

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ РАН
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СО РАН

МАГНИТОГОРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ

JOURNAL OF HISTORICAL, PHILOLOGICAL
AND CULTURAL STUDIES



ВЫПУСК XVIII

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН в 1994 г.

МОСКВА-МАГНИТОГОРСК-НОВОСИБИРСК
2007

Редакционный совет

академик РАН *Г.М.Бонгард-Левин* (председатель)

член-корр. РАН *Х.А.Амирханов*, член-корр. РАН *П.Г.Гайдуков*,
академик РАН *А.П.Дервянко*, проф. *А.Иверниции*,
член-корр. РАН *С.П.Карпов*, член-корр. РАН *Г.А.Кошеленко*,
член-корр. НАН Украины *С.Д.Крыжицкий*, член-корр. РАН *Н.А.Макаров*,
д.и.н. *Л.П.Маринович*, д.и.н. *Ю.М.Могаричев*,
академик РАН *В.И.Молодин*, член-корр. РАН *Р.М.Мунчаев*,
д.ф.н. *В.Ф.Романов*, д.и.н. *Э.Д.Фролов*, проф. *Чан Куквон*

Редакционная коллегия

д.и.н. *М.Г.Абрамзон* (главный редактор, Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *М.Ф.Высокий* (Институт всеобщей истории РАН),
к.и.н. *В.А.Гаиров* (Институт археологии РАН),
д.п.н. *О.В.Гнзевек* (Магнитогорский гос. университет),
к.и.н. *Ю.В.Горлов* (Институт археологии РАН),
д.и.н. *В.Д.Кузнецов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
к.и.н. *С.В.Мокроусов* (зам. главного редактора, Институт археологии РАН),
д.и.н. *И.В.Октябрьская* (зам. главного редактора,
Институт археологии и этнографии СО РАН),
д.и.н. *И.Е.Суриков* (Институт всеобщей истории РАН),
д.п.н. *З.М.Уметбаев* (Магнитогорский гос. университет),
д.фил.н. *С.Г.Шулежкова* (Магнитогорский гос. университет)

к.и.н. *Л.И.Киреева* (ответственный секретарь,
Магнитогорский гос. университет)

Editorial Board:

M.G.Abramzon (Editor-in-Chief),

V.A.Gaibov, O.V.Gnevek, Yu.V.Gorlov, V.D.Kuznetsov, S.V.Mokrousov,
I.V.Oktyabrskaya, S.G.Shulezhkova, I.E.Surikov, M.Ph.Vysokii, Z.M.Umetbayev.

Head, Editorial Office L.I.Kireyeva

ИСТОРИЯ



ИСТОРИЯ РОССИИ

© 2007 г.

Д.М. Котышев

ЗАМЕТКИ ОБ ИСТОЧНИКАХ ПО ИСТОРИИ ЮЖНОРУССКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ XII В. (ИПАТЬЕВСКАЯ ЛЕТОПИСЬ)

Общепринято считать, что основным источником в деле изучения южнорусского летописания является Ипатьевская летопись. Этот южнорусский свод XIV в. представлен целым рядом списков. В настоящей работе основное внимание уделено спискам Ипатьевскому и Хлебниковскому¹. Ипатьевская летопись, названная так по основному списку памятника, происходящему из Костромского Ипатьевского монастыря, включает в себе три разнородных произведения. Во-первых, редакцию повести Временных лет, доведенную до 1118 г. Во-вторых, летописный свод, охватывающий южнорусские события, преимущественно связанные с Киевом и Киевской землей, с 1118 по 1199 гг. И, наконец, третий памятник — это Галицко-Волынская летопись, повествующая о событиях в Юго-Западной Руси на протяжении XIII в.²

Южнорусский свод XII в. — главный объект исследования в настоящей работе. Еще Д.И. Иловайский выдвинул предположение о киевском происхождении этого памятника, связав его появление с литературной деятельностью игумена Киевского Выдубецкого монастыря Моисея и его ближайшего окружения.³ Эта мысль была поддержана К.Н. Бестужевым-Рюминым, который указал на сложный и компилятивный характер южнорусского свода, названного им Киевским. По мнению Бестужева-Рюмина, в состав Киевского свода вошли летописные записи, сделанные в Киеве во времена Мономаха и Мстислава, летописание Изяслава Мстиславича и дома Ростиславичей, а также отдельные фрагменты черниговского летописания.⁴ Анализируя состав Киевской летописи, которую он определял как свод 1198 г., А.А. Шахматов считал ее произведением, составленным в стенах Михайловского Выдубецкого монастыря. Составители летописи, как полагал исследователь, демонстрировали свои симпатии к княжескому дому Ростиславичей, что нашло отражение в целом ряде летописных известий. В числе многочисленных источников автор «Выдубецкой» летописи, по мнению Шахматова, использовал Печерскую летопись, галицко-волынский летописец XII в., а также летописание черниговских Ольговичей.⁵ Особо А.А. Шахматов выделял гипотетический Полихрон начала XIV в., существование которого он обосновывал сличением погодных статей Ипатьевской, Лаврентьевской и Воскресенской летописей.⁶

Наиболее обстоятельно киевское летописание подверглось изучению в работе М.Д. Приселкова. Развивая идеи Шахматова, Приселков конкретизировал

ряд предполагаемых источников Киевского свода 1198 г.: семейную хронику Ростиславичей, летописец Переяславля Русского 1187 г. и черниговский летописец Игоря Святославича 1198 г. После извлечения из Киевского свода известных всех вышеперечисленных летописцев, по мнению Приселкова, «мы получаем непрерывное киевское летописание от ПВЛ до 1200 г. включительно».⁷ Однако подробный анализ этого корпуса известий и вычленение из них достоверно киевских ученых осуществлять не стал, сославшись на трудности, возникающие в отсутствие параллельных текстов.⁸

Ряд попыток изучения состава Киевского летописания были предприняты в последние десятилетия. Д.С. Лихачев считал возможным говорить о личных летописях Мономаха и Мстислава, послуживших основой погодных киевских записей первой половины XII в. Говоря о летописце Владимира Глебовича, Д.С. Лихачев полагает, что в свод игумена Моисея он попал через черниговскую летопись Игоря Святославича.⁹

Подводя итоги краткой истории изучения киевского летописания XII в., отмечу, что предпринимавшиеся ранее попытки определить состав сложного компилятивного текста на основании чисто формальных признаков, без привлечения параллельных чтений вряд ли способны дать удовлетворительные результаты. Внимательный текстологический анализ подменяется простой «расшивкой» летописных текстов на целый ряд гипотетических сводов, существующих только в воображении исследователя. Классическим примером такого рода является работа Б.А. Рыбакова, в которой автор на основе «формального анализа текста» счел возможным выделить в составе Киевского свода свыше пяти летописцев, которые были, по его мнению, использованы Моисеем.¹⁰ Нелишне, однако, заметить, что большинство этих гипотетических «летописцев» при ближайшем рассмотрении оказываются авторскими допущениями, которые практически невозможно подтвердить.

По нашему мнению, к вопросу о составе Киевского свода 1198 г. можно подойти с несколько другой позиции. Отмечаемые Б.А. Рыбаковым «различные в систематическом и языковом отношении» фрагменты в большинстве своем нуждаются в дополнительной проверке. Но неоднородность в хронологии памятника с более высокой степенью достоверности может указывать на следы работы сводчика, соединявшего воедино разнородный летописный материал.

Давая пространный хронологический комментарий к Ипатьевской летописи (далее — Ипат), Н.Г. Бережков обратил внимание на неоднократную смену исчисления годов на пространстве XII в. В целом, картина выглядит следующим образом: статьи 6626–6632 (1118/19–1124/25) гг. датированы мартовским стилем. Следующий блок статей — 6633–6648 (1124/25–1139/40) гг., характеризуются переходом на ультрамартовский стиль исчисления. В дальнейшем, мы наблюдаем до конца XII в. чередование мартовского и ультрамартовского стилей. Известия под 6649–6664 (1141/42–1156/57) гг. — мартовские, под 6665–6684 (1157/58–1176/77) гг. — ультрамартовские, а известия заключительной части свода 1198 г. — снова мартовские.¹¹ Таким образом, на пространстве XII в. мы наблюдаем четырехкратную смену исчисления. Предположить, что подобное явление принадлежит руке составителя Киевского свода крайне проблематично. Рискнем предположить, что причиной неоднократной смены стиля исчис-

ления является соединение различных летописных сводов, одни из которых вели счет по мартовскому, другие — по ультрамартовскому стилю. Именно на основе «сбоев» в хронологической сетке Киевского свода, возможно, как нам думается, выделение (чисто условное) как периодов летописного творчества, так и круга источников свода 1198 г.

На пространстве XII в. мы имеем четыре узловые точки, которые являются пограничными при переходе от одного стиля летосчисления на другой. Речь идет о комплексах известий, помещенных под годами 6626, 6634, 6648, 6664, 6684. Внимательное изучение этих летописных известий, проведенное Н.Г. Бережковым, позволяет прийти к выводу о наличии в них очевидных «стыков», иными словами, следов соединения под одним годом событий, относящихся к разным годам.¹²

Первый стык, как мы уже сказали, прослеживается в летописных записях 6625 и 6626 гг. Под 6626 г., с которого начинается мартовская полоса лет, опущена фраза «Володимеръ же посла сына своего Романа во Владимиръ княжить». Она читается в этом месте в Лаврентьевской (далее — Лавр), а в Ипат помещено под 6625 г. По мнению Н.Г. Бережкова, «порядок сообщений в Лавр и Воскресенской (далее — Воскр) соответствует последовательности событий, т.е. Роман был посажен во Владимире после бегства Ярослава».¹³ Та же дублировка прослеживается и в отношении известия о Глебе Всеславиче; о взятии у него Минска Владимиром Ипат сообщает под 6625 и 6627 гг. Очевидно, что в первом случае оно стоит не на месте, среди приписок. Принимая во внимание, что на 6625 (1117/1118) г. оканчивалась третья редакция ПВЛ, получаем удовлетворительное объяснение факту наличия приписок под этой годовой статьей — летописец, завершая повествование, счел необходимым упомянуть о проследовавших после событиях. Те же известия получили более подробное освещение в продолжении ПВЛ по Ипат.

Второй стык приходится на 6632–6633 гг., где начинается переход на ультрамартовский стиль исчисления. Это достигнуто путем вычленения из статьи 6632 г. сообщения о смерти вдовы Святополка и выделения ее в особую статью 6633 г.¹⁴

Особенно интересным представляется нам третий «стык», следы которого отчетливо прослеживаются в статье 6648 г. Статья отличается большой сложностью своего состава, а также тем, что с нее Ипат. опять переходит к мартовскому исчислению. Это происходит вследствие отнесения к статье 6648 г. сообщения 6649 г. Кроме того, следы редакторской работы по соединению различных фрагментов летописного текста прослеживаются в составе самой статьи 6648 г. После известия о возвращении полоцких князей, сосланных в Царьград Мстиславом, в Ипат. от слов «В то же время взиждоста» до слов «мы же на преднее възратимся» идет пространное повествование о судьбе этих князей. Анализируя эту часть статьи, Н.Г. Бережков высказал предположение, что в статье 6648 г. составитель свода привел известие, которое было опущено под 6638 г.¹⁵ Взаимосвязь указанного отрывка с известиями 6638 г. получает полное подтверждение при обращении к материалам Московского свода 1479 г. (далее — Мс). В нем под 6637 г. после фразы «Того же лета поточи Мъстиславъ князи Полоцские Царюграду и с женами и с детми» следует фрагмент, начинающийся со

слов «зане не бяху въ воли его» и до конца погодной статьи, заканчивающейся словами «а по городомъ их посажа мужи своя». Он имеет полное сходство с тем текстом, который помещен в Ипат под 6648 г.¹⁶ Принимая во внимание характер записей в Мс. за XII в., можно допустить, что в данном случае перед нами отразились следы архетипа того Киевского свода, который в переработанном виде лег в основу Ипат. Следовательно, данный фрагмент был использован для того, чтобы соединить два больших летописных текста. Один из них заканчивался известием о вокняжении Давыдовича в Чернигове, а второй начинался сообщением о замыслах севшего в Киеве Всеволода Ольговича (примечательно, что данный отрывок выделен заголовком).

По мнению автора исследования, эти стыки и есть следы редакторской работы составителя свода 1198 г., соединившего летописные тексты различных авторов, пользовавшихся различным стилем исчисления.

Пять больших полос в известиях XII в. Ипат. летописи было бы весьма заманчиво идентифицировать с определенными этапами летописной деятельности, о которых уже говорилось выше. Однако для подобных выводов требуется проведение сплошного исследования текста Ипат в сравнении с другими сводами, содержащими южнорусские известия. Изыскания, проведенные в рамках настоящей работы, позволяют сделать несколько предварительных выводов относительно состава и источников Киевского свода 1198 г.

Первые две полосы известий — с 6626 по 6649 гг. — представляют собой, как это справедливо заметил М.Д. Приселков, продолжение летописной традиции, заложенной еще ПВЛ, при князьях Мономахе и Мстиславе.¹⁷ Является ли этот летописный материал отражением личных летописцев указанных князей, как полагают М.Д. Приселков и Д.С. Лихачев, ответить затруднительно. С одной стороны, мы действительно наблюдаем пристрастие летописца к фактам из жизни княжеского дома Мономашичей. С другой же очевидно, что киевские известия, особенно во второй, ультрамартовской хронологической полосе подверглись определенному редактированию, что устанавливается путем сличения известий Ипат с известиями Лаврентьевской летописи.

Приведем наиболее красноречивые примеры такого редактирования. Под 6644 г. Ипат, говоря об осаде Переяславля Ольговичами, указывает подробности осады («и стояше подъ городомъ три дни и бишася у епископлихъ вороть и у княжих вороть»), в то время как Лавр. вместо указанных слов ограничивается общей характеристикой, более резкой по отношению к Ольговичам: «...и начаша воевати селы и города по Суле... и многы пакости створише и Оустье пожгоша...» Под 6650 г., где повествуется о походе Игоря на Переяславль, Ипат. сообщает, что «Игорь же сдумавъ с братьею своею, хотяче мстити собе и ехаша к Переяславлю другое и стаха у Переяславля и бишася три дни и три не успевше ничего же воротишася въ свояси». Лавр. излагает события иначе: «Врагъ же роду христианьску дъяволъ ражже сердце Игореву Ольговичю, всхоте ити в Переяславль и пришедъ, ста по Строеви и много пакости сътвориша, села пожгоша и жита попалиша и стояше 2 месяца».

Определить источник этой редакции затруднительно, хотя присутствие на этом пространстве черниговских известий оставляет место для двойного предположения: либо мы имеем дело с редакцией киевских известий в составе пред-

полагаемого свода Игоря Святославича, либо со следами редакторской работы составителя свода 1198 г. При этом второй вариант кажется мне более предпочтительным.

Основу летописных статей 40–50-х гг. XII в. составляет, по мнению большинства исследователей, летописец Изяслава Мстиславича, подвергшийся, однако, обширным вставкам из черниговского и галицко-волинского летописания.¹⁸ При этом, по моему мнению, имеется ряд аргументов, позволяющих поставить под сомнение тезис о том, что галицко-волинские известия на указанном хронологическом отрезке являются результатом вставок составителя Галицко-волинской летописи XIII в.¹⁹ Летописцу Изяслава Мстиславича соответствует как раз третья хронологическая полоса Ипатьевской летописи — с 6649 по 6664 гг., вновь переходящая на мартовский стиль.

Отрезок событий, заключенных между 6665 и 6684 гг. в целом можно характеризовать как ультрамартовскую хронологическую полосу. По мнению Н.Г. Бережкова, этот отрезок в летописании XII в. представляется наиболее сложным для изучения, что сказывается даже в их хронологии. Если первые одиннадцать статей — 6665–6675 — ультрамартовские, то следующие пять (6676–6680) ровно на единицу превышают ультрамартовские. Как и в разбиравшихся выше случаях, переход на новую систему исчисления достигается путем разделения сообщений одного календарного года между двумя погодными статьями.²⁰ Наиболее отчетливые следы «стыков» просматриваются в статье 6682 г. (она соединяет в себе события 1171, 1172, 1173 гг.), а также в пропуске статьи 6686 г.

В данном конкретном случае переход на ультрамартовскую систему осуществлен посредством сведения под 6682 г. нескольких погодных статей. По мнению Н.Г. Бережкова, главной причиной, побудившей сводчика начала XIV в. дать изложение событий трех годов в одной статье, явилось стремление «восстановить совпадение обозначения статей в его своде с обозначением соответствующих статей в его основном источнике — киевском своде конца XII в.». По мнению историка, это совпадение было нарушено с 6676 г. и к 6680 г. достигло трех единиц разницы. Поэтому, писал Н.Г. Бережков, «южнорусский сводчик начала XIV в. прибегнул к весьма решительному приему: три следующих статьи киевского свода — под 6680, 6681 и 6682 ультрамартовскими годами — он соединил в одну, дав ей очередное обозначение года — 6682».²¹ Безусловно соглашаясь с ученым в оценке причин, побудивших летописца к укрупнению погодной статьи, выскажу определенное сомнение относительно авторства — такое соединение мог осуществить и сводчик конца XII в. Сложный характер хронологической сетки внутри четвертой, ультрамартовской полосы может быть объясним, по моему мнению, сложностью состава этой части памятника, где присутствуют черниговские и владими́ро-суздальские известия, происходящие, как мне кажется, из разных источников.

Заключительная, мартовская полоса известий обнимает период с 6687 по 6706 гг., а отклонения от мартовского стиля исчисления не являются значительными. Этот заключительный этап киевского летописания А.А. Шахматов и М.Д. Приселков связывали непосредственно с деятельностью выдубецкого игумена Моисея.²² Гипотеза Б.А. Рыбакова относительно свода Святослава Всеволодовича и труда гипотетического книжника Тимофея остается по сей день

труднодоказуемой. Я придерживаюсь мнения, что черниговские известия являются вставками редактора 1198 г. Что же касается комплекса галицких известий, то рискну выдвинуть предположение, что галицкие известия попали в Киевский свод через летописец Рюрика Ростиславича, который, не исключено, составлялся не в Киеве, а в Белгороде.

На указанном пространстве комплексы галицких известий размещены под 6691, 6695–6698 гг. Эти известия рассказывают о завещании Ярослава Галицкого и о борьбе за Галич между Владимиром и Олегом «Настасьичем», а затем между Владимиром и Романом Мстиславичем. И Олег, и Роман пользовались поддержкой Рюрика Ростиславича: когда галичане с Владимиром Ярославичем «выгнаша Олга из Галича и бежа Олегъ отоуду въ Вручи к Рюрикови»; позже, будучи изгнан венгерским королем, Роман, которому «не бы в Ляхохъ помочи, иде к Рюрикови ко тестю своему в Белгородъ». Вместе с Романом убежище нашли и его галицкие сторонники («и съ мужи теми, котории же его ввели бяху в Галичь»). Вполне вероятно, что этот круг людей мог стать источником информации о галицких делах, которая помещена в статьях 6695–6698 гг.

Мысль о Белгороде как месте написания заключительной части свода 1198 г., определяемого как летописец Рюрика Ростиславича, не более чем гипотеза. В ее пользу, кроме высокого статуса Белгорода, закрепленного дуумвиратом 1180 г., говорит и ряд частных наблюдений над текстом заключительной части Киевского свода. Речь идет о статьях 6695–6705 гг. Так, в статье 6695 г. от слов «Того же лета с велика дни» до слов «и дары многими одаривъ» читается пространное повествование о свадьбе сына Рюрика, Ростислава, которая была устроена на князем дворе в Белгороде. Характерно внимание летописца к бытовым подробностям (в т.ч., упоминание о деревянной церкви Апостолов²³, в которой происходило венчание новобрачных), а также именование белгородского епископа Максима «блаженным». Анализируя последнее известие, Б.А. Рыбаков полагает, что перед нами — ретроспективная вставка, и по его мнению, именование белгородского епископа «блаженным» «могло быть сделано только после его смерти».²⁴ Данному предположению противоречит сам характер употребления прилагательного «блаженный» в заключительной части киевского свода. Именно так характеризуется митрополит Никифор под 1189, 1190 и 1198 гг. Видеть в этих записях ретроспективный характер нет смысла, поскольку Никифор продолжал здравствовать и после окончания Киевского свода.²⁵ Следовательно, внимание к белгородскому епископу, по нашему мнению, следует объяснять его прижизненным значением. Пристальное внимание летописца вызвал и преемник Максима Андреян, бывший до того игуменом Выдубецкого монастыря. Нельзя пройти мимо и красочного описания освящения каменного храма Апостолов, которое восхваляет Рюрика Ростиславича.

Однако указанные факты не являются стопроцентным аргументом в пользу настоящей гипотезы. Так, внимание к епископу Андреяну со стороны составителя свода 1198 г. Моисея может объясняться как раз не белгородским епископством первого, а его принадлежностью к рядам выдубецкой братии. В целом, вопрос о месте составления свода 1198 г. требует специального исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). Т. 2. М., 1998.
2. *Лихачева О.П.* Летопись Ипатьевская // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–XIV вв. Л., 1987. С. 237–238.
3. *Иловайский Д.И.* История России. М., 1876. Т. 1. С. 339–340.
4. *Бестужев-Рюмин К.Н.* О составе русских летописей до конца XIV в. СПб., 1868. С. 79, 80, 116–117.
5. *Шахматов А.А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.;Л. 1938. С. 71–73.
6. Там же.
7. *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 88, 93–94.
8. Там же.
9. *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л. 1947. С. 179.
10. *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.
11. *Бережков Н.Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 195–196.
12. Там же. С. 125, 130, 141, 157.
13. ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стб. 292; Т. 2. М., 1998. Стб. 285; *Бережков*. Ук. соч. С. 127.
14. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 289; сравнить с Лавр.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 293; *Бережков*. Ук. соч. С. 129–130.
15. *Бережков*. Ук. соч. С. 139.
16. Первым на это сходство обратил внимание А.Н. Насонов, см.: *Насонов А.Н.* История русского летописания XI–XVIII вв. М., 1969. С. 289.
17. *Приселков*. Ук. соч. С. 94.
18. *Бестужев-Рюмин*. Ук. соч. С. 89; *Шахматов*. Ук. соч. С. 72–73; *Приселков*. Ук. соч. С. 95–96.
19. См. *Котышев Д.М.* Галицкие известия Ипатьевской летописи 6652 и 6654 гг. // Исследования по источниковедению. Древнерусская книжность. Вып. 4. СПб., 2001. С. 181–188.
20. *Бережков*. Ук. соч. С. 157–159.
21. Там же. С. 190–191.
22. *Шахматов*. Ук. соч. С. 71; *Приселков*. Ук. соч. С. 88.
23. Существование деревянной церкви, просуществовавшей до конца XII в. подтверждается и материалами археологических раскопок в Белгороде, в ходе которых были открыты следы деревянного храма, пол которого был выложен резными шиферными плитами тонкой работы. Под фундаментами деревянного храма было вскрыто погребение в саркофаге; погребенный был облачен в одеяния из шелковой ткани, расшитой золотыми нитями и бляшками, см. *Рыбаков Б.А.* Отчет об археологических раскопках на Белгородском городище в 1968 г. // Научный архив Института археологии Украины Национальной Академии наук Украины. Ф. 1968/52. ед. хр. 5259. С. 6–11.
24. *Рыбаков*. Ук. соч. С. 178.
25. ПСРЛ. Т. 2. Стб. 694, 697, 706–707; *Шапов Я.Н.* Государство и церковь в Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 201.

NOTES ON SOURCES ON HISTORY OF SOUTH-RUSSIAN ANNALS OF 12th c.
(IPATJEVSKAYA CHRONICLE)

D.M. Kotyshev

The article deals with the history of Ipatjevskaya Chronicle's text of 12th c. as a source for South-Russian annals' reconstruction. The article offers a new interpretation of a chronological grid of Ipatjevskaya Chronicle as the original markers specifying the work done by the compiler of Kiev code in 1198. In author's opinion the central points within the chronological grid which mark the transitions from March style to ultra-March and vice versa, fix places of «joints» in the text which served the compiler of 1198 as some initial material while forming the annalistic narration. The article suggests a probable place and time of drawing up the so-called «Ruric Rostislavich's code».

© 2007 г.

А.М. Чеботарев

ТЕМАТИКА ПЕРВЫХ ОБЪЯВЛЕНИЙ В ГАЗЕТЕ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЕ ВЕДОМОСТИ»

После смерти Петра I в полиграфической базе столицы произошли изменения, которые ограничили издательские ее возможности. Указ Верховного тайного совета от 4 октября 1727 г. предписывал оставить в Петербурге только две типографии. После того как в Москву в конце 1727 года переехал Петр II и весь двор, туда же была отправлена и часть оборудования Сенатской типографии.

Еще в 1726 году Академия наук обратилась в правительство с предложением предоставить ей право издания газеты и получила разрешение. Однако первый номер газеты «Санкт-Петербургские ведомости» на русском языке вышел 2 января 1728 года. Обычно газета была наполнена сообщениями, заимствованными из иностранных газет, которые составляли основной объем газеты. Сообщений о внутренней жизни страны было значительно меньше — 1-2 страницы в конце номера. Этот раздел формировался, главным образом, из официальных материалов, которые присылали на основании указа от 1 мая 1728 г. «об отсылке в Академию из Сената, коллегий и канцелярий известий, кроме секретных, для печатания во всенародное известие». В основном это были сообщения: придворная хроника, производство в чины военных и штатских лиц, а также о действиях русских войск. В первые годы газета «Санкт-Петербургских ведомостей» являлась переводом с немецкого издания «St. Petersburgische Zeitung».

Сравнительный анализ количества газетных объявлений за первые годы издания газеты показывает, что в первый год все объявления были посвящены информации о книгах. (См. Таблицу №1).

Таблица 1.

ОБЩЕЕ КОЛИЧЕСТВО ОБЪЯВЛЕНИЙ О ТОРГОВЛЕ И УСЛУГАХ

	1728	1729	1730	1731	Всего
Продажа разных товаров	—	17	42	26	85
Продажа книг, гравюр, подписка	14	16	13	2	45
Услуги(аптечные и почтовые)		1	2	2	5
Итого	14	34	57	30	135

Одним из первых объявлений было сообщение о выпуске Академией наук Примечаний к «Санкт-Петербургским ведомостям»: «*Охотникам российских ведомостей через сие известно чинится, что поныне на всякий месяц лист исторических, генеалогических и географических примечаний в ведомостях на русском языке изданы, которые в Академической конторе ведомостей и на почтовом дворе получить можно и будут оные и впредь на все месяца издаваны, и тем, которые российские ведомости по всегодно держали, при окончании всякого месяца безденежно раздаваны*».¹ А в объявлении, помещенном в декабрьском номере газеты внимание читателей обращается на льготы, которые получают подписчики: «*...Во весь год будут за оные (Примечания) брать по 3 рубля, так как и за ведомости, ежели кто оные одни держать намерен; но ежели кто как ведомости, так и примечания держать пожелает, за оба токмо 5 рублей платить будет*».²

В следующем году появляется первое объявление о продаже книг в 1729 году напечатанное в газете 11 марта. В нем говорится: «*Для известия. Поныне разные охотники явились, которые желают, чтоб им Немецкии, Латинскии, и Россиискии Лексикон, которые здесь при Академии наук коштом оные Академии печатается, по местно выдавать, то чиним мы оным и прочим, которые сего числает, чрез сие известно, что мы к сему толь скорее склонились, сколь более чрез то общая польза произведена быть может. И тако могут господа охотники токмо в Академической книжной палате явиться, и при платеже наперед за онои денег надежными быть, что им по всякую неделю два новые листа выданы быть имеют, тем, которые ведомости и примечания получают, вместе со оными в дома их посыланы быть имеют*».³ Это объявление было полностью повторено Академией Наук 15 марта.

Академия Наук, имея несомненный приоритет в подаче объявлений в газете «Санкт-Петербургские ведомости», публиковала их значительно чаще. Так уже 9 августа в газете появляется объявление о готовности российского календаря на следующий 1730 год: «*Для известия. При здешней Академии наук в книжной палате имеется ныне в готовности россиискии календарь на предбудущии 1730 год*».⁴

Объявляя об изданных книгах, Академия Наук спешит сообщить также о тех изданиях, которые должны выйти из печати и 16 августа публикует следующее объявление: «*Для известия. Понеже ныне 2 часть Комментариев здешняя Академии наук, такожде и 3 часть сокращения Математических содержащая а в себе Фортификацию, а в скором времени из печати выдут, того ради чрез сие ученым людем чинится известно, что...*».⁵

Объявления не только информировали о выходе книг из печати и о продаже их в книжной лавке (палате) Академии наук, но и сообщали о цене того или иного издания. Так 20 сентября газета сообщала: *«Для известия. Пи сем чинится любопытным охотникам известно, что в Академии Наук новои <...> устав, кторой от учрежденной в Москве комиссии о коммерции сочинен, на российском и немецком языках напечатан, а в Академической книжной палате по 25 копеек продается»*.⁶

С 1729 года в «Санкт-Петербургских» ведомостях стали печататься объявления о продаже самых разнообразных товаров. Покупателям предлагались: черные и цветные металлы в брусках, полосах, листах, проволоке. Металлы были самые разнообразные: железо, сталь, медь, олово, свинец, цинк. Объявления предлагали: рыбу, раков и устриц. Нужно отметить, что объявления такого характера давались продавцами не один раз. Обычно объявление повторялось 3 раза.

Чаше других на страницах газеты мелькают имена Иоахима Финка, Павла Таммеса, Ивана Брупланта. *«Умаклера Германа Гетта в его доме несколько бочек Ринш-вина, Французского горячего вина и прочие товары и галантереи с торгу продаваны быть имеют»*.⁷

Представляет несомненный интерес серия объявлений Иоахима Финка. Первое объявление было опубликовано в «Санкт-Петербургских ведомостях» 21 июня 1729 года (№49): *«Для известия. Чрез сие чинится известно, что в предбудущий понедельник, в среду и пятницу пополудни в 4 часу у Маклера Иоахима Финка в доме Его здесь разные малые вещи с торгу продаваны будут»*.⁸ Через несколько дней 28 июня Финк повторяет объявление, но в несколько измененном виде: *«Для известия. В предбудущий четверток и пятницу, тоест 3 и 4 дни будущего месяца иуля по полудни в четвертом часу у маклера Иоахима финка в его доме за садом Его Императорского Величества близ красного моста с торгу разные мелочные товары продаваны, о чем охотникам до оных чрез сие известно чинится»*.⁹ И последнее 3 объявление о торгах 3 и 4 июля Иоаким Финк дает в следующем номере газеты от 1 июля 1729 года. Это последнее объявление полностью повторяет второе. Иоаким Финк, проводя торги в ноябре 1729 года, дает только одно объявление в «Санкт - Петербургских ведомостях» 18 ноября, которое незначительно отличается от его прежних: *«Для известия. Заутро, то есть в среду 19 дня сего месяца, такожде на четверток и в пятницу по полудни в 4 часу будут у Маклера Иохима Финка в его доме при красном мосте за садом Его Императорского Величества, разными мелочные товары, такожде и некоторые домовые уборы с торгу продаваны, о чем сим всем известно чинится»*.¹⁰

Государственные учреждения, вероятно, что опираясь на опыт отдельных торговцев таких как Иохим Финк, дают серию объявлений о продаже. Так Комерцколлегия публикует следующее объявление в трех номерах газеты «Санкт-Петербургские ведомости» в конце 1729 года (16 декабря (№100), 20 декабря (№ 101) и 23 декабря (№102): *«Для известия. Сим чинится известно, что в здешнем Государственной Комерц коллегии некоторые товары, а имянно Поташ, Смальчуг, Сало и Треска на продажу имеется, из которых Сало и Треска 19 дня Марта, Поташ 9 дня Апреля, а Смальчуг 16 апреля же предбудущего 1730 году от придворнаго Меклера Мюца с торгу проданы быть имеют. Те, кторой ведать же-*

лают, сколько оных товаров во оной коллегии имеется, и какого достоинства оные суть, могут того ради в помянутые Государственной Комерц коллегии до объявленных сроков явиться».¹¹

Объявления в 1730 году становятся более объемными и пространнее, в которых подробно расписываются продаваемые товары: *«Как в прошедшем 1729 году объявлено было, что с Сибирских заводов разные материалы в пути обретаются, то чинится известно, что некоторая часть из оных сюда уже подлинно прибыла, а именно Сибирского полосного железа 330.052 пуда 17 фунтов, Сибирской меди 5000, да Олонейской несколько пуд, один чугунный камин, такожде 322 литых чугунных котлов. Доставаемых материалов сюда вскоре ожидают, и ежели кто пожелает вышеобъявленные материалы купить, оные по надлежащей цене отпущаться будут»*.¹²

Объявления в газету давались нерегулярно. Так в 1729 году два с половиной месяца объявлений в «Санкт-Петербургских ведомостях» не было, только 3 июня печатается объявление о продаже музыкальных инструментов. Это было первое объявление, продавец которого, рассчитывая на возросший интерес русского общества к искусству и музыке предлагал: *«Любопытным охотникам до хорной и камерной музык чрез сие известие чинится, что в Данциге на продажу имеются 1) малые органы хорного и камерного голоса с семью играющими голосами с стремпантом за 200 рублей 2) Преизрядный клавесин от Контра О: Oicb до С (до третьей октавы) с четырьмя голосами. 3) Преизрядный клавикорд с тремя хорами преизрядного голоса и преизрядной работы за 30 рублей... Нежели бы кто до этих преизрядных музыкальных инструментов охоту возымел, тот может в шесть или восемь недель к хозяину оных инструментов Феофилу Андрею Фолкмару органисту староградской главной церкви Святыя Екатерины в Данциге письменно отозваться. От помянутой цены ничего убавлено не будет, которые инструменты такожде не иным образом как при заплачении в Данциге получены быть могут»*.¹³

Достаточно часто в объявлениях содержатся указания на качество обслуживания. Так, объявление о регулярном реестре выпускаемых типографией Академией Наук книг, заканчивается обещанием хорошего обслуживания: *«...Каждому будет надлежащим образом услужено»*.¹⁴

В середине 1729 года газета публикует первое сообщение о предоставляемых услугах почтой. В объявлении говорилось о том, налажена почтовое сообщение с Данцигом и Любеком и письма можно было посылать каждые 20 дней. В этом объявлении указывалась также оплата за отправку писем и товаров.¹⁵

В другом номере газеты (№ 46) за этот же год печатается сообщение о новой почтовой услуге — организация доставки почты в Кронштадт. В этом объявлении ярко просматриваются рекламные элементы. В тексте неоднократно (трижды) подчеркнут момент новизны: *«От здешнего почтового двора купецким и торговым людям зело последняя и поныне еще никогда не бывавшая почта отсюда в Кронштадт учреждена, так, что она ежедневно единожды отсюда в Кронштадт и оттуда сюда паки назад отправляться будет, которая сего дня туда отсель впервые отправлена, и через оную помянутые купецкие люди скорые известия о своих в Кронштадтскую гавань прибывших, а напротив того о отошедших кораблях получить могут»*.¹⁶

Медицинские услуги. Первую рекламу медицинских услуг (хирурга): «Чрез сие всем известно чинится, что бывший здесь три года оператор Фридрих Гофман из Москвы опять сюды прибыл. Он живет в Голландском кофейном доме у г-на Краузе. Его операции особливо в том состоят, а именно: бельма снимать, зубы вынимать и вставлять, всякие мозоли и бородавки стонять. У него имеются также зело изрядные лекарства от глаз и зубов, в чем он каждому услужить пощится».¹⁷

Объявления данного периода отличаются высокой добросовестностью: товар редко хвалили и уж никогда не перехваливали; превосходная степень сравнения не употреблялась, оценочные эпитеты были исключением. О недостатках товара или его порче обязательно сообщалось: *«На Императорском торговом дворе чрез маклеров Павла Тамме-са и Иохима Финка с торгу продать те вынятые товары, которые отчасти сухие от части же мокрые суть, а именно юфти, желтый воск, сало, щетины, циновки, полотно, пеньку, серые заячьи меха и сибирское железо...»*.¹⁸

Особое место среди информационных сообщений занимают объявления, приглашающие на представления. Несомненный интерес представляет первое объявление в газете о культурно-зрелищном мероприятии. Так 16 сентября 1729 года в «Санкт-Петербургских ведомостях» появилось следующее объявление: *«При сем чинится известно, что здешние французские комедианты заутро, тоест в среду 17 дня сего месяца ради щастливого рождения тамошняго Принца безденежно играть будут и к тому всех охотников призывают. Во онои комедии будет представлен: ле Педам скрупулес, или советныйи школне мастер, а по комедии будет представлен обманутыйи охотник»*.¹⁹

Рекламу данного периода отличает то, что основными подателями объявлений являлись иностранные торговцы, предприниматели и врачи, но уже в этот начальный период публикации объявлений из активно используют государственные организации. Ведущую роль в подготовке, наборе и печатании объявлений занимала Академия наук. Объявления Академии, в основном, касались продажи и распространению газет и книг. Информация о книгах отличалась разнообразием: во-первых, объявления сообщают о возможности подписки; во-вторых, о книгах которые можно приобрести (отпечатанные); в-третьих, объявления сообщают о том, что готовится к изданию и когда будет отпечатано.

