и других славянских источников, общей политической истории славян и ее отдельных важнейших этапов. За более чем 50-летний срок научной и педагогической деятельности Ламанский учил студентов азам славяноведения, славянским языкам, методу работы с памятниками письменности и другими источниками, знакомил с литературой, прививал определенные взгляды на историю и современное положение славян, заботился об их образовании, организуя командировки в славянские страны, способствовал установлению научных связей со специалистами в России и за границей – словом развивал в своих учениках интерес к славянству как истинный педагог, преданный делу воспитания кадров и развития науки в соответствии с собственным ее пониманием. Однако его ученики, благодарные своему учителю, далеко не все разделяли его взгляды на исторический процесс в целом и историю славян в частности, а также на современное их положение. Ученики жили в общественных условиях, воздействовавших на них более весомо, чем авторитет учителя.

Среди бывших учеников Ламанского были как сторонники славянофильских подходов к истории и современности славян, хотя и в других вариантах по сравнению с учителем, так и решительные критики, считавшие славянофильство не только анахронизмом, но даже явлением достаточно вредным, тормозившим развитие истинного познания славянства.

Славянофильские взгляды на славяноведение преимущественно отражались в сочинениях старших учеников Ламанского. Среди историков это были И.С. Пальмов, К.Я. Грот и некоторые другие. Нередко они встречаются у учеников Ламанского, которые исследовали историю древнеславянского языка, памятники письменности и особенно кирилло-мефодиевскую проблему. Живучесть славянофильских построений у славистов, начавших деятельность во второй половине XIX в., на

мой взгляд, объясняется сохранившейся традицией в литературе и общественной жизни России. Новые направления в науке только пробивали себе дорогу и отнюдь не были явлением всеобщим. В славистической литературе еще имели место утверждения о православии всех славян (исключая поляков) в период до потери ими политической независимости, или о стремлении к возвращению веры святых славянских апостолов. В изданиях славянского направления пропагандировалась древность идеи славянской взаимности, при этом подчеркивались общие черты в языке, народном творчестве и обычаях славян и ничего не говорилось об их взаимной вражде, расприх и войнах между ними. Профессор Варшавского университета Й. Первольф (чех по происхождению) даже опубликовал трехтомную монографию «Славяне, их взаимные отношения и связи» (Варшава, 1886–1893), которая представляет собой попытку доказать вообще славянскую взаимность на протяжении всего существования славянства. Определенное значение имел и тот фактор, что славянскими сюжетами интересовались нередко дети и внуки представителей духовного сословия. Иногда и сами будущие ученые поступали в университет после окончания духовных семинарий. Воспитание, семейные традиции и соответствующее окружение способствовали сохранению устаревших взглядов на мир и науку и консервативных политических убеждений.

Однако наиболее крупные представители исторической науки о славянах сочетали консервативные политические взгляды и традиции с учетом достижений современной науки. Ярким примером тому является творчество Ивана Саввича Пальмова (1856–1920). Он окончил рязанскую духовную семинарию и петербургскую Духовную академию, где Ламанский преподавал историю славян, учил студентов славянским языкам и подсказал способному слушателю тему его будущего исследования. В 1883 г. Пальмов опубликовал важное сочинение по гуситской идеологии в Чехии – «Вопрос о чаше в гуситском движении в Чехии» (1883), ему же принадлежит первопродческое сочинение об Общине чешских братьев (ОЧБ) – «Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия» (Прага, 1904. Т. I. Вып. I–II), получившее высокую оценку не только в русской, но и чешской историографии. И.С. Пальмов изучал материалы Гернгутского архива ОЧБ, где сделал много открытий, и по данным этих материалов написал исследование, в котором пришел к выводу, что ОЧБ являлась одним из вариантов протестантских западноевропейских церквей раннего периода Реформации, с которыми она и слилась в XVII в. Это утверждение противоречило мнениям об ОЧБ, имевшимся в русской литературе и утверждавшим, что чешские братья были сторонниками православия. В дальнейшем творчестве Пальмов отошел от объективного, основанного на источниках освещения сущности гуситской идеологии и в работах «Чешский гуситизм и его историческое значение» (1909), «Исторический образ Иеронима Пражского» (1916) освещал вопрос со славянофильских позиций. В целом же он был главным специалистом по истории церкви зарубежных славянских народов (см. [13], подробнее о Пальмове см. [6. С. 190–220]).

Крупнейшим исследователем истории южных славян стал представитель старшего поколения учеников Ламанского – Тимофей Дмитриевич Флоринский (1854–1919). Он родился в семье священника – ученого и автора исследований по истории христианской церкви, издателя в 60-х годах XIX в. журнала «Дух христианства». Флоринский окончил в Петербурге классическую гимназию, а в 1876 г. – Петербургский университет, где специализировался на кафедре славянской филологии. Как он писал впоследствии в биографии, «пробуждением любви и стремления к изучению славянского мира обязан, прежде всего, лекциям и влиянию профессора В.И. Ламанского» [8. Ф. 909. Оп. 1. Д. 309].

Талант историка Флоринский проявил в выпускной студенческой работе. Ламанский, рецензируя ее, отметил «критическое дарование» автора. Эта сторона

работ Флоринского была развита и усовершенствована в последующих сочинениях, в монографии «Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в.» (1879–1882), где внимательное изучение источников дало возможность автору внести ряд поправок и дополнений в труды предшественников. Вторая часть этой работы, посвященная деятельности сербского правителя Стефана Душана, принадлежит к числу новаторских и до сих пор сохраняет научное значение. В 1883 г. Флоринский совершил первое научное путешествие за границу, посетил земли южных славян, Словакию и Галицию (впоследствии он еще много раз путешествовал по южным и западным славянским странам), а в 1888 г. защитил докторскую диссертацию «Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков» (СПб., 1888). Докторская работа написана на рукописном архивном материале и стала выдающимся явлением в русском славяноведении. В 1882 г. Флоринский был приглашен в Киевский университет св. Владимира и прослужил в нем до конца жизни. И в дальнейших своих работах по истории славян он критически использовал источники: в 1904 г. опубликовал статью «Древнейший памятник болгарского права», где исследовал «Закон судный людем», и пришел к выводу, что это произведение эпохи царя Симеона является актом государственной власти, а источником «Закона» послужила византийская «Эклога». По методу обработки источников и общему подходу исторического исследования Флоринского можно отнести к позитивистам. Западными славянами он занимался меньше, хотя им написан ряд работ, касающихся чешской истории и литературы.

Как университетский профессор Флоринский занимался со студентами современными славянскими языками, церковнославянским, славянскими древностями, славянскими литературами и этнографией славян. Из лекций по славянскому языкознанию вырос полезный университетский учебник по славянским языкам [14]. Результатом этнографических чтений было издание курса «Славянское племя» [15]. Книга вызвала ожесточенную полемику. Она затрагивала острые и актуальные проблемы жизни славян и была очень уязвима с точки зрения политической. Флоринский выступал против всяких попыток признания украинского языка самостоятельным, рассматривая языки «великорусский, малорусский и белорусский» как разновидности единого русского. Точка зрения на эти и другие вопросы, изложенные в книге «Славянское племя», разделялась не всеми русскими и славянскими учеными.

Во взглядах на славян Флоринский принадлежал к числу приверженцев русского государственного единства и руководящей роли русского государства в жизни славянских народностей. В этом вопросе он был полностью согласен с Ламанским, но в публицистической деятельности придал ему особую остроту и необычную окраску. Политические взгляды Флоринского характеризовались одобрением существующего порядка. Он был проводником официальной политики правительства в области образования и культуры на Украине, и власти опирались на него как на вполне благонадежного подданного. Славянофильские reminiscencies у Флоринского проявлялись также в том, что он считал «славянское племя» особым явлением природы со специфическим духовным складом (славянским духом), подчеркивал все, что славян объединяет, и замалчивал проблему межславянских конфликтов. В публицистике ученый иногда проявлял явное германофобство.

Судьба этого крупнейшего, но своеобразного русского слависта была трагической. В 1919 г. он был расстрелян при занятии Киева большевиками. Ю.А. Яворский писал, что «в большевистском кошмаре, когда по случаю восстания “украинского” эсера Григорьева его тайными единомышленниками в Киевской “чрезвычайке” был коварно подтасован “красный террор” против русских националистов с Т.Д. Флоринским и П.Я. Армашевским во главе. Арестованные ночью 29 апреля 1919 г. оба эти выдающиеся русские деятели и ученые [...] без всякого

суда и следствия были расстреляны на третью ночь – 2 мая» [16] (подробнее о Флоринском см. [17. С. 629–664]).

Среди старшего и среднего поколения учеников Ламанского были не только «яркие славянофилы» (например, Будилович), но и не менее энергичные западники. Среди историков к ним можно отнести Ф.Ф. Зигеля, Ю.С. Анненкова и В.Э. Регеля. Под условным термином «западники» понимается неприятие славянофильства и склонность к позитивизму или принадлежность к этому направлению. В XIX в. большую роль в воспитании подрастающего поколения в семьях обрусевших иностранцев играло домашнее воспитание, где сохранялся родной язык, существовали установившиеся традиции, семейные предания и нередко не православное вероисповедание. Эти факторы создавали соответствующий круг людей, в котором формировались взгляды молодежи. Многие получали среднее образование в школах с иностранным языком преподавания и имели контакты с бывшей исторической родиной. Несмотря на полную адаптацию в России даже отдаленные потомки немцев, французов и т.д. имели несколько иной менталитет и психический склад. Были трудолюбивы, отличались своеобразными моральными и нравственными качествами. Среди учеников Ламанского к ним в частности принадлежал Василий Эдуардович Регель (1857–1932), сын известного ботаника, члена-корреспондента Академии наук. Семья, происходившая из Германии, натурализовалась в России, но сохранила немецкий язык и «реформатское» вероисповедание. В.Э. Регель окончил «реформатское» училище и Петербургский университет и уже студентом третьего курса под руководством Ламанского написал сочинение о хронике Козьмы Пражского, положившее начало его работам по истории Чехии. Уже в этом раннем произведении автор использовал сравнительно-исторический метод при анализе текста источника и литературы и сделал интересные выводы. По окончании университета Регель продолжал исследования по истории Чехии раннего Средневековья и в магистерской диссертации «О хронике Козьмы Пражского. Критическое исследование» [18] продемонстрировал позитивистский подход к изучению исторического материала. Его соображения по поводу источниковой базы хроники Козьмы и достоверности памятника учитываются и в настоящее время. В дальнейшем Регель отошел от чешской проблематики. В 1894 г. он основал научное периодическое издание «Византийский временник» и до Первой мировой войны был его бессменным редактором, практически принесшим в жертву этому делу свою профессорскую карьеру (подробнее о Регеле см. [6. С. 384–400; 19]).

Талантливым историком был также ученик Ламанского Юрий Семенович Анненков (1849–1885), за короткий срок своей жизни успевший внести существенный вклад в славяноведение. Он родился в Петербурге, в семье инженера, происходившего из курского дворянства. Его мать была француженкой. После гимназии учился в Санкт-Петербургском университете, слушал лекции Ламанского, по совету которого занялся славянской историей и филологией. Уже студентом написал работу «Ян Гус. Обзор его чешских сочинений», после окончания университета стал готовиться к профессорскому званию. Для исследования материала об идеологической стороне гуситского движения в Чехии в XV в. Анненков часто выезжал в Прагу, где работал над чешскими и латинскими рукописями. В процессе разыскания материалов в чешских архивах сделал много открытий, написав ряд статей, отличающихся методом критического анализа источников. Лучшими сочинениями Анненкова являются его работы о Петре Хельчицком, многие из трудов которого он открыл, изучил и некоторые опубликовал. Он подготовил к печати основное сочинение чешского мыслителя гуситского периода – Хельчицкого – «Сеть веры», но издать не успел. Исследования Анненкова содержали много нового, выполнены прогрессивным методом и стали существенным вкладом в изучение гуситского движения (подробнее см. [20]).

Среди старшего поколения учеников Ламанского особое место занимает Федор Федорович Зигель (1845–1921). Он родился в семье врача в Новгородской губернии Боровичского уезда, в имении отца. Семья была немецкой по происхождению, и хотя и православной, придерживалась немецких традиций. Первоначальное образование будущий ученый получил в немецкой школе в Петербурге, а с 1863 по 1867 г. учился на юридическом факультете университета. Во время прохождения курса Зигель посещал лекции проф. Ламанского и изучал у него славянские языки. Оставленный при университете для приготовления к профессорскому званию стипендиат по рекомендации Ламанского посвятил себя занятиям по истории славянских законодательств и в 1877 г. защитил магистерскую диссертацию «Законник Стефана Душана», которая явилась первой обширной монографией на эту тему. Дальнейшая научная и педагогическая деятельность Зигеля протекала в Варшавском русском университете, где молодой магистр занял кафедру славянских законодательств, созданную в российских университетах на основании Устава 1863 г., но функционировавшую только в Варшавском университете. Здесь Зигель прошел все должности до ординарного профессора и проработал 45 лет до эвакуации Варшавского университета в Ростов-на-Дону в связи с началом Первой мировой войны, где и скончался в 1921 г. В университете Зигель читал лекции по истории польского и чешского права, уделял внимание и законодательству южных славян до потери ими политической независимости. Ввиду отсутствия специалистов по славянскому праву, соответствующие кафедры в других российских университетах не функционировали и были упразднены. Зигель должен был самостоятельно разрабатывать предмет, не имея возможности для общения с профессиональной русской средой за ее отсутствием. Поэтому его общение, консультации и контакты осуществлялись с польскими, чешскими и другими европейскими специалистами в области права. Широкое знакомство со специальной литературой на многих языках, глубокое знание предмета, придавали его лекциям большое образовательное значение. История права в них излагалась как органичная часть исторического развития, в неразрывной связи с политической, экономической и религиозной историей. Чешскую историю Зигель знал глубоко и досконально, оценки событий соответствовали уровню знаний XIX в., суждения отличались оригинальностью. Профессор Зигель принимал активное участие в научной жизни, как в России, так и за границей. Он читал лекции в Оксфорде, в Париже и в США. Свои многочисленные труды публиковал в виде статей, переводов, юридических памятников, обширных рецензий на сочинения русских, чешских, польских и других ученых. Зигель определял сущность права как органическую часть жизни общества и считал, что надежные результаты можно получить лишь при совокупном изучении социальной, религиозной, политической, экономической и массы других сторон человеческой жизни. Главным средством изучения является сравнительный метод. Перворазрядным критическим средством он считал сравнительное правоведение, понимая под этим науку «о законах природы, по которым происходят изменения общественных явлений в сферах права, общества и государства» [21. С. 7]. Глубокое исследование правовых источников и литературы не только славянской, но и в целом европейской не позволило Зигелю увлечься романтическими представлениями о развитии государственности и народного быта, культуры, в том числе правовой. Он отверг славянофильские теории о самобытности славянского мира как особого культурно-исторического типа в отличие от мира романо-германского. Ученый принадлежит к числу историков-славистов позитивистского направления (подробнее см. [22. С. 257–303]).

В конце XIX – начале XX вв. в научную и педагогическую деятельность включилось младшее поколение историков-славистов, учеников Ламанского. Среди них Н.В. Ястребов, А.Л. Погодин и филолог Г.А. Ильинский, но также внесший вклад в изучение истории славян. Это были ученые нового типа. В отличие от

предшественников у них не было романтического отношения к славянам. Политические события в восточной Европе последней четверти XIX в., глубокое изучение всех сторон жизни зарубежных славян через собственные продолжительные командировки и средства печати не оставили им иллюзий об отношении внероссийских славян к России и так называемой славянской взаимности, о которой еще толковали некоторые романтики. Новое поколение славистов теперь смотрело на славян с трезвых позиций. В то же время развитие науки, в том числе и в области истории, не позволяло руководствоваться отошедшими в прошлое идеями и методами. В русской исторической науке наступила новая эпоха, и, хотя старые концепции сохранялись и появлялись в исторических произведениях, все же они были уже непопулярны. Следует, однако, признать, что в изучении истории славян процесс перехода к позитивизму шел медленно и ограничивался лишь небольшим количеством сочинений. Младшее поколение учеников Ламанского решительно отвергло славянофильскую концепцию и активно ее критиковало. Изменилась проблематика их исследований, расширились хронология и источниковая база. В политическом отношении представители нового направления разделяли либеральные взгляды, понимали несовершенство существующих порядков и желали их улучшения. Важным средством решения научных вопросов считали проведение широкомасштабных реформ и эволюционный путь к прогрессу. Заметим, что либеральная профессура в университетах России в начале XX в. была явлением достаточно распространенным. В славяноведении к ней принадлежали некоторые ученики Ламанского. Среди них был известный историк-славист, профессор Варшавского, а затем Харьковского университета Александр Львович Погодин (1872–1947) (подробнее см. [23]). Он родился в Витебске в дворянской семье. В городе были живы польские традиции, и будущий профессор с детства владел польским языком. Окончил гимназию в Петербурге и, поступив там в университет, стал усердным учеником Ламанского, обратив на себя внимание интересом к славянским языкам. По окончании университета стал преподавать славянские языки, а с 1897 г. был допущен к чтению лекций в Санкт-Петербургском университете по кафедре славянской филологии. В 1901 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Из истории славянских передвижений» и был назначен экстраординарным профессором в Варшавский университет по кафедре славянской филологии. До варшавского периода Погодин занимался главным образом славянскими древностями и языкознанием. Затем он постепенно перешел к изучению польской истории и литературы. Одновременно совершал частые и продолжительные поездки по славянским землям, изучая архивы, библиотеки и современное состояние зарубежного славянства. В университете он занял особую позицию в отношении поляков. Зная с детства польский язык, ценя польскую культуру, он был не согласен с политикой российского правительства в отношении Польши, считал, что Польше нужно предоставить автономию, русский университет перевести в коренную Россию, а в Варшаве ввести преподавание на польском языке. Подобное свободомыслие не могло нравиться начальству и вообще русским властям и создавало некомфортные условия для существования ученого в Варшаве. С другой стороны националистически настроенная польская профессура и общественность не хотели разбираться в вопросе о том, кто из русских профессоров симпатизировал полякам, а кто нет, и выражали враждебное отношение ко всем русским. Особенно обстановка обострилась в 1905 г., когда из-за обструкции деятельности Варшавского университета со стороны студентов-поляков и вообще польской общественности университет был закрыт и значительная часть профессуры из Варшавы разъехалась. Погодин тоже покинул Варшаву в 1908 г., уволившись по собственному прошению. Вскоре он стал профессором Харьковского университета, где преподавал историю славянских народов, историю их литературы и другие предметы этого цикла.

Но в варшавский период Погодин накопил много материалов, которые стали основой его важных трудов, в частности, по истории Польши. Так он создал фундаментальный труд «Главные течения польской политической мысли (1863–1907)» (СПб., 1907). Ученый выполнил огромный труд по сбору источников и стремился, как он говорил сам, «дать возможно полный, беспристрастный и документальный обзор тех направлений, какие приняла польская политическая мысль от конца восстания (т.е. 1864 г. – *Л.Л.*) до наших дней» [24. С. IX]. Книга носила злободневный характер и имела положительную и отрицательную оценку. Однако в целом такой труд по животрепещущей проблеме польско-русских отношений в историографии не имел прецедента. Другой крупной работой Погодина по истории Польши стала книга «История польского народа в XIX в.» (М., 1915). В отличие от сочинений других русских авторов он сочувственно и с симпатией относился к полякам и их борьбе за свое национальное существование, желал им независимости в этнографических границах в форме автономии, «связанной с Россией государственным единством». По Новой и новейшей истории Польши автор опубликовал много статей. Польской культуре профессор посвятил материал лекций в Харьковском университете, оформив их содержание в печатное издание. Они не только заполнили пробел в литературе на указанную тему, но и имели значительную научную ценность [25].