Вместе с тем информационные сообщения в газете «Санкт-Петербургские ведомости» не отличались еще большим тематическим разнообразием, но в них уже присутствуют элементы рекламы

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Санкт-Петербургские ведомости. (Далее СПбВ) №30, 1728.
2. СПбВ. №№103, 104, 1728.
3. СПбВ. № 10, 1729.
4. СПбВ. № 63, 1729 г.
5. СПбВ. № 65, 1729 г.
6. СПбВ. № 75, 1729 г.
7. СПбВ. № 30, 1729 г.
8. СПбВ. № 49, 1729.

9. СПбВ. № 51, 1729 г.
10. СПбВ. № 92, 1729 г.
11. СПбВ. №№ 100, 101, 102, 1729 г.
12. СПбВ. № 53, 1730.
13. СПбВ. № 44, 1729 г.
14. СПбВ. № 17, 1729 г.
15. СПбВ. № 34, 1729 г.
16. СПбВ. № 46, 1729 г.
17. СПбВ. №36, 1729 г.
18. СПбВ. № 13, 1730 г.
19. СПбВ. № 74, 1729 г.

SUBJECT-MATTER OF FIRST ADVERTISEMENTS IN THE ST.-PETERSBURG NEWS

A.M. Chebotarev

The article deals with the subject-matter of advertisements in «The St.-Petersburg news». The newspaper began to issue on a regular basis in 1728. The basic subject courses of advertisements are trade questions and service offers. In the initial stage of the metropolitan newspaper the number of advertisements was limited. The author considers the subject variety, the character of the first newspaper advertisements from 1728 till 1731.

© 2007 г.

С.А. Кочуков

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МЕМУАРНОГО НАСЛЕДИЯ РУССКО-ТУРЕЦКОЙ ВОЙНЫ 1877–1878 ГГ.

Русско-турецкая война 1877–1878 гг. явилась важнейшим историческим событием второй половины XIX столетия. В результате действий русской армии при непосредственной поддержке болгарских добровольцев балканские народы получили долгожданное освобождение от османского ига. Безусловно, балканское направление в войне 1877–1878 гг. было доминирующим. Однако и на Кавказе с началом боевых действий разыгрались нешуточные сражения и в определенной степени повлияли на развитие конфликта между Россией и Турцией.

Уже в процессе войны и после ее окончания в массовом количестве вышли в свет разнообразные воспоминания и дневниковые записи. Социальная принадлежность авторов была весьма различной, от простых солдат и офицеров до представителей министерского корпуса.

В определенной степени Кавказскому театру войны не повезло. Дело в том, что «основные» мемуаристы¹, то есть те, которых отечественные историки так любят досконально разбирать в своих исследованиях, волею судеб оказались на Дунае. И хотя в общем контексте изложения событий многие авторы мемуаров и касались кавказских дел, но до полной характеристики событий войны им было далеко. Это конечно не означает, что не существовало источников личного происхождения о Кавказском театре войны, их достаточно много. Но специалисты по войне 1877–1878 гг., как правило, ими пренебрегают или в лучшем случае упоминают в общем списке. Тем не менее, анализ мемуарной литературы о борьбе на Кавказе поможет в определенной степени представить общую картину войны.

Важное место в изучении русско-турецкой войны 1877–1878 гг. на Кавказе занимают воспоминания Г.К. Градовского². Григорий Константинович Градовский был одним из наиболее популярных военных корреспондентов. Вообще военные корреспонденты были тогда явлением достаточно новым и появились они в России сравнительно поздно. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. была первым событием, где русская печать имела собственных корреспондентов, так как в Крымской кампании 1853–1856 гг. корреспонденты Н.В. Берг, М.П. Погодин и другие присутствовали в боевых частях полулегально, на свой страх и риск и их в любой момент могли объявить вражескими агентами.

Штаб Действующей армии разработал специальные правила поведения для будущих корреспондентов³. Автором их был М.А. Газенкамф. Вообще он был противником присутствия «газетчиков» на театре боевых действий, но вследствие «потребности как нашей, так и западноевропейской публики иметь своевременно сведения о ходе войны и невозможности избежать гласности, т.к. если корреспонденты не будут допущены в армию, все же найдут возможность следить за нею издали и сообщать о ней слухи, вместо достоверных сведений»⁴. Безусловно, и Градовский вынужден был подчиняться эти правилам.

Начало русско-турецкой войны 1877–1878 гг. совпало с его личным несчастьем. Дело в том, что Градовский в 70-х гг. XIX в. издавал газету «Русское обозрение», но после трех официальных предупреждений цензоров выход данного периодического издания был приостановлен на шесть месяцев⁵. Позже Григорий Константинович вспоминал: «Обезоруженный, приговоренный к молчанию и бездействию в то горячее время, когда не только публицист, но всякий мыслящий человек жаждет печатного слова и обмена мыслей, я не в силах был сидеть, сложа руки. Я решился отправиться на театр войны и с этой целью предложил редакции «Голоса» быть ее военным корреспондентом»⁶.

Современники относили Градовского к среде либералов, но отмечали, что ему не свойственны высокомерие и презрительность к военной среде — «военщине». К тому же, будучи государственным, он никогда не смотрел на армию как на институт насилия. Именно с таких позиций Григорий Константинович собирался освещать события русско-турецкой войны 1877–1878 гг.

В отечественной историографии бытует мнение, что материалы военных корреспондентов были предложены лишь с «ура-патриотических» позиций и в них нет ни анализа боевых действий, ни сколько-нибудь примечательных наблюдений. Особенно данными утверждениями грешат исследования

В.А. Золотарева⁷. Безусловно, Градовский писал свои корреспонденции с позиций человека XIX столетия, в его материалах четко виден человек любящий свою родину и то, что современным исследователям кажется «бесполезным словоблудием», было для Григория Константиновича истиной. В своих корреспонденциях⁸ Градовский отмечал: «В первый раз русская печать получила возможность иметь своих корреспондентов на театре войны. Это — глаза и уши общества, а отчасти и всего государства. Чем быстрее, вернее и подробнее освещаются события, тем живее и непосредственнее поддерживаются связи народа с армией, тем шире и глубже проявляются патриотические чувства, тем лучше уход за ранеными, тем обеспеченнее участь инвалидов, тем более растет число приверженцев хорошего мира и плодотворного внутреннего развития, для упрочнения общего порядка и благоденствия»⁹. Фактически Градовский был свободен в выборе приоритетов освещения боевых действий, хотя многие офицеры русской армии боялись со стороны печати неосторожных слов¹⁰. Корреспондент расценивал свою миссию и с позиции разоблачения фальшивых сведений о «*зверствах русской армии*». Дело в том, что перед началом и в ходе самой войны турецкая пресса рисовала русских солдат «*почти людоедами*» в отличие от турок, которые несли просвещение и цивилизацию народам Кавказа. Преодолеть же такие убеждения было нелегко, но это была одна из задач военных корреспондентов. Градовский прекрасно осознавал, что военная корреспонденция как таковая — явление для России фактически новое, но полагал, что «...военные корреспонденты имеют одинаково важное значение, как в интересах общества, так и в интересах армии, которая неразрывными узами связана с этим обществом. Подчиняя корреспондентов известным, довольно строгим условиям, возлагая на них большую ответственность, военное начальство будет оказывать на тот *minimum* внимания, если не попечения, на который вправе рассчитывать не только офицер или солдат, но каждый подводчик, маркиз или другое лицо, тем или другим путем связанное с армией, или вынужденное искать в ней приюта и покровительства»¹¹.

Конечно, Градовский не имел опыта работы корреспондента непосредственно в военно-полевых условиях, но его печатные материалы, как, впрочем, и корреспонденции других газетчиков, сыграли значительную роль в ознакомлении широких слоев общества с событиями войны, ближе познакомили российского читателя с народами Кавказа.

Помимо непосредственно изображения бивачной жизни, Градовский одним из первых в русской литературе поднимает вопрос об отношении местного населения к русским. Это особенно показательно в описании путешествия по Армении: «Уже два года эта часть Малой Азии, составляющая продолжение нашей Армении, завоевана была русской кровью; два раза значительная часть местного населения встречала радушно русские войска и русскую власть; но два раза надежды их были обмануты: и после 1828 года, и после войны 1853—1856 годов они снова подпадали под деспотизм турецкого владычества, вымещавшего свои военные неудачи на всех, кто только расположен к России. Будет ли обмануто это население и в третий раз? Одно довольно видное лицо из армянского духовенства высказало свой упрек, что и русская печать, и русское правительство забыли, будто бы, что христиане существуют и в Малой Азии, что христиане эти не менее

славян угнетаются и гораздо более их мечтают о присоединении к России»¹². Эти строки, безусловно, примечательны в историческом отношении. Григорий Константинович впервые поднимает армянский вопрос для русского общества, «дотоле чуждый ему, но, пожалуй, и сознанию западноевропейских народов»¹³.

Военные корреспонденции Градовского полны живых батальных картин, портретов и характеристик офицеров и генералов, сцен лагерной и походной жизни. Это более всего относится ко второй главе воспоминаний Градовского, которые во время войны выходили отдельными корреспонденциями¹⁴.

Одна из главных заслуг Григория Градовского состоит в том, что его корреспонденции практически лишены некоего пренебрежительного отношения к туркам «в дни успехов нашего оружия, так и неосновательное преувеличение и опасение в дни неудач, когда одна формула «шапками закидаем», сменялась другой — «все пропало»¹⁵. Безусловно, «шапкозакидательские настроения» в русской армии были сильны, особенно в начальный период войны, этим грешили и некоторые военные корреспонденты, например, кн. Л.В. Шаховской, который посвятил описанию праздника предстоящей войны с турками целую главу¹⁶. Постепенно у многих корреспондентов, и в том числе у Градовского, подобные иллюзии рассеялись, появилось «более верное понимание вещей, нежели во всех тех «страхах и ужасах», которыми многие преисполнены в настоящее время. Два с половиною месяца назад, мне советовали в Тифлисе и в Александрополе «спешить», так как «не сегодня — завтра Карс будет взят»; теперь же после зевинской битвы и отступления от Карса, каждый пушечный выстрел со стороны неприятеля принимает чудовищные размеры и бог знает, как истолковывается в перепуганных умах»¹⁷. Кроме того, Градовский постоянно подчеркивал в своих корреспонденциях, что главным врагом русской армии являются не столько турки, сколько собственная беспечность и слухи. Именно последние проводили в русских рядах поистине опустошительное действие¹⁸. Причем Григорий Константинович считал, что от слухов страдает русская печать, так как ее обвиняют, во-первых, в их распространении и, во-вторых, в том, что «правды нельзя печатать, а отсюда один шаг к заключению, что печатается только ложь»¹⁹.

Корреспондент Григорий Градовский отошел от стереотипного понимания войны как таковой, с неизменными битвами и описаниями подвигов. Наибольший интерес военного корреспондента привлекла деятельность санитарной части и общества Красного Креста. Практическая деятельность последнего не вызывала нареканий²⁰, это подчеркивает и Градовский: «Госпитали общества Красного Креста и военновременные находились в отличном состоянии...»²¹, но это справедливо лишь для тыловых организаций. На переднем крае дела обстояли не блестяще. В частности в Александрополе, куда Градовский сделал вылазку, состояние санитарной части было поставлено из рук вон плохо: «Отдавая должную справедливость тому, что совершено кавказским отделом Красного Креста в Александрополе, к сожалению, следует признать, что совсем иные заключения приходится сделать об общей его деятельности на здешнем театре войны. Под Ардаганом раненые валялись неподобренные, без перевязки, в течение целой ночи, и многие попали на перевязочный пункт к пяти часам по полудни следующего дня. Присутствие Красного Креста не было заме-

чено»²². И такие случаи были не единичны²³. Причины отсутствия общества Красного Креста, по мнению Градовского, были совершенно типичны: нехватка денежных и перевязочных средств, а главное, нехватка специалистов. Действительно, профессиональных военных врачей было во второй половине XIX в. немного, поэтому армии приходилось в большей степени довольствоваться услугами добровольцев-волонтеров, а среди последних было не мало авантюристов, которые подрывали авторитет санитарных отрядов и среди военных и среди общественного мнения. В данном случае заслуга Григория Градовского состояла в том, что он первый из русских военных корреспондентов так остро поставил вопрос о помощи жертвам войны.

Хотя большинство русских полковых командиров относилось к военным корреспондентам хорошо, но встречались исключения. Примером этого является посещение группой корреспондентов отряда Тергукасова²⁴, генерал и его начальник штаба Филиппов не только не оказали Градовскому и его коллегам корреспондентам обычного гостеприимства, но даже условных приличий²⁵. Григорий Константинович в своих корреспонденциях писал: «В этом отряде к нам отнеслись с такой степенью враждебно, что мы сочли за благо учинить постепенную «ретираду»²⁶. Однако это не помогло и командование Эриванского отряда запретило корреспондентам «впредь до особого разрешения следовать за войсками»²⁷.

Постепенно на Балканах и на Кавказском театре боевых действий против газетчиков начинают стучаться тучи. Поводом прикрытия действий военных корреспондентов стали публикации П.П. Сокальского в газете «Голос», в которых он писал о недостатке сена и хлеба в армии, о негодных сухарях²⁸. В августе 1877 г. та же газета на своих страницах вскрыла недостаток врачей и плохое питание раненых²⁹. Последовавшие за этим разоблачительные статьи в «Незнакомце» и «Санкт-Петербургских ведомостях» встревожили начальство настолько, что командующий Действующей армией великий князь Николай Николаевич-старший обратился к императору Александру II с официальной просьбой оградить армию от военных корреспондентов «с их недоброжелательными и вредными направлениями»³⁰. Результат не заставил себя долго ждать. Первоначально из Кавказской армии были высланы все корреспонденты газеты «Голос» за исключением Г. К. Градовского, с октября 1877 г. все оставшиеся в армии газетчики должны были подписывать свои материалы настоящей фамилией, не используя псевдонимы.

Григорий Градовский намеревался после окончания войны возобновить издание своей газеты «Русское Обозрение», где думал публиковать те материалы, которые не вошли в официальные корреспонденции, а также подготовить отдельным изданием те материалы, которые уже были опубликованы в прессе. «Корреспонденции эти имеют много пробелов, с которыми хочется покончить, — писал Грановский Апушкину, — но не исполнил этого, занятый потом другими вопросами и событиями. Так осталась без описания моя поездка в августе и пребывание в отряде Тергукасова, вместе с иностранными корреспондентами, чрезвычайно интересна в военно-бытовом отношении»³¹.

Массовый дебют русских военных корреспондентов в годы Балканского кризиса, несмотря на все столкновения и непонимание со стороны как военно-

го руководства Действующей армии, так и правительства страны был чрезвычайно удачным. После 1877–1878 гг. такие представители газет, как Г.К. Градовский, А.Д. Иванов, В.В. Крестовский, В.И. Немирович-Данченко, Л.В. Шаховской стали известны всей России. Каждый из них по-своему излагал ход боевых действий и внутреннее состояние российских вооруженных сил, у всех был свой индивидуальный подход к войне 1877–1878 гг., но любой из военных корреспондентов мог подписаться под словами Градовского: «У корреспондентов есть душа. она не менее русская, чем у военных... Семейных дел ни один уважающий себя корреспондент не станет выносить наружу. Они его не интересуют. Корреспондента может и должно занимать только то, что составляет общественный интерес, на что он обязан обращать внимание общества, государства, правительства... Идеал военного корреспондента дать публике возможность жить всецело с армией, радоваться ее радостям, горевать ее горе, поддерживать ее единение, тот дух, который должен господствовать и в народе, создающем армию, и в армии, вышедшей из народа»³².

Интересным документом по истории русско-турецкой войны на Кавказском театре являются воспоминания Федора Эдуардовича Штоквича,³³ рассказывающие об обороне турецкой крепости Баязет³⁴. Из достаточно скудных сведений о руководителе Баязетского сидения известно, что Федор Штоквич происходил из дворян Тифлисской губернии, начал военную службу в Эриванском полку, после Крымской войны 1853–1856 гг. за отличие в сражении с турками под Баяндуром произведен в подпоручики, а после окончания войны в августе 1859 г. принимал участие в экспедиции по пленению Шамиля в Гунибе.

После освобождения из Баязета Штоквич активно давал интервью газетам, а его сослуживец полковник В.М. Антонов на свои средства издал три брошюры, в которых записал рассказы самого коменданта крепости, его донесения и приказы. В этих воспоминаниях Федор Эдуардович предстает как руководитель обороны. Более того, на первый взгляд воспоминания Штоквича не выделяются из общего числа подобных мемуаров. Подробное описание батальей, высказывание чуть ли не на каждой странице великодержавных настроений и т.д. Но вместе с тем штоквичские материалы, представленные Антоновым, при детальной разработке можно рассматривать как своего рода фальсификацию и искажение истины.

Эриванский отряд, куда входили части будущей баязетской обороны, перешел русско-турецкую границу 17 апреля 1877 г. и сразу двинулся на Баязет. Турецкий гарнизон крепости состоял всего из 1,5 тыс. чел. пехоты и 500 кавалеристов. Несмотря на такие скромные силы, турки рассчитывали задержать здесь русских, причем, существовал специальный приказ, где под страхом смерти запрещалось сдавать крепость неверным³⁵. Но несмотря ни на что, победа досталась русским. Оставив в Баязете для охраны тыла небольшой отряд во главе с подполковником А.В. Ковалевским, Эриванский отряд продолжал развивать свое наступление на Ардаган. Однако, несмотря на значительные успехи, турки постепенно начинают перехватывать стратегическую инициативу у русских. Причина этого кроется в первую очередь в непоследовательности русского командования. В результате чего сложилась критическая ситуация на флангах Эриванского отряда. Растянутые русские коммуникации позволили туркам

блокировать баязетскую цитадель, где к тому времени должность коменданта исполнял капитан Ф.Э. Штоквич. Силы были действительно неравны. На этот счет существуют разные мнения. Если силы русских в воспоминаниях коменданта Баязета³⁶ и позднейших исследованиях по русско-турецкой войне³⁷ приводятся примерно одинаковые: 1,5 тыс. чел. при 2-х орудиях, то при оценке сил турецкой армии существует полный разнобой. Историк В.А. Золотарев приводит цифру в 6 тыс. чел. и 4 горные орудия,³⁸ то Штоквич в своих воспоминаниях называет цифру в 25 тыс. чел.³⁹ У страха, как известно, глаза велики. Истинная цифра, как всегда, находится посередине. В сытинской военной энциклопедии приводится цифра в 11 тыс. чел. и 11 орудий,⁴⁰ точно такие же данные помещены в «Материалах для описания Русско-турецкой войны 1877–1878 гг.»⁴¹. По всей видимости, Федор Эдуардович был, мягко сказать, озадачен появлением неприятеля под стенами крепости и в определенной степени не контролировал ситуацию внутри самой цитадели. Более того, дисциплина гарнизона была не на высоте. Чего стоит только приказ №15 самого Штоквича от 20 июня 1877 г.: «§1. Прапорщик 73-го пехотного Крымского полка арестовывается мною на 3 суток за нерадивое выполнение своих обязанностей как субалтерн-офицер»⁴². По всей видимости, нарушения воинской дисциплины были не единичны и приказы коменданта тому подтверждение⁴³. Необходимо также отметить, что в «Воспоминаниях» Штоквича ни разу не упоминается о подготовке Баязетской крепости к осаде, о складе провианта, который достался туркам, и т.д. Рассказ же о том, как Федор Эдуардович Штоквич гордо отказал командиру черкесской кавалерии Гази Магомы-Шамилю капитулировать и который с таким пафосом переключивается из исследования в исследование⁴⁴ (хотя нигде нет ссылки относительно этого случая на какой-либо источник. — С.К.), не выдерживает никакой критики. В материалах Штоквича упоминания об этом нет. По всей видимости, взята за основу речь коменданта перед гарнизоном 6-го июня 1877 г. «По полученным прежде сведениям, вся цель этой хищнической орды была: взять крепость Баязет и двинуться грабить Эриванскую губернию, которая осталась почти без войск, и вышло бы то, что другие отряды наши одерживают блистательные победы, а мы напротив, посрамились на веки, допустив этих хищников в пределы отечества»⁴⁵.

Из-за беспечности гарнизонного начальства, в том числе и Штоквича, войска в крепости были доведены до крайности. Провизии на момент начала осады оставалось не более чем на три дня. Федор Эдуардович так описывает ситуацию в цитадели: «На 12-й день осады ни у одного из нас не было почти ни крошки хлеба, ни капли воды; больные только довольствовались 1 ф. хлеба в день; голод и жажда напоминали о себе ежеминутно: мучения были страшными и невыносимыми. О палых лошадях нечего было и думать, они давно были съедены. Жажда при жаре доходила до того, что *всякая жидкость не пренебрегалась нами, жидкость, о которой и помышлять было нельзя...*»⁴⁶. Доставка воды в крепость требовала немало усилий, каждый поход за ней грозил пленом или смертью. И таких случаев Штоквич приводит немало: «...в 10-ть часов началась охота за водой, зачастила и турецкая пальба, буквально осыпавшая траншею дождем пуль. Спустя час, охота закончилась; каждая из партий принесла по 5–6 крышек протухлой воды...»⁴⁷.

На третий день блокады, когда изнурение от жары, голод и жажда начали доводить осажденных до полнейшего отчаяния, стали раздаваться голоса о сдаче крепости⁴⁸. В атмосфере всеобщего шока подполковник Пацевич, до того спокойно беседовавший под аркой ворот с комендантом Штоквичем и несколькими офицерами, при их же поддержке, а не единовластно, принимает решение о прекращении стрельбы, вывешивании белых флагов и сдаче. Это подтверждается в «Воспоминаниях» Г.И. Волжинского⁴⁹ и А. Хан-Агова: «Ко мне (имеется в виду Исмаил-Хан Нахичеванский. — С.К.) влетел вдруг артиллерийский офицер. Он был взволнован: «Пацевич поднял белый флаг, и огромная масса турок уже хлынула к воротам». После этого я выскочил во двор, где толпилась масса офицеров и солдат, и действительно вижу: на громадном шесте, прикрепленном к стене цитадели, высоко развевался белый флаг, а возле стоят Пацевич и несколько офицеров. «Господа, что вы делаете?! — крикнул я. — На то ли мы принимали присягу, чтобы малодушной сдачей опозорить себя и русское оружие?! Стыдно! Пока в жилах наших остается хоть капля крови, мы обязаны перед Царем бороться и отстаивать Баязет. Кто вздумает поступить иначе, тот — изменник, и того я прикажу расстрелять немедленно! Долой флаг, стреляй, ребята!»⁵⁰.

Обескровленный гарнизон был спасен войсками генерала Тергукасова только 27 июня 1877 г. По этому поводу Штоквич отметил в своих «Воспоминаниях»: «Продлилась осада еще 5-6 дней — и весь гарнизон поголовно был бы мертв от голода и жажды, или же цитадель взлетела бы на воздух вместе с ворвавшимися в крепость турками»⁵¹. Несмотря на явно неудовлетворительную оборону крепости Баязет, ее комендант был награжден орденом св. Георгия 4-й степени, чином майора и пожизненной пенсией в 1000 рублей⁵². В своих воспоминаниях Штоквич описывает, безусловно, оборону так, чтобы уйти от ответственности. По всей видимости, для этого он так красочно описывает подвиги солдат и служащих медицинского и интендантского состава отряда Баязетской крепости.

Большой интерес представляют воспоминания Николая Павловича Бетлинга⁵³. Хронологически источник охватывает боевые действия Эриванского отряда с июля по октябрь 1877 г. Доктор Бетлинг заведовал санитарным поездом при отряде, поэтому его мемуары в основном повествуют о действиях санитарного и врачебного персонала в ходе войны и практически отсутствуют описания сражений.

Воспоминания Бетлинга интересны в силу двух обстоятельств. Во-первых, профессиональная медицинская деятельность предполагала способность дать оценку такой стороне боевой жизни, как санитарная часть. Во-вторых, непосредственно наблюдая за действиями Эриванского отряда, Николай Павлович Бетлинг достаточно подробно разобрался в недостатках медицинского дела.

Н.П. Бетлинг неоднократно подчеркивал — общее состояние санитарной части оставляет желать лучшего. Например, отправляя раненых солдат в тыл, где бы им была оказана квалифицированная помощь, Николай Павлович отмечал, что сделать это необходимо как можно быстрее, однако генерал Тергукасов предоставил совершенно негодные повозки и некачественных лошадей: «Мы двигались чрезвычайно медленно, поминутно останавливаясь: то и дело по этой ужасной дороге ломались дышла у повозок, падали лошади...»⁵⁴.

Большой интерес представляют сообщения Бетлинга о степени подготовленности врачебного и санитарного персонала к боевым действиям. Он отмечает: «Несмотря на трудную работу, ни на одном из членов нашего отряда не было заметно усталости: все были веселы и работали с удовольствием. Причиной этого я считаю хорошую обстановку госпиталя и бодрый вид солдат. Раненые не падали духом, потому что видели все употребленные старания для облегчения их страданий: их всех во-время подняли с поля битвы, аккуратно перевязали и вволю накормили. Медицинскому персоналу придавало энергию сознание, что он исполняет свой долг и имеет средства поставить раненых в благоприятные условия, какие только указаны наукой и гуманностью»⁵⁵.

В результате Бетлинг довольно реалистично характеризует состояние санитарных дел в боевых частях. В ряде случаев направленность его критических замечаний совпадает с оценками Х.Д. Алчевской⁵⁶ и В.Ф. Духовской⁵⁷, несмотря на то, что они находились на различных ступенях должностной иерархии.

Н.П. Бетлинг раскрывает еще одну сторону войны — панические настроения, причем не простого солдата, а генерала В.А. Геймана, «...который нас пугал тем, что будто бы вскоре должны прекратиться всякие сообщения между нами и Россией или, если не прекратятся, то сделаются крайне затруднительными; для нас это было тем опаснее, что нам необходимо было ехать на Игдырь через Драмдагский и Изорский перевалы, по которым в случае боев сообщение затруднительное... Я сказал генералу, что мои обстоятельства не позволяют выполнить его просьбу»⁵⁸.

Разумеется, воспоминания Н.П. Бетлинга в основном не выходят за рамки ура-патриотических взглядов на войну. Но их критический характер достаточно убедительно свидетельствует, что передовые представители русского общества видели как сильные, так и слабые стороны российской армии в русско-турецкую войну 1877–1878 гг.

Совершенно особое место в мемуарной литературе занимают воспоминания М.М. Поземковского⁵⁹. Поземковский неоднократно обращался к теме войны 1877–1878 гг. Михаил Михайлович участвовал в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. офицером 155-го Кубинского полка и помимо своих воспоминаний оставил несколько исследований⁶⁰. Однако сами по себе работы Поземковского носят скорее характер описания, нежели исследования. Автор прослеживает действия различных военных подразделений, большое внимание обращая на подробности походной жизни. В целом работы Поземковского носят фрагментарный характер и уступают другим военно-теоретическим работам того времени.

Совершенно иной характер носят его воспоминания. Одной из характерных черт мемуаров Михаила Михайловича Поземковского является описание чувств простого русского солдата перед боем. Причем автор отмечает, что у рядового состава практически не встречалось шапкозакидательских настроений, которые были так часты у командного состава. Например, при штурме крепости Карс солдаты не раз говорили: «...должно быть, Карц, братцы, страшно крепкое учреждение»⁶¹. Подобные утверждения встречаются и в других источниках⁶².

По всей видимости, на Поземковского оказало серьезное влияние литера-

турное творчество Л.Н. Толстого, в частности его «Севастопольские рассказы». В ряде случаев Михаил Михайлович старается даже подражать Льву Николаевичу. Особенно это заметно при характеристике внутреннего, психологического состояния русского солдата: «...само собой разумеется, нервная система человека испытывает такое страшное напряжение и сам он переполняется таким, гнетущим все его существо, чувством, о котором мое слабое перо, конечно, не дает читателю даже и приблизительного понятия... бывают минуты, когда храбрость человека обуславливается всецело степенью его бессознательности. И счастлив же тот субъект, которому бывает присуща эта бессознательность в подобные страшные минуты...»⁶³. Отношение же русского солдата к войне 1877–1878 гг. в изображении Поземковского было совершенно не типичным для большинства воспоминаний, не было слов об особом желании «освободить братушек». С другой стороны, мемуарист высказывает предположение, что русскому воинству надоела казарменная жизнь, все жаждали перемен⁶⁴.

Другой отличительной чертой мемуаров Поземковского является его желание посредством своих воспоминаний восстать против приукрашивания войны. Вообще русско-турецкая война 1877–1878 гг. отличалась от предыдущих конфликтов тем, что с одной стороны ее освещение в изобилии преподносилось в печати, с другой, имело место желание отечественных издателей изобразить столкновение с Турцией как некий забавный пикник, где главные герои поют, танцуют и иногда стреляют. В ряде изданий, например, в «Иллюстрированной хронике войны»⁶⁵, события, изображавшие взятие Карса, представлены как лубочная картинка: «У художника наши батареи, например, были изображены изрыгающими страшный огонь по крепостным веркам, из-за которых виднелись какие-то стены с башнями, мечети, и все это было окутано страшным дымом с пламенем от разрывов гранат и бомб, попадающих непременно в вышеупомянутые постройки. Словом картина выходила чрезвычайно страшная в лубочном значении этого слова и в высшей степени комичная по своей абсолютной неправде»⁶⁶. Но главное «преступление» Германа Гоппе (так звали художника), по мнению Поземковского, заключалось в том, что он являлся художником-корреспондентом «Всемирной иллюстрации» и безусловно знал историческую правду штурма Карса.

Также Михаил Михайлович в своих воспоминаниях был ярким противником недооценки профессиональности турецкой армии, а этим очень грешила русская периодическая печать — журналы «Кругозор», «Община», «Развлечение», «Славянский мир», «Чтение для солдат» и другие. Мемуарист заявлял: «Турецкие солдаты, как показал опыт, знали свое дело очень хорошо: два-три выстрела и снаряд их попадает прямо в бруствер нашей батареи»⁶⁷.

Тем не менее, воспоминания Поземковского грешат типичными для того времени недостатками. В частности, Михаил Михайлович избегает прямо критиковать главнокомандующего Кавказским фронтом и высших командиров, хотя у читателя не возникает никаких сомнений насчет ответственности последних за крайне слабую эффективность действий штабных структур.

Большой интерес представляют страницы воспоминаний, где автор вступает в полемику с иностранными корреспондентами по поводу боевой подготовки русских войск к предстоящим сражениям. Причем, объектом рассмотрения

стали казачьи сотни. Характеристика их была нелюбимая. По мнению иностранцев, казаки — это варварские орды, которые несут опустошение и гибель «всему цивилизованному»⁶⁸. На этот счет Поземковский придерживался четкой позиции и в противовес господам иностранным корреспондентам заявлял: «Нет, для того, чтобы вполне оценить всю трудность казачьей жизни и службы, — нужно хотя раз взглянуть на ту обстановку, полную всевозможных лишений, среди которых эта жизнь и эта служба проходят. Тут даже такие органические потребности человека, как удовлетворение его голода, сон и возможность согреться и высушиться после проведенной под страшным дождем ночи где-либо на аванпостах, — даже такие, повторяю, потребности зачастую игнорируют совершенно, благодаря обстоятельствам службы.... Если условия мирной службы нашего казака, по рассказам знающих эту службу лиц, полны подчас таких лишений, рассказы о которых кажутся баснями, — то чего можно ожидать от этой службы в такое тревожное и трудное время, как военное?»⁶⁹.

Воспоминания Поземковского представляют достаточно материала и для заключения о том, что управление войсками даже на небольшом театре военных действий не отвечало требованиям времени. Он заявляет и о неумелой концентрации сил перед боем, неправильном распределении резервов во время сражения. И что совсем не характерно для большинства русских мемуаристов, это описание атмосферы в армии, — чрезвычайно малой инициативности не только высшего командования, но и младших офицеров⁷⁰.