В харьковский период своей деятельности Погодин сосредоточился на изучении южных славян. Назревал кризис на Балканах, Австро-Венгрия аннексировала Боснию и Герцеговину. Ученый освещал в печати вопросы о современном состоянии Сербии, опубликовал пособие по истории хорватской литературы и в 1909 г. издал «Историю Сербии», а в 1910 г. – «Историю Болгарии». Как и в XIX в., политические события стимулировали научное изучение славянской истории русскими учеными. Однако теперь она освещалась с других позиций.

Погодин резко критиковал славянофилов. В одном из писем В.А. Францеву, после получения статьи последнего о Хомякове, ученый писал: «Признаться, на меня от всех этих славянофилов пахнет падалью, и я охотно свернул бы всем им шею за тот дурман, который они напустили на нас всех» [23. С. 113].

Не воспринимал Погодин и идею славянской взаимности. Более того, он не видел причин для ее возникновения. В работе «Краткий очерк истории славян» (М., 1915) он ясно писал о том, что единственным признаком принадлежности славянских народов к одному племени служит язык: «Трудно сказать можно ли найти кроме родства языков еще какой-нибудь признак, который позволял бы говорить о родстве славянских народов», и, «не наследие какого-то праславянского быта роднит славянские народы. Нет между ними и какого-либо иного сродства, например, антропологического; нет его даже в пределах одной славянской народности [...] Разумеется, образовавшаяся общность языков явилась в последующее время для народного сознания славян таким звеном объединения, которое внушало славянским народам убеждение в их действительном родстве, а вместе с тем и чувства, покоящиеся на сознании такого родства. Но такое сознание – продукт позднейшего культурного и политического развития» [26. С. 4–6]. Кроме того, польско-русские отношения и история южных славян – болгар и сербов – не оставляет сомнения в том, что теория славянской взаимности представляет романтическое увлечение, мечты некоторых славянских интеллектуалов, ищущих средств для освобождения от национального угнетения. Уже упоминалось о резко отрицательном отношении Погодина ко всем проявлениям славянофильства. Но будучи учеником славянофила Ламанского он отзывался о своем учителе с большим уважением, несмотря на разницу во взглядах. В магистерской диссертации Погодин обратил внимание на книгу Ламанского «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» и вынес о ней такое впечатление: «Несмотря на то, что многие увлечения тогда молодого ученого современной наукой не признаны, эта книга до сих пор представляет

замечательное явление по удивительной эрудиции, широте горизонта и теплоте чувства, проникающей ее сочинителя: при чтении ее чувствуется, что молодой автор ее должен был при последующем развитии своих взглядов сыграть крупную роль в русской науке и особенно в русской общественной жизни» [27. С. 74].

Во всех работах Погодина по истории славян содержится обилие ценного и достоверного материала, извлеченного из источников, критически проанализированных. Излагая в основном ход политической истории, автор подчеркивал влияние на нее экономики и других факторов. Он рассматривал социальную структуру общества славянских народов, объяснял причины ее формирования. В то же время ученый обращал внимание на тяжелое экономическое положение низших классов. Наиболее четко эти стороны освещаются в работе «Славянский мир. Политическое и экономическое положение славянских народов перед войной 1914 г.» (М., 1915). Таким образом, А.Л. Погодин относится к крупнейшим полонистам в русской историографии XX в. и не менее значительным исследователям истории южных славян. Его метод работы с историческими источниками, интерес к современной истории, объективность изложения без предпочтения какого-либо славянского народа, анализ позитивных и негативных аспектов в политике показывают, что в исторических работах ученый выступает как представитель позитивистского направления в историографии. Жизненный путь Погодина окончился в эмиграции, где он не написал ни одного сочинения равного тем, что опубликовал в России.

Ученым нового типа был еще один ученик Ламанского – Николай Владимирович Ястребов (1869–1923). Он внес много нового в организацию преподавания истории славян в Санкт-Петербургском университете, а также в изучение истории средневековой Чехии.

Н.В. Ястребов родился в г. Ветлуге Костромской губернии, в семье бедного священника (см. подробнее [28; 17]). Окончил Костромскую духовную семинарию в 1890 г., продолжил образование в Петербургской духовной академии, но в 1891 г. перешел на историко-филологический факультет Петербургского университета, где стал специализироваться по кафедре славянской филологии у проф. Ламанского, который предложил Ястребову заняться историей славян. Уже студенческие сочинения последнего свидетельствовали о его блестящих способностях. Оставленный на кафедре славянской филологии для прохождения подготовки к профессуре, ученик Ламанского занялся изучением гуситского движения в Чехии в XV в., главным образом его идейной стороной. Он успешно прошел стажировку за границей – в Вене, Мюнхене и Праге, где значительно повысил квалификацию, и возвратился в Россию с почти готовой магистерской диссертацией, посвященной деятельности гуситского идеолога Петра Хельчицкого, учение которого об отношении людей к миру и богу стало основанием для создания Общины чешских братьев. В процессе поисков и изучения источников для работы в архивах Чехии и Австрии Ястребов сделал много открытий, в результате которых была установлена литературная биография средневекового мыслителя. Изданная в 1908 г. работа Ястребова «Этюды о Петре Хельчицком» явилась событием в историографии о гуситском движении. Этот труд по новаторству, содержанию, методу изучения архитрудных источников превосходил все, что до тех пор было известно об идеологии позднего гусизма, что признавалось и чехами, вообще очень критично и ревниво относящимися к сочинениям об их истории, написанным иностранцами. В русской гуситологии труд Ястребова был явлением беспрецедентным, свидетельствующим о торжестве позитивистского направления в изучении истории средневековой Чехии. По ходу профессиональной деятельности – преподавания славянской истории в университете, Ястребов должен был досконально знать материалы об истории других славянских народов. И с этой задачей он справился великолепно. Значительное внимание он уделял истории Польши. В 1914 г. он

издал «Краткий очерк истории Польши» (в 1915 г. книга вышла под названием «Краткий очерк истории польского народа»), организовал и под своей редакцией издал переводы на русский язык нескольких важнейших сочинений польских историков – С. Кутшебы, О. Бальцера, В. Грабенского. По истории южных славян писал статьи в энциклопедии и издавал хрестоматии. В 1917 г. вышла его «История болгарского народа» – литографированное издание на основе лекций, читаемых студентам. Словом, в лице Н.В. Ястребова русское славяноведение в области изучения истории имело первоклассного исследователя европейского уровня по образованности, прогрессивности взглядов на прошлое и современность славян, по методу обработки исторического материала и взглядом на исторический процесс в целом. В политическом отношении Н.В. Ястребов принадлежал к числу либеральных профессоров. Он не принял Октябрьскую революцию, в 1920 г. уехал в командировку в Чехию и в Россию не возвратился, став эмигрантом. Вскоре, в 1923 г., он умер в Праге. Что касается его отношений с Ламанским, то Н.В. Ястребов, являясь одним из последних его учеников, несмотря на полную противоположность по мировоззрению вообще и взглядам на славянство как в прошлом, так и в настоящем, относился к своему учителю с полным уважением, не опускался до критики обветшавших теорий стареющего учителя, отразившихся в его последних работах, и, как свидетельствует личная переписка Н.В. Ястребова с другими русскими учеными, заботился о В.И. Ламанском и общался с ним до самой кончины последнего.

Другой «поздний» ученик Ламанского, Василий Николаевич Кораблев (1873–1936) [1. С. 189], по окончании Петербургского университета в 1897 г. занялся публицистикой, литературоведением и историей славяноведения. Он редактировал славянофильствующие «Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», был помощником редактора «Правительственного вестника», секретарем Петербургского славянского комитета и т.д. По его публицистике и профессиональным контактам можно судить, что Кораблев являлся сторонником некоторых славянофильских концепций. В советское время он, однако, стал защищать то, с чем боролся до революции, но не успел доказать свою приверженность новой идеологии. В начале 1930-х годов в России начались гонения против буржуазной интеллигенции. Органами ОГПУ было сфабриковано дело о так называемой «Российской национальной партии». Десятки ученых и других специалистов по гуманитарным дисциплинам были арестованы и репрессированы. Не избежал этой участи и Кораблев. В 1934 г. он был арестован вместе с другими славистами. В материалах сфабрикованного дела имеется следующая характеристика Кораблева: «Ученый секретарь Института славяноведения АН СССР в Ленинграде, возглавлявшегося академиком Н.С. Державиным, и последний председатель Украинского научного общества также в Ленинграде. Был одним из старейших по возрасту среди арестованных: родился в 1873 г. Окончив в 1897 г. Петербургский университет, он еще до революции являлся активным славяноведом: преподавал в гимназиях и университетах, много печатался, редактировал журнал «Славянские известия». Он пользовался репутацией человека правых взглядов и поддерживал правительственный курс в отношении славянских народов». Такую характеристику ему давали и арестованные слависты в ходе следствия. В советское время Кораблев резко изменил взгляды и перешел на новые официальные позиции. На следствии он особо выделялся стремлением к сотрудничеству с организаторами дела и давал особо обширные показания [29. С. 34–35], оговорив М.Н. Сперанского, Г.А. Ильинского, М.А. Селищева и др. [29. С. 62–63].

Однако сотрудники ОГПУ не разбирались в тонкостях славяноведения. Кораблев на десять лет был отправлен в лагеря и умер там в 1936 г.³ [29. С. 204].

³ В некоторых справочных изданиях ошибочно указывается год смерти В.Н. Кораблева как 1937.

Незадолго до ареста, на пленарном заседании Института славяноведения в Ленинграде 28 октября 1933 г. Кораблев сделал доклад под названием «Славяноведение на службе самодержавия (из деятельности академика В.И. Ламанского)»⁴. Мероприятие, вероятно, было посвящено 100-летию юбилею Ламанского, и «ученик» решил вспомнить об учителе. Обученный в студенческие годы ремеслу историка, в частности, работе с источниками, Кораблев, как он говорил, «впервые по официальным материалам» осуществил анализ состава ученых в Академии наук и высших учебных заведениях России и сделал вывод, что все они происходят из зажиточных слоев населения России, среди которых 34,65% являлись дворянами, остальные проценты составляли военные, духовенство, купечество, чиновники, мещане, а ремесленников было только два человека. Этой статистикой докладчик подчеркивал классовый характер науки в России, ее служебное положение по отношению к режиму и, следовательно, ее враждебную позицию к трудящимся массам. Переходя далее к характеристике деятельности Ламанского Кораблев считал, что его учитель «служил интересам господствующих классов», как своими трудами, так и практической деятельностью. Влияние Ламанского было таковым, что в российском славяноведении господствовали «либо прямые ученики академика В.И. Ламанского, либо ученики его учеников, т.е., люди вышедшие из школы того же Ламанского и, таким образом, разделявшие или склонные разделять его идеологические установки, которые складывались и формировались у их учителя в течение 50 лет» [3. С. 400]. Сам же Ламанский, по мнению Кораблева, «стоял на позиции эпигонов славянофильства, мечтавших об объединении всех славян под крыльями российского орла (панславизм, вылившийся в формы панрусизма)», «несомненно был убежденным сторонником правительственной точки зрения на славянство и желанным сотрудником для этого правительства» [3. С. 401]. Далее следует подборка писем Ламанскому от высокопоставленных лиц Российской империи, в которых содержится просьба к ученому о предоставлении информации «о делах славянских» как человеку хорошо осведомленному в этих вопросах. Тот факт, что русское правительство в XIX в. никогда открыто не выступало в качестве помощника и покровителя славян (кроме войны 1877–1878 гг.) Кораблев признавал, но его не смущало, что мировоззрение Ламанского-«панруссиста» не совпадало с официальной политикой правительства, важно было доказать сотрудничество ученого с тем режимом, который ликвидировала Октябрьская революция. В конце доклада Кораблев пришел к выводу, что «практическая деятельность таких напр., славяноведов, как профессор А.С. Будилович, П.А. Кулаковский, Т.Д. Флоринский свидетельствует, что у царского правительства в деле использования научных сил “ко благу политики” была определенная и строго выдержанная система, всегда дававшая, с точки зрения авторитетной информации и правильного для целей правительства понимания так называемого славянского вопроса, благоприятные результаты» [3. С. 412]. Таким образом, Кораблев, ранее поддерживавший правительственный курс в славянском вопросе, разделявший славянофильские взгляды, при изменении общественного строя и идеологии в России выступил с резкой критикой того, что раньше исповедовал. Отметим, что вслед за ним в 1930-е годы Ламанского и его школу клеймили и академики. Так, академик Ю.В. Готье в статье «Славяноведение в России и СССР» [30], тогда не опубликованной, считал Ламанского и его учеников «представителями воинствующего национализма и панславизма в русской славистике», академик В.И. Пичета характеризовал Ламанского как идеолога самодержавия, его захватнической балканской политики и великорусского националистического

⁴ Текст доклада опубликован не был и долго находился в Архиве Академии наук в Ленинграде, ныне Санкт-Петербургском филиале архива РАН, пока в начале XXI в. его не обнаружил ученый-славист М.А. Робинсон. В 2005 г. этот документ был им опубликован [3. С. 398–413].

шовинизма [31]. Полностью согласен был с разоблачительными для Ламанского заявлениями Кораблева директор Ленинградского Института славяноведения академик Державин⁵.

Из изложенного в настоящей статье материала, на мой взгляд, можно сделать вывод, «что понятие историческая школа В.И. Ламанского» весьма условно. «Школу» следует определять не по социально-идеологическим критериям, а лишь как сообщество в рамках одного, самое большее двух поколений, пока учитель оказывает воздействие как на своих непосредственных учеников, так и на лиц, уже закончивших обучение под его руководством. Соответствующий срок составляет, как правило, не более 20 лет. В дальнейшем меняются методы научного исследования (в гуманитарной области), а учитель не всегда способен освободиться от привычных, стереотипных оценок, в которых был убежден в молодости. Новое же поколение, вобрав в себя то полезное, что дал учитель, усваивает современные достижения науки и постепенно отходит от прежних представлений. Такие изменения произошли и с учениками Ламанского.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979.
2. Переписка двух славянофилов (И.С. Аксакова и В.И. Ламанского) // Русская мысль. 1916. Кн. 9, 12; 1917. Кн. 2–44; *Покровская О.В.* Из переписки Н.И. Костомарова с В.И. Ламанским (1858–1867) // Голос минувшего. 1917. № 1; *Робинсон М.А.* Методологические вопросы в трудах русских славяноведов конца XIX – начала XX вв. (В.И. Ламанский, П.А. Кулаковский, К.Я. Грот) // Историография и источниковедение Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1986; *Робинсон М.А.* В.И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах. 1996. М., 1997; *Лантвева Л.П.* Переписка между русским славистом В.И. Ламанским и чешским ученым Адольфом Патерой как источник по истории русско-чешских связей во второй половине XIX века // Zbornik filozofickej fakulty university Komenského. Bratislava, 1984. Roč. XXXI. Historica; *Лантвева Л.П.* В.И. Ламанский и славянская тема в русских журналах рубежа XIX – XX веков // Славянский вопрос: веки истории. М., 1997; *Лантвева Л.П.* В.И. Ламанский (1833–1914) и его историческая школа // Российские университеты в XVIII–XX веках: сборник научных статей. Воронеж, 2002. Вып. 6.
3. *Робинсон М.А.* Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 1930 гг.). М., 2004.
4. Труды Института славяноведения Академии наук СССР. II. Л., 1934.
5. Документы к истории славяноведения в России (1850–1912). М.; Л., 1948.
6. *Лантвева Л.П.* История славяноведения в России в XIX веке. М., 2005.
7. *Павский Г.П.* Филологические наблюдения над составом русского языка. СПб., 1841–1842; *Буслаев Ф.И.* О преподавании отечественного языка. М., 1844.
8. Российский государственный исторический архив.
9. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 3.
10. *Ламанский В.И.* М.В. Ломоносов. Биографический очерк // Отечественные записки. 1863. № 1–2.
11. *Ламанский В.И.* Ломоносов и Академия наук // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1865. Кн. I. Отд. V.
12. Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского по случаю 25-летия его ученой и профессорской деятельности. СПб., 1883; Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его ученой и литературной деятельности. СПб., 1905.
13. *Лантвева Л.П.* Профессор И.С. Пальмов и его исследования по церковной истории зарубежных славян // Вестник церковной истории 3 (7). М., 2007.
14. *Флоринский Т.Д.* Лекции по славянскому языкознанию. Киев, 1895–1897. Ч. 1–2.
15. *Флоринский Т.Д.* Славянское племя: Статистико-этнографический обзор современного славянства с приложением этнографических карт. Киев, 1907.

⁵ Подробно с оценкой деятельности В.И. Ламанского, данной его младшими современниками, ставшими советскими академиками, читатель может познакомиться в очень основательной новейшей работе М.А. Робинсона. Статья основана на неиспользованных в научном обороте архивных материалах, большим знатоком которых является ее автор, и обладает высокой степенью достоверности [32].

16. *Яворский Ю.А.* Профессор Т.Д. Флоринский // Из галицко-русского помянника: шесть некрологов. 1922.
17. *Лантева Л.П.* История славяноведения в России в конце XIX – первой трети XX в. М., 2012.
18. *Regel W.* Ueber die Chronik des Cosmas von Prag. Dornat, 1892.
19. *Лантева Л.П.* В.Э. Регель как византинист // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991; *Медведев И.П.* В.Э. Регель как основатель и редактор «Византийского временника» // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995.
20. *Лантева Л.П.* Петр Хельчицкий в освещении русской дореволюционной историографии // *Лантева Л.П.* История западных и южных славян в освещении русской историографии. СПб., 2013.
21. *Зигель Ф.Ф.* Сравнительная история права // Варш. Унив. Известия. 1910. Т. VI.
22. *Лантева Л.П.* Научная и педагогическая деятельность русского историка права слависта Ф.Ф. Зигеля (1845–1921) // История и историки. Историографический вестник. М., 2007.
23. *Лантева Л.П.* Русский историк-славист А.Л. Погодин. Его жизнь и творчество (1872–1947). М., 2011.
24. *Погодин А.Л.* Главные течения польской политической мысли (1863–1907). СПб., 1907.
25. *Погодин А.Л.* Лекции по истории польской литературы. Харьков, 1913. Ч. I. Средние века и польско-латинский гуманизм первой половины XVI века.
26. *Погодин А.Л.* Краткий очерк истории славян. М., 1915.
27. *Погодин А.Л.* Из истории славянских передвижений. СПб., 1907.
28. *Лантева Л.П.* Николай Владимирович Ястребов (1869–1923) как исследователь истории Чехии // История и историки. 2005. Историографический ежегодник. М., 2006.
29. *Ашин Ф.Д., Алпатов Б.М.* «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994.
30. *Готье Ю.В.* Славяноведение в России и СССР // Из истории университетского славяноведения в СССР. М., 1983.
31. *Пичета В.И.* К истории славяноведения в СССР // Историк-марксист. 1941. № 3.
32. *Робинсон М.А.* «Патриарх русского славяноведения» В.И. Ламанский: отношение к нему и его школе как отражение состояния славистики в России и Советском Союзе // Lo sviluppo della slavistica negli imperi europei. Развитие славяноведения в европейских империях. Материалы Международной конференции Комиссии по Истории Славистики при МКС (Verona 16–17 ottobre 2007). Milano, 2008.



© 2014 г. А.Н. ТЕЛЬГАРИН

МИХАИЛ ИЛЬИЧ БОГУСЛАВСКИЙ (1914–1969)

В статье рассматриваются жизненный путь и научно-педагогическая деятельность известного полониста Михаила Ильича Богуславского. Особое внимание уделяется его деятельности в Казахстане в 1950–1960 гг., вкладу в развитие полонистики, в целом славяноведения в вузах Казахстана.

The article considers the biography, academic and pedagogical activities of the celebrated expert in the Polish language and literature Mikhail Boguslavsky. Particular attention is paid to his activities in Kazakhstan in the 1950s – 1960s, his contribution to the Polish studies and Slavic studies in the universities of Kazakhstan.

Ключевые слова: славяноведение, полонистика, Казахстан, кафедры всеобщей истории.

Михаил Ильич Богуславский был талантливым ученым, одним из организаторов исторического образования в Казахстане, первым полонистом, первым заведующим кафедрой всемирной истории Карагандинского педагогического института, великолепным лектором, воспитателем студенческой молодежи, человеком, достойно исполнившим свой долг перед образовательным и научным сообществом.

М.И. Богуславский родился 30 января 1914 г. в Никополе Днепропетровской области в семье рабочего наборщика, с 1918 г. семья проживала в Мариуполе Донецкой области. После окончания семилетки в 1929 г. он поступил учеником наборщика в типографию, тогда же вступил в комсомол. Учебу продолжил на вечернем рабочем факультете. В 1933–1936 гг. трудился на пропагандистской и хозяйственных работах. В 1935 г. поступил на исторический факультет Московского института философии, литературы и истории (МИФЛИ). В 1936 г. стал членом партии.

С начала 1937 г. работал учителем истории в средней школе Кисловодска. В 1939 г. был отозван на партийную работу – лектором Кисловодского городского комитета ВКП(б), затем был утвержден заведующим отдела краевой газеты «Орджоникидзевская правда». В 1940 г. стал слушателем Высшей партийной школы (ВПШ) ЦК ВКП(б).

С началом Великой Отечественной войны со второго курса Высшей партийной школы Богуславский был откомандирован в ЦК КП (б) Киргизии, где работал лектором Иссык-Кульского обкома Компартии Киргизии, заведующим отделом пропаганды горкома партии Пржевальска, руководителем лекторской группы ЦК КП(б) Киргизии.

После окончания Великой Отечественной войны, в 1945–1947 гг. Богуславский обучался в аспирантуре Высшей партийной школы ЦК ВКП(б), а в 1947–1948 гг.

Тельгарин Алимжан Нугманович – канд. ист. наук, профессор Карагандинского государственного университета им. акад. Е.А. Букетова.

стал слушателем курсов Академии общественных наук (АОН) ЦК ВКП(б), где на кафедре истории международных отношений защитил кандидатскую диссертацию по теме «Борьба по вопросам внешней политики в Польше накануне Второй мировой войны». Затем Богуславского направили в г. Алма-Ату, в Казахский государственный университет им. С.М. Кирова (ныне аль-Фараби), где он стал заведующим кафедрой всеобщей истории (1948–1952). Осенью 1952 г. Богуславский был вынужден уехать из Алма-Аты и стал работать лектором Карагандинского обкома Компартии Казахстана.

В 1956 г. М.И. Богуславский вернулся на педагогическую работу, сначала доцентом Карагандинского горного института, потом доцентом Карагандинского педагогического института, где в 1957–1966 гг. заведовал кафедрой истории, а затем всеобщей истории в 1966–1969 гг.

Кафедра всеобщей истории, созданная усилиями М.И. Богуславского, стала второй среди ВУЗов Казахстана. В 1960-е годы М.И. Богуславский сделал многое для становления и развития кафедры всеобщей истории. Именно ему принадлежит заслуга создания предпосылок на кафедре стабильного, квалифицированного, научно-преподавательского коллектива путем направления студентов в целевые аспирантуры ведущих институтов и университетов СССР. В середине 1960-х годов Богуславский буквально по крупицам собирал выпускников кафедры всеобщей истории из Казахского государственного университета им. С.М. Кирова и других университетов. При нем на кафедру были приняты молодые выпускники многих кафедр всеобщей истории страны: И.В. Михутина, ныне доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН; Э.С. Багинский, аспирант Института славяноведения и балканистики АН СССР, многие годы доцент кафедры всеобщей истории и проректор по воспитательной работе Карагандинского государственного университета; Л.С. Панова, выпускница аспирантуры Свердловского государственного университета, доцент; А.Н. Тельгарин, выпускник кафедры всеобщей истории Казахского государственного университета им. С.М. Кирова, второй заведующий кафедрой всеобщей истории, ныне профессор кафедры; М.Х. Хасенов, выпускник Казахского государственного университета им. С.М. Кирова, затем аспирант исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, доцент, третий заведующий кафедрой всеобщей истории; Н.М. Фарфутдинов, аспирант Казахского государственного университета им. С.М. Кирова, защитивший кандидатскую диссертацию в Институте востоковедения АН СССР, многие годы доцент кафедры всеобщей истории, четвертый заведующий кафедрой всеобщей истории. Последующие поколения молодых преподавателей прекрасно знают, кто стоял у истоков кафедры всеобщей истории.

В МИФЛИ, ВПШ и АОН определились научные интересы Богуславского, более 20 лет он занимался историей Польши межвоенного периода. Уже в конце 1940-х годов он опубликовал несколько статей в журнале «Вопросы истории»: «Борьба по вопросам внешней политики Польши в связи с наступлением фашистских агрессоров на Чехословакию» (1948 г., № 5), «Политическая борьба по вопросам внешней политики в Польше накануне Второй мировой войны» (1949 г., № 10), а также раздел «Борьба СССР за коллективную безопасность и независимость Польши в 1939 г.» (в сборнике «Борьба СССР за коллективную безопасность накануне Второй мировой войны» (М., 1951 г.). В 1952 г. все эти труды опубликованы в Польше и Чехословакии.

В 1954–1955 гг. вышел в свет фундаментальный труд «История Польши», подготовленный Институтом славяноведения и балканистики АН СССР с участием Богуславского – автора обширной главы «Польша в годы развязывания Второй мировой войны. Захват страны гитлеровскими оккупантами». О научном уровне этого издания говорит тот факт, что «История Польши» была выдвинута на соис-

кание Ленинской премии. Газета «Известия» 21 июля 1964 г. писала: «М.И. Богуславского – карагандинского славяноведа, заведующего кафедрой истории в здешнем педагогическом институте – хорошо знают ученые Польши. М.И. Богуславский за многие годы изучил Польшу очень хорошо. Сейчас историк пишет большую книгу “Польша в 30-е годы”. Ее он намерен представить в качестве докторской диссертации».

Во второй половине 1960-х годов ученый почти завершил свой научный труд, успев опубликовать статьи в сборнике «Из истории польского рабочего движения» и в журнале «Советское славяноведение» (1966 г. № 2).

Однако в 1969 г. в возрасте 55 лет, он ушел из жизни. Но многолетнее исследование и труд М.И. Богуславского частично увидели свет. В 1970 г. в сборнике «Ленин и Польша» (к столетию В.И. Ленина) вышла его большая статья «Коммунистическая партия Польши в борьбе за осуществление ленинской идеи единого фронта». Тогда же руководство Карагандинского педагогического института, исторического факультета и кафедры всеобщей истории выразили признательность Институту славяноведения и балканистики АН СССР.

М.И. Богуславский читал курс «Новой истории стран Европы и Америки», спецкурсы по истории международных отношений в межвоенный период (1918–1939), рабочего, коммунистического и национально-освободительного движения. Все кто слушал лекции М.И. Богуславского отмечают глубину его научного анализа, высокое лекторское мастерство, безупречную логику.

М.И. Богуславский обладал широким научным кругозором, глубокой эрудицией, был умелым организатором. Эти качества у него сочетались с неповторимой лекторской манерой, доброжелательным и тонким юмором, расположением к общению с коллегами и студентами. Талантливый историк, прекрасный педагог, Богуславский олицетворял собой настоящего интеллигента.

Память о деятельности ученого и педагога М.И. Богуславского – неотъемлемая часть истории исторического факультета, который в конце 2013 г. отметил свое 75-летие, и на юбилейных торжествах многократно отмечалось, что у истоков одной из ведущих кафедр – всеобщей истории стоял М.И. Богуславский, состоявшийся историк и личность.



J. DORULA. Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke. Bratislava, 2012. 124 s.

Я. ДОРУЛЯ. Волшебный мир и реальная жизнь в словацкой сказке

Рецензируемая монография является результатом многолетней научной и просветительской деятельности авторитетного словацкого исследователя, активного деятеля и руководителя словацкой славистики, основателя Славистического института Яна Станислава Словацкой академии наук – доктора наук, проф. Яна Дорули, отметившего в сентябре прошлого года 80-летний юбилей.

Как указано в книге, ее содержанием стала проблематика, которой автор уделял внимание в 1982–1996 гг. Тогда 10 его статей были опубликованы в научных сборниках, а также журналах «Slovenský národopis», «Kultúra slova», «Slovenská literatúra», «Slovenská reč», в альманахе «Литературно-музейная летопись». Перечисленные источники свидетельствуют о синтетическом подходе автора, выбравшего междисциплинарное направление исследования и придающего особую значимость общественно-культурной рефлексии научных результатов, практическому использованию интерпретаций и выводов при современном осмыслении классических словацких народных сказок. Такowymi являются сказки, изданные Павлом Добшинским вместе с Августом Гориславом Шкулътеты в 1858–1863 гг., а потом самостоятельно в 1880–1883 гг.

Аналогией в русском культурном контексте являются народные сказки, изданные А.Н. Афанасьевым, к которым в некоторых случаях автор и обращается для обнаружения параллелей и общих лексических особенностей, учитываются также работы О.Н. Трубачева, П.Г. Богатырева, лексикографические труды В.И. Даля, С.И. Ожегова и данные этимологического словаря

М. Фасмера. По сути, можно говорить о культурно-языковой образовательной цели, преследуемой монографией, ее преемственности в этом намерении с деятелями словацкого возрождения XIX в. Издание сказок, собранных при существовании живой фольклорной традиции, они считали важным поводом для культурной презентации словаков в доказательстве их права на существование как самобытного народа в условиях национального притеснения и отсутствия собственной государственности.

Идея преемственности культурно-языкового развития Словакии прослеживается и подчеркивается в монографии уже во «Вступительном слове к читателю». В нем автор, не называя имен издателей сказок, известных в современном словацком контексте, цитирует этих «жертвенных собирателей». Приводится данная ими в издании 1858 г. характеристика «словацких повестей» – «наших повествований», в которых «материя и предметы [...] взяты из чудесных языческих представлений (мифологии) наших предков, из их семейной и общественной жизни [...] При этом сказочность смешана с реальностью. – Вот так наш народ сам себя рисует, представляет свое древнее воззрение на Божество и мир, свои ошибки и достоинства, общественную и частную жизнь, права, обычай и т.д. Он сам себе сказка». Эти концептуально существенные замечания автор монографии заключает поучительным императивом, пользуясь традиционной формой изложения: «Ну что же, читайте, словаки. Это не только о вас, но и для вас» (s. 5). Такой доверительный неофициальный тон отражает заинтересованный подход умудренного

опытом исследователя, небезразличного к современной духовной жизни и активно выступающего за сохранение культурно-исторических ценностей нации.

Названия глав сформулированы в виде тезисов, раскрывающих основные аспекты проблематики: «О чем говорят словацкие сказки», «Какой речью говорят словацкие сказки в изложении их собирателей и издателей», «Словацкий язык и словацкий мир в народных сказках», «Камни преткновенения в модернизации текста словацких сказок», «Некоторые словацко-славянские зависимости и параллели». Заключает книгу регистр рассмотренных слов и понятий.

Основной текст сопровождается обширными и содержательными замечаниями, включающими 287 позиций. В них указываются источники и контексты словацких архивных материалов, художественной литературы, фольклорных публикаций, а также приводятся ссылки на многочисленные теоретические источники и толковые словари – на словацком и иных славянских и неславянских языках, перечисляются соответствия и параллели словацкого и иноязычного фактического материала.

Уже в первой главе, касаясь содержания сказок, автор формулирует вводный тезис, в котором содержится оригинальная интерпретация сути и связей языка сказочных текстов в культурно-историческом рассмотрении: «Проводимое исследование языка словацких народных сказок [...] показало, что это тексты, которые образуют ценную составную часть нашего культурного наследия. В них можно обнаружить много интересных сведений и о словацком историко-языковом развитии. Это особенно очевидно в тех случаях, когда язык словацких народных сказок сравнивается с древней письменностью Словакии, с фактами современной словацкого языка (в его литературной форме и в диалектах) и иных, в первую очередь славянских, языков, а также с народной словесностью.

Сказочное действие происходит в словацком мире, т.е. в словацкой природе, в словацкой общественной среде с ее обиходными и правовыми нормами, учреждениями и многими реалиями. Сказка часто дает нам возможность заглянуть в словацкое прошлое, в реальную жизнь наших предков [...] Сказка бескомпромиссна. В ней всего в избытке» (с. 6).

Существенны коммуникативно-дискуссионные качества сказки в органической связи с представлением об идеальном

(умелом, искусном) рассказчике: «Сказка не делает вид, что она не заинтересована, половинчата. Она всегда сочувствует своему народному герою. У рассказчика в повествовании достаточно возможностей для выражения отношения, для привлечения интереса слушателя, которого он втягивает в действие как ангажированного участника, для выражения доверительного отношения между сказочными партнерами; у него неиссякаемое богатство фразеологических выражений, метафор и сравнений, частиц, местоимений, междометий, вторичных и модальных значений глагольных времен и залогов, демунитивов и синонимов» (с. 6–7).

Подчеркивая, что изданные в XIX в. сказки стали народным чтением и одновременно помогли закреплению литературного языка, автор останавливается на диалектных особенностях как отражении динамичного состояния нормируемого языка и его конкурентных средствах. Историзмы он рассматривает как реликты ранее активной лексики, широко отраженной в древней письменности. Этот факт приводит автора к выявлению языкового исторического контекста сказочных событий, незнание которого приводит к неточным и ошибочным интерпретациям, угадыванию значения на основе современного языкового сознания. Демонстрируемая автором историческая глубина и логика интерпретации направлена не только на критику современных обработок, но и на формирование у читателя научного представления о существовании реальной исторической основы многих сказочных деталей и характеристик.

Константным воплощением историзма являются многочисленные контексты анализируемых слов, употребленных в официальной письменности, которые в монографии приводятся с сохранением графических особенностей своего времени. Представляя сложность для обычного читателя, они при этом вводят его в историю не только посредством содержания контекстов, но и их графического оформления как элемента одновременно научности и занимательности. Логичным и уместным при таком подходе автора воспринимается его замечание, что модернизация текста сказок должна проводиться не только осторожно, но и при специальной подготовке, после основательного изучения результатов научных исследований (с. 8).

Автор заостряет внимание на дискуссионном вопросе: достаточно ли при совре-

менной обработке фольклорных текстов понять их содержательное наполнение, как это наблюдается в напряженных детективных или приключенческих сюжетах. Свое мнение на этот счет он доказательно высказывает в монографии на большом количестве контекстов, интерпретируя и приводя лексические параллели в разных сказках.

Научный интерес представляет интерпретация и определение понятия народной речи: «Народной речью мы называем язык народа, т.е. сельского, деревенского населения времен феодализма и позже. Для него характерна и особая, народная культура, включая словесную культуру. Она отличается от культуры городского населения и от культуры других привилегированных или образованных слоев. Народная речь состоит из говоров; в словесном творчестве включает и некоторые наддиалектные элементы» (s. 101).

Книга отражает цельность и основательность научного подхода, ориентирующего на практические вопросы современной презентации народного словесного богатства, уважение автора к собранию текстов, которые сыграли исключительную роль в становлении словацкого литературного языка и эстетических ценностей авторской литературы. Ракурс анализа словацкого лингвиста охватывает в параллельном представлении две сферы письменного отражения языка (народные сказки – «словацкие повести», изданные в XIX в., и деловую письменность XV–XVIII вв.), т.е. с хронологическим отступом в 100–400 лет, зафиксированных на разных территориях Словакии. Прослеживается и анализируется общая архаичская лексика (*napraviť* ‘выровнять’, *krajec* ‘портной’, *polata/palota* ‘палаты’, *svetlica* ‘светлица’, *paripa* ‘выездной борзый жеребец’, *hosпода* ‘съемная квартира’, *hostinec* ‘трактир’, *pokon* ‘конец’, *strela* ‘молния’, *pokloniť sa* ‘поздороваться’) или архаические семы в активных до настоящего времени лексемах (*pravo* ‘равно’, *pravda* ‘справедливость’). Таких слов и словосочетаний в регистре представлено 163 (s. 121–123). Как правило, они отражают реальные в далекой истории правовые, денежные, семейные и другие отношения и понятия.

Спорадически автор обращается к соответствующим лексическим средствам авторской прозы, а также и к их диалектным рефлексиям (гемерским говорам, ставшим основой кодификации, восточнословацким говорам). Динамику лексических и некоторых иных языковых изменений Я. Доруля

прослеживает посредством сопоставления академически переизданных в XX в. «Словацких повестей» и их издания для детей (в обработке М. Дюрчичовой и П. Глоцко). Автор показывает на многочисленных примерах, что П. Добшинский относился к языку с пониманием, точно и доходчиво объясняя непонятные и редкие слова, не модернизируя их. Для автора поэтому очень важно, чтобы современные читатели не только понимали тексты, изданные Добшинским, но и находили в них «поучение о прошлом» (s. 19).

Уже первая глава в концентрированном виде содержит основные проблемные узлы и методические подходы исследования, которые далее углубляются, получают развитие на новом материале, детализируются и интерпретируются, совмещая в себе научный и популярный (культурно-дидактический) планы.