Среди мемуарной литературы, посвященной русско-турецкой войне 1877–1878 гг., существует немало анонимных материалов. В силу каких обстоятельств авторы старались не представлять свою фамилию, сказать трудно. По всей видимости, изложение событий выходило за рамки привычной концепции представления войны. К таким воспоминаниям относятся материалы одного из сослуживцев уже упоминавшегося в работе доктора Н.П. Бетлинга⁷¹. Воспоминания представлены в виде писем и хронологически охватывают период с 4-го августа по 31-е августа 1877 г. С уверенностью можно утверждать, что автор воспоминаний являлся одним из младших докторов летучего санитарного отряда Мариинского комитета. В определенной степени эти воспоминания перекликаются с мемуарами Бетлинга. Они начинаются с сетования на нерасторопность командования, на затяжку времени, что дает возможность туркам еще лучше подготовиться к предстоящей русской атаке. Желание русского командования вести боевые действия от обороны очень часто в русско-турецкую войну приводило к утративанию стратегической инициативы. И будь турецкие войска немного удачливее, то русским пришлось бы отступать, но командование османской армии оказалось еще менее активным, нежели русские. В результате чего анонимный автор указывает, что «...русский отряд стоит здесь уже давно, ожидая, что турки спустятся в долину; но они упорно остаются на горе, а мы ждем у моря погоды»⁷².

Другая характерная особенность мемуаров — это описание отношений русского командования к санитарным командам. Лазарет был создан только на бумаге, для отчета высшему командованию. Не существовало фактически ничего, ни транспортных средств для перевозки раненых, ни профессиональных врачей, ни даже в полном объеме перевязочных средств.

Большое внимание автор воспоминаний уделяет характеристике бивачной жизни. По сути, представлен весь распорядок дня. Единственно, что утомляет мемуариста, это бездействие: «Жизнь в лагере крайне однообразна; утром вставем в 7-м часу... принимаемся за чаепитие... Иногда бывает интереснее: приводят пленных лазутчиков или перебежчиков...»⁷³. Мемуары анонимного автора интересны в основном не анализом боевых действий. Описания «стычек», как называет их автор, в основном однообразны. В этом историческом источнике нет политических оценок, стратегических экскурсов или анализа деятельности полевого штаба, что характерно, например, для дневника князя Амилахвари⁷⁴ или воспоминаний В.П. Мещерского⁷⁵. Ценность «Писем врача с Кавказа» в том, что они созданы профессиональным военным медиком.

Достаточно объективен автор и в оценке противника, выделяя как сильные, так и слабые стороны турецкой армии. Причем в оценке слабых сторон русская и османская сторона шли параллельными линиями. Если в русском командовании господствовала неразбериха и военный бюрократизм, то и у турок было то же самое.

Как видно, в воспоминаниях о русско-турецкой войне 1877–1878 гг., принадлежащих перу различных авторов, были сформированы все главные направления в оценке событий конфликта. С одной стороны, позиция Скалона и Газенкампа или князя Шаховского, которая практически совпадала с официальной трактовкой событий. С другой стороны, более серьезная, хотя и менее разработанная тема — изложение войны 1877–1878 гг. с точки зрения простых ее участников: офицеров в невысоких армейских чинах, рядовых солдат, врачей, сестер милосердия и др. Именно у последних дается более правдивая трактовка военных событий.

Анализ источников личного происхождения, посвященных русско-турецкой войне 1877–1878 гг., показывает, что при русской армии были люди, которые сумели достаточно точно вскрыть основные просчеты и ошибки русского военного командования. Причем ни один из авторов мемуаров не поставил под сомнение героизм русского солдата. Поэтому не стоит делить мемуарную литературу Балканской войны 1877–1878 гг. на информативную и неинформативную, чем так грешит ряд современных исследователей. Именно такое деление само по себе искажает историческое прошлое.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Газенкампф М.А.* Мой дневник 1877-1878 гг. СПб., 1908; *Милютин Д.А.* Дневник. М., 1947-1950. Т. 1-4; *Паренсов П.Д.* Из прошлого. Воспоминания офицера Генерального штаба. СПб., 1901-1908. Ч. 1-5.; *Скалон Д.А.* Мои воспоминания 1877-1878 гг. СПб., 1913. Т. I-II.
2. *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии 1877 году. Очерки очевидца. СПб., 1878.
3. Правила состояли из четырех пунктов:
 - а) не сообщать никаких сведений о расположении и численности войск, а равно никаких предположений относительно предстоящих действий под угрозой высылки из армии;
 - б) доставлять лицу, на которое будет возложена обязанность следить за содержанием корреспонденций, все №№ газет, в которых они будут напечатаны;

- в) о каждой перемене своего местопребывания доносить записками в штаб армии;
- г) иметь на левом рукаве особый наружный знак, крупную бляху из листовой меди с орлом, номером, надписью «корреспондент» и с печатью полевого комендантского управления армии, а также иметь всегда при себе фотографический портрет, на оборотной стороне которого, за печатью того же комендантского управления, должно было быть удостоверение личности корреспондента (*Анушкин В.А.* Война 1877-1878 гг. в корреспонденции и романе // Военный сборник. 1902. № 7. С. 199-200.)
4. Военная энциклопедия / Под ред В.Ф. Новицкого. СПб., 1911. Т. 13. С. 199.
 5. Это, несмотря на то, что «Временные правила» о цензуре от 6 апреля 1865 г., которые несколько смягчали знаменитый николаевский «Чугунный устав», отменял предварительную цензуру для изданий общим объемом в 10 печатных страниц и периодических изданий в Петербурге и Москве.
 6. *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война // Публицист-гражданин. литературный сборник, посвященный памяти Г.К. Градовского. Пг., 1916. С. 97.
 7. *Золотарев В.А., Межевич М.И.* История нелегкой победы. М., 1979; *Золотарев В.А.* Россия и Турция: Война 1877-1878 гг. М., 1983; *Золотарев В.А.* Противоборство империй. Война 1877-1878 гг. — апофеоз восточного кризиса. М., 2005.
 8. *Градовский Г.К.* Из воспоминаний военного корреспондента // Киевлянин, 1902. 12 апреля.
 9. *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война... С. 95-96.
 10. *Анушкин В.А.* Война 1877-1878 гг. в корреспонденции и романе... С. 206-207.
 11. *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии в 1877 году. С. 34-35
 12. Там же. С. 28.
 13. *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война... С. 101.
 14. См.: *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 19-28.
 15. *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война... С. 102.; *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 171.
 16. См.: *Шаховской Л.В.* С театра войны 1877-78 гг. Два похода за Балканы. М., 1878. С. 3-21.
 17. *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 167-168.
 18. «Когда в Александрополе услышаны были первые выстрелы со стороны Башкадыклара, 14-го июня, в тот же день, вечером, в городском населении сложился уже безобразный рассказ о нападении турок на наш авангард, причем, будто бы, мы понесли убыль в 1000 человек. Даже цифра, и, как видится, немая, оказалась в пламенном воображении александропольцев! Мой спутник, американец, всполошился уж было немедленно, ночью, ехать в лагерь, так как эту крупную новость, в виде достоверного известия, передал ему один казачий офицер. Не без труда пришлось мне убедить г. Уиллера во всей невероятности этого «достоверного известия». Канонада длилась полчаса, много час; в такой короткий промежуток невозможно лишиться 1000 человек, если не предположить в нашем лагере безумцев; наконец, подобная потеря не могла быть приведена в известность так скоро, тем менее ее имели бы возможность в тот же день узнать в Александрополе... Возвратившись в лагерь, мы узнали, что 14-го июня наши войска производили рекогносцировку правого турецкого фланга и что наша убыль состояла из двух или трех раненных казаков. Полагаю, этот пример не нуждается в комментариях». (*Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 168-169).
 19. *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 168.
 20. *Алчевская Х.Д.* Передуманное и пережитое. Дневники, письма, воспоминания.

- М., 1912; *Андреевский Е.К.* Из воспоминаний о генерал-адъютанте П.С. Ванновском // Исторический вестник. 1909. Т. 116. №6; *Гаусман А.К.* Описание действий летучих санитарных отрядов Общества Красного Креста в отряде генерала Гурко. СПб., 1878; Из воспоминаний студента-медика // Сборник военных рассказов. Составленные офицерами-участниками войны 1877-1878 гг. Т. 2. СПб., 1879; *Невежин П.М.* В бою и другие рассказы. М., 1908; Рассказ о деятельности сестер милосердия Крестовоздвиженской общины в минувшую войну // Сборник военных рассказов. Составленный офицерами-участниками войны 1877-1878 гг. Т. 6. СПб., 1879.
21. *Градовский Г.К.* Война в Малой Азии... С. 247.
 22. Там же. С. 165.
 23. «После зевинского боя раненные были собраны к утру, но при уходе за ними, ни при передвижении их, общества Красного Креста не было. Существовал, правда, какой-то «уполномоченный»; но у него кроме небольшой дорожной сумки, ровно ничего не имелось. В Кюрюк-Дара уже несколько недель, как общество Красный Крест блистает своим отсутствием. На днях приезжал сюда г.Петлин, приглашенный из Петербурга от главного управления общества попечения о раненых и больных воинах. Кажется, благодаря только его настоянию, к нам явился санитарный отряд из Москвы, снаряженный под управлением г.Всеволожского». (*Градовский Г. К.* Война в Малой Азии... С. 165).
 24. Тергукасов Арзас Артемьевич (1819-1881), генерал-лейтенант (1879). Участник Крымской (1853-1856) и русско-турецкой (1877-1878) войн, кампаний против горцев. С 1859 г. командир Апшеронского пехотного полка, с 1865 г. помощник начальника 19-й пехотной дивизии, с 1869 г. генерал-майор, командовал 38-й пехотной дивизией, с 1878 г. начальник Кавказской гренадерской дивизии, с 1879 г. командир 2-го Кавказского армейского корпуса. Отряд генерала Тергукасова общей численностью 6 тыс. чел. Действовал против основных сил Мухтара-паши.
 25. *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война... С. 105.
 26. Там же. С. 106.
 27. *Градовский Г.К.* Во время военных неудач // *Градовский Г. К.* Итоги. Киев, 1908. С. 413-414.
 28. *Яковлев.* Ук. соч. С. 63.
 29. Там же.
 30. Цит. по.: *Яковлев.* Ук. соч. С. 63.
 31. *Градовский Г.К.* Из военных событий в Малой Азии // *Градовский Г.К.* Итоги. Киев, 1908. С. 108.
 32. Цит. по.: *Анушкин В.А.* Г.К. Градовский, гласность и война... С. 109-110.
 33. *Штоквич Ф.Э.* Картинки боевой жизни (Из посмертных записок) // Русская старина. 1897. Т. 90. С. 55-66; *Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели (Дословный рассказ майора Штоквича, 30 апреля 1878 г.) // *Антонов В.М.* 23-х дневная оборона Баязетской цитадели и комендант Федор Эдуардович Штоквич. (Материалы к истории Баязетской осады). СПб., 1878. С. 38-47.
 34. Баязет (современный Догубаязит), город на северо-востоке Турции. Во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. отряд русских войск (около 1650 чел.) 6(18) июня 1877 г. был осажден в Баязете турецким отрядом Фаик-паши (11 тыс. чел.) и выдержал 23-дневную осаду.
 35. *Мухтар-паша Г.А.* История Русско-турецкой войны 1877-1878 гг. в Анатолии. Пер. с тур. // Военно-исторический сборник. 1914. №2. С. 207.
 36. *Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели... С. 28-39.

37. *Беляев Н.И.* Русско-турецкая война 1877-1878 гг. М., 1956. С. 298; *Золотарев В.А.* Противоборство империй... С. 97-98.; Русско-турецкая война 1877-1878. / Под ред. И.И. Ростунова. М., 1977. С. 213.
38. *Золотарев В. А.* Противоборство империй... С. 98.
39. *Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели... С. 20.
40. Военная энциклопедия... Т.4. С. 380-382.
41. Материалы для описания Русско-турецкой войны 1877-1878 гг. на Кавказско-Малоазиатском театре, с планами. СПб., 1904-1910. Т. IV. С. 287.
42. *Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели... С. 26. Унтер-офицер 8-й роты 73-го пехотного Крымского полка Петр Невинский распустил караул.
43. Там же. С. 27. В §2 Приказа №15 от 20 июня 1877 г. отмечалось: «Предупреждаю всех гг. офицеров, что каждый офицер, а в особенности офицер дежурной части должны быть самыми деятельными помощниками своих ротных и сотенных командиров и повиноваться беспрекословно всем их приказаниям, в противном случае офицер, послушавшийся или нехотя выполнивший приказание, будет предан суду». (*Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели... С. 27).
44. Русско-турецкая война 1877-1878... С. 214-215.
45. *Штоквич Ф.Э.* Эпизоды из 23-х дневной обороны Баязетской цитадели... С. 21.
46. Там же. С. 42.
47. Там же. С. 43.
48. *Иванов Р.* Оборона Баязета: правда и вымысел // Независимая газета 2003. №42.; *Несвицкий А.* К правде и вымыслу об обороне Баязета // Независимое военное обозрение. 2000. №12.
49. *Волжинский Г.А.* Освобождение крепости Баязета от блокады турок. Из боевых и военно-походных воспоминаний о русско-турецкой войне 1877-1878 гг. Варшава, 1911. С. 24.
50. *Хан-Агов А.* Баязидское славное сидение с 5-го по 28-е июня 1877 г. // Русская старина. 1878. Т. 22. №7. С. 455-460.
51. *Штоквич Ф.Э.* Картинки боевой жизни... С. 65.
52. Военная энциклопедия... Т.4. С. 380-382.
53. *Бетлинг Н.П.* Записки доктора Н.П. Бетлинга, заведовавшего летучим санитарным отрядом Мариинского комитета Общества попечения о раненых и больных воинах в войну 1877-78 годов. М., 1856.
54. Там же. С. 22.
55. *Бетлинг.* Ук. соч. С. 25.
56. *Алчевская Х.Д.* Передуманное и пережитое. Дневники. Письма. Воспоминания. М., 1912. С. 42-62.
57. *Духовская В.Ф.* Из дневника русской женщины в Эрзеруме во время военного занятия его в 1878 г. // Русская старина. 1898. Т. 136. №8. Т. 138. №11.
58. *Бетлинг.* Ук. соч. С. 37.
59. *Поземковский М.М.* На батарее и в траншеях. (Картины боевой жизни под Карсом) // Сборник военных рассказов. СПб., 1879. Т. 5. С. 260-269.
60. *Поземковский М.М.* Описание боевой деятельности в 1877-1878 гг. 155 пехотного Бакинского Его Императорского Высочества Великого князя Сергея Михайловича полка. Тифлис, 1888.; *Он же.* Описание боевой жизни 155-го пехотного Кубанского полка в минувшую войну 1877-1878 годов. Тифлис, 1881.
61. *Поземковский М.М.* На батарее и в траншеях... С. 261.
62. Сборник солдатских сочинений. СПб., 1885. Вып. 1. С. 4-29.

63. *Поземковский М.М.* На батарее и в траншеях... С. 262.
64. Там же С. 260. Подобные замечания параллельно М.М. Поземковскому высказывает в своих воспоминаниях А.А. Брусилов: «Впрочем, нужно правду сказать, что едва ли кто-либо был особенно воодушевлен мыслью идти драться за освобождение славян или кого бы то ни было, так как целью большинства была именно самая война, во время которой жизнь течет беззаботно, широко и живо, содержание получается большое, а вдобавок дают и награды, что для большинства было делом весьма заманчивым и интересным.
- Что же касается нижних чинов, то думаю, что не ошибусь, если скажу, что более всего радовались они выходу из опостылевших казарм, где все нужно делать по команде; при походной же жизни у каждого — большой простор. Никто не задавался вопросом, зачем нужна война, за что будем драться и т. д., считая, что дело царю — решать, а наше — лишь исполнять. Насколько я знаю, такие настроения и мнения существовали во всех полках Кавказской армии». (*Брусилов А.А.* Мои воспоминания. М., 2004. С. 21.)
65. Иллюстрированная хроника войны. СПб., 1877-1888. Т. 1-2.
66. *Поземковский М.М.* На батарее и в траншеях... С. 265-266.
67. Там же. С. 267.
68. Там же С. 268.
69. Там же.
70. Там же. С. 261.
71. Из писем врача с Кавказа // Сборник военных рассказов. СПб., 1879. Т. 5. С. 252-259.
72. Там же. С. 253.
73. Там же. С. 254-255.
74. *Амилахвари И.Г.* Дневник князя Амилахвари. Тифлис, 1909. С. 417-919.
75. *Мещерский В.П.* Кавказский путевой дневник. СПб., 1878; На основании слышанных мною рассказов я составил себе о событии штурма такое представление. После последней Авлиарской победы осторожный Лорис-Меликов высказал мнение, что теперь, ввиду наступившей зимы, следует войскам отойти от Карса и перейти на зимние стоянки, то есть, другими словами, отложить военные действия до весны и дать турецким войскам отдохнуть, оправиться и укрепиться. Мнение это нашло сочувствие в одних и протест в других. Всех решительнее протестовал любимец войск, генерал Лазарев, который настаивал на том, что Карс можно взять и что именно теперь, после нанесенных туркам последних поражений, самая удобная минута для решительных действий. Великий князь созвал военный совет. На нем, как рассказывали, когда Лорис-Меликов спросил у Лазарева: где же его план штурмования Карса? — он взял лист белой бумаги и, отдав Лорис-Меликову, сказал: вот мой план. На этом совете убежденность и энергия Лазарева взяли верх над всеми другими соображениями, и великий князь поручил Лазареву повести этот штурм. Когда это было решено и начальство над штурмом отдано было Лазареву, многие говорили, что половина дела уже сделана, — до того вера войска в Лазарева и любовь к нему были велики. Мысль о ночном штурме тоже вызвала в среде военного совета оживленные споры, но и тут великий князь дал перевес голосу Лазарева, считавшего ночь одним из главных условий успеха. (*Мещерский В.П.* Воспоминания. М., 2001. С. 394.)

SOME ASPECTS WITHIN MEMOIR'S HERITAGE OF RUSSIAN-TURKISH WAR
IN 1877–1878

S.A.Kochukov

The article examines some aspects of memoirs heritage about the Caucasian «theatre» of the Russian-Turkish War in 1877–1878. The author analyzes G.K.Gradovsky, F.E.Shtokvich, N.P.Betling, M.M.Pozemkovsky's memoirs which are represented in the research literature only as isolated mentions. The facts from these memoirs show some miscalculations and mistakes of the Russian command, heroism of the Russian soldier, some notions about the war from the point of view of its ordinary participants: officers in low army ranks, ordinary soldiers, doctors, sisters of mercy.

© 2007 г.

Т.Л. Матиенко

ОРГАНИЗАЦИОННО-СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ
СЫСКНОЙ ПОЛИЦИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (1908–1917)

Современное развитие Российского государства характеризуется глубоким реформированием общественно-политической и государственно-правовой жизни общества. Его органичной частью стало реформирование правоохранительной системы, обозначившее научно-практическую задачу определения в ней места органов внутренних дел и их роли в осуществлении функций правосудия и охраны правопорядка. Новые принципы правоохранительной политики, ориентирующие на защиту неотъемлемых прав человека и гражданина, изменили правовые рамки осуществления негласной работы соответствующих органов по обеспечению безопасности личности и государства. В решении данных задач Министерством внутренних дел РФ был взят ориентир не только на разработку принципиально нового комплекса норм, регулирующих оперативно-разыскную деятельность, но и на изучение и использование отечественного опыта организации и деятельности правоохранительных органов.¹ Значимость исторического прошлого во всех его проявлениях трудно переоценить. Не случайно президент России В.В. Путин подчеркивал: «Мы не должны забывать ничего. Мы должны знать свою историю, знать ее такой, какая она есть. Извлекать из нее уроки, всегда помнить о тех, кто создал Российское государство, отстаивал его достоинство, делал его великим, мощным, могучим. И все лучшее из нашей истории, все лучшее мы передадим потомкам».²

Борьба с преступностью имеет глубокие исторические корни, истоки которых восходят к моменту становления российской государственности. В составе формирующейся правоохранительной функции государства развивалась сыскная деятельность.

На ранних этапах развития сыскные органы, как и судебно-полицейские в целом, не были отделены от администрации. В XV в. сыск приобретает публично-правовой характер и становится функцией уголовной юстиции. В XV–XVII вв. он осуществлялся различными государственными органами (губные избы, Разбойный, Земский, Сыскной и другие приказы), а также специально уполномоченными на то лицами (недельщики, объезжие головы, сыщики). В XVIII — первой половине XIX в. функция общеуголовного сыска постепенно перешла от общеадминистративных органов к общей регулярной полиции, которая оставалась основной силой государства в борьбе с преступностью в последующий период.

Формирование специальных подразделений по борьбе с общеуголовной преступностью в России начинается в 60-е гг. XIX в. и было связано с развитием правоохранительной системы государства и дальнейшей специализацией деятельности органов полиции. В 1866 г. была учреждена сыскная полиция в Санкт-Петербурге, в 1881 г. — в Москве. В начале XX в. сыскные отделения и части были созданы еще в девяти крупных городах Российской империи — Варшаве, Киеве, Риге, Одессе, Баку, Ростове-на-Дону, Тифлисе, Севастополе, Лодзи.³

Внутренняя структура, организация и правовое регулирование деятельности уголовно-сыскных органов Департаментом полиции были оставлены в компетенции местных начальников полиции, что предопределило их разнообразие.

Например, внутренняя структура С.-Петербургской сыскной полиции, формировавшаяся с 1866 по 1902 гг. в соответствии с развитием основных направлений ее деятельности, состояла из стола (т.е. отдела) привода, антропометрического бюро и фотолаборатории, стола находок и стола о дворниках и швейцарах. Канцелярия Московской сыскной полиции состояла из отделов: «общий журнал», в котором регистрировались сведения о совершенных в столице преступлениях, хранились личные дела работников сыска и секретная переписка, стол розысков, стол находок, стол судимости и бюро дежурства. В киевском сыском отделении было три подразделения — личного задержания, наблюдения и справок, происшествий и регистратуры, а также — антропометрический кабинет и фотография⁴. В остальных городах были сформированы так называемые сыскные части. В Баку на постоянной службе в сыскной части состояли только начальник и делопроизводитель, а канцелярских служащих нанимали из состава гражданских лиц; средства на негласные расходы по розыскам находились в распоряжении градоначальника⁵. Ростово-Нахичеванская сыскная часть состояла из заведующего и пяти околоточных надзирателей, производивших розыск.⁶ В Севастополе — из начальника и канцелярского чиновника и вольнонаемных полицейских надзирателей.⁷

Сыскные отделения не стали пока основными органами общеуголовного сыска, но, по оценке представителей судебных властей и прокурорского надзора, показали большую эффективность в борьбе с общеуголовной преступностью, чем общая полиция.⁸

В конце XIX — начале XX вв. бурное капиталистическое развитие российской экономики вызвало динамичный рост преступности. Количество осужденных окружными судами и судебными палатами с 1885 по 1899 гг. увеличи-

лось на 12%, а с 1889 по 1908 гг. оно возросло на 66%.⁹ Число убийств увеличилось за то же время более, чем в 2 раза, а наибольший их рост отмечен в 1907 г. В первые восемь лет XX в., особенно в период первой русской революции (1905–1906 гг.), резко увеличилось число краж и насильственных похищений имущества. Преступления против собственности заняли доминирующее место в общем количестве преступлений. Их удельный вес по всем судам составил за 1901–1908 гг. 60%.¹⁰

Между тем, производство предварительного расследования по уголовным делам оставляло желать лучшего. По официальным данным Министерства юстиции только за 1902–1904 гг. из 864.626 уголовных дел предварительное следствие было прекращено из-за необнаружения виновных по 137.594 делам.¹¹ В официальном органе Министерства внутренних дел также указывалось, что количество лиц, «ускользающих от преследования в области юрисдикции мировых учреждений, еще более велико» и «в России исчезает огромная масса имуществ, делающихся объектом преступных посягательств и остающихся неразысканными, благодаря чему население уплачивает в пользу преступности целые капиталы». ¹²

Исследование причин непродуктивности работы следственного аппарата, созданного в ходе судебной реформы 1864 г., показало, что основной причиной является отсутствие розыскной службы.¹³

Рост уголовной преступности и неэффективность следствия вызвали необходимость реорганизации деятельности государства по борьбе с преступностью. 6 июля 1908 г. Государственной думой был принят Закон «Об организации сыскной части», по которому в 89 городах были учреждены сыскные отделения и заложена правовая основа функционирования сыскной полиции Российской империи. Основной задачей сыскных отделений являлось производство негласных действий по раскрытию общеуголовных преступлений. В соответствии с Законом и уголовно-процессуальным законодательством сыскные отделения проводили также дознания по уголовным делам.

Одновременно с созданием сыскных отделений, с целью организации их деятельности в составе Департамента полиции было образовано 8-ое делопроизводство. В его функции входили составление и рассылка инструкций и правил, касающихся уголовно-сыскной работы, издание розыскных циркуляров и постановлений о прекращении розыска, организация работы школы инструкторов. Оно отвечало на запросы начальников сыскных отделений по различным вопросам, давало справки и разъяснения по действующему законодательству, осуществляло методическую помощь сыскным отделениям, распространяло брошюры о новых научных методах розыска, вело переписку с иностранными полицейскими учреждениями, заведовало перемещением кадров. Сюда поступали представления на награждения отличившихся на службе чинов сыскной полиции, отчеты о деятельности сыскных отделений и о расходовании выделенных им сумм. В 1910 г. 8-ое делопроизводство провело ревизию сыскных отделений с целью анализа состояния уголовного сыска в империи.¹⁴ В 1915 г. оно занималось созданием новых сыскных отделений, и к 1916 г. их функционировало 108.¹⁵ Правом централизованного руководства уголовно-сыскными подразделениями общей полиции и непосредственной орга-

низацией розысков на территории всего государства 8-ое делопроизводство Департамента полиции наделено не было.

Следовательно, полномочия центральных общегосударственных органов полицейского управления в отношении территориальных формирований были ограничены, в частности, контролем за назначением руководящих должностных лиц, установлением системы информации и связи, определением правил несения службы и т.п. Сыскные отделения рассматривались как территориальные формирования и в остальных вопросах подчинялись местным территориальным органам общего управления, т.е. губернаторам.

Такая система управления сыскной полицией, обычно характеризующаяся как полужентрилизованная,¹⁶ сложилась в дореволюционной России в силу целого ряда исторических условий. Вся административная система на местах в Российской империи замыкалась на губернаторе, который подчинялся министру внутренних дел. Его власть была "полицейской, распорядительной, исполнительной и поручительной".¹⁷ В соответствии с Общим учреждением губернским 1832 г. (ст. 694, 405, 556, 701, 708) по отношению к губернатору все городские и уездные полицейские управления находились в непосредственном подчинении.

В создании 8-го делопроизводства в составе Департамента полиции как специального органа координации деятельности сыскных отделений усматривается попытка правительства обособить их в перспективе в отдельную самостоятельную структуру в системе общей полиции. Однако по Закону 6 июля 1908 г. (ст. 1) сыскные отделения учреждались в составе полицмейстерских управлений и являлись подразделениями общей полиции. Это означало, что они были подчинены непосредственно полицмейстерам (градоначальникам и обер-полицеймейстерам), и далее по вертикали — губернаторам. Губернаторы назначали начальников сыскных отделений. Полицеймейстер (градоначальник, обер-полицеймейстер) руководили деятельностью сыскных отделений непосредственно, издавая соответствующую инструкцию. Каждое сыскное отделение в своей деятельности оказалось замкнутым в границах города или в особых случаях — уезда. И только по особому распоряжению губернатора чины сыскного отделения могли распространять свою служебную деятельность на всю территорию губернии или за ее границы. Это привело к тому, что в масштабах всего государства деятельность общеуголовного сыска была основана на децентрализованных началах.

Руководство внутренней организацией и деятельностью сыскного отделения осуществлял его начальник. Он назначал заведующих столами, распределял обязанности между сыскными агентами, давал указания по производству дознаний и розысков, назначал массовые проверки, обходы и обыски барышников, скупщиков краденого, делал распоряжения об установлении и снятии наблюдения за подозреваемыми лицами.¹⁸

Согласно Инструкции от 10 августа 1910 г., изданной в развитие положений Закона, каждый чин сыскного отделения должен был докладывать начальнику о результатах первоначальных розыскных действий и обследования места преступления, об итогах и ходе проведения оперативно-розыскных мероприятий и дознаний и других видов деятельности.¹⁹ В докладе сыскные агенты сообщали

дополнительные сведения к полученному сыскным отделением извещению о преступлении, высказывали свои соображения и предложения по дальнейшему расследованию преступления и розыску предполагаемых преступников. До сведения начальника сыскного отделения следовало доводить обо всех уже принятых мерах по розыску: когда и куда посланы различные запросы, сообщения, розыскные циркуляры, где и над кем установлено наблюдение, результаты проведенного обыска и осмотра местности, какие были предприняты меры охранения и закрепления следов преступления и т.д. Кроме того, в данном докладе должны быть отражены сведения, полученные по данному делу от негласной агентуры.²⁰

На практике организация деятельности сыскного отделения строилась на строго централизованных началах. Например, в московской сыскной полиции полицейские надзиратели объединялись в группы по 12 человек, Под непосредственным руководством каждого из них находились 3–4 постоянных агента и целая сеть агентов-осведомителей, которые вербовались преимущественно из населения, проживающего на территории данного полицейского участка. Полицейские надзиратели сыскной полиции производили дознания, обыски, обходы, проверки, вели розыск преступников и пропавшего имущества, осуществляли надзор за подозрительными квартирами, ночными чайными и ночлежными притонами. В обязательном порядке они должны были принимать участие в осмотре мест преступлений, совершенных на территории закрепленных за ними участков, и не менее двух раз в день посещать полицейский участок.

По графику полицейские надзиратели назначались дежурными по сыскному отделению. Рабочий день сотрудников сыскного отделения делился на две половины: первая начиналась с 10 часов и продолжалась для чиновников сыскной полиции до 15 часов, а для полицейских надзирателей — до 14 часов; вторая начиналась с 20 часов и продолжалась до 22 часов.

Обслуживаемые полицейскими надзирателями участки объединялись в районы. В Москве было организовано четыре таких района. Во главе каждого такого района был поставлен чиновник особых поручений сыскной полиции, который руководил всей работой группы полицейских надзирателей. Помимо того, что чиновники особых поручений ведали работой участковых надзирателей, их агентами и осведомителями, они имели свой особый штат секретных агентов, которые контролировали деятельность подчиненных им надзирателей. Деятельность самих чиновников особых поручений контролировал лично начальник сыскной полиции. Для этого он располагал собственным штатом из 20 секретных агентов. Имена и адреса этих агентов были известны только начальнику московской сыскной полиции. Для встречи с агентами он имел в своем распоряжении три конспиративных квартиры. При помощи особых секретных агентов начальник московской сыскной полиции мог также наблюдать за действиями и поведением любого своего подчиненного, не вызывая у него никаких подозрений.

Такая система контроля и наблюдения одного агента за другим, который в свою очередь сам подвергался тайной проверке, по словам начальника московской сыскной полиции (1908–1914 г.) А.Ф.Кошко, была построена для укрепления порядка и дисциплины, устранения встречающихся в работе чинов сыск-

ной полиции злоупотреблений и очищения аппарата от скомпрометировавших себя сотрудников. Он писал, что “благодаря этому контролю над контролем удалось внедрить в сознание подчиненных, что начальник следит сам за всем и в курсе всего происходящего, что, конечно, сильно подтянуло людей”.²¹

Каждый полицейский надзиратель сыскной полиции по требованию начальника обязан был ежемесячно составлять ведомости о количестве и составе произошедших на его участке преступлений. На основании этих ведомостей составлялись графики по категориям преступлений по каждому району и общий график — по городу. Эти графики вывешивались в кабинете начальника московской сыскной полиции, что позволяло ему следить за состоянием преступности в любой части территории Москвы. Ежемесячно начальник сыскного отделения проводил совещания по итогам работы за прошедший месяц, где обсуждались вопросы деятельности сыскной полиции в целом и каждого надзирателя в отдельности. Таким же образом строилась деятельность сыскных отделений в других городах Российской империи.

Внутренняя структура сыскных отделений Законом от 6 июля 1908 г. не оговаривалась. Она была определена в Инструкции от 10 августа 1910 г. в соответствии с основными направлениями деятельности сыскной полиции. В составе сыскных отделений были организованы специальные отделы: справочное регистрационное бюро, в котором находились учебный музей и наблюдательная часть; стол розыска и стол личного задержания. Распределение занятий между этими отделами и их специализация были предопределены основными методами деятельности сыскных отделений по расследованию преступлений.

Центральной или, как значилось в Инструкции 1910 г., «главной частью внутренней организации»²² сыскного отделения являлось справочное регистрационное бюро. Этот отдел занимался регистрацией преступников, систематизировал все поступающие о них сведения, на основании которых устанавливалась личность преступников и других задержанных лиц. При регистрационном бюро находились фотография с антропометрическим и дактилоскопическим кабинетом. Здесь наводились справки о судимости и розыске скрывшихся от правосудия лиц. В музее регистрационного бюро хранились коллекции писем и бумаг с почерками преступников, различные орудия преступлений, воровские инструменты, различные мошеннические приспособления и т.п. Особым разнообразием отличались орудия взлома: сверла, лом в виде раковой клешни, называемый на воровском жаргоне «рака», различные кислоты, разъедающие железо и броню и т.д. Пополнялись коллекции учебных музеев в основном за счет вещественных доказательств, обнаруженных на месте преступления или в ходе расследования. Сведения о необычных или впервые встречавшихся экспонатах направлялись в Департамент полиции. Например, в 1911 г. сыщиками сыскного отделения г. Варшавы был обнаружен странный аппарат, оставленный злоумышленниками при покушении на взлом огнеупорной кассы. Самим «изобретателям» удалось скрыться. В Департамент полиции были посланы фотография аппарата и подробное описание его действия.²³ Коллекции, собранные в учебных музеях, использовались в основном с целью наведения справок и сведений при розысках, а также как учебные пособия для профессиональной подготовки лиц, поступающих на службу в сыскные отделения. Справочные регистрацион-

ные бюро были призваны использовать в розыскной деятельности последние достижения криминалистики.