Во второй главе, опираясь на цитаты издателей, Я. Доруля освещает вопросы орфографии классического издания (по нормам литературного словацкого языка, опубликованным в 1852 г.), цели включения единичных текстов в диалектах (с анализом совмещенного диалектного и этнографического комментария об области фиксирования на шумяцком говоре сказки «*O kosurikovi*» («О котике») со своей интерпретацией). Автор научно доказывает следование канонам народной речи, что в период отсутствия словаря определяло нормообразующее значение сказок. Особенности народной речи автор монографии прослеживает в лексике, грамматике и текстообразовании. С помощью сохранения основных черт народного повествования П. Добшинский, по наблюдению автора, «дорисовывает национальный колорит», что объясняется знанием и близким восприятием духа народной речи, способность слиться с ним и вжиться в него (s. 24). Так, к слову *svetlica* приводятся его сказочные контексты ([...] *z pitvora do svetlice, zo svetlice do druhej, z druhej do tretej; a tak poprechodil celý zámok a nikde ani duše* [...]) – из сеней в светлицу, из светлицы во вторую, из второй в третью; так обошел весь замок, но нигде ни души) – «*Pani Mačička*» («Госпожа Кошечка») (s. 98); цитируется зафиксированное в XIX в. чешским исследователем Р. Покорным описание денотата: «комната или светлица словацкая обставлена, как правило, бывает двумя длинными лавками, которые в правом углу сходятся» (s. 33); приводятся многочисленные примеры ис-

пользования его в деловой письменности (*Item Kubossowy [...] pitwor [...] y kus sjene az do Melicheroweho dielu* – Так Кубошу [...] sklep [...] и часть сеней аж до удела Мелихера) (s. 33); говорится об использовании этого слова в художественных контекстах словацкими прозаиками XIX в. Л. Кубани, Г.К. Зехентер-Ласкомерским, М. Кукучином, Ю. Ондреёвым (s. 35). Отмечается, что это слово есть в русских сказках (ссылка на сказки Афанасьева) с указанием существования варианта *svetelka* (светелка) (s. 35, 99). Утверждается, что существует фонетический вариант *svetnica*, образованный по аналогии с антонимом *temnica* и под его влиянием (s. 35).

В названии третьей главы сближаются два когнитивных концепта – *язык и мир*, рассматриваемые в сказочном дискурсе. Основной анализ избраны сказочные тексты «*Nebojsa*» («Смельчак») и «*Ženský vtír*» («Женская смекалка») и их словацкие обработки для детей, однако сохраняется подход привлечения параллелей из других сказок и сфер письменности. Детально рассматриваются не только лексемы, но и специфические грамматические явления, прослеживается их редукция в обработках.

Дальнейшее рассмотрение темы исходит из современных изданий обработок текстов сборника Добшинского, чему посвящена четвертая глава о проблемах модернизации, обозначенных как «камни преткновения». Учитывая особенности эмоционального и красочного изложения Добшинского, автор фиксирует случаи сдвигов в семантике и ее редукции, но чаще указывает на исчезновение самобытности народного повествования, подчеркивая тем самым языковую ценность исходных текстов. Я Доруля стремится к раскрытию смысла диалектных слов и забытых выражений,

которые заменяются общеупотребительной лексикой: *najinakši* → *najkrajši* (самый красивый, лучший) (s. 79–80), *bielá osoba* → *žena* (женщина) (s. 83) и др.

Заключительная глава подробно прослеживает словацко-украинские, словацко-русские и словацко-белорусские, а также словацко-сербские параллели в текстах народных сказок, что позволяет автору предполагать параллельное развитие определенных лексем в этих языках. Это меняет представление о заимствованиях в словацком языке: на примере слова *palaty* (рус. устар.: '1. Дворец, 2. Пышная комната') проводится разносторонний детальный анализ. «Ареал распространения этого слова охватывает [...] восточнославянские языки, южнославянские языки и словацкий язык. Формы *polata, palata*, относящиеся к XVII и XVIII вв., свидетельствуют о том, что это слово не пришло в словацкий язык из венгерского. Несколько позже в словацком языке, возможно под влиянием венгерского, закрепился вариант *palota*. В современном литературном словацком языке это слово квалифицируется как устаревшее или экспрессивное» (s. 87–88).

Таким образом, опираясь на словацкий культурно-исторический контекст, исследователь предлагает оригинальный взгляд на классические публикации словацких народных сказок (их язык и социально-культурное значение). В результате современное славяноведение обогатилось верифицированным исследованием, имеющим научную ценность для лингвистики, фольклористики, теории текста, истории и теории литературных языков, дающим фактический и теоретический материал для типологии культур и литературных языков славянских народов.

© 2014 г. В.М. Ляшук

Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja: J. Bartmiński; zastępca redaktora: S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2012. T. I. Kosmos. [Cz. 3]. Meteorologia. 521 s.; [Cz. 4]. Świat. Światło. Metale. 395 s.

Словарь народных стереотипов и символов / Концепция и отв. ред. Е. Бартминьский, ред. С. Небжеговска-Бартминьска. Люблин, 2012. Т. I. Космос. [Ч. 3]. Метеорология. [Ч. 4]. Мир. Свет. Металлы.

В Люблине завершено издание первого тома фундаментального этнолингвистического словаря польской народной культуры, посвященного теме «Космос». Том состоит из четырех частей (отдельных книг): первая часть («Небо. Небесные светила. Огонь. Камни») вышла в свет в 1996 г. (см. рецензию в [1. С. 52–53]; вторая («Земля. Вода. Подземный мир») – в 1999 г. (см. рецензию в [2. С. 58–59], а третья и четвертая только в 2012 г. Такой разрыв во времени не должен удивлять – создание столь уникального по полноте представления и подходу компендиума польской народной культуры, обобщающего колоссальный языковой, фольклорный, этнографический материал, требует многолетнего и кропотливого труда. Замысел и концепция словаря принадлежат профессору Ежи Бартминьскому, основателю и главе польской школы этнолингвистики [3]; словарь создается в Люблинском университете им. М. Кюри-Склодовской силами небольшого коллектива учеников Бартминьского под его руководством. В настоящее время идет работа над следующими томами словаря: II. «Растения», III. «Животные», IV. «Человек», V. «Общество», VI. «Религия, демонология», VII. «Время, пространство, меры, цвет».

Концепция польского словаря в целом близка к подходу, осуществленному в московском этнолингвистическом словаре «Славянские древности», созданном по замыслу и под общей редакцией акад. Н.И. Толстого [4]. Эти два лексикографические предприятия близки в своем понимании интегральности традиционной народной культуры как целостной картины мира, находящей свое выражение в разнообразных формах – в языке, фольклорных текстах, в верованиях, ритуале, повседневном поведении, в народном искусстве. Задачей обеих словарей стала семантическая

реконструкция системы представлений о мире и человеке на всем доступном материале, а также изучение самого символического «языка культуры», его «словаря», его законов и механизмов. Различие же между ними состоит прежде всего в «масштабе» изучаемого материала: московский словарь дает обобщающую картину всех славянских традиций, тогда как люблинский словарь посвящен одной – польской – традиции. Каждый подход имеет как свои преимущества, так и свои недостатки. Концентрация внимания и сил на изучении одной традиции позволяет охватить и интерпретировать имеющийся материал всесторонне и с максимальной подробностью и полнотой, чего, конечно, не может дать словарь общеславянского масштаба. Вместе с тем, широкий взгляд на славянскую народную культуру в масштабах всего славянского мира часто дает возможность объяснить то, что в рамках одной традиции объяснению не поддается или остается не полностью раскрытым.

Третий выпуск «Словаря народных стереотипов и символов» посвящен народной метеорологии. Этот чрезвычайно важный раздел космологических представлений до сих пор не был предметом столь подробного описания ни в общеславянском, ни в общепольском масштабе, хотя некоторые попытки лингвистической и этнографической разработки этой темы предпринимались [5–10]. Согласно общей концепции словаря, объектом описания в нем служат не языковые единицы, а экстралингвистические реалии внешнего мира, т.е. в данном случае погодные явления и состояния. Задачей словаря является реконструкция «стереотипа» каждой такой единицы, т.е. ее образа в сознании носителей традиции в совокупности всех его типичных характеристик. Однако большое внимание в слова-

ре уделяется и языковым данным – лексике, семантике, фразеологии, нередко консервирующим в себе архаические представления о мире. В данном выпуске отдельные статьи посвящены погоде в целом, росе, туману, облакам, туче, дождю, слякоти, радуге, морозу, снегу, инею, льду, граду, воздуху, ветру, грозе, молнии, грому, понятиям тепла, жары, холода. Каждая статья состоит из двух частей: аналитической, называемой экспликацией, которая включает полную характеристику явления (его названия, его родо-видовые отношения, вхождение в комплексы понятий, оппозиции другим понятиям плюс все существенные характеристики), и второй части, называемой документацией, в которой приводится систематизированный материал источников, подтверждающий заключения и положения первой части (экспликации). Предваряется каждая статья краткой сводкой сведений о том, как описываемое явление трактуется в других культурных традициях – античной, германской, китайской, древнеиндийской, иудейской, христианской, инославянских и др., а завершается – основной библиографией предмета.

В словаре принят тезаурусный принцип экспликации описываемого объекта (предмета или явления), предполагающий систематический, последовательный и полный анализ всех его характеристик. Эти характеристики, относящиеся к разным сторонам и аспектам объекта, в совокупности раскрывают все его свойства (языковые и внеязыковые): анализируются названия объекта, их разные значения и коннотации, их этимология, их синонимы и антонимы; видо-родовые отношения (объект как род-гипероним и как вид-гипоним), вхождение объекта в различные комплексы, его оппозиции другим объектам; его происхождение (этиология); его внешний вид, составные части, количественная характеристика, типичные действия, процессы и состояния, его воздействие на другие объекты; его различные ситуативные роли (способность быть стимулом, причиной, результатом, адресатом, объектом, орудием тех или иных действий и событий), его пространственные и временные признаки, его символические значения и употребления, связанные с ним предписания, запреты, предсказания; особые (внесистемные, нетипичные) свойства объекта и т.п.

Покажем это на примере статьи «Радуга». Польскому значению слова *tęcza* ('радуга'), имеющего праславянское про-

исхождение, в других славянских языках соответствуют другие метеорологические значения: ст.-слав. *туча* 'дождь, ливень, снег', укр. *туча* 'буря, гроза', рус. *туча* 'туча', серб.-хорв. *tuča* 'град', словен. *toča* 'град', что свидетельствует, во-первых, о нечеткости метеорологической терминологии (это имеет и другие подтверждения), а во-вторых, о позднем происхождении данной номинации в польском языке. Действительно, в польском слово *tęcza* заменило более раннее (и широко распространенное у всех славян) название радуги *dęga*, *dąga*. В польских диалектах известны и другие названия: *duha*, *tęga*, *pręga*, *luk*, *luna*, *kręga*, *wstęga*, *stążka*, *barwica*, *slonecznik*, *wesiołucha*, *wesoła*, *cmok*, *cmokawa*, *pijawa*, *pijawica* и др.

Не входя в родо-видовые отношения, радуга в польском культурном сознании образует «коллекцию», т.е. устойчивую связь с солнцем и дождем, поскольку она появляется, когда идет дождь и светит солнце, и весь культурный «дискурс» радуги тесно связан с этими двумя атмосферными явлениями. Этиология (версия происхождения) радуги основывается либо на ветхозаветных мотивах (это знак окончания потопа и согласия между Богом и людьми), либо на новозаветных (св. Петр отвергает небесные врата), либо, наконец, на обиходно-научных представлениях (отражение солнечных лучей в каплях дождя). К внешним характеристикам радуги относятся прежде всего ее многоцветность, исходящее от нее сияние, блеск, изменчивость, форма дуги (лука, моста, коромысла и т.п.). Радуга неизменно вызывает ощущение чуда, восхищение, удивление, иногда страх.

Повсеместно радуга воспринимается как живое существо (змей, смок, некий демонический персонаж), которое «набирает (пьет) воду» из земных источников, рек, озер, болот и передает ее на небеса, откуда потом эта вода изливается в виде дождя или оседает в виде тумана. Демоническая природа радуги вызывает страх перед ней и заставляет прибегать к магическим приемам отгона или «порчи» радуги, ср. специальные формулы типа «*Tęczo, tęczo, nie pij wody, bo narobisz ludziom szkody*» (Радуга, радуга, не пей воды, а то наделаешь людям беды). К вредоносным действиям радуги относится ее способность красть, втягивать, всасывать людей, выпивать из них кровь, калечить их (подобные мотивы известны и в русской традиции, ср. [11]). Власть над радугой тем не менее приписывается преж-

де всего Богу, но также «планетникам» (управляющим тучами) и душам утопленников (*topielcy*), иногда даже Люциферу, который радугой как бичом гоняет малых демонов. К типичным для польской традиции запретам относится запрет подходить к радуге (особенно детям), иначе она может «украсть» (всосать, выпить) человека. С радугой у поляков, как и у всех славян, связываются погодные приметы – она может предвещать как дождь, бурю, гром, так и хорошую погоду; это зависит от места появления радуги (на востоке или на западе), от времени (на восходе или на заходе солнца), от числа цветов радуги и др. Символическая природа радуги двойственна: с одной стороны это знак примирения Бога с людьми (ср. загадку о радуге: «Przysięga bez słowa», т.е. клятва без слов), с другой – это опасное для человека мифологическое существо, которое вызывает дождь и «выпивает, крадет» людей, зверей, разные предметы.

Во второй части статьи («Документация») приведены свидетельства источников, упорядоченные по жанрам: загадки, заклинания и формулы приветствия, свадебные песни, солдатские песни (между прочим, здесь под номером семь ошибочно приводится пример, где *teca* означает не атмосферное явление, а архитектурную форму), рассказы, поверья (этот раздел самый богатый) и, наконец, примеры крестьянской поэзии, раскрывающие отношение носителей традиционного мировоззрения на это природное явление.

Сравнение этой статьи со статьей «Радуга» в словаре «Славянские древности» [12] приводит к заключению, что в целом традиционные представления и поверья о радуге в разных славянских традициях совпадают, хотя некоторые мотивы и детали оказываются ограниченными отдельными этническими или локальными традициями. Например, в польском материале оказались не представленными известные другим традициям (южнославянским, западноукраинской) мотивы перемены пола у тех, кто пройдет под радугой; мотивы урожая (радуга предвещает урожай разных полевых культур) или образ радуги как пояса, моста, коромысла, лестницы и др. В польском словаре в целом тема народной метеорологии разработана более подробно, чем в «Славянских древностях», где, например, нет отдельных статей о тумане, облаках, льде, слякоти, тепле, жаре, холоде. В некоторой степени (но далеко не полностью) от-

сутствие этих тем восполняется наличием обобщающей статьи «Метеорология народная» [13] (ей в польском издании отчасти соответствует статья «Погода»), иногда содержанием других «метеорологических» статей.

Четвертая книга первого тома, завершающая тему «Космос», включает концептуальный и ключевой для всего словаря раздел «Мир», состоящий из двух частей: «Мир» и «Тот свет», затем обширные разделы «Свет» и «Металлы». Все эти темы, чрезвычайно важные для реконструкции традиционной картины мира, до сих пор не были предметом специального исследования ни в польской, ни в других научных славистических традициях.

Содержание первой статьи «Мир» (*Świat*) в сжатом виде изложено в статье Е. Бартминьского на русском языке [14]. В кратком введении говорится об основных источниках польской и славянской космологии – праславянской и индоевропейской мифологической модели мира (членение мира на три уровня, символизируемое деревом: боги и птицы наверху, люди, животные и растения – на земле, под землей – демоны, земноводные) и библейской, иудео-христианской модели мира (мир создан Богом, а человек – по образу и подобию Бога), а также в общих чертах характеризуются наивное, обыденное сознание, имеющее эмпирические основы (представление о видимом мире).

Далее статья строится по стандартным рубрикам. Большое значение в общей концепции придается семантике света, лежащей в основе польской номинации мира, который понимается как то, что видимо, светло, освещено (такое сочетание значений 'mundus' и 'lux' известно и другим языкам, см. также [15]). Рубрика «этиология» в данном случае разрастается в обширный раздел, излагающий польские народные версии сотворения мира, т.е. соответствующий фрагмент польской «народной Библии» [16]. Отмечается, что в материалах из восточных регионов легенды о сотворении мира несут дуалистический характер (мир творят совместно Бог и дьявол), и этот дуализм объясняет универсальное деление элементов мира на плохие и хорошие. В поверьях об устройстве мира представлено трехчастное деление – на небо, землю и подземный мир, причем небо и земля трактуются как «прародители» мира, его отец и мать; нижний, подземный и подводный мир – это место умерших предков и демони-

ческих существ. По самым древним представлениям, мир держится (вращается) на оси (гвозде, стержне). Центр мира обозначен деревом, камнем или горой. Ориентация по сторонам света соотносится с движением солнца: по движению солнца производились хозяйственные работы – пахота, сев и т.д.; обратное направление применялось в магии. Большое значение придавалось границам мира, отделяющим земной мир от потустороннего; на краях земли текут огромные реки, границы забиты досками, на границе стоят горы, камни и т.п.

По поверьям, миром управляет Бог, отсюда выражение «божий мир» («Nie nas świat, ino boski») – Мир не наш, а божий). Бог как владыка мира может наказывать людей за грехи огнем, градом, наводнениями и прочими стихийными бедствиями. Мир «стареет» и движется к своему концу – в фольклоре популярен мотив конца света. О конце света предупреждают различные чудеса и необычные явления природы: кометы, затмение солнца, непрерывные дожди, мор на людей и животных и т.п. После конца света должен появиться новый мир и новые люди (карлики, гномы). Устойчивыми символами мира служат яйцо и дерево; мир уподобляется также семье: небо, земля, вода, ветер и т.п. являются один другому отцом, матерью, сыном, дочерью, ср. загадку: «Ociec mocny, matka długa, córka wysoka, syn wielgi» (Сильный отец, длинная мать, высокая дочь, большой сын)» (отгадка: ветер, река, воздух, мир). Статья сопровождается богатой «документацией»: загадки с отгадкой «мир», пословицы, например: «Pszczola na kwiat, człowiek na świat, pszczola z kwiatu, człowiek ze świata» (Пчела на цветок, человек на свет, пчела с цветка, человек со света), «Ten świat jak makowy kwiat» (Этот мир, как маков цвет, т.е. не вечный, преходящий), «Na świecie żyć, to nie wianki wić» (На свете жить – не венки вить), заговоры, молитвы: «Boże wszechmogący i miłosierny, któryś umarł na krzyżu za moje i całego świata grzechy, miej litość nade mną!» (Боже всемогущий и милосердный, принявший смерть на кресте за мои и всего мира грехи, смилуйся надо мной), колядки, воспевающие рождение Христа, «взвеселившее» весь мир; великопостные песни, пасхальные песнопения, свадебные песни и приговоры, причитания по умершим («Żegnam cię, mój świecie wesoły, już idę w śmiertelne popioły» – Прощай, мой веселый мир, ухожу в пепел смерти), лирические песни, духовные стихи, обрядовые

песни, мифологические рассказы, легенды, поверья и т.д.

Статья «Тот свет» (пол. *tamten świat, drugi świat, zaziemski świat, zaświaty, kraj wieczny* и др.) включает подробные описания пути на тот свет (по поверьям, туда ведет Млечный путь) и способы попадания на тот свет (человека может похитить дьявол, он может попасть на тот свет во сне, он попадает туда после смерти и т.п.), блужданий по потустороннему миру; анализируются представления о топографии того света, о его жителях, укладе жизни, обычаях, о контактах обоих миров друг с другом, о возможности возвращения в мир живых.

В главе «Свет» (Światło) в самостоятельных небольших статьях рассматриваются понятия дневного света, солнечного света, лунного света, света звезд, отраженного света (блеска), света, который горит при умершем, божественного сияния, демонического света, свечения кладов, темноты, тени и т.п. Этот материал впервые собран воедино и рассмотрен систематически, он сравнительно невелик, поэтому статьи не заполняют собой всю развернутую стандартную схему, используемую в других статьях. Кроме того, сами описываемые сущности не вполне «предметны», это скорее абстрактные признаки, которые не могут претендовать на статус полноценных компонентов картины мира с полным набором логических функций.

Не менее половины четвертого тома отведено теме металлов, их культурных значений и функций. До сих пор в славистике не было специальных исследований, посвященных металлам в культурологическом аспекте (больше интересовала эта тема историков и лингвистов, см., например, [17]); сведения, относящиеся к ним, отрывочны и рассеяны по разным источникам. В московском словаре «Славянские древности» эта тема тоже представлена недостаточно (всего четырьмя статьями – «Металлы», «Железо», «Золото», «Серебро»); в люблинском, кроме того, еще присутствуют небольшие статьи «Медь» и «Олово». Наличие общей статьи, посвященной металлам, в московском словаре позволило отметить как общие признаки разных металлов (прочность, твердость, связь с огнем, ценность), так и специфику каждого (ср. мягкость олова, его плавкость), а также затронуть общие вопросы добычи и обработки металлов в их культурном восприятии (особые обычаи, поверья и фольклор

рудокопов, мифологические персонажи гор и шахт) [18].

Культурная семантика и символика золота неоднократно привлекала внимание исследователей разных культур (ср., например [19]). В рецензируемом выпуске люблинского словаря дается отдельно характеристика золота как материала (символа красоты, чистоты, исключительной ценности, богатства, власти) и золота в виде предметов из этого металла. Золото составляет устойчивую «коллекцию» с серебром (ср. в песнях *srebro zloto* и *zloto srebro* как высшая ценность), реже с другими металлами и драгоценными камнями. В то же время золото может противопоставляться серебру (*Mowa srebra, milczenie zloto* – Слово – серебро, молчанье – золото), а также субстанциям самого низкого качества – грязи, глине, мусору, отходам, навозу и т.п. (*Czart pokaże zloto, a wciagnie w bloto* – Черт покажет золото, а утащит в болото). Согласно многим поверьям и сказкам, золото является продуктом магических действий колдунов, чернокнижников и т.п.; золото (клады), находящееся в земле, под землей, в горе, в гротах, в пещере, под озером и т.п., охраняют персонажи нечистой силы и демонические животные (кот ведьмы, черный пес, черная птица, сова, привидения в гусарских мундирах и т.п.). В то же время золото – высшая материальная ценность, награда за благочестие и труд, предмет желаний и стремлений. Золото широко используется в лечебных и магических целях. Приведенная в этом разделе обширная документация из разных жанров фольклора свидетельствует о значительной роли этого культурного символа в польской традиции.

Золотые предметы, хотя и наследуют семантику и символику золота как субстанции, тем не менее представляют собой отдельные, сложные культурные знаки, со своими собственными символическими функциями, которые определяются также семантикой и функциями соответствующих предметов и зависят от контекста и жанровых характеристик текстов. Например, эпитет «золотой» в текстах колядок (золотая колыбелька, золотые пеленки и т.п.) служит знаком сакрального контекста Рождества; в свадебной поэзии золотое относится прежде всего к красоте и чистоте невесты; в жатвенных песнях золотые зерна и колосья символизируют богатство, урожай, достаток; в легендах и сказках золото ассоциируется с идеальными и чудесными мирами и т.д.

Отдельные статьи посвящены наиболее значимым в культуре «золотым» предметам: это растения (зерна, колосья, деревья, плоды), животные (рыбка, утка, птицы, их перья, крылья, копыта и гривы коней), атрибуты и предметы из мира человека (волосы, венок; одежда – чепец, платье, фартук, пояс, башмаки и т.п.; украшения – колечко, цепочка; посуда – чаша, бокал, кувшин; орудия и атрибуты труда – плуг, прялка; уздечка, подкова; колокол, сабля, меч; атрибуты власти – корона, трон; постройки и их детали – ворота, двери, ключ; книга, бумага, буквы). Связанные с этими предметами мотивы закреплены за отдельными жанрами и группами текстов, что отмечается в соответствующих разделах экспликации и подтверждается подробной документацией, общей для всех предметных статей. Аналогично построены разделы «Серебро» и «Железо».

Рецензируемые выпуски еще раз демонстрируют, что создаваемый в Люблине под редакцией Е. Бартминьского «Словарь народных стереотипов и символов» – не имеющий прецедентов и аналогов опыт интегрального и полного лексикографического описания одной славянской культурной традиции во всем богатстве ее «отражений» – язык, фольклор, верования, обряды, народное искусство, народная литература, обыденные представления о мире. Его ценность не только в обобщении огромного эмпирического материала, собранного и осмысленного в трудах этнографов, фольклористов, лингвистов, и в привлечении новых данных (многие темы в словаре разрабатываются впервые или на более основательном материале), но и в способе его единообразной и подробной экспликации, в создании модели тезаурусного описания традиционной духовной культуры и успешной апробации этой модели на польском материале. Несомненно, результаты и методы люблинского словаря найдут отклик и продолжение в работах других исследователей (этнолингвистов, фольклористов, этнографов, культурологов и др.).

© 2014 г. С.М. Толстая

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Живая старина. 1997. № 4.
2. Живая старина. 2000. № 2.
3. Бартминьский Е. Языковой образ мира. Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
4. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А–Г; 1999. Т. 2. Д–Крош-

- ки; 2004. Т. 3. Круг–Перепелка; 2009. Т. 4. Переправа через воду – Сирота; 2012. Т. 5. С(Сказка) – Ящерица.
5. *Kupiszewski W., Węgiełek-Januszewska.* *Astronomia ludowa, miary czasu i meteorologia.* Wrocław; Warszawa; Kraków, 1959.
 6. *Kupiszewski W.* *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego.* Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969.
 7. *Szyfer A.* *Tradycyjna astronomia i meteorologia ludowa na Mazurach, Warmii i Kurpiach.* Olsztyn, 1969.
 8. *Koseska V.* *Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim.* Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.
 9. *Кондратенко М.М.* *Лексика народной метеорологии. Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений.* München, 2000.
 10. *Могила О.А.* *Метеорологічна лексика українських говорів.* Київ, 2008.
 11. *Добровольская В.Е.* *Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России // Ethnolingwistyka. Lublin, 2011. № 23.*
 12. *Белова О.В.* *Радуга // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4.*
 13. *Толстая С.М.* *Метеорология народная // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.*
 14. *Бартми́ньский Е.* *Образ мира в польской народной традиции // Ethnolinguistica slavica. К 90-летию Н.И. Толстого. М., 2013.*
 15. *Толстая С.М.* *К семантической истории слав. *mirъ и *světъ // Эволюция понятий в свете истории русской культуры. М., 2012.*
 16. *Zowczak M.* *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej.* Wrocław, 2000.
 17. *Иванов В.В.* *История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.*
 18. *Левкиевская Е.Е.* *Металлы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.*
 19. *Аверинцев С.С.* *Золото в системе ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Русь. Западная Европа. М., 1973.*

Славяноведение № 6

Т.И. ЧЕПЕЛЕВСКАЯ. Очерки словенской литературы в историко-культурном освещении / Отв. ред. Л.А. Софронова. М.; СПб., 2013. 304 с., илл.

Книга Т.И. Чепелевской являет собой редкое в отечественной словенистике исследование словенской литературы в историко-культурном аспекте с широким диапазоном рассматриваемого материала: словенские прозаические, стихотворные и драматургические тексты от средневековья до XX в. Автор обращается как к знаковым фигурам литературного процесса (Франце Прешерн, Янез Трдина, Иван Цанкар, Отон Жупанчич, Алоиз Градник, Борис Пахор и др.), так и вводит в научный оборот менее известные имена.

Словенская литература, как литература «малая», развивалась в специфических, если не сказать весьма неблагоприятных, условиях, нередко под угрозой «растворения» в более крупных литературах соседей. Особенности словенской культуры тесно связаны с вопросами государственности и национальной идентичности. Словенские земли, входившие в состав Австро-Венгрии, а позднее Югославии, долгое время сохраняли раздробленность, отсюда по сей день существующая в культуре весь-

ма прочная связь с регионами наряду с присутствием общенациональных черт и интеграцией в мировой контекст. Обретя государственность лишь в 1991 г., Словения довольно быстро оказалась включенной в Европейское сообщество и встала перед решением новых вопросов – диалектическими отношениями глобализации и национальной самобытности культуры в XXI в. Поэтому в современных условиях исследовательский подход Т.И. Чепелевской представляется особенно ценным – признавая подвижность и изменчивость границ словенской культуры, автор не упускает из поля зрения национального своеобразия словенских литературных явлений. Например, в книге убедительно показан особый статус существования фольклора в словенской литературе вплоть до наших дней – живучесть фольклорно-мифологического культурного кода, появляющегося даже в произведениях современных писателей.

В работе представлена оригинальная авторская концепция развития словенской ли-

тературы – она исследована сквозь призму важнейших категорий культуры: человек, пространство и время. Подобный ракурс рассмотрения позволяет по-новому взглянуть на многие тексты словенской культуры, в том числе ставшие уже хрестоматийными (например «Крещение у Савицы» (1836) Прешерна или «На крутой дороге» (1902) Цанкара).

Книгу отличает продуманная композиция, отражающая концептуальные взгляды автора на развитие словенской литературы. Изложение материала происходит не в хронологическом порядке, не линейно, а по спирали (например, одни и те же мотивы прослеживаются у разных авторов в различные эпохи), при этом читатель получает представление о диахроническом срезе одного литературного феномена. Создается впечатление, что многие явления на протяжении истории словно наращивают дополнительные смыслы.

В первой главе рассмотрено пространство культуры, имеющее свою горизонталь (автор исследует движение в пространстве по горизонтали – развитие словенских региональных литератур во взаимосвязи с формированием национальной традиции) и вертикаль (низовой, срединные и верхний уровень культуры, между которыми также нет четкой границы, а происходит постоянный обмен и взаимопроникновение – для исследования привлекается словенский фольклор, творчество буковников и авторская литература). Особенно ценными представляются те страницы книги, где речь идет о словенских «бродячих сюжетах», фольклорных мотивах и героях (такие фольклорные персонажи, как Прекрасная Вида, король Матьяж, Курент привлекали словенских писателей разных поколений). Эта тема исследования красной нитью проходит через всю книгу, показывая преемственность словенской литературной традиции. Сквозь призму оппозиции сакральное/светское, присутствующей в любой культуре, в книге исследуется словенская духовная драма XVII–XIX вв., словенские и русские поэтические молитвы, а также творчество Франце Балантича и Карела Дестовника-Каюха, поэтов эпохи Второй мировой войны, оказавшихся по разную сторону баррикад (их произведения долгое время узурпировались той или иной политической идеологией). Третья глава посвящена проблеме человека в пространстве словенской культуры. Данный вопрос осмысливается на материале твор-

чества классика словенской литературы Ивана Цанкара, которому в словенском литературоведении посвящено множество научных работ, однако Т.И. Чепелевская к текстам писателя применяет новую исследовательскую стратегию, рассматривая их в широком историко-культурном контексте и выявляя значимые культурные коды и концепты в его творчестве. Особой похвалы заслуживает литературоведческий анализ персонажей Цанкара, представляющих собой различные типы аутсайдера, а также обращение к теме телесного кода в одном из самых загадочных романов Цанкара «Нина» (1906). В разделе, посвященном коду одежды в произведениях Цанкара, Т.И. Чепелевская на конкретных примерах показывает процесс трансформации кодов материальной культуры в литературном тексте.

Заключительная глава, где анализируются пространство и время, создаваемые в художественных произведениях, дает еще более объемное представление о словенской культуре и является, как собственно и предыдущие главы, энциклопедией знаковых явлений словенской истории и культуры. Привлекая для своего исследования широкий культурный контекст, автор проявляет глубокие знания не только в области словенской литературы и истории, но и изобразительного искусства и музыки. В книге весьма продуктивно сочетается культурологический ракурс рассмотрения материала с литературоведческим анализом. На высочайшем профессиональном уровне выполнено исследование словенской поэзии (стихотворения О. Жупанчица, М. Ярца, Э. Коцбека, Д. Зайца, Т. Павчека, Г. Стрнишы и др.)

Книга вскрывает многочисленные пласты словенской литературы и намечает дальнейшие продуктивные пути ее изучения. Работа подкупает широтой охвата материала, эрудицией, глубокой теоретико-литературной фундированностью и высокой культурой изложения. Стоит отметить, что и в паратексте – в оформлении книги, ее обложки, в отборе иллюстраций Т.И. Чепелевская проявила себя как тонкий знаток словенской культуры.

Монография представляет собой важный вклад в науку о литературе, она, несомненно, станет ценной книгой, основополагающим пособием для всех, изучающих словенскую литературу и культуру, а также будет интересна тем, кто занимается историей мирового искусства. В заключение

можно сказать, что за скромным названием «Очерки словенской литературы» скрывается альтернативный взгляд на литературный процесс, концепция спирали и

«вечного возвращения», полемика с представлением о линейном векторном развитии культуры.

© 2014 г. А.Г. Бодрова

Славяноведение № 6

Словенская литература XX века. М., 2014. 325 с.

Исследование словенской литературы XX в. не раз привлекало российских славистов. Работы на эту тему включались в состав коллективных трудов по истории славянских литератур и литератур стран Восточной Европы («История литератур западных и южных славян». М., 2001. Т. 3; «История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны». М., 1995. Т. 1; 2001. Т. 2.).

Книга, посвященная словенской литературе XX в., появилась в России впервые. Она стала продолжением «Словенской литературы (от истоков до рубежа XIX–XX веков)» (М., 2010). Настоящее издание охватывает период с 1918 г. (этот год стал для истории словенцев переломным – было образовано Королевство сербов, хорватов и словенцев, позднее, в 1929 г. – Югославия) до конца XX в.

Выходом данного научного труда российская славистика обязана, в первую очередь, Надежде Николаевне Стариковой, выступившей не только в роли ответственного редактора, а по сути организатора проекта, но и переводчицы и автора большого числа глав и разделов. Н.Н. Стариковой удалось привлечь к работе над книгой не только российских, но и словенских ученых, что, бесспорно, улучшило качество издания. Пригласив в свой проект действительно лучших специалистов из Люблянского и Приморского университетов Словении, Старикова показала, что блестяще ориентируется в ситуации, сложившейся в современном словенском литературоведении.

За емким введением, принадлежащим Н.Н. Стариковой, следует «Краткий очерк новейшей истории Словении» (автор – Н.С. Пилько), что представляется важным для освещения словенского литературного процесса – ведь словенские история и искусство мало известны в России.

Первая часть книги, посвященная литературе первой половины XX в., состоит из

двух разделов. В первом речь идет о литературе межвоенного периода (1918–1940). Разделы о словенской поэзии и прозе написаны В.В. Сонькиным. Он рассматривает такие направления словенского литературного процесса как экспрессионизм, с которым он соотносит поэтов социально-пролетарского толка (Т. Селишкар, М. Клопчич), и авторов, тяготеющих к религиозной проблематике (А. Водник, Б. Водушек, Э. Коцбек), «новую реальность» и др.

Автором раздела о словенской драме 1918–1941 выступил Яцек Козак, ведущий специалист Приморского университета по теории драмы и, в частности, по словенской драматургии. Я. Козак обогатил представление о словенских пьесах указанного периода и имплицитно вступил в полемику с суждением В.В. Сонькина по поводу менее выраженного характера словенского экспрессионизма в драме, нежели в поэзии.

Написанный Т.И. Чепелевской раздел о литературе периода Второй мировой войны и первых послевоенных лет (1941–1950) имеет иной принцип подачи материала, что представляется обоснованным в силу специфики исследуемого периода – во время войны в словенском обществе наблюдался раскол, определивший и развитие словесности. Поэтому Чепелевская справедливо выделяет в литературном процессе два потока – подпольный и легальный. Стоит отметить, что она, обладая широким диапазоном научных интересов, давно занимается данным периодом, рассматривая его в своих публикациях. Впервые в российском литературоведении Чепелевская обратилась к поэзии не только выдающихся партизанских поэтов (М. Бора, М. Клопчича, К. Дестовника-Каюха), но и к творчеству талантливого поэта Ф. Балантича, находившегося по другую сторону баррикад. Говоря о послевоенном литературном процессе, Т.И. Чепелевская намечает также две тенденции, возникшие еще в военные

годы – инструментализацию литературы идеологией и призыв к автономности творчества.

Вторая часть книги, посвященная литературе второй половины XX в., имеет более дробное деление на главы. Возможно, таким образом были отражены плюралистические тенденции в литературном процессе, но, представляется, что этот принцип деления все-таки стоило оговорить особо.

Глава о литературе 1950–1960-х годов написана Н.Н. Стариковой (введение к главе, а также раздел о прозе) и тремя словенскими авторами: раздел о поэзии – люблянским ученым Денисом Понижем, а раздел о словенской драматургии, наименее изученной в российском литературоведении, – Матеей Пездриц-Бартол совместно с Томажем Топоршичем.

Все разделы главы о литературе 1970–1980-х годов написала Н.Н. Старикова, проявившая себя в данном случае как высококвалифицированный специалист, обладающий широкой эрудицией и начитанностью, незаурядным знанием текстов. Привлекает также ее живое изложение материала.

Глава о литературе 1990-х годов создана тремя словенскими учеными. Общую характеристику литературы указанного периода, а также главу о прозе написал ведущий люблянский литературовед Томо Вирк, который помимо осмысления постмодернизма, а также обзора авторов и произведений, представил глубокий анализ конкретных примеров. Особенно ценным представляется его анализ произведения Л. Ковачича «Истории с крышек ульев» (1993), а также творчества Д. Янчара. Т. Вирк отмечает и новые тенденции в словенском литературном процессе – интенсивное творчество женщин-писательниц (Б. Боету, М. Кумердей, М. Новак, Б. Свит и др.). В разделе о драматургии Я. Козак не только дает историко-литературный обзор, сделанный на высоком теоретическом уровне, но и размышляет о взаимодействии современной драмы, подвергшейся влиянию различных эстетических концепций, с

общественно-политическими процессами. Люблянский ученый Матевж Кос в разделе о поэзии исследует литературный процесс, проблематизируя понятия «национального самосознания» и «культурного национализма» (с. 271), он говорит о «плюрализме дискурсов» (с. 272), характерном, впрочем, также для прозы и драматургии.

Последняя глава, написанная словенской исследовательницей Яней Житник-Серафин, посвящена литературе эмиграции и представляет собой бесценный источник недостаточно изученного в российском литературоведении материала. Решение создать данную главу косвенно ставит вопрос о границах национальной литературы и приглашает к дискуссии. Большой интерес для исследователей представляют и составленные Н.Н. Стариковой приложения, информирующие о литературных журналах, национальных премиях, а также содержащие библиографию. Особо хотелось бы отметить блестящую работу переводчиков: Ж.В. Перковской, Г.П. Пилипенко, Е.В. Шатько и, конечно, Н.Н. Стариковой. Как любая история литературы, данный труд, несомненно, оставляет поле для дискуссий. Так, смущает уверенное и неотрефлексированное использование термина «модернизм» при игнорировании контroversы, сопровождающей данное понятие в мировой литературоведческой науке. Большую объемность подобному труду придавало бы, вероятно, знакомство с плюралистичностью в трактовке терминов. Впрочем, эти и другие вопросы методологии написания историй литературы являются ныне предметом оживленной полемики.