Наблюдательная часть регистрационного бюро ведала оперативным наружным наблюдением за подозрительными лицами. Ее сотрудники проводили негласную проверку лиц, пребывающих на временное жительство, в районе деятельности сыскного отделения и «почему-либо обращающих на себя внимание полиции»²⁴, а также наблюдали за внушающими подозрение иностранцами. В наблюдательной части были сосредоточены сведения о притонах преступников, ночлежных домах, чайных лавках, постоянных и заезжих дворах, местах сбыта краденого, содержателях воровских квартир; лицах, занимавшихся сводничеством и местах «наиболее усиленного проявления преступности» (публичные дома, вокзалы, театры, трактиры, гостиницы, тайные квартиры для свиданий); «местах стоянки рабочих» и «рекомендательных контор» для найма, служащих этих учреждений; проживающих на территории сыскного отделения лицах, состоящих под особым надзором полиции и негласным административным надзором; лицах, «промышляющих развратом» (сводники, сутенеры, гомосексуалисты, лица, предоставлявшие женщин в русские и заграничные дома терпимости); высланных или подвергнутых взысканиям в административном порядке, лишенных права занимать какие-либо должности (извозчиков, сторожей, дворников, швейцаров; неблагонадежных полотерах, водопроводчиках и иных мастеровых, пользующихся правом доступа в дома и квартиры, под предлогом своей профессии, для совершения краж; подвергнутых неоднократно наказаниям за «буйства», безобразное поведение в общественных местах; профессиональных нищих.

Стол розыска проводил работу по выявлению преступников и их разоблачению с помощью внутреннего наблюдения и негласной агентуры. И, наконец, в стол личного задержания доставлялись все арестованные и задержанные лица, заподозренные в совершении преступления или пойманные во время проведения обходов и облав. Здесь идентифицировалась их личность и проверялось наличие сведений о них в сыскной полиции.

В некоторых сыскных отделениях, в основном принадлежащих к 1-ому разряду, а также С.-Петербурга и Москвы, были созданы так называемые «летучие» и «ломбардные» отряды. Например, «летучий отряд» московской сыскной полиции состоял из 14 человек — полицейских надзирателей, городских и вольнонаемных агентов. Возглавлял отряд чиновник для поручений. В «ломбардный отряд» московской сыскной полиции входили 6 сотрудников — 5 городских и их руководитель полицейский надзиратель.²⁵

«Летучий отряд» предназначался «для постоянного дежурства в театрах, на вокзалах, для обходов, облав на бродяг и для несения дневной и ночной патрульной службы на улицах, рынках и тому подобных местах». Он организовывался, как записано в Инструкции 1910 г., с целью «освободить занятых постоянным систематическим расследованием преступлений чинов прочих отрядов (здесь имеются в виду сотрудники, входящие в структурные отделы сыскного отделения — Т.М.) от дежурств, нарядов и таких экстренных вызовов, которые отрывают их от исполнения специальных обязанностей».²⁶ Основными задачами «ломбардного отряда» были наблюдение в ломбардах и розыск пропавших и

украденных вещей. Таким образом, централизация работы сыскных отделений и их сотрудников по выявлению и расследованию преступлений, ограничиваясь узкими рамками сыскного отделения города.

В организации управления деятельностью сыскной полиции в целом следует выделять два уровня: местный (городской или губернский) и общегосударственный. На местном уровне деятельность сыскных отделений была централизована, в масштабах всего государства централизаторское начало было выражено весьма слабо и заключалось в рядовых поручениях Департамента полиции. Вначале оно являлось учетно-регистрационным подразделением, но постепенно становилось органом управления, осуществляло контроль и некоторую координацию деятельности сыскных отделений.

Отсутствие центрального руководства деятельностью сыскной полиции постепенно пришло в противоречие с все возрастающей миграцией населения и мобильностью преступности. В рассматриваемый период преступники достаточно широко стали использовать достижения научно-технического прогресса. Развитие средств связи и транспорта позволяло злоумышленникам организовывать крупномасштабные преступные акции на обширных территориях и быстро скрываться с места преступления. Чиновники Департамента полиции в 1913 г., обращая внимание на эти обстоятельства, констатировали: «Преступность давно уже потеряла свой местный характер».²⁷

Территориальная разобщенность сыскных отделений не способствовала задержанию и изобличению отдельных профессиональных преступников, которые в своей противозаконной деятельности не ограничивались какой-либо определенной территорией, осуществляя преступные замыслы в разных городах и губерниях страны. Например, пока московская сыскная полиция разыскивала в 1913 г. некоего Марциновского-Мощенко по делу о краже 21 тыс. рублей, он орудовал в Одессе, где завладел двумя чужими паспортами и скрылся. Затем уже в следующем году под другими именами он занимался скупкой имений в Ялте, применяя при этом различные мошеннические приемы. Только тогда, когда аферист прибыл обратно в Москву (к своей любовнице) в конце декабря 1914 г., были приняты меры к его задержанию.²⁸ Такие случаи были не единичными.

Территориальные ограничения особенно мешали пресечению деятельности разъезжавших по стране разбойничьих, воровских и мошеннических преступных групп. Так, в 1913 г. участились случаи вооруженных грабежей и разбоев в Забайкалье. Здесь вооруженная банда ограбила два почтовых поезда на Забайкальской и Амурской железных дорогах. Через несколько дней после ограбления поезда на Амурской железной дороге преступники были обнаружены в г. Верхнеудинске, где привлекли к себе внимание, скупая в большом количестве золотые и серебряные вещи. Но, так как полиция не обладала силами, способными задержать вооруженную банду, преступникам удалось скрыться. Более того, по сообщениям в газете «Московские ведомости», «кроме этой шайки, занимавшейся, по-видимому, только крупными делами, в Забайкальской области бродит еще много мелких шаек, которые грабят преимущественно крестьян».²⁹

Поскольку основная деятельность сыскных отделений была сосредоточена в городах, то профессиональные преступники часто устраивали в уездах, как в

местах для них более безопасных, пристанища для сокрытия и сбыта похищенного имущества. Там замышлялись и организовывались всякого рода преступления, осуществлявшиеся набегами в города. В то же время преступники, обитающие в городах, совершали набеги на более мелкие поселения в уездах, устраивая так называемые «гастроли».

Наиболее дальновидные чиновники Министерства внутренних дел понимали, что отсутствие централизации руководства общеуголовным сыском, весьма неблагоприятно сказывалось «как на внутреннем укладе жизни, так и на функциях сыскных отделений».³⁰ В периодических изданиях всякий раз подчеркивалось, что сыскная деятельность при таких условиях не может быть продуктивной, и не только нежелательно, но и «нельзя предоставлять направление этой деятельности исключительному усмотрению местных властей. Объединение и направление этой деятельности должно исходить из руководящего центра...»³¹

Определенная работа в этом направлении в Министерстве внутренних дел проводилась. К 1912 г. в 8-ом делопроизводстве Департамента полиции был разработан проект «Об организации сыскных летучих отрядов (бригад) для производства розысков вне районов штатных сыскных отделений». Он предусматривал создание летучих сыскных отрядов для производства негласных розысков, централизацию управления оперативно-розыскной деятельностью в масштабах всей страны, создание сыскной полиции в уездах и установление связей между всеми действующими сыскными отделениями. Интересно то, что этот проект в 8-ом делопроизводстве начали разрабатывать уже с 1907 г. (т.е. до принятия Закона «Об организации сыскной части»).

В проекте отмечалось: «Централизация и объединение уголовного сыска приводит к наиболее успешным результатам в борьбе с преступностью и обеспечивает в то же время возможность постоянного контроля за розыскной деятельностью».³² Проектировалось учреждение и введение в действие сети «летучих сыскных отрядов» и предусматривалось, что их деятельность будет направляться и контролироваться Департаментом полиции, в распоряжении которого «целесообразно организовать особый небольшой отряд из лучших чинов уголовного сыска».³³ Центральный орган наделялся правом располагать силами всех летучих отрядов, если бы предстояло вести розыск по указанию органов прокурорского надзора или судебного следствия на обширной территории. Таким центральным органом, управляющим летучими отрядами и объединяющим их силы, по замыслу составителей проекта, должно было явиться 8-ое делопроизводство Департамента полиции. На него предлагалось возложить функции снабжения летучих отрядов указаниями и всякой помощью, поддержания с ними и между ними связи и наблюдения за этой связью, ознакомление и снабжение их новейшими техническими средствами уголовного сыска и заботу о дальнейшем профессиональном образовании сотрудников летучих отрядов.³⁴ На местах летучие отряды должны были находиться в распоряжении судебно-прокурорского ведомства при судебных палатах (юрисдикция каждой из них распространялась на территорию нескольких губерний).

Проект о создании летучих сыскных отрядов был представлен для ознакомления на совещании губернаторов, состоявшемся в 1913 г. в С.-Петербурге, но дальнейшей реализации не получил. Вскоре была высказана мысль о том, что

«прежде чем думать об этих отрядах (т.е. летучих сыскных отрядах — Т.М.), надлежит усовершенствовать общую постановку дела уголовного сыска на местах, поначалу, хотя бы, в пределах тех сил и средств, которые уже имеются».³⁵ В связи с этим предлагалось осуществить переход к централизации уголовного розыска в два этапа. Сначала устранить децентрализацию путем «приобщения» сыскных отделений губернских городов к составу губернских управлений,³⁶ а затем создать центральный орган, ведающий всеми сыскными отделениями и предоставить ему право назначать на должности и перемещать по службе чинов сыскной полиции³⁷.

Потребность в повышении эффективности функционирования уголовного сыска в царской России начала XX в. была настолько велика, что Департамент полиции начал в 1914 г. проводить мероприятия по его совершенствованию, несмотря на начавшуюся первую мировую войну. Однако все дело свелось к некоторому улучшению качества личного состава сыскных отделений и упорядочению правил установления личности и циркулярного розыска. Правительство, озабоченное ростом революционного движения, оставило проект реформирования сыскной полиции, предложенный Департаментом полиции в 1912 г., без внимания. Крайне нестабильная внутренняя социально-политическая обстановка отодвигала решение проблем борьбы с общеуголовной преступностью на дальний план. Полиция Российской империи не справлялась с поставленными перед ней задачами, что явилось одним из проявлений слабости самодержавного государственного механизма России накануне 1917 г. Царское правительство оказалось неспособным удержать ситуацию в стране под контролем, что привело к краху старой государственности, политической и социально-экономической системы.

Исторический опыт организации деятельности сыскной полиции в Российской империи убедительно свидетельствует о необходимости существования централизованной для всей страны системы специальных подразделений по борьбе с общеуголовной преступностью. Отступление от принципов централизма и единоначалия привели к низким результатам деятельности уголовно-сыскных отделений и ослаблению полиции в целом, как аппарата борьбы с преступностью и обеспечения общественного порядка.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Концепция развития органов внутренних дел и внутренних войск МВД России. Приложение к приказу МВД России от 20.03.1996 г. № 145.
2. Из выступления Президента России В.В. Путина // Российская газета. 11 мая 2000 г.
3. ГАРФ. Ф. 102, д. 52, л. 20–23.
4. Отчет о деятельности Киевской городской полиции за 1906 г. Киев, 1907. С. 3.
5. ГАРФ. Ф. 102, д. 52, л. 22.
6. Там же, л. 20.
7. Там же, л. 23.
8. Проект об организации сыскной части в Российской империи // Вестник полиции. 1908. № 7. С. 7.
9. *Остороумов*. Ук. соч. С. 152.

10. *Тарновский Е.* Движение преступности в Российской империи за 1899–1908 гг. С. 66.
11. Проект об организации сыскной части в Российской империи... С.7.
12. Там же.
13. См.: *Тарасов И.Т.* Полиция в эпоху реформ. М., 1885. С. 80–105; *Бразоль Б.Л.* Очерки по следственной части. Пг., 1916. С. 41–59; *Селиванов Н.* Судебно-полицейский розыск у нас и во Франции // Юридический вестник. 1884. № 2, 7; *Обнинский М.Н.* Спорные границы дознания и предварительного следствия // Юридический вестник. 1885. № 3.
14. К сожалению, материалы о результатах ревизии не сохранились. Архивное дело «О ревизии», хранившееся в Государственном архиве Российской Федерации, было утеряно во время эвакуации в 1941 г.
15. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1916 г., д. 26, л. 6.
16. См.: Организация деятельности органов внутренних дел зарубежных стран: управление полициями буржуазных стран. М., 1980. С. 10–22.
17. Свод Законов Российской империи. Изд. 1892 г. Т. II. С. 94.
18. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1910 г., д. 162, л. 10.
19. Инструкция чинам сыскных отделений. СПб., 1910. С. 15.
20. Инструкция чинам... С. 81.
21. *Кошко А.Ф.* Очерки уголовного мира царской России. М., 1992. Т. II. С. 156.
22. Инструкция чинам... С. 7
23. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1911 г., д. 60, л. 1–3.
24. Инструкция чинам... С. 11.
25. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1910 г., д. 162, л. 14.
26. Инструкция чинам... С. 14.
27. Летучие сыскные отряды // Вестник полиции. 1913. № 27. С. 458–460.
28. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, д.10, 1914 г., л. 26–33.
29. Московские ведомости, 9 октября 1913 г., № 232. С. 1.
30. Сыскные отделения и их новый руководитель // Вестник полиции. 1914. № 20. С. 495.
31. Летучие отряды // Московский вестник. 1912. № 64. С. 1; Сыскные отделения по проекту о реформе // Вестник полиции. 1914. № 16. С. 302–303; Инструкция чинам сыскных отделений // Вестник полиции. 1914. № 44. С. 762.
32. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1912 г., д. 4, ч. 3, л. Б, л. 31.
33. Там же. Л. 32.
34. ГАРФ. Ф. 102, оп. 215–224, 1912 г., д. 4, ч. 3, л. Б, л. 22.
35. К вопросу о летучих сыскных отрядах // Вестник полиции. 1913. № 9. С. 209–210.
36. Там же. Голос сыскного деятеля // Вестник полиции. 1913. № 34. С. 780.
37. К вопросу о летучих сыскных отрядах... С. 209–210.

ORGANIZATIONAL — STRUCTURAL FEATURES OF DETECTIVE POLICE IN RUSSIAN EMPIRE (1908-1917)

T.L.Matienko

The article deals with the internal structure, the organization, a legal regulation and basic directions of activity in detective police in the beginning of 20th c. The author examines in detail actions done by Police Department in order to increase efficiency of criminal investigation, its functioning in imperial Russia; those actions were caused by growth of criminal criminality

© 2007 г.

А.В. Голубев

«ПРИДУТ ИЗ КИТАЯ АНГЛИЧАНЕ...»: СОВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО И ВОЕННЫЕ ТРЕВОГИ 1920-Х ГОДОВ

Возможность войны с «капиталистическим окружением» в 20-е годы (вопреки расхожим представлениям) ощущалась гораздо более остро, чем в 30-е. Причин для этого много: живая память о мировой и гражданской войнах с участием иностранных держав; советская пропаганда, в которой эта тема муссировалась постоянно; особенности восприятия, когда доходившая, например, до деревни, внешнеполитическая информация многократно искажалась и «перекраивалась» по законам мифологического сознания. Характерный пример содержится в одной из сводок отдела ОГПУ области Коми за декабрь 1926 г.: «Гражданин деревни Рим Жашартской волости Римских Илья Никитич получает газеты и читает среди крестьян только статьи о подготовке к войне со стороны иностранных держав. Темное население, видя это, говорит, что опять скоро будет война»¹. И таких грамотных, интересующихся политикой и оказывавших влияние на представления односельчан о мире крестьян, как этот житель северной деревни с итальянским названием, было немало по всей России. В сводках ОГПУ постоянно встречались утверждения, что «грамотные крестьяне, читая в газетах о военных приготовлениях в Польше, Румынии и Англии, находят, что война неизбежна»².

Свою лепту вносила и пропаганда, которая не уставала напоминать о «капиталистическом окружении». В результате в массовом сознании постоянно фигурировали своеобразные «призраки войны», чаще всего не имеющие серьезных оснований, иногда совершенно фантастические, но для многих казавшиеся вполне реальными.

Говоря о настроениях советского общества 20-х годов, необходимо сделать важную оговорку. Сводки «о настроениях», составленные ОГПУ или партийными органами, представляли собой достаточно случайные выборки, не дающие сколько-нибудь убедительной статистики, да и объективность их порой вызывает сомнения. Если, как правило, советские информационные материалы не позволяли представить удельный вес тех или иных настроений в обществе (составители сводок обычно подчеркивали массовость, или, напротив, их единичность, однако подобные оценки субъективны, ничем не подтверждены, и в результате порой вызывают сомнения), очевидно, однако, что советское политическое руководство имело в целом достаточно полную и адекватную картину *спектра настроений* в обществе.

Есть и некоторые возможности статистически определить настроения тех лет применительно к внешнему миру. В частности, мы можем оценить позицию молодежи, социальной группы, в значительной степени подверженной воздействию официальной пропаганды³.

В конце 20-х гг. педагоги-педологи проводили массовые опросы детей по вопросам войны и мира, отношений СССР с границей. Вопросы были поставле-

ны так: «Как живут между собой» и «Как должны жить СССР и буржуазные страны». В результате 4,4% опрошенных говорили об исключительно мирных отношениях СССР с буржуазными странами, 77,5% определили их как враждебные. 50,5% были настроены миролюбиво, лишь 4,6% были настроены более или менее воинственно, но и они высказывались примерно так: «СССР и буржуазные страны должны воевать, но торговать нужно и им, и нам, поэтому надо договоры заключать». Были и такие высказывания, что с «буржуазными министрами» нужно враждовать, а с «угнетенными народами» жить мирно... И постоянно звучали вопросы: «Почему мы не хотим войны?» «Как СССР готовится к войне?»⁴

В исторической литературе давно уже изучаются так называемые «военные тревоги» 1927-1929 гг., толчком к которым послужил целый ряд событий, в первую очередь — разрыв советско-английских отношений и убийство советского полпреда П.Л.Войкова в Варшаве. Однако в 20-е годы любое событие, происходившее на международной арене и как-то затрагивающее СССР, воспринималось массовым сознанием прежде всего как признак надвигающейся (а нередко — и начавшейся) войны.

Немецкий журналист, побывавший в 1922 г. в СССР, писал: «Услышав, что я из Германии, крестьяне забросали меня вопросами... каково положение в Германии, сколько стоит фунт хлеба, что думают в Германии о России и как полагают, поможет ли России ввоз из Германии...» И тут же главный вопрос — «Немцы-то придут с машинами или с пулеметами?»⁵

Даже в относительно спокойные годы, не отмеченные особыми кризисами за пределами СССР, «всякое международное положение Советской власти истолковывается как близкая война и скорая гибель Советской власти» — констатировал информационный отдел ОГПУ в декабре 1924 г.⁶ Вот, в частности, что ожидали крестьяне Каргопольского уезда Вологодской губернии от предстоящей якобы войны в марте 1923 г.: «Распространившийся слух по уезду о якобы начавшейся войне с Польшей встречается большинством крестьян сочувственно, говорят, что тогда кончится грабительская политика Соввласти, что тогда коммунистов будут вешать и топить в реках, и что мы, мол, скоро свергнем и сотрем с лица земли проклятых большевиков и ненавистную власть, освободимся от ига жидовской власти, которая устраивает гонения на православную веру, закрывает церкви...»⁷

Понятно, что слухи о войне вызывали такие мероприятия, как пробные мобилизации, учет конского поголовья или формирование территориальных частей. Характерно, однако, что так же оценивались, казалось бы, никак не связанные, даже косвенно, ни с внешней опасностью, ни с обороноспособностью страны те или иные действия власти.

Так, снятие колоколов с церквей в ходе антирелигиозной кампании неожиданно напомнило крестьянам о временах Петра: прошел слух, что колокола снимают, чтобы перелить на пушки. Приезд секретаря ЦК ВКП(б) В.М. Молотова в Курскую губернию в 1925 г. крестьяне объяснили «неладными взаимоотношениями с западными государствами, в частности с Америкой, говоря, что что-то уж больно изъездила наша власть, волнует их там, что дела СССР плохи, вот теперь и ездят по местам, чтобы задобрить мужичков, в случае трахнет Америка по голове — то вы, мол, мужички, не подкачайте...»⁸ Даже проведение

всесоюзной переписи 1926 г. было истолковано так: «Наверно, скоро будет война: перепишут, узнают, сколько населения, и объявят ее»⁹.

С особенным нетерпением ожидали войны противники Советской власти. Все они, от университетской профессуры и технической элиты, склонных рассматривать любой международный кризис как пролог к интервенции¹⁰, до жителей отдаленных уголков национальных окраин, например, Бурят-Монголии, где ожидали прихода «царя трех народов, который избавит от налогов»¹¹, связывали с войной неизбежное падение Советской власти. Как писал московский историк И.И.Шитц в декабре 1930 г., деревня «против войны даже ничего не имеет (крестьяне в массе ждут войны и от нее — разрешения всего)»¹².

Конечно, было немало скептиков, особенно среди старой интеллигенции, представители которой в отсутствие достоверной и разносторонней информации (речь не идет об узком слое «элиты») быстро научились читать советскую прессу «между строк»¹³. Так, в ноябре 1930 г. тот же И.И.Шитц отмечал в своем дневнике: «Говорят о войне. Или, лучше сказать, не говорят, а носятся с мыслью о ней, причем газеты так и заливаются криками об «интервенции». По известиям с запада (об этом передают через третьи руки от лиц, там бывших, или «сверху»), там смеются над нервностью большевиков, не собираясь воевать. Но у нас в войне уверены»¹⁴. Однако чуть раньше и он с той же уверенностью писал об «авантюрном стремлении Польши к захвату Украины», о росте военных расходов на Западе и пр.

Более того, относясь к числу пассивных, но несомненных противников Советской власти, Шитц не разделял радужных надежд, распространенных среди части старой интеллигенции и связанных с ожиданием интервенции. Показательно следующее его утверждение (апрель 1930 г.): «Едва ли найдется «энтузиазм» для защиты нынешней власти. Найдется ли здоровое национальное чувство отбиваться от поляков, — или мы сведены будем к Руси Ивана Грозного, с тем чтобы уже *долго* не подняться?..»¹⁵

Можно предположить, что это «здоровое национальное чувство» (при отсутствии революционного, советского патриотизма как такового) также разделялось значительной частью населения, интеллигенции в том числе, но не только (внешнеполитические взгляды и оценки интеллигенции легче проследить хотя бы на индивидуальном уровне, опираясь на сохранившиеся личные источники. Большая часть населения страны таких сведений не оставила, тем не менее какие-то оценки и предположения возможны и здесь).

По мнению ОГПУ, в советской деревне отношение к будущей войне определялось исключительно социальным положением: «Бедняцкие и середняцкие слои к возможности войны относятся отрицательно, боясь новой разрухи, кулачество же злорадствует»¹⁶. На самом деле ситуация была сложнее, тем не менее отношение к войне основной массы населения страны можно проиллюстрировать следующим высказыванием, зафиксированным в 1925 г. в Ярославской губернии: «Вот только было начали перестраиваться, пообзаводиться, а тут все опять отберут, а кто выиграет, неизвестно, если весь мир обрушится на нашу Республику, то ее хватит не больше, как на три дня...»¹⁷ Похожий вывод делали информаторы ОГПУ и по материалам Коми области в октябре 1922 г.: «ввиду продолжительной империалистической и гражданской войны население

на все такие явления смотрит враждебно и старается заняться сельским хозяйством»¹⁸.

Если уверенность в неизбежности (в лучшем случае — высокой вероятности) войны, независимо от отношения к ней, разделялась подавляющим большинством населения, то что касается причин, хода, особенностей новой войны, тут версий было множество, иногда весьма оригинальных.

В качестве наиболее вероятного противника СССР рассматривались разные (иногда весьма неожиданные) страны. Например, весной 1925 г. в Армавирском округе появилось воззвание, гласившее: «Долой ненужный красный произвол, да здравствует великая священная итальянско-русская война против красных варваров», а в Гомельской губернии листовка, в которой содержался следующий призыв: «Да здравствует Антанта Бельгия, Сербия, Польша, Румыния, Германия, Турция, Норвегия, Китай, Эстония»¹⁹.

Среди потенциальных противников выделялись две группы — великие державы (Англия, Франция, США, Япония, реже Италия) и непосредственные соседи СССР (Финляндия, Польша, Эстония, Румыния, Болгария, Турция, Китай).

Характерно, что Германия, противник в недавней Великой войне, в этом ряду встречается крайне редко, и, как правило, лишь в том случае, когда перечисляются практически все соседи СССР и наиболее значимые державы, как в вышеупомянутой листовке. Иногда Германия упоминалась как территория, на которой формируются войска белогвардейцев для похода в СССР (на самом деле на территории Германии воинских формирований белой армии не было).

Порой встречались утверждения, что Германия может начать войну против СССР под давлением других держав, в частности Англии: «Англия путем нажима добьется вмешательства в наши дела Польши и Германии и завоюет наши рынки... Америка и Англия заставляют Германию начать войну с СССР, на что дают необходимые средства» и т.д.²⁰ И лишь в единичных случаях Германия присутствовала в массовом сознании в качестве инициатора новой войны. Вот один из таких случаев: «Тверская губ., Краснохолмская вол., Бежицкий у., быв. помещик Сергеев: ожидается война с Польшей. Скоро будет война с Германией». Характерно, что о войне именно с Германией говорит человек «из бывших», по своему воспитанию и убеждениям принадлежащий дореволюционной эпохе²¹. Но в таких случаях вспоминали, как правило, о международной солидарности пролетариата: «рабочие Германии дружные, на нас их не скоро натравишь...»²²

За весь период с 1922 по 1932 гг. лишь однажды Германия фигурировала в массовом сознании в качестве основного источника военной угрозы. Это не было связано с какими-либо международными или дипломатическими осложнениями или революционными событиями в Германии и представляло собой классический случай проявления мифологической составляющей массового сознания. В апреле 1925 г. на выборах президента Германии победил П. фон Гинденбург. Очевидно, само имя престарелого фельдмаршала вызвало ассоциации с событиями первой мировой войны и последующей немецкой оккупации. Уже в августе 1925 г. появились сообщения, что один из российских немцев, «носясь с портретом Гинденбурга, убеждает всех в скором приходе последнего на Украину»²³. О том, что слухи о войне с Германией основывались на ассоциа-

циях с событиями прошлых лет, свидетельствует записка, подброшенная в почтовые ящики в Псковской губернии в октябре 1925 г. «Скоро посетят Россию кровавые гости: Айронсайд²⁴, за ним Гинденбург, а вслед за ними Франция, Англия, Болгария, Латвия и другие страны»²⁵. И, наконец, своеобразной кульминацией стал зафиксированный в ноябре в Курской губернии слух о том, что «главки немецкой республики [так в документе; очевидно, имеются в виду «главы» или «глава республики» — *А.Г.*], находя неправильным введенный в России большевиками порядок, а потому считают пойти войной на Россию и что такового скоро произойдет»²⁶.

Но это исключение не оставило заметных следов в массовом сознании; более того, в отличие от других западных государств, Германия иногда фигурировала в качестве вероятного союзника в грядущей войне. Например, в октябре 1926 г., когда в очередной раз появились слухи о войне с Польшей, одновременно распространились и утверждения о том, что «приехавшие в СССР немецкие делегаты призывали русских рабочих соединиться с ними для совместной борьбы с Польшей»²⁷. И в ходе знаменитых «военных тревог» 1927 г. задавались вопросы: «На какую сторону переходит Германия и намерена ли она через свою территорию пропускать войска?.. Есть ли тайный военный договор между СССР и Германией?»²⁸

Любопытно свидетельство московского историка И.И.Шитца, отнюдь не склонного доверять официальной пропаганде. В ноябре 1930 г. он записал в дневнике: «Вот, например, как рассуждают молодые специалисты, толковые, образованные, не партийцы, но все же взошедшие на советских дрожжах: интервенция несомненно будет, сомнения нет; вопрос лишь в том, как скоро и как бы нам быть к ней готовыми; некоторая уверенность в нашей способности отбиться у молодежи есть; они не скрывают того, что у нас большую часть играет немецкая подготовка; передают, что часть немцев, живущая мыслью о реванше французам, определенно готовилась заключить с СССР военный союз, что в Россию приезжали штабные немцы, все изучили, всем остались очень довольны, но только, вернувшись в Германию, встретили там резкий отпор у правительственной стороны, которая будто бы остерегается союза с СССР; отголоски этих споров проникли будто бы и в печать (в Германии)»²⁹.

Ситуация изменилась лишь после 1933 г., после прихода к власти нацистов, когда Германия постепенно становится наиболее вероятным потенциальным противником, сменив в этом качестве Францию и Польшу, Японию и Англию.

Подготовка великих держав к совместному нападению на СССР была постоянной темой разговоров. «Чужие державы хотят уничтожить коммунистов и из-за границы к нам никаких материалов не высылают... На западной границе штабные генералы разных государств присутствуют на больших военных маневрах [в Польше — *А.Г.*] с целью в случае войны с Россией всем организованным фронтом напасть на СССР... Капиталистические страны сговариваются на съезде в Париже — каким путем вести нападение на Республику... Прибывающие делегации из иностранных держав приезжают для того, чтобы снять план о местности для того, чтобы легче вести войну...»³⁰ Эти и подобные им высказывания постоянно воспроизводятся в материалах ОГПУ и партийных органов на протяжении всех 20-х годов.

Одна из наиболее очевидных возможных причин войны против СССР — недовольство Запада советским строем как таковым. При этом порой западные страны изображались как благодетели, готовые начать войну исключительно из симпатий к русскому народу. В этой связи упоминалось, например, что «для завоевания симпатии русских масс в России Англия взяла под свое покровительство православное духовенство»³¹. Иногда выражалась надежда, что нажим Англии заставит предоставить льготы частному капиталу.

Любое поражение революционного движения за рубежом, особенно если оно было связано, как в Китае, с вмешательством иностранных держав, трактовалось как единая кампания по наведению порядка: «европейские государства сначала восстановили порядок в Германии, потом в Болгарии, сейчас восстанавливают в Китае и скоро примутся за Россию» — так расценивали ситуацию жители Акмолинской губернии в январе 1925 г.³² В феврале 1926 г. о том же говорили южноуральские казаки³³.

Постоянно сообщалось о том, что в цари намечают то Кирилла, то Михаила, то Николая Николаевича (последний даже объявил будто бы об отмене всех налогов на 5 лет)³⁴. Но самым экзотическим оказался слух, зафиксированный летом 1925 г. в Новониколаевской (позднее Новосибирской) губернии о том, что настоящая фамилия председателя Совета народных комиссаров А.И.Рыкова — Романов, Михаил Александрович, что он скрывался в Англии, «теперь попал к власти и скоро станет на престол»³⁵.

Следующая причина — отказ большевиков от уплаты царских долгов и национализация иностранной собственности. «Франция требует с нас долги, а нам платить нечем, а раз мы не заплатим — будет война, а если уже будет война, то Франция победит. Вот тогда и вы заживете лучше, и мануфактура будет дешевле, и хлеб появится в достаточном количестве», — уверял односельчан бывший помещик Каверзнев из Калужской губернии³⁶.

Интеллигенция, отнюдь не просоветски, но патриотически настроенная, склонна была в качестве реальной причины будущей войны видеть стремление Запада расчленить Россию. Как отметил в своем дневнике в мае 1929 г. И.И.Шитц, «в газетах даже у нас уже сообщают о новом политическом мотиве, приписываемом Польше, а на деле весьма распространенном на западе: пока Россия вооруженною рукой держит чужие страны — Кавказ, Ср. Азию, Украину — с чуждыми ей народами, военная опасность на востоке не устранена. За этим мотивом нетрудно видеть стремление расчленить бывшую Россию, раз она не идет в ногу с Европой, и расчленить на основе советского учения о самоопределении народностей. Почему, в самом деле, требовать ухода из Египта (ими высоко поднятого) и удерживать Украину, которой место в объединении с Галицией?»³⁷

Иногда причина войны выглядела совсем уж незначительной, например: «Советская власть отправила за границу много различных продуктов, но вместо оплаты западноевропейские державы высадили на Черном море десант, который окружил Одессу»³⁸.

Люди более образованные, как, например, некий инженер, руководитель изыскательской партии, прибегали к чисто марксистской аргументации, гово-

ря, что «Англия путем нажима добьется вмешательства в наши дела Польши и Германии и завоюет наши рынки»³⁹.

Обобщая настроения населения, информационный отдел ОГПУ утверждал: «Советскую власть в предстоящей войне оправдывают, приписывая обвинение всецело империалистам». Как бы отвечая аналитикам ОГПУ, некий гражданин Цепин заявлял: «Наши много кричат в газетах, что войны мы не хотим, между прочим, сами же эту войну вызывают. Кто возбудил волнения в Китае, по чьей инициативе взорван Софийский собор, конечно, русские коммунисты»⁴⁰.

Конечно, среди активных сторонников Советской власти существовало и другое мнение о возможном начале войны. Так, в письме, отправленном из Ленинграда в Кострому в декабре 1924 года, выдавая «военно-революционную тайну», автор, курсант Объединенной интернациональной школы, писал: «Если бы в Эстонии разгорелось восстание, то я уже шагал бы по полям Эстонии»⁴¹.

Однако время шло, война все не начиналась, и дело порой доходило до таких вопросов, как этот, заданный на партконференции в Копейском районе Челябинского округа в ноябре 1927 г.: «Не являются ли оттяжки войны слишком невыгодными для СССР?»⁴² Трудно сказать, что подразумевал спрашивающий; то ли он всерьез воспринял заверения в том, что западный пролетариат восстанет в случае войны против СССР и таким образом начнется мировая революция, то ли устал от ожидания войны, к которой готовили массы (но не были готовы с военной или экономической точки зрения).

Даже настроения членов партии в напряженной атмосфере ожидания войны вызвали серьезные опасения. Так, в январе 1928 г. на Урале были зафиксированы высказывания коммунистов И.Я. Шарова о необходимости объявления войны для того только, чтобы взяться в первую очередь за ответственных партийных работников, и И.Г. Лувских о том, что в случае войны надо побить сотню нэпманов, а потом «сволочь» в партии⁴³.

Тем временем появились новые слухи, объяснявшие, в чем причина задержки войны. Большинство из них сводились к тому, что власти, боясь войны, тайно пошли на уступки Западу: «Советская власть держится только потому, что за все недоразумения иностранцам она платит или золотом или хлебом в натуре». Иногда упоминались и более серьезные формы платежа; так, время от времени утверждалось, что Англии отдали Архангельск, каменноугольную промышленность Донского бассейна и Урала, а золотопромышленность Сибири и Сахалина передали Японии — «чтоб не нападали»⁴⁴.

Один из вариантов такого слуха возник в результате очередного учета лошадей: «Сейчас каждый год у крестьян будут забирать лошадей, потому что Советская Россия должна их отдавать англичанам, иначе будет война»⁴⁵. Для русского крестьянина, главной ценностью которого продолжала оставаться лошадь, такое утверждение было, может быть, и естественным; интересно, однако, что ответили бы англичане, если бы им в счет уплаты старых долгов предложили табун крестьянских «сивок» и «гнедков»?..

По мнению некоего кустика Назаренко, «война была бы объявлена еще в мае сего года, но иностранцы, предчувствуя хороший урожай в России, не тропятся с объявлением войны, стараясь закупить у нас хлеб... войну они объя-

вят тогда, когда будет в руках нужное количество хлеба, а теперь под разными предложениями подделываются к СССР»⁴⁶.