Очевидно, что «Словенская литература XX века», появившаяся в результате плодотворного международного сотрудничества российских и словенских ученых, является важной вехой в изучении и популяризации мало (к сожалению) известных в России художественных феноменов и авторов, и, как можно надеяться, послужит импульсом для дальнейших исследований этого литературного пространства.

© 2014 г. А.Г. Бодрова



ВТОРОЕ ВСЕРОССИЙСКОЕ СОВЕЩАНИЕ СЛАВИСТОВ

5–6 ноября 2013 г. в Москве, в Институте славяноведения РАН, прошло второе Всероссийское совещание славистов с международным участием, посвященное 110-летию первого Съезда славистов России.

В 2013 г. во всем мире и особенно в странах, где живут славяне, широко отмечают 1150-летие славянской письменности. Обретение славянами письменности – событие для России не менее значимое, чем создание практически в то же время древнерусского государства. Это большой праздник всех славянских народов, всей славянской культуры, всех славянских языков. Это большой праздник для России и русского языка.

Однако в 2013 г. отмечается еще один юбилей – 110-летие со дня первого Съезда русских славистов в Санкт-Петербурге. Съезд поставил много вопросов, актуальных до сих пор: о развитии славяноведения и трудностях на его пути, общих чертах всего славянства, издании славянской энциклопедии, издании церковнославянского словаря и церковнославянских памятников, издании славянской библиографии, о состоянии славяноведения в российских университетах и создании в них славистических кафедр. Наконец, в 2013 г. отмечается еще одна дата – 10-летие проведения Институтом славяноведения РАН первого Всероссийского совещания славистов (23–24 октября 2003 г.). На нем также было рассмотрено состояние отечественного славяноведения и сформулированы стоящие перед ним задачи.

На втором Всероссийском совещании славистов в Москве были проанализированы состояние и задачи российского и мирового славяноведения на новом этапе развития, рассмотрены итоги XV Международного съезда славистов, состоявшегося в Минске в августе 2013 г. Таким образом, Всероссийское совещание славистов с международным участием состоялось в соответствии с замыслом организаторов как последнее и самое крупное научное событие юбилейного года славянской письменности. Оно было ориентировано на сохранение, координацию и поддержку славистических исследований как национального достояния русского и других славянских народов, неотъемлемой части культурного и духовного наследия европейской и мировой цивилизации.

Всероссийское совещание славистов было направлено на решение следующих задач, которые были успешно решены: 1) актуализация проблематики исторических, лингвистических и литературоведческих исследований в славистике; 2) выявление общего и особенного в развитии современной славистики в России и за рубежом; 3) пропаганда знаний о славянской истории, письменности и культуре; 4) расширение преподавания предметов, связанных со славянской письменностью и культурой в вузах и школах страны; 5) обмен научно-педагогическим опытом в преподавании дисциплин славистического цикла в университетах Российской Федерации; 6) повышение квалификации преподавателей-славистов и русистов вузов РФ; 7) вовлечение лучших аспирантов и студентов-славистов в работу Совещания.

Организатором конференции выступил Институт славяноведения РАН – ведущее академическое учреждение страны, проводившее разыскания в области славистики в течение последних 67 лет.

Программа совещания включала разнообразные по форме (секции, круглые столы, семинары, интернет-конференции, электронные круглые столы) и насыщенные по содержанию форматы работы. Прошли презентации новейших славистических изданий Института славяноведения РАН, Института русского языка им.В.В. Виноградова РАН и др. институтов.

Работа проходила в пяти секциях: «История славянских народов: новые подходы и достижения в изучении национального и государственно-политического развития» (моде-

раторы: К.В. Никифоров, И.Ф. Макарова, Т.В. Волокитина, П.А. Искендеров); «Проблемы преподавания славистических дисциплин в вузах России и зарубежья» (модераторы: Е.С. Узенёва, Н.Н. Старикова); «История изучения восточного славянства: проблематика, методология, перспективы» (модераторы: Е.Е. Левкиевская, Е.Ю. Борисёнок, С.С. Лукашова); «Изучение письменных памятников кирилло-мефодиевской традиции: методики современных исследований» (модераторы: В.С. Ефимова, Н.В. Савельева, М.И. Чернышева); «Применение комплексных междисциплинарных методов при решении актуальных этноязыковых и этнокультурных проблем современности» (модераторы: Г.П. Нецименко, П. Кадерка), а также чтения «*Studia Byzantino-Slavica* памяти Г.Г. Литаврина» (модераторы: Б.Н. Флоря, С.А. Иванов).

Проведено пять «круглых столов»: «Проблемы этнолингвистики» (модераторы: С.М. Толстая, А.А. Плотникова, Т.А. Агапкина, А.В. Гура, М.М. Валенцова); «Типология славянских переселенческих говоров (по материалам полевых исследований 2010-х гг.)» (модератор: С.С. Скорвид); «Славянский путь» (модераторы: Е.А. Яблоков, Н.В. Злыднева, И.И. Свирида, М.В. Лескинен); «Этноконфессиональные представления славянских народов в составе империй раннего Нового времени» (модератор: О.А. Акимова); «Справочный аппарат археографии. Проблемы составления справочных изданий и сводных каталогов» (модератор: А.В. Мельников).

Кроме того, в рамках второго Всероссийского совещания славистов прошли международные конференции, посвященные важным историческим датам: 200-летию со дня рождения М.Ю. Лермонтова, 400-летию Дома Романовых, 200-летию со дня рождения Т.Г. Шевченко, 200-летию со дня рождения Петра II Петровича Негоша (митрополита, реформатора, поэта Сербии и Черногории), 135-летию установления дипломатических отношений между Россией и Болгарией и др.

На заседаниях с докладами выступили 295 отечественных и зарубежных ученых-славистов различного гуманитарного профиля (лингвисты, историки, литературоведы, культурологи, этнографы и др.), представлявшие не только Москву (ИСл РАН, ИРЯ РАН, ИНИОН РАН, ИМЛИ РАН, МГУ, РГГУ, ВШЭ, ГАСК и др.) и Санкт-Петербург (СПбГУ, «Пушкинский Дом»), но и Белгород, Брянск, Волгоград, Владивосток, Екатеринбург, Йошкар-Олу, Казань, Курск, Магнитогорск, Нижний Новгород, Новосибирск, Орел, Оренбург, Ростов-на-Дону, Самару, Саратов, Ставрополь, Тамбов, Тверь, Уфу, и др. Такое широкое представительство ученых из региональных научных центров на Всероссийском совещании славистов отмечается впервые. Зарубежная наука была представлена на конференции тридцатью учеными из славянских стран – Белоруссии, Болгарии, Македонии, Польши, Сербии, Словакии, Словении, Украины, Черногории, Чехии, а также из Австрии, Германии, Киргизии, Литвы и Эстонии (всего 41 ученый). Вместе с гостями и слушателями (студентами, аспирантами, докторантами и преподавателями вузов Москвы) число участников насчитывало более 400 человек. Программа совещания представлена на сайте Института славяноведения РАН (см.: http://www.inslav.ru/images/stories/conf/2013_soveschanie_programma.pdf).

На пленарном заседании были рассмотрены итоги развития академической и вузовской славистики за последние годы, а также тематика съездов славистов. С докладами выступили: К.В. Никифоров (директор Института славяноведения РАН) «Институт славяноведения РАН между двумя Всероссийскими совещаниями славистов (2003–2013 гг.)»; А.М. Молдован (директор Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН) «Фундаментальные проблемы в тематике съездов славистов»; Н.Е. Анянзева (заведующая кафедрой славянской филологии МГУ им. М.В. Ломоносова) «Некоторые итоги и перспективы славянской филологии в XXI в.»; Г.Ф. Матвеев (заведующий кафедрой истории южных и западных славян МГУ им. М.В. Ломоносова) «Подготовка историков-славистов в условиях реформирования высшей школы»; Е.Н. Ковтун (профессор МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующая кафедрой славистики и центрально-европейских исследований РГГУ) «Российская вузовская славистика сегодня: проблемы и перспективы развития».

В большей части докладов секции «Изучение письменных памятников кирилло-мефодиевской традиции: методики современных исследований» излагались результаты сопоставительных исследований конкретных памятников, существующих в списках разных редакций – как восходящих к старославянским протографам и через них к греческим оригиналам, претерпевших изменения в ходе своего бытования в разных славянских землях, так и более поздних, оригинальных сочинений на общеславянском литературном языке.

К сопоставительному анализу привлекались ранее не известные или не исследованные материалы; была выдвинута гипотеза, по-новому освещающая вопрос о распространении одноеровых кириллических графических систем в Древней Руси; делалась попытка описать семантическое поле «интеллектуальная деятельность» в идиолекте славянского переводчика XIV в. Предлагались новые теоретические разработки по одному из наиболее важных вопросов изучения лексики памятников кирилло-мефодиевской традиции – вопросу калькирования; на примере анализа структуры акафистов была дана разработка понятийно-терминологического аппарата для анализа богослужебных текстов, обладающих многоуровневой структурой и высокой дискретностью; ставился вопрос о необходимости учета символических смыслов слов в старославянском языке.

Секция культурологов «Славянский путь» состояла из двух частей: «круглый стол» под названием «Славянская мифология в тексте культуры: практики исследовательской репрезентации» и «Путешествия во времени и пространстве славянской культуры». В общей сложности состоялось 11 докладов. На конференции рассматривались проблемы славянской культуры в аспекте механизмов культурной памяти, национальной самоидентификации, мифологического уровня текста. Широкий хронологический диапазон (от XIV до XX в.) и мультидисциплинарный типологический подход к явлениям литературы, искусства, истории и общественного сознания позволил очертить круг памятников и событий, выявляющих значимость мифологического пласта в славянской культуре.

Ценностью данного научного совещания явилась постановка вопроса об исследовательских стратегиях в выявлении архаического компонента культуры, и в рамках обсуждения репрезентаций мифологического уровня текста состоялся оживленный обмен опытом. Были представлены новаторские проекты систематического формального описания сказок (составление компьютерной базы данных) и литературных текстов (в частности, М. Булгакова) в форме словарей мотивов, обсуждались проблемы анализа мифологического в невербальном (визуальном) сообщении. В исследованиях путешествий в славянских и восточно-европейских странах (России, Польши, Хорватии, Чехии, Венгрии) были уточнены и обогащены представления славян о европейских народах, равно как и европейских народов о славянах в рамках фундаментальных оппозиций свое/чужое, далекое/близкое, жизнь/смерть, добро/зло. Представленные исследования позволили сделать вывод, что пространственные категории славянского мира обнаруживают своеобразие, выражающееся в доминанте пограничных мотивов, состояний, феноменов, а также ориентированностью на глубинные слои истории.

Заседания «круглого стола» «Проблемы этнолингвистики» состояли из нескольких блоков (всего было заслушано 16 докладов). В докладах первого блока обсуждались концептуальные и общие проблемы славянской этнолингвистики: вопросы ареалогии и ареального метода в этнолингвистике; малые фольклорные формы как объект этнолингвистики; итоги и перспективы изучения тамбовской традиционной культуры; лексико-графическая традиция и ее развитие в концепции Словаря донского казачества; реконструкция традиционных представлений казаков-некрасовцев; обзор разрабатываемых тем и перспективных направлений в этноботанике – на фоне обзора существующей научной литературы по всем славянским традициям. К этому же кругу относилось и сообщение о вкладе харьковских ученых XIX в. в разработку тем, которые впоследствии развивались этнолингвистикой.

Второй блок докладов касался вопросов исследования малых фольклорных форм и фольклорных сюжетов – заговоров (белорусских заговоров от *нарядки*); соотношения заговора и молитвы; погребальных голошений. Следующий тематический блок, обсуждавшийся на «круглом столе» – лексикология и фразеология. Здесь обсуждались темы: аксиология устойчивых выражений в языке; симметрия и асимметрия в болгарских фразеологизмах-алогизмах; образ монаха в русском и польском языках; язык русской народной сказки с позиций фольклорной диалектологии. Большинство докладчиков представили результаты собственных полевых исследований, которые являются особенно ценными в связи с новизной материала, вводимого в научный оборот, и в более широком плане – в связи с фиксацией уходящих традиций. Один из докладов был посвящен современным полевым исследованиям традиционных демонологических верований в Сербии.

В секции «История славянских народов: новые подходы и достижения в изучении национального и государственно-политического развития» с докладами выступили

33 докладчика. Задача секции заключалась в представлении и коллективном обсуждении новых методологических подходов к изучению истории славянских народов от раннего Средневековья до наших дней в контексте сравнительного анализа формирования государственности, образования современных наций, эволюции политических систем. Проблемно-хронологический принцип построения программы секции позволил организовать дискуссию вокруг компактных блоков тематически близких проблем: ранняя история славянских народов в свете повышения информативной отдачи введенных или впервые вводимых в научный оборот источников; особенности процессов образования наций и государств у славян в эпоху модернизации; судьбы славянских государств и народов в период мировых войн; региональный подход к сравнительно-типологическому изучению истории славянских стран в XX в.; новейшая история славянских стран в свете новых архивных данных и новаторской методологии.

В рамках секции прошли презентации обобщающих трудов, созданных сотрудниками Института славяноведения РАН за последние годы, в том числе три тома, тематически объединенные проблемой истории Балкан XVIII–XIX вв. под редакцией В.Н. Виноградова и четыре книги очерков политической истории стран (Болгария, Чехия и Словакия, Югославия, Польша) Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XX в. Работа секции сопровождалась активным обсуждением основных положений, высказанных докладчиками. Свидетельством тесной связи академической науки с высшей школой явилось активное участие преподавателей ведущих вузов. В заключение было принято решение о публикации материалов секции, которые можно будет использовать для подготовки лекций и семинаров по истории Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы.

В работе секции «История изучения восточного славянства: проблематика, методология, перспективы» приняли участие 19 ученых. За время работы совещания были проведены три заседания секции. Одно из заседаний освещало проблемы истории славистики в XIX – первой половине XX в., два заседания были посвящены современному состоянию украиноведческих, белорусоведческих и русиноведческих исследований, что позволило проанализировать достигнутый в настоящее время уровень научных знаний в этой области (концепции, трактовки, спорные вопросы), зафиксировать общее состояние восточнославянских славистических исследований, определить перспективы дальнейшего развития, поделиться опытом изучения восточнославянской проблематики в существующих в настоящее время научных центрах, опытом преподавания славистических дисциплин в высшей школе.

Чтения, посвященные памяти Геннадия Григорьевича Литаврина, академика РАН, выдающегося специалиста по истории Византии и Болгарии, инициатора, руководителя и активного участника фундаментальных проектов по истории славянских народов – славянскому этногенезу, формированию раннесредневековых славянских государств, исследованию самосознания славянских народов на всем протяжении Средневековья, проходили 6 ноября, в годовщину его смерти.

Археографическая комиссия РАН как научно-проблемный совет при Президиуме РАН (председатель – чл.-корр. РАН С.М. Каштанов) и отдел археографии Института славяноведения РАН (и.о. зав. отделом к.и.н. А.В. Мельников) в рамках второго Совещания славистов 5 ноября 2013 г. провели круглый стол «Справочный аппарат археографии. Проблемы составления справочных изданий и сводных каталогов». Предметом обсуждения участников «круглого стола» были важные методические и методологические вопросы, связанные с организацией на современном этапе межведомственной работы (архивы, библиотеки, музеи) по выявлению, описанию, каталогизации славянских памятников письменности XII–XVI вв., памятников делопроизводственной документации XVI–XVII вв., документов научного архивного наследия российских историков XVIII–XX вв. Подготовка такого типа изданий – существенно важная сторона деятельности Археографической комиссии. В качестве определенного итога плодотворного обсуждения участниками заседания были признаны необходимость и актуальность создания сводных каталогов памятников как существенно важного элемента научно-справочного аппарата, направленного не только на раскрытие информационного потенциала наших архивохранилищ, но выполняющего и важную охранную функцию. Отмечены серьезные методические наработки по составлению сводных каталогов. Участники заседания считали необходимым также отметить те сложные проблемы, которые стоят перед организаторами коллективных работ, связанные с проблемами финансирования, подготовки научных кадров.

Стоит упомянуть о российско-болгарской электронной конференции «Российская и болгарская государственность: проблемы взаимодействия. XIX–XXI вв.», проходившей в рамках Второго всероссийского совещания славистов. Подобная интерактивная форма проведения конференций практиковалась в Институте славяноведения РАН впервые. В конференции приняли участие 16 человек.

Первый опыт научного общения по скайпу был признан удачным и высоко оценен болгарскими коллегами. В своих отзывах они особенно подчеркивали, что получился живой диалог, живой обмен мнениями, на который при традиционном ведении конференции нередко не хватает времени. Однако и российские, и болгарские ученые считают, что, несмотря на высокие технологии, конференции по скайпу, какими бы плодотворными они не были, не могут заменить реального научного общения.

Второе Всероссийское совещание объединило академическую и ведомственную науку, высшую школу на уровне национальных, федеральных и региональных учебных заведений, в том числе в лице преподавателей гуманитарных кафедр негуманитарных вузов, музеи и пр. В программе конференции было отведено много времени для дискуссии, в которую активно включались не только докладчики, но и аудитория.

На заключительном Пленарном заседании были определены основные итоги совещания и сделан вывод о том, что славистика, динамично развиваясь, превратилась в мощное, признанное на мировом уровне научное направление, позволяющее отстаивать научные и государственные интересы России.

Всероссийское совещание показало необходимость расширения преподавания в ВУЗах истории и культуры Украины и Белоруссии в форме спецкурсов по проблемам, прежде всего русско-украинских и русско-белорусских отношений, которые часто являются полем острой полемики между учеными. В данном случае ученые Академии наук могли бы оказать ВУзам значительную помощь.

В условиях стагнации гуманитарного образования и сокращения бюджетных мест, сужения перечня преподавания славистических дисциплин участники совещания предложили следующие решения проблем вузовской славистики: мультикультурность (регионализм) как основной принцип подготовки (одновременное изучение многих языков и культур); усиление славистического компонента русистики; образовательные программы «Русская и славянская филология»; расширение славистической магистерской подготовки; «популяризаторская деятельность»; славистические курсы для неспециалистов (в том числе негуманитариев).

Ученые сделали вывод, что результаты представленных научной общественности исследований могут быть использованы в сфере преподавания славистических дисциплин на кафедрах истории славян, славянской филологии, славистики, славянского и общего языкознания университетов Российской Федерации и других славянских стран; для установления контактов и выполнения совместных научных проектов между славистическими исследовательскими центрами Российской Федерации и зарубежных стран.

© 2014 г. *Е.С. Узенёва*

STUDIA BYZANTINO-SLAVICA: ПЕРВЫЕ ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ ГЕННАДИЯ ГРИГОРЬЕВИЧА ЛИТАВРИНА

Геннадий Григорьевич Литаврин, академик РАН, был выдающимся специалистом по истории Византии и Болгарии, славянскому этногенезу, формированию раннесредневековых славянских государств, исследованию самосознания славянских народов на всем протяжении Средневековья. Первые Чтения, посвященные памяти Г.Г. Литаврина, прошли 6 ноября 2013 г., в годовщину его смерти, в рамках второго Совещания славистов. Их участники, отечественные и зарубежные ученые, византинисты и слависты, историки и филологи, говорили о его вкладе в исследование византийских и славянских сюжетов в их тесной взаимосвязи, об актуальности многих его научных разработок и методологических подходов и о заложенных в работах Литаврина перспективах изучения истории и культуры Византии и славянских стран.

Целостное представление о жизни и деятельности Г.Г. Литаврина содержалось в докладе *А.Г. Цыбиной*, занимающейся разбором и описанием его личного фонда, хранящегося в Архиве РАН. Главное внимание при этом было уделено материалам к монографии «Крестьянин и власть», над которой Геннадий Григорьевич работал до последних дней жизни, видя в ней итог многолетних трудов. Действительно, исследование Литавриным византийской деревни играет особую роль в современном византиноведении, в котором проблемы социально-экономического развития не являются приоритетными. Эти проблемы рассматривались им в контексте наиболее широких и общих вопросов внутренней истории византийского государства и его частей, таких как структура и формы земельной собственности в империи, особенности и пути формирования византийского феодализма, функционирование государственного аппарата в условиях преобразования социально-экономической структуры византийского общества. При этом он уделял внимание даже самым мелким прослойкам сельского населения и их юридического статуса. Важными были приведенные Литавриным возражения, в частности, против распространенной теории о превращении крестьян в государственных крепостных, о существовании в Византии так называемой верховной собственности государства на все земли в империи. Содержащиеся в рукописи монографии данные и выводы являются наиболее полным собранием сведений по проблеме и одновременно представляют собой основу для будущих разработок.

Особенно значителен вклад Г.Г. Литаврина в источниковедение, связанный с его работой над переводом на русский язык и с комментированной публикацией византийских текстов. Так, крупными событиями в свое время были осуществленное им комментированное издание «Советов и рассказов» Кекавмена (1972 г.) – уникального источника по истории Византии и стран «византийского круга», а также выполненное под его руководством издание знаменитого трактата Константина Багрянородного «Об управлении империей», где он выступил в качестве переводчика всего трактата и одного из комментаторов (1989, 2-е изд. – 1991). Скрупулезность подхода, оригинальность исследовательских и текстологических решений, присущие таким работам, была отмечена исследователем из Петербурга *Д.А. Черноглазовым*, который посвятил доклад проблеме авторства спорных писем Феодора Дафнопата, епарха Константинополя, историка и писателя X в. О давних историографических спорах с Г.Г. Литавриным (подтверждая тем самым их актуальность) говорил в докладе «Еще раз о загадке первого издания Хронографии Михаила Пселла» друг и коллега Г.Г. Литаврина, чл.-корр. РАН *И.П. Медведев*. Возможности анализа греческих агиографических текстов были представлены и в докладе *Д.Е. Афиногенова* (ИВИ РАН), где рассказы из житий вифинского праведника VIII–IX в. Иоанникия Великого о его победах над драконами, змеями, бесами и колдунами были соотнесены с балканской фольклорной традицией. Один из наиболее крупных научных замыслов Г.Г. Литаврина – создание «Свода древнейших письменных памятников о славянах» (т. 1 – 1994, т. 2 – 1995). Под его руководством было составлено наиболее полное на тот момент собрание текстов I–IX вв. о ранней истории славян, сопровождаемое сведениями о состоянии их рукописной традиции, о предложенных способах их понимания и обширным комментарием. Это

издание до настоящего времени остается образцовым. Доклад *С.А. Иванова* (НИУ ВШЭ) «Неизвестный набег славян на Византию в VI в.: незамеченное свидетельство Никифора Каллиста Ксантипула» показал, что поиск в этом направлении может быть плодотворно продолжен.

История средневековой Болгарии была, наряду с византиноведением, важнейшей областью научных интересов Г.Г. Литаврина. Приоритетное внимание уделялось при этом проблеме этнического самосознания болгарского народа в эпоху византийского владычества и комплексному исследованию Второго болгарского царства. Одним из главных, отстаиваемых им тезисов, состоял в том, что под чужой властью историческая память о прошлом своего народа, о своей государственной традиции сохранялась в самых широких кругах болгарского населения, как и традиции славянской письменности, составлявшие важнейшую часть культурного наследия болгар. Свидетельством широкого интереса к этим проблемам в современной историографии, развития высказанных положений и полемики с ними являются два прочитанных доклада – одного из ведущих и признанных византинистов, профессора Мюнхенского университета *П. Шрайнера* «Болгария и ведущая роль византийской культуры» и самой молодой участницы Чтений *А.С. Добычиной* (ИСЛ РАН), выступившей с докладом «Проблема легитимации восстания Петра и Асеня 1185–1186 гг.».

Особое внимание участники Чтений уделили вкладу Г.Г. Литаврина в изучение русско-византийских отношений: доскональное знание византийских источников было использовано им для изучения спорных и неясных проблем по истории Руси. В частности, на основе анализа русско-византийских договоров и рассказа Константина Багрянородного о приеме княгини Ольги в Константинополе, им была предложена новая датировка этого события, продемонстрирован новый взгляд на вопрос о времени и месте крещения Ольги, показана сложная иерархия отношений древнерусской элиты. Знание византийских правовых памятников, а также опыт изучения повседневной жизни византийского общества позволили Г.Г. Литаврину извлечь из источников целый пласт не использованных ранее сведений о тех условиях, в которых протекала торговля «русов» в Константинополе. Такой подход использования хорошо известных сведений для получения новых результатов при изучении событий X в. был применен в докладе *Л. Симеоновой* (Институт балканистики БАН, Болгария) «Путешествие Руси в Константинополь и их пребывание там в X в.: неразрешимые проблемы» и *Т. Вилкул* (Национальная академия наук Украины) «“Посла князь Игорь на греки вои...”». Об источниках статьи 6428 г. Новгородской первой летописи младшей редакции о походе Руси на Константинополь». В докладе *М.В. Бибикова* (ИВИ РАН) «*Studia Byzantino-Palaestina-Rossica*» были приведены сведения о ранних русских паломничествах в Святую землю.

Благодаря плодотворной научной деятельности Г.Г. Литаврина, его крупным научным инициативам был достигнут важный качественный сдвиг в развитии ряда ведущих научных направлений в мировой византинистике и славистике. Материалы чтений его памяти показали, что собранный им богатейший многослойный фактический материал, его методологические подходы и концепции не утратили своего значения и служат для современных исследователей источником научного вдохновения и одновременно предметом дискуссий и споров.

© 2014 г. *О.А. Акимова*

КОНФЕРЕНЦИЯ «ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПЕРЕВОД И ЕГО РОЛЬ В ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОЦЕССЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ»

3–4 декабря 2013 г. Отдел современных литератур Центральной и Юго-Восточной Европы Института славяноведения РАН провел международную конференцию «Художественный перевод и его роль в литературном процессе Центральной и Юго-Восточной Европы».

С приветственным словом к участникам конференции обратились директор Института *К.В. Никифоров* и зав. Отделом современных литератур стран ЦЮВЕ *Н.Н. Старикова*. Они подчеркнули важность проведения конференции, посвященной художественному переводу, поскольку именно художественный перевод является главным средством мировой межкультурной коммуникации и одним из главных способов взаимного обогащения национальных литератур. В конце XX – начале XXI в. в этой сфере происходят значительные, хотя и неоднозначные, часто противоречивые изменения (вероятно, связанные с более широкими процессами, характеризующими духовное бытие человечества на современном этапе), и это ставит перед переводчиками и литературоведами новые задачи. *Н.Н. Старикова* подчеркнула, что внимание к сохранению национального своеобразия оригинала, возрастание эстетического уровня переведенных текстов и обострившееся осознание трудностей свидетельствуют о формировании новых требований к искусству современного перевода. Весьма существенным остается фактор воздействия переводной литературы (как массовой, так и элитарной) на литературный процесс в странах региона.

Всего за два дня конференции был заслушан 21 доклад. В конференции приняли участие не только сотрудники Института славяноведения, но и коллеги из других научных институтов и вузов (СПбГУ, МГУ им. М.В. Ломоносова, в том числе из-за рубежа (Боснии, Венгрии и Словении)). Доклады участников конференции охватывали несколько проблемных направлений, связанных с художественным переводом. Часть докладов была посвящена определению места и роли художественного перевода в странах ЦЮВЕ через призму синхронии и диахронии. В других выступлениях анализировались социология современного художественного перевода, новые переводы русской классики и современной русской литературы на языки стран ЦЮВЕ и переводы литературы этого региона на русский язык, а также были рассмотрены приоритеты переводчиков в XXI в. и сама практика современного художественного перевода.

Доклад *Г.Я. Ильиной* «Изменения функции переводной литературы в национальном литературном процессе (реалии хорватской литературы)» открывал блок сообщений, посвященных исследованию места и роли художественного перевода в странах ЦЮВЕ. Она отметила, что роль переводной литературы в хорватском литературном контексте увеличилась в переходные периоды и, особенно, в эпоху становления национальной литературы и на всем протяжении XIX и XX вв.; в это время она оказывала влияние на формирование литературных течений и направлений, играя роль ускорителя литературного процесса, однако на рубеже XX–XXI вв. переводная литература значительно снижает степень своего влияния на национальную, подчиняясь законам глобализации.

О роли переводов в македонской литературе шла речь в докладе *А.Г. Шешкен* «Перевод как школа литературного мастерства (на примере македонской литературы 1945–1990-х годов)». *А.Г. Шешкен* осветила этапы становления и развития македонской литературы на национальном языке, быстрое обогащение которой во второй половине XX в. стало возможным именно благодаря широкой переводческой практике. Поэтические переводы *Б. Конеского*, *Г. Тодоровского*, *Г. Сталева*, *М. Матевского*, *В. Урошевича* способствовали почти одновременному формированию в македонской поэзии акцентного стиха, силлаботоники и верлибра, переводы *В. Малеского* и *С. Дракулы* повлияли на становление национального романа, а опыты *И. Милчина* обогатили национальную драму. Было отмечено, что на рубеже XX–XXI вв. переводы русской литературы продолжают обогащать македонскую литературу.

В выступлении *С.А. Шерлаимовой* «О современных чешских концепциях художественного перевода» подчеркивалась особая роль художественного перевода для литератур малых наций. В эпоху чешского национального возрождения перевод с европейских,

древних и уже к тому времени достаточно развитого русского языков выполнял функцию формирования чешской научной терминологии, способствовал расширению выразительных средств литературного языка. Основное же внимание Шерлаимовой, отметившей повышенный интерес к проблеме перевода у малых наций в процессе их гуманитарного развития, было уделено анализу современных концепций художественного перевода чешского теоретика Иржи Левы и писателя Милана Кундеры.

Н.Н. Старикова подготовила доклад «Словенский литературный перевод: история, эволюция, практика», сопровождавшийся презентацией, служившей иллюстрацией ее сообщения. Анализируя основные этапы формирования переводческой традиции у словенцев со второй половины XV в. – времени ее зарождения, связанного с деятельностью П. Трубара, Н.Н. Старикова отметила, что лишь на рубеже XIX–XX вв., в период модерна, словенцы увидели в художественном переводе источник обогащения национальной литературы. Подлинного же расцвета переводческая деятельность достигла после Второй мировой войны – в это время перевод, наконец, становится для словенцев, полноценным окном в мировую культуру. Этому во многом способствовала кафедра компаративистики философского факультета Люблянского университета, где в 1945 г. профессор А. Оцвирк организовал переводческий семинар.

В докладе *И.Е. Адельгейм* «“Бум латиносов” и польская литература 1970-х годов» шла речь о пережитом польской культурой на рубеже 1970–1980-х «буме» латиноамериканской литературы (Х. Кортасара, Г. Гарсия Маркеса, Х.Л. Борхеса, Э. Сабата, Н. Фуентеса и др.), с переводами которой в польской литературе появились новые повествовательные формы. Из-за парадоксальной ситуации – «внутренней цензуры», не позволявшей выйти за рамки идентификации эстетики с этикой, и одновременно острой потребностью в обновлении художественного языка внимание читателей оказалось приковано к новой, переводной прозе. Этот феномен оказал немалое влияние на дальнейшее развитие польской литературы.

Л.Ф. Широкова, выступившая с докладом «Перевод со словацкого в XXI в. (трудности и возможности)», выделила два главных аспекта, связанных с переводами со словацкого языка в настоящее время. Первый – это финансовая составляющая. Если во времена существования социалистического лагеря книги словацких авторов печатались регулярно и большими тиражами, то в 1990-е – начале 2000-х годов во главу угла встала рентабельность. Однако докладчик обратила внимание и на пробудившийся интерес российских издательств к выпуску переводных произведений художественной литературы в последние годы. Это во многом связано с дотациями и грантами, выделяемыми Словацким литературным агентством: было издано несколько книг, в том числе антология словацкого рассказа «Дунайская мозаика», избранные произведения М. Фигулы, Д. Хробака и др. Второй аспект, затронутый Л.Ф. Широковой, – это практические вопросы перевода (сохранение авторской стилистики, подбор адекватной лексики русского языка и т.д.).

Продолжая тему тенденций развития книжного рынка и существования в его рамках переводной литературы, *И. Киш* (Венгрия, Будапешт) представила свой доклад-презентацию «“Книжная дипломатия” сегодня: культурная стратегия, читательский интерес или диктат рынка? Принципы и практика отбора книг для перевода с русского на венгерский – с венгерского на русский в период 2000–2012 гг.». Выделяя художественный перевод как специфическое средство межкультурной коммуникации, И. Киш сосредоточилась на трех главных «парадоксах книжной дипломатии». Во-первых, «книжная дипломатия», поддерживаемая бюджетными средствами в рамках специфической миссии культурной политики, не всегда совпадает с читательским интересом в целевой стране (как, например, в России). Во-вторых, читательский интерес в целевой стране сильно изменится под влиянием СМИ и социальных сетей, что сильно снижает роль «дипломатии» такого рода. В-третьих, интересы влиятельных игроков на книжном рынке редко совпадают с целями культурной политики Венгрии и России. Главный же вопрос о том, как объединить усилия отдельных переводчиков в рамках масштабных финансируемых проектов, существовавших бы на постоянной основе, до сих пор остается открытым.

Ю.А. Созина выступила с докладом «Российско-словенские переводческие проекты: стратегии, методы и подходы», посвященным сотрудничеству переводчиков России и Словении, активно и плодотворно развивающемуся в последнее время. Ю.А. Созина рассказала о деятельности международного словенско-российского издательского и культурного проекта «Словенский глагол». В докладе были выявлены положительные результаты и естественные трудности сотрудничества переводчиков, а также предпринята попытка обобщить накопленный опыт и определить наиболее эффективные векторы дальнейшего движения.

В докладе-презентации «Русская литература на болгарском книжном рынке в XXI в.» *Н.А. Луньковой* были выявлены основные тенденции существования русской переводной литературы в Болгарии. Отмечалось, что после 1989 г. интерес к переводной русской литературе значительно снизился, но в то же время болгарский читатель открывал для себя ранее запрещенные и не изданные в социалистическую эпоху русские книги. На рубеже XX–XXI вв. наиболее популярными жанрами переводной русской литературы были документалистика и криминальная проза. В настоящее время существует целая серия переводов современных русских авторов, популярностью пользуются А. Маринина, Л. Улицкая, В. Пелевин и другие, выходят переиздания русской классики.

Е.В. Шатко, завершавшая своим выступлением первый день конференции, продолжила тему переводной русской литературы, но уже в сербском литературном контексте и представила доклад «Переводы современной русской прозы в Сербии». Переводятся не только романы или серии романов, зарекомендовавшие себя на русском рынке (Пелевин, Перумов), но и рассказы. Тем не менее, по мнению Е.В. Шатко, сербский читатель традиционно предпочитает классическую русскую литературу современной.

Второй день конференции был открыт докладом «Переводимость и непереводаемость поэзии» *Ю.П. Гусева*. С одной стороны, поэзию невозможно перевести на русский (как и на любой другой) язык, потому что в поэзии содержание, выражаемое словами, не всегда составляет ее главную часть, в качестве которой нередко выступают внелексические элементы: ритм, рифма и т.д. Но с другой стороны, поэзию, как считает Ю.П. Гусев, нельзя и не переводить, поскольку обмен духовной продукцией – необходимый компонент современной культуры. Опираясь на переводы венгерской поэзии, докладчик пришел к выводу, что единственный способ перевода поэзии – приспособить переводимое произведение к восприятию отечественного читателя, его вкусам и культурному контексту.

Свои размышления об особенностях поэтического перевода представила *А. Ибришимович-Шабич* (Босния, Сараево) в докладе-презентации «Анализ перевода на русский язык стихотворения “Сколько боли” (Антология сербской поэзии, 2004 г.) боснийско-герцеговинского поэта Мака Диздара». Стихи Мака Диздара переведены на многие европейские языки. Восприятие и широко международное признание боснийско-герцеговинского поэта позволяет обратить внимание не только на количество, но и на качество появляющихся переводов. Это возможность более глубокого понимания самой авторской поэтики, более глубокое проникновение в историю, традиции и культуру, в контексте которых она рождается. В докладе на примере анализа перевода на русский язык конкретного стихотворения рассматривалось, каким образом недостаточное понимание культурного кода и поэтики иностранного автора влияют на трансформации смысла при переводе на русский язык.

Выступление петербургского поэта *О.О. Лихачевой* «“Его душа моей теперь сродни...” или искреннее стремление к “золотой середине” в переводе (опыт перевода поэтического творчества чешского поэта и мыслителя начала XX в. Отокара Бржезины)» было посвящено истории переводов творчества О. Бржезины на русский язык, подготовке и выпуску в декабре 2012 г. уникального издания – полного собрания переводов творчества О. Бржезины на русский язык.

Доклад *О.А. Якименко* (СПбГУ) под названием «Венгерский литературный перевод XVIII – начала XX в. и его влияние на национальную литературу» раскрывал концепции литературного перевода на венгерский язык с конца XVIII в. (спор Бешшени с Батчяни и Райнишем, Казинци) до первой трети XX в. (переводческая практика и критика авторов журнала «Nyugat») в сравнении с историей развития русского литературного перевода (от Карамзина до Серебряного века). Кроме того, были рассмотрены влияние переводов на развитие венгерской драмы и трансформация переводческих концепций драмы с привлечением современного материала.

А.Н. Красовец (Словения, Любляна) представила слушателям доклад-презентацию «Стратегия и проблемы перевода на русский язык романа Горана Войновича “Чефуры вон!”, сравнение с переводами на другие языки». Роман Войновича стал исключительным культурным явлением в Словении, так как коснулся важнейшей социально-политической и этнической проблемы общества в целом. Главная особенность романа – уникальный социолект второго поколения иммигрантов из южных республик бывшей Югославии – выразительная смесь словенского, сербского, хорватского и боснийского языков, а также уличного сленга жителей Любляны. Доклад А.Н. Красовец затронул наиболее сложные для перевода текстовые явления и некоторые способы решения переводческих проблем.