Иногда причиной того, что война все не начинается, объявлялась позиция белоэмигрантов, в частности тех же Николая Николаевича и Кирилла, которые «все время ходатайствуют перед этими державами [Англией и Америкой — А.Г.], чтобы они пожалели русский народ и не делали войны»⁴⁷.

И, наконец, наиболее интересная версия была высказана уже в 1931 г. в Вологде, в очереди за мясом, где обсуждали вопрос о войне. Одни говорили, что война этим летом неизбежна, а другие — «что войны не будет, т.к. капиталисты ждут, пока в СССР народ сам с голоду умрет, доказывая свою правоту тем, что при условии мирной обстановки в следующем 1932-м году будет жить еще трудней, т.к. у крестьян ничего не осталось, а колхозы в снабжении города сельхоз-продуктами не справятся»⁴⁸.

Интересно, что популярный в поздней литературе тезис о вере советский людей в революционный пролетариат Запада, который не допустит войны против СССР, применительно к 20-м годам, не подтверждается: такие высказывания встречаются довольно редко, и только в городах.

Так, осенью 1927 г. среди строительных рабочих Свердловска в связи с рабочими выступлениями в Австрии был отмечен рост оптимистических настроений относительно ожидаемой войны: «Слухи о войне, имеющие массовую распространенность в середине июля в настоящее время наблюдаются лишь частично. Особенно успокаивающе подействовало на рабочих известия о событиях в Австрии. В связи с последними событиями в общежитии рабочих некоторые из них говорили: «лишь бы открылась война, тогда мы перестреляли бы всю буржуазию»... Во время обеденного перерыва десятник Торопов в группе собравшихся рабочих говорил: «Здорово работают наши братья венские рабочие. Вот они в будущую войну нас поддержат»⁴⁹.

Вместе с тем, встречались и откровенно скептические вопросы, в частности «в чем конкретно выражается сочувствие западноевропейских рабочих по отношению к СССР?» и высказывания типа «Английские рабочие перешли на сторону Чемберлена»⁵⁰.

Намного чаще надежды на «западный пролетариат» характерны уже для 30-х годов, когда подросли новые поколения, воспитанные исключительно в духе советской пропаганды и идеологии, а ожидания войны потеряли прежнюю остроту.

Когда речь шла о возможных противниках, как правило, проявлялись региональные различия; так, в западных губерниях чаще прочих в качестве противника фигурировала Польша, а на Дальнем Востоке — Япония. Впрочем, встречались самые разные варианты. Например, в августе 1925 г. в Тульской и Тамбовской губерниях ожидали войны с Польшей, в Вологодской — с Польшей и Англией, а в Архангельской и Северо-Двинской почему-то с Японией и Китаем⁵¹.

Впрочем, вне конкуренции в качестве самого опасного и очевидного противника выступала именно Англия, причем на протяжении всего периода 1920-х годов.

В начале 20-х годов представления о грядущей войне с Англией в Централь-

ной России опирались в основном на воспоминания о недавней интервенции союзников, в частности, на Севере. Так, в апреле 1923 г. в Архангельской губернии были зафиксированы слухи о высадке союзного десанта для захвата Архангельска. С другой стороны, именно признание Англией СССР в феврале 1924 г. рассматривалось крестьянами Коми области как признак укрепления советской власти⁵².

Постепенная нормализация англо-советских отношений, тем не менее, истолковывалась далеко не всегда благоприятным для власти образом. С 1924 г. постоянно воспроизводятся слухи о том, что какая-то часть Русского Севера будет передана Англии⁵³. Так, в сентябре 1924 г. в Печорском уезде говорили об уступке Англии Архангельской губернии, в том числе, естественно, и данного уезда. А летом 1926 г. в Архангельском уезде той же губернии прошел слух, что «Вологодская, Архангельская и Олонецкая губернии проданы Соввластью Англии за старые царские долги, что скоро мы все будем под властью англичан...»⁵⁴

Однако время шло, передача северных губерний Англии так и не состоялась, и в связи с обострением англо-советских отношений с весны 1927 годы вновь пошли слухи о войне с Англией. Снова коварный Альбион, так и не получивший, кстати, долги, требовал у СССР три губернии — Архангельскую, Вологодскую и Коми АО, в противном случае угрожая войной⁵⁵.

Иногда ожидания английской интервенции принимали совершенно гротескные формы; так, накануне Первомайских праздников 1927 г. один из крестьян Псковской губернии предупреждал: «Скоро придут из Китая англичане и всех перережут...»⁵⁶

Впрочем, ожидаемый приход англичан пугал далеко не всех. Как утверждали одни, англичане нападут и увезут весь лес. Ничего, возражали другие, «пусть придет Англия, худого нам ничего не сделает. Если коммунисты и в дальнейшем будут так руководить, то мы готовы связаться с Англией». «Хорошо бы нас завоевала Англия, — восклицали третьи, — что бы Чемберлену прилететь сюда, наш брат крестьянин всех коммунистов уничтожит». Но были и другие голоса. «Английские капиталисты знают безнадёжность шансов победы [над] СССР в случае войны, ибо наш Союз крепок и силен, и при том же, в случае нападения СССР будет поддерживать пролетариат всего мира, поэтому англичане не смеют выступить против нас», — уверенно говорил односельчанам один из крестьян Сысольского уезда Коми АО летом 1927 г.⁵⁷

Наиболее известная и изученная «военная тревога» относится как раз к 1927 г.⁵⁸

В июле 1927 г. проходила т.н. «Неделя обороны». Как отмечалось в материалах Уральского обкома, настроения масс в целом расценивались как здоровые, в пяти районах собрали на оборону 2000 руб. (фонд «Наш ответ Чемберлену»), создали свыше 20 ячеек Осоавиахима. Вместе с тем в двух поселках вынесли резолюции — «какой угодно ценой уступок войну предотвратить и самим не вооружаться» [курсив мой — А.Г.]» Были и такие высказывания — «товарищей слабит», коммунистам конец, скоро их свергнем с помощью Англии, «войны нет, а они с кружками ходят» и т.п.⁵⁹

Любопытно отметить один характерный нюанс — своеобразный «феномен отложенной тревоги». Считается, что к концу 1927 г. ситуация более или менее

нормализовалась. Прекратились пугающие выступления советских лидеров, снизился тон прессы. Сводки на первый взгляд демонстрируют некоторое снижение «военных настроений». И тем не менее зимой 1928 г. вновь появляются многочисленные свидетельства о беспокойном настроении в целом ряде регионов, в частности, на Урале. «Крестьяне у нас до того перепуганы насчет войны, что только о ней и говорят. Разубедить их почти нет никакой возможности. «Почему, — говорят они, — нет мануфактуры, муки. Да потому, что скоро будет война и хлеб отбирают для войны». Селькор Фофанов из Кунгурского округа сообщает о некоей пророчице, которая говорит: «Весной этого года будет война и возьмут от 18 до 45 лет всех на войну, а после войны наступит на царство монархий» [так в тексте — А.Г.]⁶⁰.

Что касается соседних стран, то, помимо возможности их участия во всеобщей войне, развязанной Западом против СССР, слухе о войне с ними возникали постоянно из-за различных пограничных или иных инцидентов в двусторонних отношениях.

С большинством непосредственных соседей отношения СССР в 20-е годы были по меньшей мере напряженными. Существовали взаимные территориальные претензии (в отношениях с Польшей, Румынией, Эстонией). На польской, финляндской, румынской границах время от времени возникали инциденты.

Советская официальная пропаганда зачастую относилась к малым странам Европы без элементарного уважения. Достаточно полистать подшивки журналов тех лет, чтобы найти многочисленные карикатуры, где Польша изображалась в виде то собаки, то свиньи; Румыния — в виде кокотки, и т.п. Например, в одном из январских номеров «Крокодила» за 1931 год была опубликована целая серия откровенно оскорбительных шаржей на лидеров соседних стран — Польши, Чехословакии, Финляндии, Румынии. Финский президент, например, был изображен небритым, с ножом в зубах; польский сейм сравнивался с публичным домом, а маршал Пилсудский — с его хозяйкой, и т.д.⁶¹

В апреле 1925 г. в Болгарии во время панихиды в Софийском кафедральном соборе взорвались две адские машины. Погибло свыше 150 чел., несколько сотен было ранено, в том числе пострадали члены правительства. Было введено осадное положение, начались массовые аресты коммунистов. Болгарский премьер-министр А.Цанков объявил, что найдены документы Коминтерна о назначенном якобы на 15 апреля восстании, сигналом к которому должны были послужить поджоги и взрывы. Народный комиссар иностранных дел СССР Г.В.Чичерин резко отрицал подобные обвинения и охарактеризовал взрыв как «яркое проявление отчаяния народа»⁶².

Постепенно шум вокруг взрывов, по крайней мере за пределами Болгарии, утих, тем не менее несколько месяцев по стране ходили упорные слухи, что война с Болгарией либо на пороге, либо уже идет. «Все иностранные державы по поводу взрыва Софийского собора пришли к соглашению во что бы то ни стало перебить всех большевиков», — считали многие. Причем перспективы Советской России в этой войне оценивались обычно пессимистически. «Болгары не то что наши русские, они сразу возьмут в работу СССР. Ведь Антанта им разрешила иметь до 10000 войска», — говорили в июне 1925 г. на Северном Кавказе⁶³.

Еще более распространенные и правдоподобные слухи о войне были вызваны малозначительными пограничными инцидентами. В январе, июне и июле 1925 г. на Ямпольском участке (город в Винницкой обл. на р.Днестр) советско-польской границы часто вспыхивали перестрелки. Наиболее серьезный инцидент произошел 29 июня, когда около 150 польских солдат вторглись на советскую территорию, советская застава была сожжена. 3 и 20 июля произошли новые столкновения, погибли начальник советской заставы и польский капрал. 25 августа был подписан советско-польский протокол о ликвидации инцидента. Поляки вернули имущество, захваченное на заставе, и выплатили около 5900 долларов (эквивалент ущерба в 11,5 тыс.руб)⁶⁴.

Инцидент был исчерпан, однако уже в мае слухи о войне были зафиксированы в 18 губерниях, а в сентябре — в 35. «Чаще всего говорят о войне с Польшей, реже — об интервенции со стороны Англии, Франции, Америки», — подчеркивалось в материалах ОГПУ⁶⁵. Изменения цен на хлеб, очередной призыв в армию, любое появление в небе самолетов ближайшей авиачасти — все списывалось на войну с Польшей.

Даже представители старой интеллигенции, совершенно не склонные верить советской пропаганде или сочувствовать власти, рассматривали «польскую угрозу» как нечто совершенно реальное. Так, И.И.Шитц весной и летом 1930 г. неоднократно отмечал в своем дневнике: «В Польше порою пахнет каким-то авантюрным стремлением к захвату Украины (она им нужна как рынок для польской промышленности)... опять глухие слухи о войне, опровергаемые официально и на западе, и даже в ближней Польше. А между тем военные расходы Польши до того выросли, что надо либо разоружаться на две трети, либо — *losschlagen* [все распродать], совсем как это было с Германией в 1914 г. ... Польские вожеления вертятся вокруг Украины. Поляки сманивают ее *освобождением* от Москвы»⁶⁶.

Поражение китайской революции 1927 г. вызвало слухи о скорой войне еще с одним соседом. В письмах, направленных в «Крестьянскую газету» в марте 1928 г., появились следующие вопросы: «Скоро ли придет в СССР уважаемый Чан Кайши уничтожить наших коммунистов? Куда будут скрываться коммунисты, когда придет Чемберлен или Чан Кайши в СССР, если их за границей не примут?..» Впрочем, эти слухи оказались не слишком устойчивыми; составители следующей, апрельской сводки, отмечали, что «фабрикация слухов перешла в новую стадию. Вместо расчетов на иностранную буржуазию, даже на китайскую, как отмечалось в предыдущей сводке, определенно выступают надежды на сибирское и, видимо, на уральское крестьянство многоземельных округов. Сильно затронутое хлебозаготовками, это крестьянство, по слухам, уже готово к восстанию»⁶⁷. Другими словами, теперь источник войны ожидался не извне, а изнутри СССР.

Вновь слухи о войне с Китаем оживились в ходе конфликта на КВЖД. В июле 1929 г. власти Северного Китая захватили телеграф КВЖД, закрыли советские учреждения, арестовали более 2 тыс. советских граждан. 18 августа китайские войска вторглись на территорию СССР. СССР разорвал дипломатические отношения с Китаем; с 11 октября по 20 ноября части Особой Дальневосточной армии отбросили китайские войска, разоружив 8 тыс. человек.

22 декабря был подписан Хабаровский протокол о ликвидации конфликта и восстановлении советского контроля над КВЖД.

Правда, на сей раз слухи о войне возникали большей частью в восточных районах страны. В Центральной России этот конфликт прошел не то чтобы незамеченным, но, во всяком случае, столь острого отклика, как пограничные инциденты с Польшей, не вызвал.

Так, по сведениям политотдела Пермской железной дороги, в августе 1929 г. настроение железнодорожников было «в основном здоровое», однако это не помешало распространению самых невероятных слухов о том, например, что город Чита «занят китайцами, где был бой и убитых тысячами хоронили». Опять превалируют скептические представления о развитии конфликта: «СССР слаб начать войну с Китаем и КВЖД придется отдать без боя, т.к. иностранные рабочие за нас не заступятся». Наконец, противники Советской власти вновь ожидали от Китая освобождения от Советской власти: «Долго медлят китайцы с войной, надо бы давно прибить эту сволочь, чтобы не заражали молодое поколение дурацким духом... Раз с Востока начало, а там 15000 человек русской армии во главе с Семеновым, то и Запад не дремлет, конец коммунистам будет неизбежен»⁶⁸. Любопытно, кстати, высказывание относительно «заражения молодежи» — антисоветски настроенные граждане ощущали, как с каждым годом укрепляется за счет смены поколений социальная база режима⁶⁹.

Итак, спектр причин войны и потенциальных противников был достаточно широк. Какой же ход и исход войны представлялся наиболее вероятным?

Прежде всего, почти никто не сомневался в поражении Советской России. Это кажется удивительным, учитывая исход недавней гражданской войны и интервенции, но, тем не менее, в 20-е годы это было именно так. Эйфория 30-х годов — «малой кровью, могучим ударом, на чужой территории» — в 20-е была совершенно не свойственна большинству населения. Лишь в единичных случаях можно встретить высказывания о том, что «теперь мы отдохнули [после гражданской войны — А.Г.] и не только Польше, а и всей Антанте набьем». Обычным же был вывод (по-своему соответствовавший духу советской пропаганды): «Война кончится крахом Советской власти, коммунисты будут все перевешаны и Россия будет представлять из себя западно-европейские колонии»⁷⁰.

Даже среди школьников, особенно I ступени, встречались подобные настроения: «Если будет война, то советской власти будет капут, т.к. против Советов весь мир»; «Советский Союз очень бедный и не имеет вооружения». Высказывались, впрочем, и сомнения: «Никакой войны не будет, мужиков пугают»⁷¹.

Единственным спасением представлялись переговоры и фактическая капитуляция СССР: «Советская власть наполовину упала, из Польши идет Николай Николаевич со своей армией и забрал несколько городов. За границей в скором времени будут переговоры, где решится судьба Советской власти, т.к. царь за границей признан, и если на переговорах будет признан царь, то Советской власти не будет, и будут служить в церквах по-старому, будут поминать царя и бывшего патриарха Тихона»⁷².

Чаще война представлялась как всемирная, «ибо все капиталистические страны вооружились против большевиков»⁷³, но иногда в качестве ее инициаторов и основных участников выступали русские белогвардейцы, вооруженные

и поддержанные Западом, а порой даже перенесенные на территорию СССР с помощью воздушного флота, например, Америки.

Что касается начала войны, то оно представлялось либо в виде наступления поляков на западной границе (или, соответственно, японцев на восточной), либо в виде англо-французского десанта на Черном или Балтийском море. Все эти сценарии были хороши известны, опробованы в ходе гражданской войны, да и вообще представляются самыми логичными. Но, наряду с ними, существовали и весьма оригинальные представления, связанные прежде всего с развитием военной техники (о чем, кстати, охотно и подробно писала советская пресса). Так, начало войны описывалось «в виде налета аэропланов на Москву, Ленинград и другие крупные города, которые [аэропланы — А.Г.] разгонят правительство, так что никакой мобилизации Советская власть сделать не успеет»⁷⁴.

Иногда грядущая война виделась во всех подробностях, как, например, в Сталинградской губернии в сентябре 1925 г.: «поляки повели наступление на нашу границу с танками, из которых выбрасывали усыпляющий белый газ, от которого красноармейцы засыпали, поляки у спящих красноармейцев проверяли, есть ли у них кресты, и у кого есть, того оставляли живыми, а у кого нет — убивали»⁷⁵.

Вообще газы (как по воспоминаниям о германском фронте, так и по сообщениям пропаганды) в этих сценариях занимали особое место. Причем (тут уже элемент чисто фантастический, ни в какой реальности или пропаганде не встречавшийся) они рассматривались как особое, гуманное по сути оружие: «Скоро Англия и Франция пойдут войной на Россию, но народ убивать не будут, а лишь будут усыплять и за это время обезоруживать и убивать коммунистов... Пускают вперед аэропланы, которые выпускают усыпляющие зелья, после чего наши войска обезоруживаются и отпускаются домой... С польской границы Николай Николаевич ведет наступление на пограничные отряды с помощью газа, который на людей не действует, а только оружие приводит в негодность... Уже осаждают Москву, пускают усыпительные газы и Москва трое суток, якобы, из-за этих газов уже спала, и у всех коммунистов во время сна отобрали оружие»⁷⁶.

Своего апогея «военные тревоги» достигли в 1927–1929 гг., когда буквально вся страна запасалась товарами первой необходимости, а крестьяне придерживали хлеб (что, кстати, повлекло за собой кризис хлебозаготовок, и как результат — знаменитые «чрезвычайные меры», проложившие дорогу массовой коллективизации).

Однако ни разрыв англо-советских отношений, ни убийства и аресты советских дипломатов, ни высылка из Франции полпреда СССР Х.Раковского, ни конфликт на КВЖД не привели к войне. И после этого в массовом сознании наступает постепенный перелом. Опасность войны отодвигается на второй план (хотя окончательно, конечно, не исчезает) и вытесняется повседневными заботами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства. 1921–1927 годы (По материалам информационных сводок ВЧК-ОГПУ). Сыктывкар, 1995. С.130.
2. РГАСПИ. Ф.17. Оп. 87. Д.187. Л.71.
3. Подробнее см.: *Балашов Е.М.* Контуры будущего гражданина: новые и традиционные элементы в явлениях детского сознания, 1917–1920-е годы // *Нестор*. 2001. № 1(5). С.150–192.
4. *Козлов В.А., Семенова Е.А.* Социология детства (обзор социолого-педагогических обследований 20-х годов) // *Школа и мир культуры этносов*. Вып.1. М., 1993. С.48–49.
5. Глазами иностранцев, 1917–1932. М., 1932. С.209.
6. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.181. Л.4 об.
7. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства... С.54.
8. РГАСПИ. Ф.17. Оп. 87. Д.187. Л.20; Д.188. Л.1.
9. ЦДООСО. Ф.4. Оп.5. Д.32. Л.6.
10. См., в частности: Биографии специалистов, работающих в горнодобывающей промышленности (по материалам архивно-следственного дела) // *Архивы Урала*. 1995. № 2; 1996. № 1.
11. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.188. Л.42.
12. *Шитц И.И.* Дневник «великого перелома» (март 1928 — август 1931). Париж, 1991. С.258.
13. В качестве примера можно привести опубликованные дневники тех лет: *Куллэ Р.* Мысли и заметки. Дневник 1924–1932 годов // *The New Review* — Новый журнал. Кн.189. 1992; *Шитц И.И.* Ук.соч.; и др.
14. *Шитц И.И.* Ук. соч. С.248–249.
15. Там же. С.179, 181.
16. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.188. Л.114.
17. Там же. Д.180. Л.57.
18. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства... С.43.
19. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.182. Л.16 об.; Д.188. Л.59.
20. Там же. Д.189. Л.85; Д.181. Л.88.
21. Там же. Д.180. Л.108.
22. Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). Ф.1858. Д.26. Л.140.
23. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.189. Л.121.
24. Э.Айронсайд — британский генерал, с октября 1918 по сентябрь 1919 г. главнокомандующий союзными экспедиционными войсками на Севере России. В августе 1925 г. был в Польше на военных маневрах.
25. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.189. Л.126.
26. Там же. Д.180. Л.101.
27. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.200-А. Л.144.
28. Цит. по: Россия и Запад. Формирование внешнеполитических стереотипов в сознании российского общества первой половины XX века. М., 1998. С.142.
29. *Шитц И.И.* Ук. соч. С.249.
30. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.180. Л.75, 57.
31. Там же. Д.181. Л.88.
32. Там же. Д.187. Л.9.
33. ОГАЧО. Ф.П-170. Оп.1. Д.173. Л.28.

34. Имеются в виду великие князья Кирилл Владимирович (1876–1938), двоюродный брат Николая II и один из основных претендентов на русский престол после 1917 г., Михаил Александрович (1878–1918), брат Николая II, в пользу которого отрекся Николай в феврале 1917 г., казненный в 1918 г., и двоюродный дядя царя Николай Николаевич (1856–1929), который в годы первой мировой войны был верховным главнокомандующим.
35. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.188. Л.122.
36. Там же. Л.58.
37. *Шитц И.И.* Ук. соч. С.114.
38. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.180. Л.108.
39. Там же. Д.189. Л.85.
40. Там же. Л.71, 106.
41. Частные письма середины 20-х годов (из архивов Политконтроля ОГПУ) // *Нестор*. 2001. № 1(5). С.74.
42. ЦДООСО. Ф.4. Оп.5. Д.87. Л.133.
43. Там же. Оп.6. Д.69. С.13–14.
44. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.180. Л.103; Д.188. Л.40.
45. Там же. Д.188. Л.72.
46. Там же. Д.189. Л.106.
47. Там же. Д.180. Л.108.
48. ВОАНПИ. Ф.1858. Оп.2. Д.26. Л.154.
49. ЦДООСО. Ф.6. Оп.1. Д.1121. Л.70–71.
50. Там же. Ф.4. Оп.5. Д.87. Л.133, 174.
51. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.189. Л.71.
52. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства... С.60, 68.
53. Эти слухи оказались на редкость устойчивыми: они, в частности, были зафиксированы в Архангельске в июне 1944 г. Трудящихся города волновал среди прочего такой вопрос: «Правда ли, что благоустраивают города Архангельск и Молотовск [бывший и будущий Северодвинск — А.Г.] в связи с передачей их в аренду Англии». См.: *Голубев А.В.* Советское общество и «образ союзника» в годы Второй мировой войны // *Социальная история. Ежегодник. 2001–2002.* М., 2004. С.444–445.
54. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства... С.80, 119.
55. Там же. С.145.
56. «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934). Т.5. 1927 год. М., 2003. С.369.
57. ВЧК-ОГПУ о политических настроениях северного крестьянства... С.146, 148, 152.
58. О «военной тревоге» 1927 г. см.: *Нежинский Л.Н.* Была ли военная угроза СССР в конце 1920 — начале 1930-х годов? // *История СССР.* 1990. № 6. С.14–30; *Николаев Л.Н.* Угроза войны против СССР (конец 20 — начало 30-х гг.): реальность или миф? // *Советская внешняя политика. 1917–1945 гг. Поиски новых подходов.* М., 1992; *Самуэльсон Л.* Красный колосс. Становление военно-промышленного комплекса СССР. 1922–1941. М., 2001. С.47–50; *Симонов Н.С.* «Крепить оборону страны Советов»: «Военная тревога» 1927 года и ее последствия // *Отечественная история.* 1996. № 3. С.155–161; *Sontag J.P.* The Soviet War Scare 1926–27 // *The Russian Review.* Vol.34. N 1; и др.
59. ЦДООСО. Ф.4. Оп.5. Д.87. л.60–61 об.
60. Там же. Ф.6. Оп.1. Д.1357. Л.41.
61. Крокодил. 1931. № 3. С.6.

-
62. Правда. 1925. 22 апреля; Документы внешней политики СССР (ДВП СССР). Т.8. М., 1963. С.242–243.
 63. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.188. Л.149, 121.
 64. ДВП СССР. Т.8. М., 1963. С.502.
 65. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.188. Л.55.
 66. *Шитц*. Ук. соч. С.179, 181, 188.
 67. ЦДООСО. Ф.6. Оп.1. Д.1357. Л.124, 142.
 68. ЦДООСО. Ф.4. Оп.7. Д.297. Л.194, 196.
 69. Об этом подробнее см.: *Голубев А.В.* Сталинизм и советское общество // Проблемы российской истории. Вып.6. Магнитогорск, 2006.
 70. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.189. Л.34, 71.
 71. Цит. по: *Рожков А.Ю.* В кругу сверстников: Жизненный мир молодого человека в советской России 1920-х годов. Т.1. Краснодар, 2002. С.145.
 72. РГАСПИ. Ф.17. Оп.87. Д.183. Л.20 Цит. по: *Рожков А.Ю.* В кругу сверстников: Жизненный мир молодого человека в советской России 1920-х годов. Т.1. Краснодар, 2002. С.145.
 73. Там же. Д.188. Л.39.
 74. Там же. Д.180. Л.96.
 75. Там же. Д.189. Л.114.
 76. Там же. Д.195. Л.59 об.; Д.188. Л.70; Д.189. Л.88.

«ENGLISH WOULD COME FROM CHINA...»:
SOVIET SOCIETY AND MILITARY ANXIETIES OF 1920-s

A.V. Golubev

The article examines the moods prevailed in the Soviet society during 1920-s in connection with some possible external threats, features of the foreign policy situation of that time and its official propaganda. The work submits the memoirs of contemporaries, both official and informal interrogations among different strata of the Soviet population, including peasantry.

© 2007 г.

O. Mertelsmann

THE PRIVATE SPHERE IN ESTONIA DURING STALINISM

Historical background

On many ways, Estonia like Latvia or Lithuania represented a 'special case' in the context of Soviet history. When exploring the private sphere, one has to bear in mind the different cultural and historical background compared with other regions of the USSR.¹ Estonians are a Finno-Ugric people, speaking a language similar to Finnish. In the 13th century, the country was conquered by German and Danish crusaders and until the First World War a Baltic German elite dominated. As a result, Estonia became part of the Central European cultural space. The reformation took place in the 16th century and Protestantism is today still the dominant faith. Except for Germans, there were also other ethnic minorities, Russians, Swedes, Finns and since the 19th century a small group of Jews. Different languages, cultures and faiths were always present a similar situation to many other areas in Eastern Europe.

After being part of the Swedish Empire, Estonia was conquered by Peter the Great at the beginning of the 18th century and incorporated into the Russian Empire. The German elite preserved their preferable situation. Until the Russification campaign in the 1880s, German remained the language of administration and higher education,² and meanwhile elementary schooling, in the vernacular, already had been introduced in the 18th century. The end of the 19th century was the period of the so-called national awakening of the Estonians, who saw, especially in the German elite, the 'other' and the national 'enemy'. Since nearly the entire population was literate, the Russian Empire offered opportunities for a career and a better life, let it be as a settler in Siberia or a skilled worker in St. Petersburg. When the First World War broke out, nearly one fifth of the roughly one million Estonians lived outside the country; St. Petersburg housed the second biggest settlement of Estonians after Tallinn.

After the February Revolution in 1917, Estonia received autonomy inside the Empire and was for the first time governed by an Estonian administrator. Estonian was to be introduced as the language of administration. The October Revolution and the beginning of violence triggered the striving for independence, which was declared one day before German troops occupied Tallinn in February 1918. The weakness of both dominating powers in the region, Russia and Germany, and a successful War of Independence until 1920, allowed the establishment of a democratic Estonia. In the following period, the state was internationally recognized, but it had to solve a great many severe problems. A radical land reform was conducted to break the power of mainly German estate owners, to tame radical aspirations of the lower classes and to establish a large number of small- or middle-sized peasant farms. Since Estonia consisted originally of the province of Estland and the Northern parts of Livland, not only state building, but also measures of unifying different territories were necessary. The new nation state had to come to terms with its minorities, to reconstruct after nearly six years of war and to stabilize the economy.

Estonia was one of the successor states of Tsarist Russia and many old traditions, norms and regulations continued, especially because of an elite being educated under the old regime. About 40,000 Estonians re-emigrated from Soviet Russia according to the settlement of the peace treaty. Since they were often better educated and had made a career, they could very often enter the elite.³ Nine percent of the population were Russians and nearly one fifth of the citizens was Orthodox. All this enforced continuity. It was hoped that the situation in Soviet Russia would 'normalize' and the huge Russian market would be opened for Estonian products. The process of economic reorientation towards Western Europe was long and painful.⁴

As mentioned above, Estonia belonged culturally to the Central European space. Politically, close contacts with Finland, Sweden and Great Britain were preferred. Denmark and the Netherlands served as a model for the further development of agriculture, the dominating sector of the economy. Imperial Russian traditions were also important. In addition to these different political and cultural influences, one should not underestimate the influence of the peasant world. The vast majority of Estonian town dwellers was living in an urban surrounding in the first or second generation and had a peasant background; the same might be said about the national elite. Serfdom had already been abandoned at the beginning of the 19th century, but only after the land reform did the majority of the peasants own the land on which they were working. The government decided to choose a peasant-based strategy of development. With the help of cooperatives and the state, a certain, but limited success was achieved.⁵

Like in other European states, democracy was replaced in the 1930s by an authoritarian regime, playing the card of nationalism. Compared to other cases, the regime was relatively mild and the rule of the law remained, but censorship, a number of political arrests, elements of corporate drive, a high degree of state intervention in economics, Estonization campaigns or the beginning of the cult of the ageing president all estranged at least parts of the population. In addition, nepotism and corruption were widespread phenomena.

On the other hand, the period of independence still remained a success story. Economic growth was not impressive, but Estonia was catching up and incomes were more evenly distributed than in most European states. The living conditions of the vast majority had improved visibly. An impressive expansion of education had taken place and concerning high school or university enrolment, the country ranked second in Europe.⁶ Statehood itself seemed to be stable and long-lasting, even when authoritarian rule had weakened civil society and there existed a certain amount of discontent. The experience of the period of independence was thus very different from the development in the USSR.

The German-Soviet pact of Non-aggression in August 1939, and the secret protocols dividing Eastern Europe between Hitler and Stalin, changed the situation. One month later, Estonia like Latvia or Lithuania was forced by an ultimatum to allow the establishment of Soviet bases on its territory. In June 1940, accepting a second Soviet ultimatum in the shadow of Hitler's military successes in the West enforced the increase of stationed troops, the occupation of the country and the establishment of a pro-Soviet government, misnamed a revolution by later Soviet propagandists. In August 1940, the three Baltic States were incorporated into the USSR.

Sources

To explore the topic, I rely on different archival sources. The archives, of the state and of the Estonian Communist Party in Tallinn, have been used and present a view from above.⁷ In addition, oral history interviews, a collection of life stories and the replies of the correspondents of the Estonian National Museum provide a glimpse of the perspective of the ruled.⁸ Some contemporary diaries are also preserved. The interviews, or life stories, played an important role for my understanding of the period of Stalinism in Estonia, of social processes and of the sentiment of the population, but they are not always quoted.

Soviet sources might sometimes be highly problematic. For example, the reports on the sentiment of the population, in the different counties of Estonia 1940–41, started as a more or less fair description of the situation. During the passage of time, they became more and more formalistic, employed increasingly Bolshevik stereotypes and language and tended to report non-existing sentiments like a neutral or even positive attitude of the population toward a mass deportation.⁹ Oral sources or life stories have a narrative and highly subjective character. The story might change when being retold, the media or collective memory influences what is remembered and how it is presented. Human beings forget or memorize incorrectly. In other words, these sources also provide us with a problematic picture.¹⁰ When keeping this in mind, it is, in my opinion, possible to ask for the borders of socialism.

The private sphere before Sovietization

Because Soviet order and the Stalinist way of life were not established over night, we should have a look at the starting point. Despite authoritarian rule and the legacy of Tsarism, Estonia followed, more or less, a Western pattern of development. A certain role was played by culture and the aim to catch up with more developed countries. There existed a constitutional state, and a political society of citizens, forming the public sphere. Civil society had emerged and the private sphere of personal or family life was comparable to that of other European countries.¹¹

The authoritarian state remained within the framework of the rule of law, of course breaking it sometimes, but not destroying it. The number of political prisoners was relatively low, constituted mainly of Communists and members of a right-wing party, the League of the Veterans of the War of Independence (*Vabadussõjalaste Liit*). In 1938, an amnesty freed a large number of prisoners.¹² The problems of nepotism and corruption were not only evident under authoritarian rule, but also under democratic governments. The reasons were manifold, the legacy of the old regime and lack of experience of work in a constitutional and democratic framework influenced the situation.¹³ Another factor was the small size of the new Estonian elite. In 1915, nearly 800 Estonians possessed tertiary education; more than a third of them lived outside the country.¹⁴ This tiny group, being mainly members of one generation cohort, should some years later run an independent state with more than 34,000 civil servants,¹⁵ establish higher education in the national language and run a national economy. The pool of the elite was too small and they knew each other so well, from attending the same educational institutions, to keep away strong vested interests.

To understand the structure of Estonian society, one has to regard Estonian networks. "Every second person is an acquaintance, every fourth a relative", stated a former Soviet official in an interview.¹⁶ Rural Estonian society was originally centered on the village, the estate and the parish, few persons left for the outside world. Inside this closed unity kinship ties were strong. With the arrive of the railway in the 1870s and rapid modernization in the last decades of Tsarist rule, an enormous social and local mobility started, but networks remained and new ones were added. The hierarchy of relationships might be listed in the following way: a member of the family, a friend, a comrade from school or military service, a relative, an acquaintance, a person from the same village, a colleague and at the end of the list a person from the same region. The higher the social position and the better the education, the larger were the networks. Usually, a male's network was bigger than a female's one. The networks helped to obtain a job, to start a career or to establish social contacts. They were also very important in the case of danger. In the collection of life stories, one finds dozens of examples of how people changed identity during Stalinism or were warned of deportation or arrest by a member of her or his network. Thousands of Estonians, who had served in the German army, could evade Soviet persecution after the war. The same was the case for many others.

The pedagogue and literary figure, Jaan Roos, for example, escaped arrest from 1945 to 1954. He went underground and was hiding himself in more than 100 different places all over the country, where he could stay for a while and work for a living.¹⁷ Among those who hid him were relatives, comrades from school, friends, members of the same student fraternity, colleagues and former pupils, whom he had taught in secondary school. He was even able to meet some leading cultural figures, who were at that moment favored by the Communists, or spouses or close relatives of Estonia's Stalinist leadership circle. After forced collectivization his network was shrinking. His diary has survived and the first four volumes have already been published. This diary is an excellent source for the history of Estonians' mentality under Stalinist rule.

Networks spanned over political convictions, parties or social positions. In the network, a person was, for example, perceived as a member of a student fraternity or a comrade from school and not as a Communist or right wing radical. Since the background of the vast majority of the people was so similar, classes or stable milieus, which were hard to overcome, as was the case in Britain or Germany, were not really established. Ministers, professors, industrial workers, peasants or white-collar employees were not divided by a large gap impossible to bridge. The negative aspect of the networks was, of course, that they favored all sorts of corruption. As a positive aspect, it should be mentioned that they eased the formation of voluntary associations, clubs or societies.

Following the example of the Baltic German elite, Estonians organized themselves, beginning from the second half of the 19th century, in a large variety of associations. Agricultural societies and later cooperatives promoted the spread of new methods of farming or helped in marketing agricultural products. Choirs, dance groups or cultural circles preserved and supported folklore, traditions and the rising feeling of national identity. Voluntary fire brigades were needed in a country with nearly everybody living in a wooden house. There were societies to promote temperance or education, religious circles, the nucleus of trade unions or professional associations. All this

played a crucial role in the process of national awakening and social change from a peasant society to a national state.¹⁸

Even more than in Western Europe, the nucleus of civil society lay in associations and to a lesser extent in the market economy. But the economic aspect should not be forgotten. In Southern Estonia, where farms were larger, the soil was better and the peasants were richer, this led to more intensive social activities. When Estonia became independent, the newly elected politicians had experienced the benefits of social activities; they were formed by those associations and supported them later. Political parties might also be traced back to voluntary associations of all kind. At the beginning of the 20th century, Estonians replaced, for the first time, German mayors of towns. Political and civil society had strong connections and both spheres were intermingled.

During independence, the state promoted and supported all sorts of clubs and associations, especially in the countryside. Behind this lay the idea to trigger social modernization and national consciousness, but also to overcome vices like alcoholism. The establishment of people's meeting houses (*rahvamaja*) in the countryside should give the associations a home. Rural teachers should spend part of their time to support libraries, the educational movement or clubs. Sports, hygiene and temperance were in favor. Among the biggest social events was the national song festival, which was in 1934, for the first time conducted in folk costumes, a habit the Communists should continue later.¹⁹ Local song and dance festivals, the annual celebrations of the fire brigades or other associations and clubs played an important role in local social life.

The life stories idealize of course the pre-war social life in the village because of later events. But if one imagines an Estonian parish (*vald*) of that time, then it would consist of three or four villages, having one school, one people's house, two small shops, a voluntary fire brigade, a church congregation in the neighboring parish, a number of different cooperatives and other voluntary associations like a rural women's club. On a regular basis some lectures were organized and meetings of the different circles. In the center of social activities, one could find so called social activists (*seltskonnategelased*), mainly better off or well-educated peasants, the parish secretary, teachers, local businessmen or respected craftsmen.

Concerning the private sphere, Estonia followed, in general, the Western European pattern, but with a certain connotation originating from rural life. The peasant world was rather small and social control established through neighbors' strength. For example, the idea of entering marriage as a virgin was not common, but bearing an illegitimate child was a sin that village society would not forget. Having children outside marriage stopped being a serious problem during Stalinism. A motive of envy often occurs in life stories. Among the peasants nobody should be richer than the others. As an Estonian proverb says "The best food for an Estonian is his neighbor". As a result, personal feuds were not rare and Estonians, characterized by others and themselves as stubborn, would not forget quickly.

The rural economy had faced rapid modernization. Peasant farms, except for those operating on the level of subsistence, had been integrated into the market economy since the 1870s. Reading peasant diaries or their farm 'chronicles', one becomes aware of the fact that they were running a small enterprise. This certain 'spirit of capitalism' would make it difficult for them later to accept the kolkhoz as a form of agricultural production.

Not only Estonian culture was influenced by the Baltic Germans, but also the language, the grammar and the meaning behind the expressions. The public sphere, in Estonian *avalikkus*, is identical to the German *Öffentlichkeit*. Private might be described by *priivatne* or the prefix *era-*, stemming from the verb *eralduma*, to separate, privacy is *privaatsus*. A person is an *isik* and personal *isiklik*. Society can be translated as *ühiskond*, the German *Gesellschaft* in the wider sense, voluntary association as *selts* (German *Verein*), *seltskond* (German *Vereinigung* or *Gesellschaft* in the narrower sense) or *ühing* (German *Gemeinschaft*). The concepts are mainly identical to German usage. Later, the Soviets would try to manipulate the language. A private house (*eramaja*) should be called a personal house (*isiklik maja*) or individual residential building (*individaalelamu*).²⁰ While official language would try to speak of personal life (*isiklik elu*), the normal usage remained as before private life (*eraelu*).

Stalinism in Estonia

With the incorporation in the USSR in 1940 huge social changes should start, but they took more than a decade.²¹ During the first year of Soviet rule, the process of Sovietization could not be finished. From 1941 to 1944, the country was occupied by the Third Reich. After the re-occupation by the Red Army, Sovietization continued. Still, a lot of elements of the pre-war period were preserved. The biggest blow to continuity came with a mass deportation and the forced collectivization of agriculture in 1949 and with a cleansing of party, state apparatus and culture of 'bourgeois nationalists' starting from 1950.

Soon after taking power in 1940, the nationalization of the economy started, especially of bigger enterprises and industry. Houses larger than 170 or 220 square meters, depending on the town, were also nationalized. Restrictions on living space meant that many were forced to rent out rooms at a fixed rate. A land reform reduced the size of farms to a maximum of 30 hectares. The freezing of bank accounts, the introduction of the ruble as a new currency and other measures led to the loss of property especially of the middle and upper strata of society. The result of economic restructuring was a decline of real wages by a half.²² The reduction of individual economic independence influenced the private sphere, which was thus reduced.

All these measures increased state intervention in the economy, but the main sector, agriculture, remained privately owned like smaller enterprises. Only former state estates were converted into sovkhozes. A report from November 1940 spoke about 124,000 persons employed by the state or state enterprises and 40,000 employed by private enterprises, excluding agriculture.²³ The total workforce of the country numbered 700,000. At the turn of the year, there were still 5,250 private in opposition to 1,899 state-controlled shops.²⁴ This means, private shops were at that time outnumbering party members by about four times. Private industry still produced, according to Soviet sources, six percent of the total output.²⁵ Given the massive amount of tax evasion, real numbers were surely higher.

As another result of the political turnover, voluntary associations were closed, for example, student fraternities, religious circles and temperance societies or were subjugated to official institutions and controlled by them, for instance the voluntary fire brigades. Many traditions ended, but one could hardly speak of a total eradication

of voluntary associations. Concerning the Stalinist State, civil society seems not to be an appropriate concept, but the remains of it continued in Estonia. I would argue that the state was not yet in the situation of strict control of the public sphere in the towns, and in the countryside it was even weaker. In many ways, the situation bore similarities to the NEP in the 1920s. A large extent of continuity to the period of independence remained; society had not yet changed much. People were getting poorer and began to fear, but they still risked demonstrating their discontent in public, documented by a large number of party reports. In addition, Stalinist terror started. At the beginning, the arrests were not widely notified by the population; only a mass deportation, in June 1941, opened the eyes of the majority and was a deep shock for society. The outbreak of war was accomplished by Soviet atrocities. The private sphere had become highly vulnerable.

The German occupation was relatively mild compared to the experience with Stalinism, except for those groups singled out as 'enemies' by the Nazis and killed: Jews, Gypsies, Communists or alleged sympathizers. The nationalizations were not reversed to ease the exploitation of the country, except for a *de facto* reversing of the Soviet land reform. Political oppression was milder, leading to an understanding of Hitler as the lesser evil.²⁶ The overwhelming majority of life stories and interviewed persons stresses that levels of coercion and pressure were lower under German rule than under the Soviets.

When the Red Army reoccupied the country, 70,000 Estonians had already flown to the West. Immediately, political arrests started and reached the highest level ever.²⁷ In addition, many soldiers behaved not like as being on liberated Soviet territory, but as if in the country of the enemy. The majority of registered crimes, in the fourth quarter of 1944 was, according to the people's commissariat of the interior, committed by these soldiers.²⁸ Plunder, theft, robbery, rape and murder upset the population. The *svodki*, summary reports, about the questions of the population, reveal that people still risked to ask, in the public sphere, quite uncomfortable questions. The agitators reported those lists to local party organizations, where a compilation was prepared for higher authorities. Examples of discontent, compiled by postal censorship for the party, also demonstrated that the population had not yet learnt to express their opinion. Some examples from the *svodki*:

- "Will the Red Army and the NKVD begin to shoot the Estonian population?"
- "Will Estonia be dependent on the USSR?"
- "Do the workers in the Soviet Union starve?"
- "Will there be a forced collectivization?"
- "Which culture will dominate in Estonia, the Western European one or the Russian?"²⁹
- "How many five year plans are necessary that Estonians look so hungry and worn out like the Russians?"
- "Why are the Russians robbing and stealing so much?"³⁰
- "Why the discipline has fallen in some army units and the soldiers rape girls and steal bicycles?"³¹
- "Please answer the question, why are the Russians killing people and are stealing? What is this, the culture of the Soviet Union?"³²
- "Will the Russians leave the country after the end of war?"³³

Of course, one very important question was the attitude of the state towards private property.³⁴

Sovietization continued, but there were two striking difference to 1940-41, the Soviet state was better prepared and there existed armed resistance.³⁵ Already in the Soviet hinterland during war-time, Estonian cadres were chosen and trained for post-war reconstruction in Soviet Estonia. From the arts to bookkeeping or tractor driving, evacuated Estonians were prepared in courses for future assignments. The Estonians units of the Red Army, after being half a year imprisoned in camps, should function after demobilization as the pool of cadres needed. At the end of war, the reservoir of alleged 'loyal' Soviet Estonians was thus bigger. In addition, ethnic Estonians from the 'old' republics and Russian speakers should support and control their work. While we might characterize the first year of Soviet rule by a politics of sheer muddling-through and improvisation, later preparation was better.

The armed resistance in the countryside hindered, on the other hand, a fast restructuring and pointed to the weakness of the regime, which relied on armed forces to stay in power. Elena Zubkova has argued that Moscow conducted a 'special' compromise policy in the three Baltic republics. This period ended with a mass deportation and the collectivization in 1949 and the so-called 'Estonian affair' in 1950, followed by two years of 'cleansing' state, party, culture and education from 'bourgeois nationalists'.³⁶

Besides political pressure, terror and a very low standard of living, life continued in many aspects in the way of the 1930s. In Estonian language, to the period of independence is referred to as the *Estonian time* (*eesti aeg*). The *Russian* and the *German time* mean, respectively, Soviet and Nazi rule. The 1940s were somehow still seen as a post-Estonian time (*järel-eesti aeg*),³⁷ because of the strong element of continuity. Another author names it "the illusion of continuity of the time of independence".³⁸

The claim of continuity might be better understood with the help of some examples. A number of visible leading officials were already known to the population from their activities in independent Estonia like the formal head of the republic, the physician and poet Johannes Vares-Barbarus. The professor for finance law, Juhan Vaabel, served 1932-35 as a leading adviser to the Estonian minister of economics and taught from 1931-40 at the University of Tartu. 1940-41, he was head of the Estonian State Bank, respectively the Estonian branch of Gosbank and 1940-41 and 1942-47 deputy people's commissar, respectively deputy Minister of Finance. From 1946 to 1951, he served as deputy head of the Soviet Estonian Academy of Sciences.³⁹

A number of voluntary associations stayed intact, too. The Red Cross had 48,000 members in 1946, in 1947 the voluntary fire brigades numbered 86,000 persons, nearly one out of three grown-up males took part in their work, and there were 81,000 sportsmen registered.⁴⁰ In addition, agricultural cooperatives had roughly 110,000 members at that time, nearly every peasant farmer.⁴¹ These organizations could not be controlled by the state, since in a number of parishes there was not even a single party member. They represented a center of social life in the countryside and were still led by the same men, the 'social activists', just as before the war. Actually, their role was very important and highly dangerous. They were largely overrepresented among those being arrested or deported.⁴²

Other examples for the persistence of old elites and pre-war traditions are the

architectural competitions to rebuild a central square in Tallinn,⁴³ Estonian literature⁴⁴ or the Learned Estonian Society. The society was originally founded by Baltic Germans at the beginning of the 19th century. Later Estonians joined and started to dominate during independence. Being an important center for intellectuals in the university town of Tartu, the society had published mainly in German, English and French. After the political turnover Estonian and Russian became languages of publication. The old leadership remained in office and the research continued in the old directions. Only one out of four employees, of the society during German occupation, was fired when the Soviets came back. Of course, the society lost members due to war, terror and migration, but work continued and the themes of research were now, step by step, adapted to the requirements of the new regime. In summer 1950, the society was dissolved.⁴⁵

Like social or economic restructuring, the borders of the state also controlled public and the unofficial public and private spheres changed little by little and not overnight. Even when an institution ended its activity, like the Learned Estonian Society or student fraternities, the existing networks and the memories remained. A large number of important organizations of civil society were successfully re-founded at the end of the 1980s and play an important role today. These elements of persistence were unknown and not important for the migrants. Estonia faced the highest inward-migration during Stalinism; nearly 20 percent of the population in the middle of the 1950s were migrants. They brought other attitudes, norms and values with them, this fact should not be forgotten.

The relatively slow speed of change is also documented in the diary of Jaan Roos.⁴⁶ Collectivization and the 'Estonian affair' destroyed many existent patterns of life and ended the 'post-Estonian time'. This is well described in the diary and in many life stories. "The entire life went to hell and in front of them lay something unknown. I began to think later that all the evil, the hate, low moral standards and so on we face today, started in those years. At the beginning, the old way of thinking was still dominant, but then came the deportations and the arrests and in the countryside the kolkhozes, then ... One realized that life has gone up in smoke, but there was no rescue."⁴⁷

The 1950s was the decade, when armed resistance ended and people changed their attitude towards the regime from silent disagreement or passive resistance to pragmatic cooperation. Estonia became a 'model' republic in the second half of the decade, a window to the West, because of the cultural differences and above average economic figures. Still, change was smaller than the rulers hoped.

Another institution, continuing work under every ruler, was the Estonian National Museum, in Soviet Estonia renamed Ethnographic Museum. The correspondent network stayed active for the entire time. In 1953, the questionnaire 'Life in the kolkhoz' was sent out. Aadu Toomsalu replied with a work of 121 pages, posted on 10 April. He had conducted 13 long interviews in his kolkhoz, ten with elderly peasants and three with officials. Everybody was named and the full address given as required. His work consists of the replies of his informers and he tried to write them down as authentically as possible, preserving the dialect and the spoken form. The officials use Bolshevik phrases, one peasant mentions Soviet order. The deportation and the economic collapse following collectivization are not discussed. Still, the answers of the

peasants are highly interesting. Their world had changed, the worldview not. They describe every single farm in their village, some had been rich, others poor. Some people virtually disappeared; this means they flew to the West, were arrested or deported, others went to the towns. Many farms lay in ruins or had been burnt down. Their description, written down by Toomsalu, has a sad tone. Only single families prosper. A blossoming kolkhoz, or even the kolkhoz as something to identify oneself with, was not present. The basic unit of the village remained the former family farm.⁴⁸ The custom to call people by the name of the farm at the first and by the Christian name at the second place was preserved for a long time and can be met even today sometimes (Lepajõe Tiina or Hunditalu Mart).

The diary of Robert Taha, born in 1873, a teacher and peasant, reveals also the preservation of the rural worldview, despite disruptions. He retired in 1933 and kept on farming, writing the diary from 1937 to 1953. On his 80th birthday, Taha decided not to complete the diary, because his eyes were getting worse.

25 July 1940: "Now we became again a part of the Russian state and we wait, what will happen to our farms. The bigger ones will be obviously divided like the ruined farmsteads. Those who want to work on the soil will receive it. Maybe, there will come kolkhozes."⁴⁹

Fall 1940 [land reform]: "Now all the peasants became small-holders and poor peasants without social differences."⁵⁰

17 August 1941: "Only those, who divided the hard earned belongings of the peasants – land, wheat, animals and toils – after the erection of the new order among themselves and those who received a good position without proper education were happy and idealized Stalin and his 'comradely mercy'."⁵¹

19 December 1941: "Gone are the great decades of Estonian independence, when people lived in plenty, joy and peace."⁵²

1 May 1949: "Yesterday started plowing on the kolkhoz ... So I have lost the name of the owner of Nuia farm and continue my life as a kolkhoznik. When they put together all the livestock in one common stable and they take away our horse stable, I have to begin to work in the stable. How I will work and what help I will be (I am getting 76 years old in May) is not clear yet. Because there is lack of workforce on our kolkhoz, the old people have to continue to work. The former Estonian farm life has ended, collective housekeeping has started. How to overcome the problems of the transition period and what kind of luck will be reached, is impossible to predict."⁵³

One of the harshest commentaries of the entire period Taha wrote on 1 December 1952: "The kolkhozniks received 300 grams of rye for every workday. [...] Times are economically sad, the future dark."⁵⁴

Summing up his life, on his 80th birthday in May 1953, Taha notes that he was married for 45 years and had taught 2,000 pupils at school. He was socially very active and a member of the church council. "In the same period from 1890 until now, during 62 years I have baptized 950 children and spoken the last words at 750 funerals."⁵⁵

The tone of the diary is still mainly neutral and the author tries to avoid emotions even when his son was robbed and murdered by a Soviet soldier in 1944. Taha wanted to write down what he sees and experiences. One important aspect of Soviet and Nazi rule for him was the economic framework introduced, another repression and terror, a third the changes in the world around, especially the collectivization. Still, Taha's

worldview and his private activities were not entirely affected. He continued baptizing, social activities and church work.

It may sound paradoxical, but collectivization weakened the collective. The village communities were partly destroyed and the social control by neighbors lost influence. In other words, the private and family sphere was in some cases even strengthened. The atmosphere of mistrust, the risk of denunciation and the decline of voluntary association triggered the development. But one has to bear in mind that the situation was different from village to village, depending on the local rulers and the peasant community. Closed village communities like the Old Believers on the shores of Lake Peipus could obviously preserve their integrity much better.⁵⁶

Private economy

In the discussion about the nature of Stalinism it seemed for a long time self evident to neglect the private economy, since the economy was run by the state. The small garden plots of the kolkhozniks were important for them, but appeared to be more or less negligible and other private economic activities were mainly related to the black market and the shadow economy.

In the case of the newly annexed territories, the situation was quite different. The last reliable set of data about the Estonian economy we have for 1938, beginning with Soviet rule only educated guesses are possible, since Soviet economic statistics are highly unreliable. The share of agriculture of the Estonian GDP in 1938 was 47 percent, of industry 24 percent and of services 29 percent.⁵⁷ Industry recovered from war and restructuring only in the second half of the 1950s, despite of all propaganda of rapid industrial growth.⁵⁸ Agriculture remained, until the forced collectivization in 1949, in private hands except for the sovkhozes. The losses because of war and restructuring were also much smaller than in industry.⁵⁹ This means that the most important sector remained for years privately owned. In addition, even after collectivization, the private garden plots remained crucial for food production. According to a calculation of the national income of the republic in 1955, done, of course, in a Soviet manner at fixed prices and being very inaccurate, one quarter of the net national income was generated by the private plots and together with kolkhozes and sovkhozes one third originated from agriculture.⁶⁰ These figures are far from exact, but they show an important tendency, the prevalence of a large private sector in agriculture even after collectivization. A budget study, conducted from 1952 to 1956 for Estonian worker's households, supports this notion. Except for bread and vodka, roughly three fourths of all foodstuffs was obtained from the kolkhoz markets or private households (see Tabl. 1). Without private food production, the workers would have starved. Actually, only bread was supplied mainly by the state and in addition preserves, sugar and salt. Alcoholic beverages consisted to a large extent of privately brewed moonshine.⁶¹

Tabl. 1

SOURCES OF FOOD OF ESTONIAN WORKER'S HOUSEHOLDS, 1952-1956

Year	Potatoes in kg			Vegetables in kg			Fresh fruits in kg		
	State trade	Markets	Private house-holds	State trade	Markets	Private house-holds	State trade	Markets	Private house-holds
1952	0.5	8.9	7.9	0.5	2.1	0.5	0.1	0.5	0.1
1953	0.3	7.1	9.2	1.0	2.7	1.4	0.1	1.0	0.2
1954	0.2	6.7	12.3	1.1	2.4	0.6	0.2	1.4	0.3
1955	0.5	5.7	10.4	1.3	2.0	0.7	0.3	1.1	0.4
1956	0.7	6.2	16.6	1.6	1.8	0.6	0.4	1.1	0.6
	Milk in liters			Eggs			Meat in kg		
1952	1.3	7.5	2.2	0.5	6.5	0.2	0.1	2.0	0.3
1953	1.2	6.8	3.5	0.5	7.4	0.3	0.2	1.5	0.3
1954	1.2	7.4	4.0	1.0	7.7	0.7	0.3	1.5	0.6
1955	1.5	7.8	3.6	1.8	5.6	1.2	0.6	1.0	0.4
1956	3.6	6.7	3.5	3.6	4.6	0.8	1.1	0.8	0.4

Per month and per capita.

Source: Budget Study 1952-1956, ERA R-10-43-57. P. 25-6.

The kolkhoz market itself was a hybrid of private and collective economic activity. According to a Soviet historian, in 1950-52 Estonian kolkhozes generated 57.4 percent of their incomes by selling on the market,⁶² approximately 150 million rubles per year. This was just a fracture of total market turnover. The overwhelming majority of products sold came from private sources. Still it is interesting that kolkhozes delivered mainly to the state, but received the main part of their revenues under market conditions. Peasant trade was not restricted to the borders of the republic. Beginning from the end of the 1940s, single peasants or groups, sometimes with the support of local officials, traveled to Leningrad to market their products. This offered an important additional income especially in the Eastern regions. For example, the demand for fish and fresh onions from Lake Peipus, in combination with a long tradition of minor trading and 'bourgeois virtues' among Old Believers, provided the base for economic success.⁶³

Directly after the war, private shops were allowed but heavily taxed. Services and small-scale production, in the Baltic republics, were to a high degree privately run. In 1946-47, bagmen (Russian: *meshochniki*; Estonian: *kottipoisid*) appeared on a large scale as a result of starvation in Western regions of the USSR.⁶⁴ They also figure prominently in oral history. The number of private enterprises later declined, but the state was even renting out nationalized facilities to private enterprises. Unfortunately, information is scarce. From the protocol of a meeting of Estonia's Central Committee Bureau, in April 1948, we know, for example, that 250 of 650 enterprises of an Estonian ministry were rented out to private entrepreneurs in 1947. 76 were able to prolong the contract the next year. 109 private enterprises were checked by the state, 50 should be nationalized and in 15 cases this did happen. Those enterprises were

mainly rural. Mills should not be nationalized, because this would lead to bottlenecks in flour production.⁶⁵

The importance of private economic activities might be judged from the distribution of the workforce in 1955 (see Tab. 2). Nearly one fifth was employed at home or in the private economy, mainly on the garden plots of 0.5 hectares allowed for members of a kolkhoz and a number of other rural inhabitants. Roughly 150,000 families were entitled to such a garden plot,⁶⁶ but virtually every rural inhabitant and many urban dwellers owned a garden. The keeping of animals in towns was forbidden in the second half of the 1950s because of hygiene reasons.⁶⁷ Other opportunities for private employment were market trade, moonlighting, the black market, private building and customer services. If state trade already employed 25,000 persons and private trade was more important for the distribution of food, how many people were at least part-time salespersons in private trade? We will never know. The number of housewives and other economic not active persons was negligible, since only the small elite could afford the luxury that family members did not work. Temporary employment could be found, for example, during harvest time on a kolkhoz, at the railways and in private house building. Actually, roughly 20 percent of newly erected living space in the towns was built privately,⁶⁸ in the countryside it was obviously the majority.

Tabl. 2.

DISTRIBUTION OF ESTONIAN WORKFORCE ACCORDING TO THE PLAN
1955 IN THOUSANDS

Total ("Labor reserve")	702.1
idctlpara.) Employment in state or cooperative institutions	356.3
Of this in: Industry	122.6
Building	22.2
Transport and communication	44.9
Sovkhozes and forestry	50.2
Trade	25.2
Education	25.2
Health	19.0
b.) Artel's	13.5
c.) Kolkhozes	154.4
d.) Learning. 16 and older	38.0
e.) Independent farmers and craftsmen	0.9
f.) Working age population employed at home or in private economy (domashnie ili lichnoe khozaistvo)	139.0

Without military and security services.

Source: ERA R-1-5-406. P. 5-6.

According to a budget survey of kolkhoz households, in the second quarter of 1952 nearly 80 percent of the income was generated outside the kolkhoz.⁶⁹ The artel's also functioned very often in a way that they hid better paid private economic activity. Life

stories from rural teachers reveal that for a number of them, the garden was more important than their salary. Because the state neglected customer services, they maintained a field for private activities. There existed a private market to rent out rooms in houses not being nationalized. The party of course called it speculation.⁷⁰ In March 1941, half of urban living space was in the hands of the state,⁷¹ after the death of Stalin approximately two thirds. Physicians regularly accepted gifts, and many of the state employees were corrupt. Socialist trade and other sectors were engaged in *blat*, an economy of favors, described for Russia by Alena Ledeneva.⁷² As we know from Joseph S. Berliners' path breaking study, regular deliveries in industry depended also on *blat*, private middlemen and employed experts, who received usually premia.⁷³ The life stories and interviews describe the same practices in Estonia.

Stealing from the state or the kolkhoz might also be characterized as a private economic activity; this phenomenon was widespread and accepted by society. Very often, there existed no other possibilities to keep animals, build a house or receive deficit products. Like an Estonian proverb says "Stealing from the estate is not a sin" and the Soviet state was perceived as a sort of a large estate. I would estimate that before collectivization more than 60 percent of Estonian household incomes were generated privately and in the beginning of the 1950s still more than 40 percent. The state could and would not stop the private economy. It fought in a nearly quixotic way against corruption, theft and 'speculation', which were grounded in the structure of the command economy and the over-all shortages.

The state received taxes from the garden plots and tried to keep private activities under control, but it also benefited from them and, to a certain extent, it also used a mechanism related to free professions, honorariums. Members of the elite like leading politicians, journalists, writers, artists or scientists generated at least part of their income with the help of honorariums paid for their articles or other works.

What does the extent of private economy imply for the private sphere? If the private economy was so important, as state and oral sources reveal, then the private sphere was much larger than expected. Of course, the state could always interfere and the private economy was vulnerable. If the vast majority of food was produced and distributed privately and buying foodstuff was the major expenditure for all households, except for independent farmers and the small elite, then we have to reconsider our image of the Stalinist economy as more or less totally state run, at least in the Estonian case. Other local studies are necessary to prove the size of private economic activity. The state restricted private property, but even the means of private small-scale production were predominantly privately owned.

Private spaces

Private and family life usually takes place in the home. As the result of war, the growth of urban population and the small number of newly erected flats, the per capita urban living space declined from 15.5 to 8.8 square meters between 1940 and 1955,⁷⁴ being still larger than in the 'old' republics. This meant that many people were deprived of their privacy, living in dormitories, communal apartments (*komunalkas*) or crowded barracks. The record was established by an enterprise offering their workers only 1.25 square meters living space per person.⁷⁵ Especially in the Northeastern

region, which faced large investment in the oil shale industry and also the biggest inward-migration from Russia, conditions were awful. Sometimes even former concentration camps used by the Germans or the GULAG, housed industrial or construction workers.

In a dormitory, one had to count on the probability of informers, state surveillance and the student accommodations were especially plagued by this problem.⁷⁶ Katerina Gerassimova has characterized life in a communal apartment. The public and the private space were somehow intermingled and she tries to describe the hybrid character and different levels of privacy.⁷⁷ The same might be said about the dormitories. In addition, on the large building sites in Northeast Estonia, party control was obviously weaker than that concerning the students.⁷⁸ A large number of urban inhabitants still lived in private flats and house owners tried, according to many life stories, to rent them or single rooms out to relatives and acquaintances belonging to their network. Thus, private flats and privacy were more widespread than in the 'old' republics.

In the countryside, the situation was quite different thanks to migration to the towns, terror and the flight to the West, per capita living space did not shrink, maybe it even increased, despite the destruction of many farm houses. Beginning from 1940, until the death of Stalin, the villages lost 200,000 inhabitants, more than a quarter of their inhabitants. The structure of settlement remained the same, despite plans to transport isolated houses to the kolkhoz center. Estonian villages are quite different from Russian ones. There is no dense settlement, no crowded village where the peasants' houses stand one next to the other. The major forms of settlement are single farms distributed over a large territory with a higher density in the heart of the village or nearby the former manor estate. Lonely farms in the middle of the wood were not rare.

As a result of the settlement structure, the central buildings of the kolkhoz were mainly located in the heart of the village or in a former estate with additional buildings distributed over the territory and those taken from the wealthier peasants. The vast majority of kolkhoz members lived in their former farmhouse surrounded by a garden, some trees and a fence or a hedge. These farmhouses were separated not only visibly but also by space from the next neighbor. The garden plot was located nearby. When having a look at photographs, taken from the kolkhozes at that time, it is hard to distinguish them from the pre-war period except for the Soviet slogans in the kolkhoz centre and the larger share of females and elderly people employed in agriculture.⁷⁹ The kolkhoz brought economic hardship, Stalinist terror and violence, but the private space of the peasant was, in many ways, preserved as it had existed before the war.

The privacy of isolated farms allowed listening to foreign radio broadcasting without fear of denunciation. Sometimes larger groups assembled in front of the transmitter. Since ownership of radios was quite common, before the war every third household, and after the war every fifth, possessed its own radio.⁸⁰ People listened extensively to foreign radio stations to hear political news, but also as a form of entertainment, because Soviet popular music could not compete with jazz, German schlager or Western dance music. Foreign music influenced Estonian musicians and the country later became one of the most important centers of Soviet jazz.⁸¹ News items were discussed and especially after 'Voice of America' started to broadcast in Estonian in 1951, the radio offered an alternative to official constructions of reality.

Despite harsh censorship, and the destruction of a vast amount of pre-war books by

the state,⁸² reading the forbidden titles in private was widespread, as the life stories reveal. One might again say that the state was not able to control the private sphere. Those books should influence collective memory and support together, with oral narratives, a sort of alternative and often idealized history of the country in opposition or be an addition to the official version.

In the discussion about the private and public spheres, one should also mention religion. In Estonia, secularization had already started under the Tsars because the dominating Lutheran church was under the influence of Baltic German pastors and was perceived by many Estonians as a church of the masters. The Soviets saw the Orthodox Church as more loyal than the Lutheran and thus applied less pressure. "The Lutherans, despite the repression by the organs of state security, continue with their anti-Soviet attitude. The Orthodox Church holds a more loyal position",⁸³ stated a report. Lutheran church leadership was infiltrated by agents and informers and brought by force on the party line.⁸⁴ All faiths had lost priests and congregation members due to war, emigration and terror. In 1949, there were 160 Lutheran pastors, for the protestant free churches, like Baptists or Methodists 114 in total, and two catholic priests.⁸⁵ These numbers stayed more or less stable during the following years. In addition, there existed more than 100 orthodox congregations with their own priests and the small Jewish community employed a cantor in Tallinn.

The stability of the Old Believer's congregations has already been mentioned. The protestant free churches were another relatively stable community, regularly attending church on Sunday. Church membership is difficult to judge, since only those financially supporting the church were registered. The free churches had roughly 12,000 members and the Lutheran church approximately 100,000 to 120,000 at the end of the 1940s.⁸⁶ It is thus remarkable that such a small number of believers in the free churches could support such a large number of pastors, nearly one for 100 congregation members. Of course, the pastors did not receive a proper salary. The approximate 3,000 Moravian brethren, later incorporated into Lutheran and other congregations, still had 55 lay preachers after the war.⁸⁷

The free churches were on one hand attacked by the state, especially because they were thought to represent 'fanatical believers', on the other hand, state security could find only a small number of informers among church members. Nearly all members visited church regularly, according to the plenipotentiary of the ESSR for 'religious cults', their total church attendance every Sunday was nearly as high as that of the ten times larger Lutheran church.⁸⁸

Judging from the registered donations of church members, Orthodox believers supported their church, in the middle of the 1950s, with the same yearly sum as the Lutherans, roughly 2.5 million rubles. But their congregations were fewer and traditionally Estonia was Lutheran. In addition, ethnic Russians donated more money to the church than ethnic Estonians.⁸⁹ Baptizing, Christian funerals, marriages and confirmation declined in numbers. But those were only the officially registered ones; the real figures seemed to be somehow higher. Thus one might say that the majority of the population, while not being active church members, still followed Christian rituals for the important steps of life. Concerning Christmas, 25 and 26 December were declared a state holiday in 1940 and in 1944 later to be officially replaced by Ded Moroz.

Regardless of infiltration by agents and informers and official atheism, religious faith represented for many an essential part of the private life and church services remained a part of the non-state public sphere, even when the pastors and priests were forced to integrate parts of official ideology into the ceremony. Some strong believers might become parallel Soviet activists, as was the case with Valve, a teacher born in 1923 in a family of Moravian brethren.⁹⁰

Other places of public privacy were cafés. Estonia, especially Tallinn before the war, possessed a lively restaurant and café culture, more interesting than the one of Helsinki.⁹¹ Parts of it were preserved. An important meeting place in the university town of Tartu was café 'Werner', situated in the city center and close to the university. Of course, political topics were avoided, but discussions were nevertheless active. Leelo, born in 1927, finished university in 1951 and remembered: "I became a Westernist during my first year of study. 'Everybody' was there. The only 'right' place was the room with the 'wagons' and a place in a 'wagon', because the tables at the windows were reserved (without formal agreement) for the older generation of intellectuals. Later, there sat the chess players when the back rooms were closed to the guests. It was normal that respected professors sat together with students, if there were no other free tables. I think, I received the best part of my education in café 'Werner'. One was happy if able to sit together with ... [she names several well-known Estonian intellectuals]. Maybe only the weather was discussed, but always on a high intellectual level. Usually the topics of conversation were the latest plays in the theatre, an article or another cultural event. At that time, 'Werner' offered no meals and the waiters accepted the fact, when a group of people would be sitting for hours around a table and ordered only some coffee." Leelo introduced this piece of memory with a characterization of Stalinism in Estonia: "The period until the death of Stalin was totally extraordinary, Estonians were in a permanent situation of shock. One did not know who was a friend and who an enemy. Whom could be trusted and whom not?"⁹²

Other occasions for public privacy were parties, dance nights or traditional village feasts on Saturdays. One peasant remembered the situation in the village Amula: "Even ten years after the war no young Communist or veteran of the Red Army participated in local parties. At least here, I have not seen one of those guys on the dance floor. They understood that they were in the minority and hated and so they avoided trouble with us, which could end with their being beaten up. The small number of young Communists and some lonely party members or veterans usually met in the parish administration house in Kohtla, where they drank samagon."⁹³ It is impossible to judge how correctly the peasant memorized, but obviously there existed many public activities out of the reach of party control, where forbidden songs were sung or banished music was listened to.