Доклад «Размышления над венгерским переводом художественной прозы Людмилы Улицкой» *Й. Горетитя* (Венгрия, Дебрецен) был посвящен попытке раскрытия секрета популярности художественной прозы Людмилы Улицкой и трудностям ее перевода. Хотя в произведениях Улицкой, на первый взгляд, повествование ведется очень простыми, напоминающими классическую реалистическую манеру средствами, структура ее текстов довольно сложна, и при внимательном чтении часто возникает вопрос, от чьего лица ведется повествование. Переводчик, по мнению *Й. Горетитя*, постоянно должен иметь в виду эту особенность прозы Улицкой, чтобы адекватно передать венгерскому читателю стиль и содержание ее произведений.

И. Надь (Венгрия, Будапешт) выступил с докладом «Марина Цветаева на венгерском языке (проблемы перевода)». Внимание докладчика было сосредоточено на переводе на венгерский язык произведений *М. Цветаевой* с учетом специфики цветаевского риторического смыслообразования (особых речевых оборотов, словообразовательных и лексических моделей). В докладе были разобраны конкретные примеры, в которых наглядным образом вырисовываются характерные черты дискурса Цветаевой, представляющие особую трудность для венгерского переводчика.

«Подводные камни» для переводчика анализировались и в докладе *Е.В. Байдаловой* «“Трудности перевода”: поэзия и проза Сергея Жадана в России». Этот украинский литератор печатается в переводах различных авторов в нескольких журналах. Отдельными изданиями на русском вышли поэтический сборник «История культуры начала столетия» (2003) и все крупные прозаические произведения Жадана: «Депеш Мод» (2005), «Anarchy in the UKR» (2008), «Красный Элвис» (2009), «Ворошиловград» (2012). Слушателям были представлены видеофрагменты, иллюстрирующие манеру чтения стихов самим автором, а также хендауты с примерами переводов его стихотворений на русский язык.

А.В. Усачева выступила с докладом «“Мне кажется, что я вас где-то видел”: русский и румынский переводы “Лысой певички” Э. Ионеско», где рассмотрела способы выражения абсурда (как на смысловом уровне, так и на структурном) в «Лысой певичке» и возможности его перевода на другие языки. Докладчик отметила, что зачастую в одной реплике переплетаются оба вида абсурда, затрудняя работу переводчику, которому приходится жертвовать одной из составляющих, чтобы как можно точнее передать вторую. Используя конкретные примеры, *А.В. Усачева* демонстрировала пути решения этой проблемы при переводе пьесы на русский и румынский языки.

Ж.В. Перковская (Москва), известный переводчик словенских поэтов и писателей на русский язык, представила доклад «Драма Бориса А. Новака “Кассандра” как “трагедия языка”. Интерпретация переводчика». В 2001 г. *А. Новак* написал пьесу «Кассандра» и одновременно авторский комментарий к ней «Моя Кассандра». В центре внимания *Ж.В. Перковской*, опирающейся на многочисленные примеры из текста, оказалось сопоставление перевода пьесы и авторского комментария, которое, с ее точки зрения, дает дополнительные возможности для рассмотрения перевода и оценки его адекватности.

Завершил конференцию совместный доклад «О некоторых проблемах обучения художественному переводу студентов-болгаристов на филологическом факультете МГУ имени *М.В. Ломоносова*» *О.А. Ржанниковой* и *Е.В. Тимохиной* (МГУ), который осветил проблему обучения художественному переводу, важную составляющую всего процесса обучения студентов-славистов. Одной из форм подготовки будущих переводчиков и возможностей попробовать свои силы на этом поприще является Российский студенческий конкурс художественного перевода с болгарского языка на русский; в результате анализа студенческих переводов становятся видны круг проблем учащихся, главные трудности перевода. Однако, по мнению докладчиков, не всегда можно найти адекватный способ передачи болгарского культурного контекста и фоновой информации, что было продемонстрировано на примере переводов рассказа болгарской писательницы *Кристины Димитровой* «Придет ли он?».

После оживленной дискуссии итоги конференции подвела *Н.Н. Старикова*. Поблагодарив всех участников и слушателей, она дала положительную характеристику двухдневной работе конференции, отметив высокий уровень докладов, затронувших ключевые аспекты проблем художественного перевода: стратегии перевода и существование переводной литературы на книжных рынках стран Центральной и Юго-Восточной Европы, вопрос о непереводаемости культурных кодов и важность обучению искусству художественного перевода. По итогам конференции планируется выпуск сборника статей.

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ
В ЖУРНАЛЕ В 2014 ГОДУ**

СТАТЬИ

Агапкина Т.А. Концепт цветения в традиционной культуре славян. С. 35–46.....	№ 6
Адельгейм И.Е. Пространства-палимпсесты в молодой польской прозе 1990-х и 2000-х годов. С. 21–34.....	№ 6
Будагова Л.Н. Об истории и специфике словацкого сюрреализма. С. 59–78	№ 3
Верёда Д. Иерархи Киевской Униатской митрополии и их отношение к сохранению восточной традиции во второй половине XVIII века. С. 99–106	№ 2
Вилкул Т.Л. «Старци» и «старейшины» древнерусской летописи: свидетельства Повести временных лет и древнеславянского Восьмикнижия. С. 3–14	№ 2
Волобуев В.В. Философ перед лицом власти. Как исключали из партии Лешека Колаковского. С. 12–23	№ 5
Гладышева А.С. Декабрьская революция 1989 года в Румынии: к вопросу об источниковой базе и историографических дискуссиях. С. 30–43	№ 1
Горизонтов Л.Е. СССР и Польша 1980-х годов в парижском журнале «Kultura»: политическая хроника Михаила Геллера. С. 24–31	№ 5
Гусев Ю.П. Йозеф Этвеш и Николай Гоголь. С. 15–20	№ 6
Ефимова В.С., Желязкова В. К изучению лексики древнейших славянских рукописей Ветхого Завета в сопоставлении с лексикой рукописей Нового Завета и других рукописей «старославянского канона». С. 3–14	№ 4
Кирилина Л.А. Влияние Балканских войн 1912–1913 годов на национально-политические процессы в словенских землях. С. 3–11	№ 1
Корзо М.А. О некоторых изданиях Киевской митрополии в рукописном наследии Евфимия Чудовского. С. 88–98	№ 2
Кочегаров К.А. Свидетельства польских дипломатов о России в 80-е годы XVII века: посольский обычай, внутренняя политика, бытовые особенности. С. 47–61	№ 2
Лыкошина Л.С. Об исторической политике в контексте политической борьбы в современной Польше. С. 45–55	№ 5
Михалев О.Ю. Польский Союз демократических левых сил в начале XXI века. С. 32–44	№ 5
Мурашко Г.П., Слоистов С.М. Несколько слов о Честмире Цисарже. С. 31–39	№ 3
Сазонова Л.И. «Орел Российский» Симеона Полоцкого: из истории создания поэмы. С. 77–87	№ 2
Семенчук А.А. К вопросу об источниках хроники Мацея Стрыйковского. С. 62–76	№ 2
Сикимич Б. Мобильность и трансграничные миграции румын в сербском Банате. С. 40–58	№ 3
Скорвид С.С. Чешские переселенческие говоры на Северном Кавказе и в Западной Сибири. С. 44–58	№ 1
Стыкалин А.С. Проблема эффективности функционирования Коминформа и мотивы его роспуска в контексте отношений СССР и стран советского блока с Югославией. 1949–1956. С. 12–29	№ 1
Тевес Л. Концепция национальной политики Йозефа Этвеша и конституционно-национальная традиция «партии» Ференца Деака, 1860–1868 годы. С. 3–14	№ 6
Улуныя Ар.А. Дипломатические документы в политическом измерении исторических эпох (случаи «1893 года» и «1935 года»). С. 14–30	№ 3
Федевич К.К. Украинцы и не только (Особенности национального самосознания украинцев Восточной Галиции в 1920–1930-е годы). С. 3–11	№ 5

Федута А.И. Читатель в сознании автора-билингва (на материале восточнославянских литератур второй трети XIX века). С. 56–66	№ 5
Флоря Б.Н. Формирование новой социальной элиты украинского общества (вторая половина XVII – первая треть XVIII века) и два ее идеолога. С. 25–46	№ 2
Хаванова О.В. Поиск общего знаменателя заслуг в монархии Габсбургов в XVIII веке: орден св. Стефана. С. 3–13	№ 3
Ченцова В.Г. Ктиторство и царский титул: Россия и Хиландарский монастырь в XVI веке. С. 15–24	№ 2
Ясинская М.В. Глаза и зрение в языке и традиционной народной культуре славян. С. 47–57	№ 6

К 100-ЛЕТИЮ НАЧАЛА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Виноградов В.Н. Расчеты и просчеты румынских правителей в годы Первой мировой войны. С. 76–92	№ 1
Ильина Г.Я. Хорватская литература в годы Первой мировой войны: смена литературных эпох. С. 102–110	№ 1
Кашрин В.Б. Александру Авереску глазами военной разведки Российской империи: штрихи к портрету будущего маршала Румынии. С. 27–38	№ 4
Соколовская О.В. Большие амбиции маленькой Греции в Первой мировой войне. С. 15–26	№ 4
Тимошинов А.А. Польские добровольческие формирования на стороне России в 1914–1915 годах. С. 39–47	№ 4
Щавлинский Н.Б. Белорусский национальный комиссариат в Одессе: предпосылки создания и деятельность в 1918 году. С. 93–101	№ 1

К 200-ЛЕТИЮ Т.Г. ШЕВЧЕНКО

Аксенова Е.П. Т.Г. Шевченко и национальный подъем украинского народа во взглядах А.Н. Пыпина. С. 75–81	№ 6
Байдалова Е.В. «Лицом к лицу лица не увидать?» Исследования жизни и творчества Т.Г. Шевченко в постсоветской Украине и за ее пределами. С. 70–74	№ 6
Задорожнюк Э.Г. Т.Г. Шевченко и идея славянского единения. С. 58–69	№ 6

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ

Галчева Т.Н., Голубович И.В. Письма П.М. Бицилли к Н.И. Астрову о В.А. Мякотине. С. 48–56	№ 4
Лаптева Л.П. Памяти двух серболужицких ученых. Павел Новотны (1912–2010). Мартин Каспер (1929–2011). С. 94–100	№ 3
Лаптева Л.П. Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) и его ученики. С. 82–96	№ 6
Тельгарин А.Н. Михаил Ильич Богуславский (1914–1969). С. 97–99	№ 6
Шруба М. Гарвардский эпизод биографии Д.И. Чижевского (по переписке с М.М. Карповичем). С. 57–64	№ 4

XV МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

Заметки и впечатления участников съезда. С. 73–100	№ 4
--	-----

СООБЩЕНИЯ

Билек Я. «Пятничники» Карела Чапека и президент Масарик. С. 59–64	№ 1
Борзова Е.С. История образования Холмской губернии. С. 75–81	№ 5
Глац Ф. Вспоминая Домокоша Кошари (к 100-летию со дня рождения историка). С. 85–93	№ 3

Добычина А.С. «Бесноватые» в Тырновском восстании под руководством Петра и Асеня (1185–1186). С. 107–111	№ 2
Ждановская А.А. Богемский вопрос на рубеже 1870–1880-х годов: чешско-немецкое противостояние. С. 79–84	№ 3
Кочегаров К.А. Казачье посольство М. Родкевича-Портянки к турецкому султану в 1667 году. С. 65–72	№ 4
Мурашко Г.П. О книге М. Гаека «Воспоминания о чешских левых» (Размышления российского историка). С. 65–75	№ 1
Никитин Ю.А. Реализация положения 1870 года на территории Левобережной и Слободской Украины. С. 67–74	№ 5
Слободян Л.А. Проблема голода 1932–1933 годов на Украине в украинской и российской историографиях 1991–2013 годов. С. 82–90	№ 5

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Бодрова А.Г. Т.И. Чепелевская. Очерки словенской литературы в историко-культурном освещении. С. 109–111	№ 6
Бодрова А.Г. Словенская литература XX века. С. 111–112.....	№ 6
Валенцова М.М. J. Zajonc. Premeny vlakna. С. 113–115	№ 4
Дмитриев М.В. Д. Бовуа. Гордиев узел Российской империи: Власть, шляхта и народ на Правобережной Украине (1793–1914). С. 116–124	№ 2
Задорожнюк Э.Г. J. Suk. Politika jako absurdni drama. Václav Havel v letech 1975–1989. С. 101–105	№ 3
Задорожнюк Э.Г. Antoni A. Kamiński. Michał Bakunin. Życie i myśl. С.101–104	№ 4
Задорожнюк Э.Г. Россия и славянский мир в творческом наследии Ф.И. Тютчева. С. 105–108	№ 4
Корзо М.А. Л. Довга. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). С. 111–113	№ 4
Косик В.И. Сага за балканската война. Дневник на свещеник Иван Дочев. С. 123–124	№ 1
Косик В.И. П. Мангачев. Генерал Казимир Ернрот – живот и дело в България. С. 106	№ 3
Косик В.И. Белоэмигранты в Болгарии. Воспоминания. С. 108–110	№ 4
Костяшов Ю.В. Польша в XX веке. Очерки политической истории. С. 115–122	№ 1
Лаптева Л.П. Славянский сборник. Вып. 6–10. С.111–115	№ 1
Ляшук В.М. J. Dorul'a. Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke. С. 100–103.....	№ 6
Макарова Г.В. Несколько слов в связи с выходом в свет новой книги о Ф.В. Булгарине. С. 91–93	№ 5
Матвеев Г.Ф. Л.С. Лыкошина. Дональд Туск. Политический портрет. С. 98–99 ...	№ 5
Носов Б.В. Z. Zelinska. Polska w okowach «syzemu północnego» 1763–1766. С. 93–98	№ 5
Пескова А.Ю. Poetika humoru. С.107–109	№ 3
Толстая С.М. Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I. С. 104–109.....	№ 6
Хорошкевич А.Л. А.В. Бортникова. Державна влада та місце самоврядування на Волині (кінець XIV–середина XVII ст.). С.112–113	№ 2
Хорошкевич А.Л. О. Алфьоров, О. Однороженко. Українські особові печатки XV–XVII ст. за матеріалами київських архівосховищ. С. 114–115.....	№ 2

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Акимова О.А. Studia Byzantino-Slavica: первые Чтения памяти Геннадия Григорьевича Литаврина. С. 118–119.....	№ 6
Гришина Р.П. Международная научная конференция «Балканы в европейских политических проектах XIX–XXI веков». С. 110–119	№ 3

Дронов М.Ю., Слоистов С.М. Международная научная конференция «Национальные меньшинства стран Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение». С. 125–127	№ 1
Задорожнюк Э.Г. Международная научная конференция «Идеи новой государственности в программах и концепциях инакомыслящих и диссидентства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Конец 60-х–80-е годы XX в.» С. 120–122	№ 3
Карев Д.В. Белоруссия в контексте историко-культурных коммуникаций. С. 118–121	№ 5
Клопова М.Э. Конференция «Романовы в дороге: путешествия и поездки членов царской семьи по России и за границу». С. 121–124	№ 4
Кочегаров К.А., Носов Б.В. Международный «круглый стол» «Петр Великий и становление политики России в отношении Речи Посполитой в XVIII веке». С. 100–105	№ 5
Лунькова Н.А. Конференция «Художественный перевод и его роль в литературном процессе Центральной и Юго-Восточной Европы». С. 120–123	№ 6
Носов Б.В. Российско-польская научная конференция «Польское Январское восстание 1863 года и исторические судьбы России и Польши (к 150-летию восстания)». С. 105–114	№ 5
Полехов С. Научная конференция «Городло (1413–2013). Польское королевство и Великое княжество Литовское в эпоху Городельской унии». С. 116–121	№ 4
Узенёва Е.С. Второе Всероссийское совещание славистов. С. 113–117	№ 6
Хаванова О.В. Международная научная конференция «Взаимодействия и конфликты на конфессионально и этнически смешанных территориях Центральной и Восточной Европы, 1517–1918 годы». С. 115–118	№ 5

ЮБИЛЕИ

Якушкина Е.И. К восьмидесятилетию Владимира Павловича Гудкова. С. 122–124	№ 5
---	-----

НЕКРОЛОГИ

Каштанов С.М. Памяти Сигурда Отговича Шмидта (1922–2013). С. 125–127	№ 2
Мокиенко В.М. Памяти Галины Алексеевны Лилич (1926–2012). С. 123–125	№ 3
Носов Б.В. Памяти Александра Михайловича Орехова (1933–2013). С. 125–127 ...	№ 3
Серапионова Е.П. Памяти Любови Николаевны Белошевой. С. 125–126	№ 4
Дронов М.Ю. Памяти Нины Михайловны Пашаевой (1926–2013). С. 125–127.....	№ 5

CONTENTS

ARTICLES

<i>Tevesz L.</i> (Budapest). The concept of nationalities policy of József Eötvös and the constitutional-national tradition of the Ferenc Deák's party, 1860–1868	3
<i>Gussev Yu.P.</i> (Moscow). József Eötvös and Nikolai Gogol	15
<i>Adelgeim I.Ye.</i> (Moscow). Palimpsest spaces in the young Polish prose of the 1990s and 2000s	21
<i>Agapkina T.A.</i> (Moscow). The concept of blossoming in the traditional culture of Slavs	35
<i>Yassinskaya M.V.</i> (Moscow). Eyes and vision in the traditional folk culture of Slavs	47

TO THE BICENTENNARY OF TARAS SHEVCHENKO

<i>Zadorozhnyk E.G.</i> (Moscow). Taras Shevchenko and the idea of Slavic unity	58
<i>Bajdalova E.Yu.</i> (Moscow). «Face to face we cannot see the face»? Exploration of the life and work of Taras Shevchenko in the post-Soviet Ukraine and beyond	70
<i>Aksyonova E.P.</i> (Moscow). Taras Shevchenko and the national revival of the Ukrainians in the views of Aleksandr Pypin	75

FROM THE HISTORY OF SLAVIC STUDIES

<i>Lapteva L.P.</i> (Moscow). Vladimir Ivanovich Lamansky (1833–1914) and his pupils	82
<i>Telgarin A.N.</i> (Karaganda). Mikhail Ilyich Boguslavsky (1914–1969)	97

REVIEW-ARTICLES AND REVIEWS

<i>Liashuk V.M.</i> J. Dorul'a. Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke	100
<i>Tolstaya S.M.</i> Słownik stereotypów i symboli ludowych. T. I.	104
<i>Bodrova A.G.</i> Т.И. Чепелевская. Очерки словенской литературы в историко-культурном освещении	109
<i>Bodrova A.G.</i> Словенская литература XX века	111

SCHOLARLY LIFE

<i>Uzeneva E.S.</i> The 2nd National Convention of Slavists	113
<i>Akimova O.A.</i> Studia Byzantino-Slavica: Readings in memoriam Gennady Grigorievich Litavrin (1925–2009)	118
<i>Lunkova N.A.</i> Conference «Literary translation and its role in the literary process in Central and South-Eastern Europe»	120
Index of articles and materials published in the journal in 2014	124

Сдано в набор 22.08.2014 Подписано в печать 01.10.2014 Дата выхода в свет 20 нечетн.
Формат 70 × 100¹/₁₆ Цифровая печать Усл.печ.л. 10,4 Усл.кр.-отт. 2,3 тыс. Уч.-изд.л. 11,9
Бум.л. 4,0 Тираж 218 экз. Зак. 650 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство «Наука», 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 8-495-938-01-20

E-mail: zhurslav@mail.ru

Оригинал-макет подготовлен АИЦ «Наука» РАН

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