The quoted memory fragments are only a few among many others. They indicate that the private sphere was more important than usually imagined and that to a certain degree there existed even a public space outside the direct reach of the state. Of course, these examples are from one Soviet republic only incorporated in 1940 and having a very different historical and cultural background. Nevertheless, I would argue that, at least in Estonia, the private sphere was not such a marginalized space as Ingrid Oswald and Viktor Voronkov argue.⁹⁴ In opposition to their point of view, I think a private-public sphere existed in Estonia even during Stalinism. When some 86,000

men form voluntary fire brigades for serving virtually every parish, or more than 100,000 peasants join cooperatives and there are only a few representatives of the state on the spot, most of them not being Communists, what else one might call this?

Transition

I would argue that the era of Stalinism in Estonia should be interpreted as a transition phase. Society was restructured and life unstable. People could not predict what the future might bring. Only de-Stalinization and the 'Thaw' offered stability and predictability. The transition ended in the second half of the 1950s when Soviet patterns of life had already taken roots in society, which was still somehow different from the 'old' republics. Marc Garcelon has argued – in my opinion convincingly – that the dichotomy of the public and the private sphere, so central for Western thought and society, is not an appropriate concept for Soviet-type societies. He prefers to speak of an 'official' or 'social' realm and a 'domestic' realm.⁹⁵

In the Estonian case, the public and the private sphere, which could be generally characterized by Western concepts, but with a certain traditional and peasant connotation, was transformed into the Soviet 'official', 'social' and 'domestic' realm. In an interpretation of the life story of Linda, a woman born in 1928, Ene Kxresaar has noted a paradigm shift from thematizing the relationship of public and private to describing the domestic sphere. The shift in the narrative takes place, step by step, when Linda writes about the 1950s.⁹⁶ A similar development might be found in a number of other life stories. Of course, those life stories were written later, usually after the breakdown of the Soviet Union. It might be questioned if narratives, formulated decades after the alleged development took place, can be used as an indicator, but the few preserved diaries support the same notion.

The Estonian sociologist Aili Aarelaid-Tart conducted 73 in-depth interviews with intellectuals in the second half of the 1990s. Her interpretation is based on a dichotomy of the public and the private sphere. According to her findings, the 1940s might be described as a post-Estonian time with a large extent of continuities and the 1950s were the decade when double mental standards developed. There was a distinction between 'own' = Estonian, and 'alien' = Soviet.⁹⁷ While I do not agree with her proposition of a dichotomy of private and public for the entire Soviet period, her notion of a prevalence of pre-war patterns in the 1940s and an adaptation process in the 1950s seems accurate to me. In addition, I would not consider people being of two-minds, but of different roles taken in different surroundings.

Based on the above mentioned interviews, Aarelaid-Tart and Hank Johnston single out generation cohorts among the intellectuals, the so-called republican generation (born 1906-25) was formed during independence. According to them, there existed 'two master collective action frames', a 'pure Estonian nationality' and a 'sovietized Estonian national identity' amidst the 'national movement'.⁹⁸ The different age groups reacted in a different way to Sovietization. The national and cultural components should not be ignored. Soviet rule was perceived as 'Russian' and foreign. The Soviet way of life was thought of as underdeveloped, in comparison to the situation during independence. This fostered continuity and persistence of pre-war concepts. In addition, Soviet rule was perceived as something temporary. The people hoped for an

intervention from abroad or the outbreak of a Third World War. In diaries, people wrote of a Soviet occupation. A 'white ship' (*valge laev*) should rescue them from Communism; these hopes were ridiculed in the Soviet press. The brutal crash of the Hungarian revolution in 1956 made clear that hopes were illusionary and adaptation (*kohandumine*) became favored which was eased by the end of terror.

Oleg Kharkhordin comes to the conclusion that the Bolshevik revolution swept away the distinction between public and private and replaced this, during the course of time, with a division of 'social' and 'personal' life and a unrecognized 'private' life, which was concealed to intimacy.⁹⁹ He argues this in the context of Russian culture and Bolshevik attitudes. In my opinion his notion might not be applied to the Estonian example. Cultural differences were too great. The country experienced Soviet rule, but only to a small extent Bolshevism. Until the era of Khrushchev, the party was mainly a 'foreign' institution for Estonian society and consisted of the overwhelming majority of members, born outside Estonia, very often not even speaking the language. Under Stalin, local ideologically convinced Communists represented a minority inside a minority; the majority of locals entered the party because of pragmatic reasons.

I would suggest that a transformation of the private into a domestic sphere, during the 1950s, is an adequate description of the Estonian situation. The networks, already existing earlier, could be easily used to promote particular interests in the Soviet setting, transformed into patron-client relationships or to support the shadow economy. There is a conviction in Estonia that the deeper inner changes of society and mentality took place after Stalinism, an understanding which I share.

Conclusion

When exploring the private sphere in Stalin's Estonia one becomes aware of differences with the 'old' republics. Generally speaking, those differences were characteristic for all three Baltic republics. Other newly annexed territories were directly incorporated into existing Soviet republics and Moldova was obviously a more backward spot. A special development was also triggered by Stalinist nationalities' policy, preserving mainly the 'national' borders. Cadres for the former Polish territories might be found eastwards, but Estonian speakers could be mainly recruited inside Estonia, thus emerged the need to integrate at least parts of the old elite. Keeping education in Estonian and subsidizing Estonian culture eased the persistence of traditions, norms and values from the pre-war period. During the entire Soviet period the cultural policy of the regime was obviously somehow more 'liberal', thus preserving existing differences. In the 1950s, a transition from the private to the domestic sphere occurred.

Seeing the Baltic republics, as a different cultural space inside the USSR, makes it more comprehensible why reforms, capitalism and democracy could be introduced, in the 1990s, more successfully than in the Commonwealth of Independent States. The importance of the private sphere until the 1950s, with culture and memorizing independence as a mythical 'golden age', triggered the fast establishment of voluntary associations and civil society beginning from the middle of the 1980s. A higher standard of living and education also naturally played an important role similar to other factors e.g. the accessibility of Western media, not only radio but also Finnish

television in Northern Estonia, personal contacts with the West and with emigrated relatives.

NOTES

1. For the best overview in English see *Raun T.U.* Estonia and the Estonians. Stanford, 2001.
2. See Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855-1914 / Ed. by E.C. Thaden. Princeton, 1981.
3. *Medijainen E.* Optieren für Estland – eine freiwillige oder eine erzwungene Migration // Estland und Russland: Aspekte der Beziehungen beider Länder / Ed. by O. Mertelsmann. Hamburg, 2005. P. 207.
4. *Valge J.* Lahtirakendamine: Eesti Vabariigi majanduse stabiliseerimine 1918-1924. Tallinn, 2003.
5. *Kõll A.M.* Peasants on the World Market: Agricultural Experience of Independent Estonia 1919-1939. Stockholm, 1994.
6. Central Statistical Bureau of Latvia: The Baltic States before the Second World War: Brief collection of statistical data. Riga, 2002; Central Statistical Bureau of Latvia. P. 17.
7. Estonian State Archives (Eesti Riigiarhiiv, ERA); Branch of the Estonian State Archives (Eesti Riigiarhiivi Filiaal, ERAF).
8. Estonian Literary Museum – Archive of Cultural History, Estonian life stories (Eesti Kirjandusmuuseum – Eesti Kultuurilooline Arhiiv, KM-EKLA, Eesti elulood) fond 350; Estonian National Museum – Answers of the Correspondents (Eesti Rahva Muuseum – Korrespondentide Vastuste Arhiiv, ERM-KV).
9. Reports on the sentiment of the population 1940-41, ERAF 1-1-45 – 1-1-59.
10. On Estonian life stories see *Kõresaar E.* Memory and History in Estonian Post-Soviet Life Stories: Public and Private, Individual and Collective from the Perspective of Biographical Syncretism. Tartu, 2004.
11. I follow the short characterization by *Garcelon M.* 'The Shadow of the Leviathan: Public and Private in Communist and Post-Communist Society' // Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy / Ed. by J. Weintraub, K. Kunar. Chicago, London, 1997. P. 308-9.
12. On the radical parties see *Kaskamp A.* The Radical Right in Interwar Estonia, Hounds-mills etc. Macmillan Press, 2000; *Kuuli O.* Sotsialistid ja kommunistid Eestis 1917-1991, Tallinn, 1999.
13. *Siaroff A.* Democratic Breakdown and Democratic Stability: A Comparison of Interwar Estonia and Finland // Canadian Journal of Political Science. XXXII. 1999. P. 103-24.
14. *Karjahärm T., Sirk V.* Vaim ja võim. Eesti haritlaskond 1917-1940. Tallinn, 2001. P. 11-2.
15. Ibid. P. 23.
16. Kalle, born 1931, candidate of the Central Committee of the ECP, interview in Tallinn 19 July 2001. All translations from Estonian and Russian by the author.
17. *Karro H.* Saateks // *Roos J.* Läbi punase öö. Vol. I. Tartu, 1997. P. 9-10.
18. Seltsid ja ühiskonna muutumine / Ed. by E. Jansen E. and J. Arukaevu. Tartu, Tallinn, 1995.
19. *Lieven A.* The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the Path to Independence. New Haven, London, 1994. P. 112.
20. *Vahtré L.* Elu-olu viimasel vene ajal. Tallinn, 2002. P. 59.
21. For an overview see The Baltic States under Occupation. Soviet and Nazi Rule 1939-1991 / Ed. by A.M. Kõll. Stockholm, 2003; The Sovietization of the Baltic States.

- 1940-1956 / Ed. by O. Mertelsmann. Tartu, 2003; Vom Hitler-Stalin-Pakt bis zu Stalins Tod: Estland 1939-1953 / Ed. by O. Mertelsmann. Hamburg, 2005; *Misiunas R., Taagepera R.* The Baltic States. Years of Dependence 1940-1990. London, 1993; A Case Study of a Soviet Republic: The Estonian SSR, Boulder (Co.) / Ed. by T. Parming and E. Järvesoo. Westview Press, 1978.
22. On the economic development see chapter 2, *Mertelsmann O.* Der stalinistische Umbau in Estland. Von der Markt- zur Kommandowirtschaft. Hamburg, 2006. P. 29-74.
 23. Report on the expected income tax in 1941, Tax Administration, 20 November 1940, ERA R-4-1-280. P. 201-4.
 24. Report of the Ministry of Trade of the EESR on the development from 1940-48, 9 October 1948, ERAF 1-47-30. P. 64.
 25. Protocol of a meeting of the Estonian Economic Council, 14 January 1941, ERA R-1206-1-10. P. 12
 26. For the German occupation see *Isberg A.* Zu den Bedingungen des Befreiens: Kollaboration und Freiheitsstreben in dem von Deutschland besetzten Estland. Stockholm, 1992; *Kuusik A.* Die deutsche Vernichtungspolitik in Estland 1941-1944 // Vom Hitler-Stalin-Pakt / Ed. by Mertelsmann; *Myllyniemi S.* Die Neuordnung der baltischen Länder 1941-1944: Zum nationalsozialistischen Inhalt der deutschen Besatzungspolitik. Helsinki, 1973; Population Losses in Estonia II/1. German occupation 1941-1944 / Ed. by I. Paavle. Tartu, Okupatsioonide Repressiivpoliitika uurimise Riiklik Komisjon, 2002; Estonia 1940-1945: Reports of the Estonian International Commission for the Investigation of Crimes Against Humanity / Ed. by T. Hiio, M. Maripuu, I. Paavle. Tallinn, 2006.
 27. Political Arrests in Estonia under Soviet Occupation / Ed. by L. Õispuu. Tallinn, 1998. P. D5.
 28. Report on the work of the militia, 6 January 1945, ERAF 1-3-435. P. 1.
 29. Report of the political department of the 3. Baltic Front about the situation in Estonia and Latvia, General Major A. Lobachev, 7 September 1944, ERAF 1-1-885, no page numbers.
 30. Report No. 5 on anti-Soviet expressions, 6 February 1947, ERA R-1-5-154. P. 153.
 31. Svodka No. 7, 20 September 1945, ERAF 1-3-115. P. 26.
 32. Svodka No. 5, 26 July 1946, ERAF 1-1/4-276. P. 36.
 33. Svodka No. 2, 25 May 1945, ERAF 1-3-115. P. 2.
 34. Report of the political department of the 3. Baltic Front, ERAF 1-1-885, no page numbers.
 35. On armed resistance see *Laar M.* War in the Woods: Estonia's Struggle for Survival 1944-1956. Washington, 1992; The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States / Ed. by A. Anušauskas. Vilnius, 1999.
 36. *Subkova J.* Kaderpolitik und Säuberungen in der KPdSU (1945-1953) // Terror: Stalinistische Parteisäuberungen 1936-1953 / Ed. by H. Weber and U. Mähler. Paderborn, 1998. P. 187-236; *Zubkova E.* Fenomen "mestnogo natsionalizma": "estonskoe delo" 1949-1952 godov v kontekste sovetizatsii Baltii // Otechestvennaia istoriia. 10. 2001. No. 3. P. 89-102.
 37. *Kuuli O.* Sula ja hallad Eesti NSV-s. Kultuuripoliitika aastail 1953-1969, Tallinn, 2002. P. 14.
 38. *Vahtra L.* Elu-olu viimasel vene ajal. P. 9.
 39. Eesti Entsüklopeedia. Vol. 14: Eesti elulood. Tallinn, 2000. P. 573.
 40. Report about the work of the CC of the ECP in 1946, ERAF 1-5-1. P. 42; Report about the work of the CC of the ECP in 1947, ERAF 1-5-2. P. 49.
 41. Report on agricultural cooperatives, 26 December 1947, ERAF 1-47-27. P. 22.

-
42. I owe this information to Aigi Rahi-Tamm, the leading specialist on Stalinist repressions in Estonia.
 43. *L'Heureux M.A.* Representing Ideology, Designing Memory // *The Sovietization* / Ed. by Mertelsmann. P. 206-26.
 44. *Hasselblatt C.* The Fairy Tale of Socialism: How 'Socialist' was the 'New' Literature in Soviet Estonia? // *The Sovietization*. P. 227-36.
 45. *Ligi H.* Õpetatud Eesti Selts 1938-1950 // Õpetatud Eesti Seltsi aastarramat 1988-1993. Tartu, 1995. P. 247-61.
 46. *Roos J.* Läbi punase öö. IV volumes. Tartu, 1997-2004.
 47. Kalvi, born 1925, written in 1991, KM-EKLA 350-267. P. 23.
 48. ERM-KV 93. P. 522-643.
 49. KM-EKLA 350-926. P. 147.
 50. Ibid. P. 150.
 51. Ibid. P. 154.
 52. Ibid. P. 161.
 53. Ibid. P. 228.
 54. Ibid. P. 234.
 55. Ibid.
 56. In July 2004 Jaanus Plaat, a group of students from Tartu University and I conducted an interview project there and the difference to the 'normal' Estonian village was striking. The interview tapes are stored in ERM.
 57. *Valge J.* Uue majanduse lätteil: Eesti sisemajanduse kogutoodang aastatel 1923-1938 // *Akadeemia*. 15. 2003. P. 2718.
 58. *Mertelsmann O.* Was there a Stalinist Industrialization in the Baltic Republics? Estonia – an Example // *The Sovietization*. P. 151-70.
 59. *Mertelsmann.* Der stalinistische Umbau. P. 90-1.
 60. Calculation of the national income of the ESSR 1955, ERA R-10-19-1. P. 3, 8.
 61. *Mertelsmann.* Estonian Moonshine in the 1940s // *Humanitāro Zinātņu Vēstnesis*. 2004. 6. Daugavpils, 2004. P. 86-95.
 62. *Rubin M.* Varumishinnad ja kolhooside rahalised sissetulekud Eesti NSV-s aastail 1950-1960 // *Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateadused*. 30. 1981. P. 356.
 63. Interview project July, 2004.
 64. *Hessler J.* A Postwar Perestroika? Toward a History of Private Enterprise in the USSR // *Slavic Review*. 57. 1998. P. 523-4.
 65. Meeting of the Bureau of the CC of the ECP, 17 April 1948, ERAF 1-4-654. P. 3-5.
 66. Use of land in the ESSR, 1 November 1956, ERA R-6-18-162. P. 1-3.
 67. *Järvesoo E.* Privatunternehmen in der sowjetestnischen Landwirtschaft // *Acta Baltica XVI*. 1976. P. 133.
 68. *Kõre J., Ainsaar M., Henrikson M.* Eluasempoliitika Eestis 1918-1995 // *Akadeemia*. 8. 1996. P. 2141-2.
 69. Budget Study 1952, ERAF 1-114-57. P. 39.
 70. VII party congress of the ECP 16 –19 September 1952, ERAF 1-4-1282. P. 203, 214.
 71. *Ruus V.* Sotsialistlikud ümberkorraldused Eestis 1940-1941. Tallinn, 1980. P. 66.
 72. *Ledeneva A.V.* Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange. Cambridge, 1998.
 73. *Berliner J. S.* Factory and Manager in the USSR. Cambridge, 1957.
 74. Misiunas, Taagepera. The Baltic States. P. 364
 75. Report on the conditions of work in the Estonian Oil Shale Building Company, 1 November 1950, ERAF 1-4-1069. P. 4.

76. *Raid L.* Vaevatee: Tartu Ülikool kommunistlikus parteipoliitikas aastail 1940-1952. Tartu, 1995; *Tannberg T.* Tartu Riiklik Ülikool pärast 1950. aasta märtsipleenumit: julgeolekuorganite sissevaade // Tartu Ülikooli Ajaloo Küsimusi. XXXIII. 2004. P. 115-31.
77. *Gerasimova K.* Public Privacy in the Soviet Communal Appartment // *Socialist Spaces: Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc* / Ed. by D. Crowley, E. S. Reid . Oxford. New York, 2002. P. 207-30; *Gerasimova K.* Public Spaces in the Communal Appartment // *Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs* / Ed. by G. T. Rittersporn, M. Rolf, J. C. Behrends. Frankfurt, 2003. P. 165-93.
78. See e.g. the extensive report dealing with a case of murder among workers in Sillamäe and describing extensively the living conditions in 1951, ERAF 1-72-78.
79. More than 300 photographs are preserved of a propagandistic series about the blossoming of kolkhoz life, ERM fotokogu (photo collection) 1175.
80. Calculated according to the number of registered radio owners, report of the radio committee, 11 October 1949, ERAF 1-47-35. P. 113.
81. *Starr S. F.* Red and hot: Jazz in Rußland 1917-1990. Vienna, 1990. P. 190-2, 231-3.
82. For Estonia see *Veskimägi K.-O.* Nõukogude unelaadne elu: Tsensuur Eesti NSV-s ja tema peremehed. Tallinn, 1996.
83. Report about the work of the CC of the ECP in 1947, ERAF 1-5-2. P. 5.
84. *Altnurme R.* Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude Riik 1944-1949. Tartu, 2001.
85. Statistical overview, 1 July 1949, ERAF 1-14-37.
86. *Plaat J.* Usuliikumised, kirikud ja vabakogudused Lääne- ja Hiiumaal: usuühenduste muutumisprotsessid 18. sajandi keskpaigast kuni 20. sajandi lõpuni. Tartu, 2001. P. 208.
87. Ibid. P. 188.
88. Report for 1951, ERAF 1-1/72-26. P. 50-2, 62.
89. Reports on the Orthodox and the Lutheran churches during the first half year of 1956, ERAF 1-163-11. P. 109; 1-165-12. P. 41.
90. KM-EKLA 350-770.
91. *Hovi K.* Kuld Lõwi ja Kultase ajal: Tallinna restoranikultuuri ajalugu 1918-1940. Tallinn, 2003.
92. Leelo, geb. 1927, Studium 1951 beendet, KM-EKLA 350-1167, Bl. 19.
93. ERM-KV 904. P. 99.
94. *Oswald I., Voronkov V.* The 'Public-Private' Sphere in Soviet and Post-Soviet Society // *European Societies*. 6. 2004. P. 106-7.
95. Garcelon. The Shadow of Leviathan. P. 303-32.
96. *Kõresaar E.* Private and Public, Individual and Collective in Linda's Life Story // *She Who Remembers Survives: Interpreting Estonian Women's Post-Soviet Life Stories* / Ed. by T. Kirss, E. Kõresaar and M. Lauristined. Tartu, 2004. P. 89-111.
97. *Aarelaid-Tart A.* Double Mental Standards in the Baltic Countries – Three Generations // *The Baltic Countries under Occupation* P. 215-28.; long citations from the interviews might be found in Aili Aarelaid-Tart: II osa – kuulutatud mõtted: sovetid või eurooplased', in: Aili Aarelaid-Tart A. Ikka kultuurile mõeldes. Tallinn, 1998. P. 75-238.
98. *Johnston H., Aarelaid-Tart A.* Generations, Microcohorts, and Long-Term Mobilization: The Estonian National Movement, 1940-1991 // *Sociological Perspectives*. 43. 2000. P. 671-98.
99. *Kharkhordin O.* Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia // Ed. by Weintraub, Kumar: Public and Private. P. 333-63, here p. 360.

THE PRIVATE SPHERE IN ESTONIA DURING STALINISM

O. Mertelsmann

Статья известного эстонского историка О.Мертелсмманна посвящена анализу проявлений частного сектора в экономике Эстонии в период сталинизма т.е. с 1940 по 1953 гг. Источниковую базу составили материалы Архива Эстонской КП в Таллине, Эстонского национального музея, коллекции личных интервью. Текст предваряет историческая справка, из которой явствует, что в межвоенный период ситуация в Эстонии принципиально отличалась от советской модели, а исторически Эстония развивалась в русле центральноевропейского культурного пространства. Характерными чертами развития до советизации были аграрность, социальная замкнутость, сила традиций, малый слой образованной интеллектуальной элиты. В начале XX века начались модернизационные процессы, происходило становление национального самосознания народа.

После насильственного включения Эстонии в состав СССР в августе 1940 г., на её территории начались серьёзные изменения: национализация, коллективизация, чистка государственных органов и культурных организаций от буржуазного влияния, депортации политически неблагонадёжных элементов.

Эти преобразования были временно приостановлены в период немецкой оккупации 1941-1944 гг. В эстонской историографии межвоенный период принято называть — «эстонское время», период немецкой оккупации — «нацистское время», период нахождения в составе СССР — «советское время». Сначала значительная часть населения Эстонии негативно восприняла советизацию, но в 50-е гг. большинство людей изменило своё отношение к режиму от молчаливого несогласия к прагматичному сотрудничеству. В целом изменения носили не такой глубокий характер, как в других регионах СССР, Эстония стала особой моделью советской республики — «окном на Запад». Автор считает, что частный сектор и в послевоенное время продолжал играть важную роль в экономике Эстонии (в нём производилось четвертая часть национального дохода). Это — личные огороды, торговля на рынке, частое строительство и сфера услуг.

Хотя государство стремилось контролировать личную жизнь граждан, частная жизнь не прекращалась. Изоляция хуторов давала возможность слушать зарубежные радиостанции и получать альтернативную официальной информации. В частных библиотеках сохранялись запрещённые властью книги довоенных лет издания. Большинство населения, даже не будучи активными прихожанами, продолжали следовать христианским ритуалам применительно к важным событиям жизни. Другими проявлениями частной общественной жизни были танцевальные вечера и традиционные субботние сельские праздники. В заключение автор приходит к выводу о том, что сохранение частной жизни в Эстонии в период сталинизма облегчили её вхождение в «западное сообщество» в 1990-е гг.

ФИЛОЛОГИЯ



ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

© 2007 г.

М.И. Никола

ТЕМА КОНЦА АНТИЧНОГО МИРА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Внимание к теме конца античного мира неизбежно сопровождает рубежи эпох, и наша эпоха в этом отношении не исключение. Однако интересно увидеть новые смысловые акценты, привнесенные временем, и своеобразие их художественного решения. С этой целью нам представляется целесообразным обратиться к ряду произведений, обладающих, на наш взгляд, бесспорными художественными достоинствами, относящихся по преимуществу к образцам постмодернистской эстетики и в то же время рядом черт выгодно отличающихся на фоне обильной постмодернистской продукции конца века.

К числу авторов, привлечших наше внимание, относится Паскаль Киньяр, один из самых авторитетных писателей современной Франции, лауреат премии Гран при Французской Академии 2000 г., лауреат Гонкуровской премии 2002 г., автор более сорока произведений, переведенных на многие языки мира. В 2004 г. в знаменитом замке Серизи-ла-Саль в Нормандии проходила международная конференция, посвященная творчеству Паскаля и ознаменованная самим присутствием автора. Переводчица текстов писателя на русский язык, Ирина Валевиц, так описала впечатление от облика Киньяра: «...лицо Киньяра — благородное, тонко вылепленное, гордое (а отнюдь не смиренное) и — отрешенное, даже когда он учтиво и приветливо разговаривал с кем-нибудь, его взгляд был устремлен сквозь собеседника, куда-то вдаль, словно и в эти минуты он пытался разглядеть былые века, которые возрождал в своих книгах».¹ Большинство произведений писателя действительно связано с обращением к прошлому, однако они далеки от традиционных исторических романов и оцениваются как современный исторический «метароман», характеризующийся подчеркнутой субъективностью, продиктованной стремлением к новизне как в интерпретации материала, так и в его художественной презентации.

Что касается античной темы, то она нашла отражение в следующих произведениях писателя: «Записки на табличках Апронии Авиции» (1984), «Альбаций» (1990), «Секс и страх» (1994). Отмеченные тексты свидетельствуют о преимущественном обращении автора к римской истории и культуре, в частности, к периодам кризиса, перелома, распада, конца. Так, «Записки» представляют собой повествование о жизни римлянки-патрицианки на рубеже IV–V вв. н.э.

Текст получил оригинальное художественное решение: он распадается на две части. Первая часть предельно саентифицирована и оформлена в жанре ро-

мана-комментария, призванного поддержать литературную мистификацию мемуаров. Сами же записки воплощают постмодернистскую тенденцию к дискретности текста. Каждая запись на буксовой табличке пронумерована, озаглавлена и размещена в тексте на отдельной странице, даже если состоит из нескольких строк. Поэтика заглавий примечательна аксиологичностью, вносящей вклад в характеристику героини: «Вещи, редко встречающиеся», «Вещи, дарующие чувство покоя», «Радости зари», «Признаки счастья» и т.д. Записки поражают читателя тем, что в них мы почти не найдем упоминания о гибели империи, осаде Рима, жестокости варваров. Кажущаяся отстраненность героини от основных событий времени выступает воплощением субъективной концепции автора: «защитная реакция» личности перед лицом катастрофических событий находит естественный выход в выборе эстетико-гедонистического проживания, соответствующего римскому психо-ментальному типу. Одна из авторских фраз заметно проясняет замысел: «Улитки, когда им нужна жидкость, а небеса скупаются на нее, не отправляются на форум, не заползают в чрево супруг консулов, но стараются прожить влагою собственных тел».² Подобный выбор выглядит достаточно убедительным для героини, которую Киньяр наделил аристократическим происхождением, эстетической развитостью, эротическим опытом, возрастной зрелостью.

Языческая чувственность героини насыщает «Записки» обилием звуков, красок, запахов, вкусовых и тактильных ощущений, придавая тексту интермедialный характер. Киньяр — мастер живописной детали, лирической пейзажной миниатюры, не случайно это свойство его словесной пластики связывают с влиянием японского искусства. Приведу один из характерных примеров: «...мне кажется, она увидела в высокой траве, слева от меня, ночного паука, ткущего свою паутину. Вокруг, в розоватом утреннем воздухе, дрожали и переливались блестящие капли росы. — Лягушата спешат по домам, рассмеявшись, громко сказала прабабушка. — Новый день наступает» (109).

В то же время в романе ощущается принижение христианского мироощущения вследствие пренебрежения его красотой и радостями земного бытия. В уста одного из самых авторитетных героев романа, П. Савфея Минора автор вкладывает сетования: «До того как власть захватили христиане, и книги писались лучше, и жизнь протекала дольше и счастливее, и цены были ниже, и женщины красивее, лучезарнее и желаннее, и жилища просторнее и роскошнее, и радость заразительнее, и свет ярче, и звуки чище...» (30).

Однако «Записки» отличаются «разнородностью» текста. В тщательно воздвигаемый героиней эстетизированный мир, призванный воплотить картину вкушаемого бытия (изысканные блюда и вина, мягкие ткани и волнующие ароматы и т.д.), то и дело врываются детали и отдельные сцены, несущие семантику болезни, гниения, тления, смерти. Они создают ощущение зыбкости этого замкнутого мира, хрупкости изображаемой жизни, незащищенности героев и, в конечном счете, нагнетают атмосферу неминуемого трагизма. Однако даже самые катастрофические настроения выражены автором с предельной сдержанностью и минимализмом. Так, табличка, озаглавленная как «Предзнаменования», содержит всего одно предложение: «Ужасные предзнаменования открылись нам во внутренностях жертвенных животных» (99). Между тем, этой

табличке в тексте романа предшествовала другая табличка, на которой героиня напоминала себе: не забыть о двух ложках снега в фалернское вино, фиговом желе и свиных сосках, начиненных рубленным мясом.

Гедонистический индивидуализм в романе в равной мере отмечен как любованием автора, так и осознанием его одним из источников набравших силу гибельных процессов. Как явствует текст романа, генезис индивидуалистических настроений автор связывает прежде всего с эпохой Августа. Буксовая табличка, озаглавленная как «Теологическая дискуссия» в «Записках» возводит начало гибельных процессов к эпохе Августа. В романе «Альбуций» эта идея получает дальнейшее развитие.

Если Апронения Авиция была придумана автором, то в этом романе герой — лицо историческое, популярный ритор времен Августа, имя которого упоминают Сенека Старший, Квинтилиан, Светоний. Но тексты Гая Альбуция Сила до нашего времени не дошли. Их сочинил для героя Киньяр, сделав из Альбуция оригинального романиста и изложив в романе пятьдесят три сюжета его декламаций. Это большей частью истории кровавые, жестокие, наполненные сексуальными интригами, семейными тяжбами, судебными поединками, финансовыми исками и т.д. Многие из них связаны с обстоятельствами завоевательных походов, гражданских войн, восстаний рабов, проскрипций и т.д. Декламации Альбуция служат своего рода зеркалом жизни Древнего Рима эпохи диктатуры Цезаря и империи Августа. Поэтика заглавий «романов» Альбуция красноречива уже сама по себе: «Предательство отца», «Сын, растирающий яд», «Распятый раб», «Больные близнецы», «Изнасилованный юноша», «Тиранобийца-прелюбодей» и т.д. Примечателен и язык декламаций Альбуция, не стесняющего себя в низкой лексике и непристойностях. В уста Альбуция автор вкладывает следующее определение романа: «Это единственное пристанище в мире, гостеприимно открытое всем *sordissima*», иначе говоря самым непристойным словам, самым вульгарным вещам и самым низменным темам».³ Латинское слово *sordissima* (в переводе «дурно пахнущие вещи») становится в романе главной метафорой для характеристики атмосферы эпохи Августа, получающей яркое воплощение в символическом образе черного, дурно пахнущего носорога, привезенного в Рим из Африки Цезарем и ставшего в Риме своего рода культовым животным.

Заметим, что в «Альбуции» саентификация романа Киньяра создается не только обильным введением историческим имен и фактов, большей частью создающих негативный фон эпохи, но и вкраплением латинских слов, выражений, целых фрагментов текста, нередко снабженных лингвистическим комментарием.

Роман представляет собой пастиш: одновременное создание образа «гениального» романиста и тонкое развенчание оснований его успеха. Популярность декламаций Альбуция задвигает в тень и Горация, и Вергилия, однако это успех своего рода «массовой литературы» эпохи Августа, свидетельствующей о характере вкусов римлян, ориентированном, главным образом, на возбуждение остроты ощущений. Важное место в романе отводится рефлексии над повествовательной стратегией Альбуция, с которой якобы солидаризируется автор, ведя тонкую игру с читателем и создавая тем самым проекцию и на массовые вкусы

современной эпохи. Не случайно издатели, в том числе в России, желая подогреть спрос на роман, широко пропагандируют «Альбуция» как сборник римских эротических романов, как «Тысячу и одну ночь» римского общества, как тексты, близкие по духу «черным романам» маркиза де Сада и т.д.

П. Киньяр стремится разрушить стереотип представлений об эпохе Августа как о вершинном периоде в истории Рима. Это стремление еще более явно и открыто выражено в его эссеистической книге «Секс и страх», где автор обращается к анализу самой интимной, эротической сферы, утверждая возможность ее мутации вследствие катаклизмов времени. Так, в книге «Секс и страх» встречаем следующее утверждение автора: «За пятьдесят шесть лет правления Августа, который перестроил весь римский мир на имперский лад, произошла удивительная метаморфоза: радостная, точная эротика греков превратилась в испуганную меланхолию римлян».⁴

Эссеистическая книга Киньяра также имеет историческую основу. На этот раз концепция писателя зиждется на изображении фресок Помпеи и Геркуланума. Обращаясь к их описанию, автор обращает внимание читателя на то, что на фресках женские лица «дышат страхом», что глаза испуганно смотрят куда-то в сторону. То, что греки называли «фаллос», замечает по этому поводу Киньяр, римляне называли — «fascinum» — зачаровывающий. В понимании Киньяра в мире людей, как и в мире животных, зачаровать — значит приковать к себе взгляд другого существа, лишив его воли, повергнув в ужас. Подчеркивая то обстоятельство, что страх ограждает человека от желания, Киньяр усматривает дальнейшее воздействие на усиление страха за счет распространения идей стоицизма и христианства: «Прежде нагота испытывала страх перед чужим взглядом. Затем она испытала страх под взглядом Бога. И, наконец, она стала испытывать страх под собственным взглядом. Эти новые зависимости сломали прежние отношения между супругом, супругой и детьми».⁵

Логика рассуждений автора о тенденциях, проявившихся в интимной жизни римлян, ведет его к утверждению их проекции на жизнь наших современников. По мнению автора, современными людьми утрачено здоровое, радостное чувство эроса. Они унаследовали фаллический спад, горечь, нераздельность желания и страха, обозначаемые автором как «traedium vitae» — отвращение к жизни.

Книги Киньяра — яркое свидетельство продолжающейся традиции обращения к античному материалу с целью осознания и изображения современной переходной эпохи. Открывающаяся в них богатейшая эрудиция автора, неподражаемая самобытность течения его философской мысли, оригинальность художественной манеры стали основанием растущего авторитета писателя в современном мире.

Для творчества Кристофа Рансмайра (Christoph Ransmayr), современного австрийского прозаика, апокалиптическая тема — главная. Достаточно перечислить названия его романов: «Сияющий закат», «Песнь ужаса и льда», «Последний мир», «Болезнь Китахары». Из названных романов «Последний мир», пожалуй, самый известный, переведенный на многие языки, в том числе русский. Этот роман обильно связан с античной образностью. Полное название романа «Последний мир с Овидиевым репертуаром». В романе использованы опреде-

ленные исторические факты, связанные с биографией и творчеством Овидия. Поэт был сослан Августом в отдаленную римскую колонию Томи, где и разворачиваются события, вначале по законам постмодернистской игры как своего рода детектив: поиск римским другом Овидия, Коттой Максимом (историческое лицо, адресат ряда понтийских посланий Овидия), следов Овидия и его знаменитой поэмы «Метаморфозы», сожженной поэтом перед отъездом в ссылку (элегия «Последняя ночь в Риме»). В то же время изложенная историческая основа в романе существенно трансформирована. Овидий Рансмайра сослан не за поэму «*Ars amandi*», как принято считать, а за речь, произнесенную на стадионе, мятежную по своему духу, а также за поэму «Метаморфозы»: «Уже название книги было дерзостью, бунтарством в столице императора Августа в Риме, где всякая постройка являла собой монумент державности, свидетельство постоянства, прочной и неизменной власти».⁶

Рим Августа в романе — автоматизированный чиновничий мир, направляемый бездушным аппаратом власти, выхолащивающий живые чувства, каменеющий в своей сущности. Образ камня, метафора камня чрезвычайно важны для поэтики романа, в котором развивается тема метаморфозы человеческой природы. В поэме Овидия, согласно мифу о потопах, уцелевшие после разгула стихии Девкалион и Пирра восстанавливают человеческий род из камня. В романе Рансмайра человеческий род возвращается к своей первооснове. Малоподвижный, бледный, оцепеневший Август в романе также напоминает каменную статую. Как и у Киньяра, символическую роль в романе выполняет фигура носорога, олицетворяющая собой образ грязной возни при дворе императора: «Август, неподвижно сидя на каменной скамье у окна, наблюдал, как купается в грязи носорог..., без единого звука удовольствия он переваливался с боку на бок в месиве внутреннего двора, за палисадом; красновато-бурые волокноу, птицы, которые обычно дозором сновали взад-вперед по спине зверя и питались паразитами, гнездившимися в складках его панциря, с криком металась сейчас в брызгах грязи... Август, словно замороженный, следил за проворными движениями доисторического животного под окном...» (55)

Художественное своеобразие романа Рансмайра в том, что текст представляет собой грандиозный палимпсест, пронизанный структурными и концептуальными соответствиями с «Метаморфозами» Овидия. Как и поэма Овидия, роман состоит из пятнадцати частей, персонажи романа носят имена мифологических героев «Метаморфоз» (Эхо, Ликаон, Кипарис, Прокна, Филомела и т.д.), ассоциативные связи с поэмой мотивируют отношения между персонажами и ход событий. Так, Пифагор, идеи которого обеспечивают философскую основу поэмы, в романе Рансмайра — слуга поэта и хранитель его творений, Эхо страдает от непонимания и жестокости близких и т.д. Но главное, что в основе всей концепции романа лежит изображение процесса метаморфозы, ведущей мир к губельному исходу. При этом Томи не противопоставлены метрополии как мир естественных людей, сохраняющих добрые природные качества. Овидий и здесь воспринят как существо чужеродное и, как следствие, поэт оказывается вытесненным в горы.

Роман Рансмайра — это и роман о художнике, содержащий свою реплику на тему «Памятника». «Метаморфозы» Овидия венчали строки, в которых звучала гордая уверенность поэта в значимости своего творчества и посмертной славе:

Вот завершился мой труд,
И его ни Юпитера злоба
Не уничтожит,
Ни меч, ни огонь,
Ни алчная старость.
Пусть же тот день прилетит,
Что над плотью одной
Возymeет власть,
Для меня завершить
Неверной течение жизни.
Лучшей частью своей,
Вековечен, к светилам высоким
Я вознесусь,
И мое нерушимо
Останется имя. (40)

Эти и другие строки Овидия в романе наносит на базальтовые колонны усердный слуга Овидия Пифагор, чтобы сохранить бессмертное творение поэта. Но он оказывается бессилён. Исчезнет, растворится затерянный в пространстве поэт, вслед за ним суждено исчезнуть под напором улиток и слизней и строкам его творения: «книги плесневели, сгорали, рассыпались золой и прахом; каменные пирамиды разваливались, вновь становясь частью осыпи, и даже высеченные в базальте письма исчезали, уступая терпению слизней»(219).

Томы отличаются от Рима разве тем, что в их разрушении участвует как органическая, так и неорганическая природа. Этот город на берегу моря, как город на краю мира, вот-вот соскользнет в морскую пучину. Он постоянно сокращается, сползает, его разъедает ржавчина, теснят камнепады: «Горные долины тонули в обломках, ...в бухте обрушивались карнизы и уступы..., вздымались такие огромные валы, что суда приходилось вытаскивать на берег»(207).

Один из ярких персонажей романа — Дит, мифологический предводитель мертвого царства. В романе это покалеченный войной герой, бежавший от ее ужасов в Томы, где он и лекарь и могильщик одновременно. Но он и судья мертвых при жизни людей. Дит убежден, что «живым уже не поможешь, что от голода, злобы, страха или обыкновенной глупости каждый из них мог совершить любое варварство и стерпеть любое унижение, каждый был способен на все»(203). Согласно концепции романа Рансмайра, поколение «железного века» (Томы неоднократно названы в романе железным городом) исчерпало право на свое существование, уступая место первостихии, первичной материи, готовой поглотить его. Город — этот последний мир — не живет, а доживает: «в каждом закоулке, в каждом ворчанье Томов уже слышно, видно, осязаемо будущее, ... разоренный временем мир»(144).

Своеобразное художественное решение интересующая нас тема нашла также в романе нобелевского лауреата 2003 года, южноафриканского писателя

Дж. М. Кутзее «В ожидании варваров». Название романа Кутзее заимствовал из знаменитого стихотворения греческого поэта К. Кавафиса (1863–1933), чье творчество также приходится на рубеж эпох. Текст стихотворения, написанного Кавафисом в 1904 году в форме драматического диалога, близок Кутзее своей мрачной, пессимистической концепцией состояния общества. На русский язык стихотворение «В ожидании варваров» переводилось многократно. В данной статье приводится перевод, выполненный Игорем Ждановым:

В ожидании варваров

— Зачем народ на площади толпится?
— Все говорят, что варвары нагрянут.
— А почему сенат не заседает?
Или уже упразднены законы?
— Да варвары должны явиться вскоре.
Зачем же нам решения сената?
Пусть варвары приходят и решают.
— Вы слышали?.. Встревожен император:
С утра пораньше в тоге и в короне
Сидит на троне — будто ждет чего-то.
— Всё варвары, от них и беспокойство, —
Пергамент император заготовил —
Вождю пришельцев титулы и званья,
А заодно и власть вручить собрался.
— Вон консулы и преторы выходят
В одеждах дорогих, золототканых,
Смотри — блестят серебряные жезлы,
сверкают изумруды на браслетах...
К чему такая пышность и поспешность?
— К нам варвары идут... Иль ты не знаешь,
Что диких укрощает блеск сокровищ?
— Где ж гордые ораторы, трибуны,
Способные заморозить речами?
— Ведь варвары на подступах к столице.
А их не остановишь красноречьем.
— Опять в народе шум и недовольство,
Сенаторы насупились внезапно,
Расходится толпа — спешат укрыться
Все по домам... Чего они боятся?
— Да ночь уже, а варваров не видно.
Сейчас гонцы вернулись от границы
И говорят, что в мире все спокойно, —
Нас покорять никто не собирался...
Как жить теперь? Какой придумать выход?
На варваров — одна была надежда!⁷

Роман Дж. М. Кутзее — роман-притча. Художественный мир романа лишен узнаваемых исторических, географических реалий, в нем реализуется та же ар-

хитипическая ситуация, что и в стихотворении Кавафиса: мир, претендовавший на положение цивилизованного, предстает перед перспективой вторжения варваров. Заметим, что сама эта оппозиция «цивилизация-варварство» в исторической памяти все же ассоциируется прежде всего с античностью и, в частности, с концом античного мира. Ассоциации с античной историей возникают и по поводу ряда конкретных эпизодов романа. Примечательно, к примеру, как в романе варвары защищаются против экспедиционных войск империи. Уцелевший воин из экспедиционного корпуса свидетельствует: «Они с нами не воевали — просто завели в пустыню, а сами исчезли ... Они заманивали нас все глубже и глубже, мы никак не могли их догнать»⁸. Эта картина очень напоминает описание Геродотом стратегии скифов в борьбе с войском персидского царя Дария. О том, что Кутзее не чужд интереса к античной истории и философии, свидетельствует, к примеру, эпиграф из Гераклита Эфесского, избранный писателем для своего самого известного романа «Жизнь и время Михаэла К.»:

Раздор — отец всем общий
и всем общий царь,
и одних богами объявляет он,
а других — людьми,
одних рабами сотворяет он,
а других — свободными. (248)

Гибельность раздора, противостояния — это и главная тема романа «В ожидании варваров». Основное действие романа развивается в отдаленной точке империи, на границе с варварским миром. Примечательно, что здесь, на границе, уже начинается процесс сближения двух миров, они естественным образом вступают в соприкосновение и взаимодействие: присматриваются друг к другу, прислушиваются, приспосабливаются, занимаются товарообменом, готовы даже прибегнуть к взаимной помощи. Так, первые жертвы «взорванного» мира — старик и мальчик, которого старик вел в город в надежде получить для него медицинскую помощь, как это уже не раз бывало. Но на этот раз ожидание милосердия обернется встречей с бесчеловечной жестокостью. «Седая борода слиплась от засохшей крови. Губы разбиты и оттянуты к деснам, зубы переломаны. Один глаз закатился, вместо другого кровавая дыра» (16) — таково описание умершего старика после пыток. Изувеченный ножевыми ранами мальчик оставлен в живых, только чтобы сделаться проводником карательного отряда.

Равновесие нарушено той стороной, которая мнит себя цивилизацией. Разрушительный импульс идет от империи, а именно, от ее центра, который желает «творить историю», не может жить без агрессии как способа самоутверждения, без нанесения «превентивного удара» как способа демонстрации своей силы. Развенчание цивилизации, которая как раз и оборачивается подлинным варварством — вот главное зерно авторской концепции в романе. Картины изуверского насилия, попрания закона, растления мирного населения, привлекаемого к палаческим функциям, переданы в романе с большой драматической силой.

В романе Кутзее использует определенный потенциал постмодернистской эстетики (сны, эротические фантазии героя и т.д.), но этот опыт потеснен. В романе восстанавливается линейное повествование, он строится как история

героя, повествование ведется от имени «я». Главный герой — персонаж, надежный саморефлексией, историческим мышлением. Не случайно он увлекается археологией, а найденные им во время раскопок таблички с загадочными письменами, вызывают ассоциации с находками крито-минойской письменности. Но особенно важно, что присутствие этого героя в романе снимает безнадёжный ход событий. Слуга империи, судья в этом небольшом пограничном городке, он отказывается быть покорным орудием насилия и решается на бунт «один за всех». Плоды этого бунта как будто невелики: одна спасенная и утешенная душа, одна варварка, которую герой возвращает в родной мир, рискуя не просто должностью, но жизнью. Кутзее не упрощает истории этих двоих. Герой и девушка до конца так и не поняли друг друга. Однако их временное сожительство было отмечено взаимной терпимостью, уважением, жадой взаимного познания. Что касается героя, то ему открылось притягательное богатство варварской души. Когда в финале романа имперская армия потерпела поражение, остатки ее покинули город, и город остался открыт для варваров, жители ждут их в страхе и в смутной надежде. Что же касается героя, в его мыслях и словах надежда звучит как чаяние. «Кто знает, — говорю я, — может быть, когда прискачут варвары, среди них будет и она. — Рисую себе эту картину: во главе отряда всадников она въезжает в открытые ворота, сидит в седле прямо, глаза сверкают; их предтеча, их проводник, она показывает своим товарищам, как куда проехать в этом чужом городе, где она некогда жила. — Уж тогда-то все будет по-другому» (241).

Тема памятника своеобразно преломляется и в этом романе. На протяжении романа герой пытается разгадать письменность на табличках, оставленных представителями древней цивилизации, обитавшей на этой земле. Одновременно он ведет и свои записи, но чем дальше, тем строже оценивает их как поверхностные, далекие от глубин правды. Устремляясь мысленно в будущее, герой убежден, что для потомков письма аборигенов окажутся гораздо более ценными и значимыми: «Когда однажды здесь появятся люди и начнут копаться в руинах, древности, которые они отыщут в пустыне, заинтересуют их гораздо больше, чем любое оставленное мною послание» (245). Тем самым герой ещё раз признает за варварством духовную силу и цивилизующее начало, и, как следствие, перспективу будущего. Старой цивилизации необходимо обновление. В финале романа эта мысль выражена символически в «акте творения»: дети лепят из снега нового человека...

Стремление современных писателей к освоению проблем и перспектив нашей современной эпохи закономерным образом ведет их к обращению к историческому материалу. Что касается периода позднего Рима, то он оставил один из самых великих уроков в истории. Стремительное восхождение Рима к масштабным культурным достижениям, вершинам мирового господства сменилось постепенным угасанием и погружением во мрак, хаос и варварство, что представляет одну из величайших драм в истории. Приведу лишь одно из суждений на эту тему, принадлежащее американскому культурологу Вилу Дюранту, в глазах которого судьба Рима «чрезвычайно напоминает, иногда с пугающей ясностью, цивилизацию и проблемы наших дней. В том и состоит преимущество изучения полного жизненного охвата некоторой цивилизации, что здесь появ-

ляется возможность сравнить каждую стадию или каждый аспект ее деятельности с соответствующим моментом или элементом нашей собственной культурной траектории; развитие в древности ситуации, которая аналогична нашей, может ободрять нас или служить предостережением. Здесь, в борьбе римской цивилизации с внешним и внутренним варварством, мы видим нашу собственную борьбу; римские трудности, связанные с биологическим и моральным упадком, — это указательные знаки на нашем сегодняшнем пути...»⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Валевич И.* От переводчика // *Киньяр П.* Секс и страх. СПб., 2005. С. 884.
2. *Киньяр П.* Записки на табличках Апронении Авиции. М., 1998. С. 78. В дальнейшем текст «Записок» цитируется по этому изданию с указанием в скобках страницы.
3. *Киньяр П.* Альбуций. СПб., 2005. С.36.
4. *Киньяр П.* Секс и страх. М., 2000. С.6.
5. Там же. С.138.
6. *Рансмайр К.* Последний мир. М., 2003. С. 35. В дальнейшем текст романа К. Рансмайра цитируется по этому изданию с указанием в скобках страницы.
7. *Мочос Я.* Современная греческая литература. М., 1973.
8. *Кутзее Дж. М.* В ожидании варваров. СПб., 2004. С.234. В дальнейшем текст цитируется по этому изданию с указанием в скобках страницы.
9. *Дюрант В.* Цезарь и Христос. М., 1995. С. 8.

THEME OF «END» OF CLASSICAL ANTIQUITY IN MODERN WEST-EUROPEAN LITERATURE

M.I. Nikola

The article is based on the works of some outstanding modern writers — P. Kin'jar, K. Ransmajr, J.M. Kutzee and shows the sequel of tradition going back to some antique material, having the aim to realize and portray the images of this modern transitive epoch. The texts are mainly estimated as some productive experience of the postmodernist aesthetics. At the same time novelistic works by G.M. Kutzee give grounds to speak about new tendencies in modern literature.

© 2007 г.

М.В. Кожевников

«НЕГОДЯЙ, КОТОРОГО ЛЮБИШЬ, КОТОРЫМ ВОСХИЩАЕШЬСЯ»: ЛОВЛАС РОССИЙСКИЙ И АНГЛИЙСКИЙ

В России Ловлас (Ловелас), Дон Жуан — имена, ставшие нарицательными, своего рода мифологемы и уж точно — культурные герои. Смысловая составляющая этих имен не изменилась на протяжении десятилетий.

Только три из возможного огромного числа примеров.

Энциклопедия Брокгауза (1914): «Ловелас — типичный бессовестный соблазнитель, изображенный в романе «злодеем» с подкупающей внешностью. Несмотря на преувеличенность и почти карикатурность, в Ловеласе создан тип, оставшийся навсегда в литературе и ставший нарицательным в жизни».

Энциклопедический словарь (1955): «Ловелас, герой романа английского писателя С.Ричардсона «Кларисса». Имя Ловеласа стало нарицательным для обозначения волокиты, обольстителя женщин».

Российский энциклопедический словарь (2001): «Ловелас, герой романа С. Ричардсона «Кларисса». В нарицательном значении — волокита, обольститель».

Для особой и модной ветви современного литературоведения (гендерный подход) это имя — Ловлас, — конечно, одно из самых репрезентативно-ненавидимых, представляющих доминирующий «мужской» перевес в истории литературы.

Ни в коей мере не пытаюсь спорить с «гендерным подходом», попробую воспользоваться им же разработанным методом:

«Знакомые картины литературного прошлого с их делением на эпохи, иерархией произведений, направлениями и контекстуальными образцами должны постоянно подвергаться критической перепроверке и обновлению (Вроде банально, но и абсолютно справедливо — М.К.). В противном случае они не будут соответствовать актуальному уровню знаний в литературоведении. Перед такой альтернативой стоят в настоящее время Gender Studies, с позиций которых традиционные труды по истории литературы можно лишь «тактично игнорировать» или же ... включить их в программу «сопротивительного чтения».¹

Что ж, на мой взгляд, удачный термин — «сопротивительное чтение», а «тактично игнорировать», как представитель мужской части человечества, буду неукладывающиеся в мою теорию факты. На Ловласа же посмотрим «сопротивительно», т.е. не так, как его воспринимает обыденное сознание.

В России романы Ричардсона, с «Клариссы» которого образ Ловласа получил известность, стали популярны вскоре после выхода французского перевода, и уже в 1740-е были сделаны первые русские переводы, долгое время распространявшиеся в списках. Пик интереса к Ричардсону пришелся на конец XVIII — начало XIX вв. и, в частности, выразился в появлении печатных переводов романов («Памела» — 1787; «Кларисса» — 1791–1792; «Грандисон» — 1793–1794) и подражаний, как переводных (Кимбер Э. Новая Памела, или

Справедливое описание жизни Марии... М., 1788. Ч. 1–2), так и отечественных (Львов П. Ю. Российская Памела или История Марии, добродетельной поселянки. СПб., 1789. Ч. 1–2; СПб., 1794. Ч. 1–2).

Окончательно в русский обиход, да и язык, Ловлас вошел благодаря знаменитому роману Пушкина. Великий поэт особо подчеркнул, почему Татьяна и ее мать по-разному воспринимают данный образ:

О Татьяне:

Ей рано нравились романы;
Они ей заменяли все;
Она влюблялася в обманы
И Ричардсона и Руссо. ...
(«Евгений Онегин», Глава 2, XXIX)

Отметим: Татьяна прочитала эти романы.

О ее матери (выделено мной — М.К.):

Жена ж его была сама
От Ричардсона без ума...
Она любила Ричардсона
Не потому, чтобы прочла,
Не потому, чтоб Грандисона
Она Ловласу предпочла;
Но в старину княжна Алина,
Ее московская кузина,
Твердила часто ей об них. ...

То есть, русский миф о распутности Ловласа взят не из прочитанного текста, а из «сарафанного радио», что отметил еще Пушкин. Судить о чем-то, не зная (в данном случае — не читая), как это по-русски! В примечании же к роману сам Пушкин назвал эти романы «славными», и сам их, безусловно, прочел (в библиотеке Пушкина сохранилось собрание романов Ричардсона на английском языке в трех томах, изданное в 1824 г.).

И здесь надо отметить, как Пушкин соотносит данное имя с Вальмоном — героем романа Шодерло де Лакло «Опасные связи», на мой взгляд, истинного распутника, но почему-то не ставшего нарицательным обозначением такового.

При всем сходстве Вальмона с другими привлекательными распутниками романов XVIII в. (в том числе и с Ловласом) — это герой совсем другого плана.

Известно, что в облике пушкинского Онегина запечатлены черты многих модных персонажей. Он не только «от жизни», но и «от литературы»: «Что ж он? Ужели подражанье...», «Москвич в гарольдовом плаще, // Чужих причуд истолкованье», «Или Мельмот — бродяга мрачный. Иль вечный жид, или Корсар, // Или таинственный Сбогар». В глазах Татьяны в нем слились «Любовник Юлии Вольмар, // Малек Адель и де Лиар, // И Вертер, мученик мятежный, // И бесподобный Грандисон...» (Не могу не опечалиться: «Судя по этому перечислению, провинциалка Татьяна прочитала гораздо больше современных студентов-филологов» — М.К.).

Автор дал возможность узнать, кто стоял у истоков образа главного героя. В черновом варианте девятой строфы первой главы значились строки: «Любви

нас не природа учит, а первый пакостный роман». Таковым в те годы был роман Шодерло де Лакло «Опасные связи».

Пушкину был хорошо знаком этот роман, что видно из его переписки (хотя сам роман и во Франции, а тем более в России, был под запретом, как верх непристойности).

Например, в письме А. Н. Вульфу поэт демонстрирует отличное знание произведения де Лакло, но, и это самое главное! — он четко разделяет Ловласа-соблазителя и Вальмона-распутника.

Письмо начинается с шутливой приветствия: «Тверской Ловелас С.-П.<етер>Бургскому Вальмону здоровья и успехов желает». То есть себя Пушкин соотносит исключительно с Ловласом.

В романе Шодерло де Лакло сопоставление этих имен — сознательный характерологический прием. Герой Лакло почитает себя соблазнителем «рангом выше», цель Ловеласа кажется ему примитивной, способы — грубыми: «Прибегать после более чем двух месяцев забот и трудов к способам, мне совершенно чуждым! Рабски влачиться по чужим (Ловеласа) следам и восторжествовать бесславно! Нет» (письмо 110 «От виконта де Вальмона маркизе де Мертей», пер. Н.Рыковой)².

Пушкин точно разделяет эти два образа — Ловласа и Вальмона. Предпочтение, безусловно, отдано первому.

Для его романтической Татьяны «обольстительный обман» «сладостного романа» Ричардсона — сама жизнь, а Кларисса — идеальный образ. И может быть «обольстительность» данного обмана для Татьяны и в том, что Ловлас Ричардсона все же захотел исправить ошибку — жениться на Клариссе, и она (Татьяна), не осознавая прямо этого, но все-таки воспитанная в деревне (чистота нравов!), мечтала о замужестве. Вальмон же не раскаивается ни в чем.

Вывод может быть таким: вначале узнайте, подойдите герменевтически (герменевтика — теория и практика прочтения текста), прочтите, — потом ругайте. Пример — Пушкин, сам знал, читал, различал. Позднее — не читали, а только всяческие «кузины твердили о нем», поэтому Ловлас — нарицательное имя распутника, а про Вальмона и не помнят.

Для нас Ловлас — имя скорее французское, чем русское, ведь пушкинская Татьяна читала «романы Ричардсуна» (хотя он Ръчардсон), т. е. переводы с английского на французский язык. Но все же Ловлас имеет английское происхождение, о нем — английском Ловласе, — и пойдет разговор.

В Англии впервые Ловлас как литературный персонаж появился в комедии Колли Сиббера «Последняя уловка любви» (1696). В данном случае самим именем Ловлас (*Loveless*) автор указал не только на нравственную (*loveless* — не знающий любви), но и историческую традицию, которую продолжил его герой, дав ему имя, созвучное с именем реально существовавшего человека XVII столетия: аристократа, поэта-кавалера, автора прославленных любовных стихотворений Ричарда Лавлейса (*Lovelace*).

Ричард Лавлейс (1618–1658) — автор не только стихотворений, но и двух пьес, с примечательным названием «Ученый» и «Солдат» (правда, неудачных). Посмел выступить против революционного парламента, был на стороне роялистов. Очень традиционный для того времени тип — аристократ, образованный

(закончил Оксфордский университет), блестящий, красивый, обаятельный поэт, пострадавший за «правое» дело, так считали во Франции, куда он уехал после событий 1648 года, но вернулся в Англию и попал в тюрьму.

Стихи Лавлейса, которые он писал, в основном, в заключении, сегодня мало известны. Но два его стихотворения вошли практически во все антологии английской поэзии XVII столетия.

Эти стихи, действительно, красивы и трудно переводимы на русский язык:

Lucasta wept, and still the bright
Enamoured god of day,
With his soft handkerchief of light,
Kissed the wet pearls away.

Лукаста плакала, и
Восхищенный ею «бог дня»,
Нежным платочком
Вытер жемчужины ее слез.
(Перевод мой — М.К.)

В сознание и быт англичан это имя вошло как синоним обаятельного соблазнителя. А Сиббер первый дал литературному герою имя реального человека — Ловлас. Его пьеса предназначалась, прежде всего, для зрителя, а не читателя, а на слух Loveless и Lovelace («Лавлес» и «Лавлейс») практически неразличимы даже для англичанина.

Сибберовский Ловлас — типичный представитель той эпохи — распутный, блестящий и циничный аристократ. Но изменившаяся к концу XVII в. общественная, политическая, этическая и эстетическая ситуация заставили автора «исправить» героя: в прологе разделил публику на две категории — «Аристократы» и «Зрители из Сити» (буржуа). В расчете на сочувствие буржуа, становящегося главной силой английского общества, Ловлас раскаивается в своем распутстве и прославляет «чистые радости добродетельной любви».

Созданный Сиббером образ распутника — Ловласа — оказался удивительно жизненным: в Англии XVIII столетия он стал героем многочисленных произведений разного жанра.

Конечно, самый известный и ставший культурным героем «Ловлас» — герой романа Ричардсона.

Но и «драматургический» Ловлас, именно как «не знающий любви» (loveless) не потерял своей популярности: до конца XVIII столетия появилось несколько пьес с этим героем. Все они, в той или иной степени, связаны с пьесой Сиббера: Ванбру в 1696 г. написал комедию «Неисправимый» — продолжение «Последней уловки любви», в свою очередь, Шеридан переделал комедию Ванбру под названием «Поездка в Скарборо» (1777).

А Ричардсон написал «Клариссу» в 1748 году. Т.е. перед нами 4 Ловласа (точнее 3 Лавлеса и 1 Лавлейс), соответственно два — 1696 года, один — 1748 года и один — 1777 года.

Итак, что же произошло с Ловласом почти за столетие.

Главным отличием шеридановского, т.е. последнего в XVIII веке, Ловласа стало его «постоянство»: в конце XVIII столетия распутство героя уже не было

так востребовано публикой, как в конце века XVII. Новой, буржуазной не только по духу, но и сути, публике распутник был не нужен.

А неубедительность исправления Ловласа Сиббера в конце XVII столетия (когда, по словам К.Маркса, буржуазия еще становилась главной силой английского общества) сразу же отметил Джон Ванбру, через несколько месяцев написавший комедию «Неисправимый, или Добродетель в опасности» (1696). Главный герой — тот самый сибберовский Ловлас, по своей нравственной сути остался «неисправимым», продолжает распутничать и изменять жене. Такова, по мнению автора, сама мужская природа, отличительная черта которой — непостоянство (разговор жены и любовницы Ловласа):

Аманда. Да, ничто так не удивляет меня, как мужское непостоянство.

Беринтия. Ну вот, а с моей точки зрения, это наименее удивительная вещь на свете, если принять во внимание, чем являются они и чем мы. Ибо их природа создала детьми, а нас куклами. Припомните-ка, Аманда, как мы обращаемся со своими куклами. Мы с ума сходим по ним, едва взглянув на них, затем, когда они нам доставались, мы зацеловывали их до того, что они ломались на части, затем мы снимали с них платья и, увидев их голыми, отбрасывали их прочь. (V, 2, пер. Н. Рыковой).

Комедия Сиббера в целом произвела благоприятное впечатление на Ванбру, но его совершенно не устраивал назидательный и сентиментальный финал. Он не поверил в столь быстрое и окончательное превращение Ловласа в добропорядочного мужа и семьянина, да и многие современники отмечали с иронией, что если бы после окончания представления на сцене поднялся занавес, то вряд ли бы зрители увидели в доме Ловласа «чистые радости добродетельной любви». Поэтому Ванбру, взяв основных персонажей Сиббера — Ловласа, Аманду, — пишет комедию «Неисправимый, или Добродетель в опасности», где дает иной поворот событиям, по-своему отвечая на поставленные Сиббером вопросы.

«Неисправимый» начинается там, где закончилась пьеса Сиббера, показывая публике, как исправившийся супруг опять изменяет жене, а верная Аманда сама подвергается всяческим соблазнам и искушениям.

Ванбру в трактате «Защита «Неисправимого» (1698) дал характеристику главным героям, объясняя их недостатки слабостью человеческой природы, правдиво показать которую — первая задача комедиографа тех лет: «Ловлас гордится твердостью своего раскаяния... Но Беринтия лишает его этой невинности (в оригинале *presumption*)»³.

«Неисправимость» Ловласа Ванбру выражается именно в его связи с Беринтией. Ванбру издевается над показной добродетелью Беринтии, смеется над ее моральными устоями и «нравственностью». Одна ремарка Ванбру (но какая!) дает точный портрет героини в эпизоде «обольщения» (выделено мной — М.К.):

Ловлас. Зайдемте в гардеробную. Кушетка там утопает в лунном свете.

Беринтия. Нет, и не тяните меня, я все равно не пойду.

Ловлас (поднимая ее на руки). Тогда придется вас отнести.

Беринтия (совсем негромко) Помогите! Помогите! Я обесчещена, погублена, опозорена! О боже, никогда я этого не перенесу. (IV, 4).

Жизненный тип, который являл Ловлас в представлении Ванбру, с наступлением нового — XVIII века, — все более преданного нравственным ценностям, будет возможен лишь как сатирический, данный с большой долей морального осуждения, то есть именно так, как он предстанет в романе Ричардсона. Благодаря роману имя Ловлас (уже непосредственно совпадающее с именем поэта-кавалера, но, безусловно, напоминающее и о «не знающих любви» героях комедии Реставрации) делается нарицательным.

Сюжет романа Ричардсона 1748 года составила история Клариссы Гарлоу, девушки из состоятельной и почтенной буржуазной семьи, соблазненной легкомысленным Ловласом и умирающей от душевного потрясения. Раскаявшийся Ловлас напрасно умоляет ее стать его женой. В конце романа он гибнет от руки двоюродного брата Клариссы, вызвавшего его на дуэль.

В последнем письме (роман Ричардсона эпистолярный) Ловлас предстает только с положительной стороны: он не боится дуэли, открыто идет на нее. Сам точно осознает, насколько был несправедлив к «наилучшей из женщин», полностью признает ее правоту (в скобках замечу: это легко сделать — Кларисса уже умерла, но все же признает!!!)

Эту, не только распутную (каким Ловлас был у Ванбру) составляющую, увидели в Ловласе современники. Доказывая это, сошлюсь на авторитет Дидро, писавшего: «Ричардсон заставляет нас восхищаться гениальностью, с какой в Ловласе редчайшие достоинства (он) сумел сочетать с отвратительными пороками, низость с великодушием, глубину с легкомыслием, порывистость с хладнокровием, здравый смысл с безумством, гениальностью, с какой он сделал из него негодяя, которого любишь, которым восхищаешься, которого презираешь, который удивляет вас, в каком бы виде он ни появлялся...»⁴.

Известно, что сам Ричардсон, испугавшись столь неоднозначного отношения к своему герою со стороны читателей (особенно читательниц!!!), решил написать роман о безупречном мужчине — «История Чарльза Грандисона», но получился тот самый «... бесподобный Грандисон, / Который нам наводит сон...» (А.С. Пушкин).

А уже в переделке Шеридана «Поездка в Скарборо» 1777 года добродетель торжествует однозначно — его Ловлас не распутник в принципе.

Новая эпоха предъявила новые требования к жанру комедии. «Все изменилось» — лейтмотив пролога к этой пьесе Шеридана, написанного великим Гарриком:

Когда в стране повсюду перемены,
Как им не быть в творениях для сцены?
Теперь обязан «грубый острослов»
Надеть на наготу свою покров.
И тот писатель мудро поступил,
Кто девку в Магдалину превратил.
Хоть злые языки его клянут,
Но вас мы просим дать ему приют.
(Пер. З.Е. Александровой и Ю. Смирнова).

Главное изменение: распутные Ловлас и Беринтия лишь «играют» в незаконную страсть. Его жена Аманда остается образцом добродетельной супруги.

Беринтия и не скрывает, что, кокетничая с Ловласом, лишь дразнила своего жениха, которого по-прежнему любит. А сам Ловлас, устыдившись, произносит слова, которые мог бы произнести и герой Сиббера в 1696 г.: «Когда мы бываем вынуждены признать истину, мы сознаем, что добродетель — священна» (V, 1). И завершает эту сцену стихами вполне в сибберовском духе:

О если б только женщины узнали,
За что они любовь мужчин снискали,
Они бы с добродетелью своей
Не расставались до скончания дней.
(Пер. З.Е. Александровой и Ю. Смирнова)

Любовь и добродетель неразделимы. Круг замкнулся. Ценности, которые проповедовал Сиббер в 1696 г., а затем осмеял Ванбру, снова оказались востребованными. И в «споре» за Ловласа в конечном итоге победил Сиббер. В этом «поединке» трех драматургов и одного романиста исследовалась мужская природа в том «мужском» обществе, по сути, это был спор «о природе человека»: какова она — «добрая» или «испорченная»? Шеридан в конце XVIII столетия подтвердил предположение Сиббера конца XVII века, что мужская (следовательно, и человеческая) природа, в основе своей добрая.

Таким образом, история английского Ловласа позволяет сделать два вывода:

1. Сами авторы, кроме Ванбру, заставляют Ловласа, по крайней мере, раскаиваться. Правда, дают ему возможность перед этим согрешить.

2. Женщины, которые окружают распутного и не раскаявшегося Ловласа (Беринтия у Ванбру) сами такие же (вспомним слова самого Ванбру: «Беринтия лишает невинности Ловласа»), а Ловласа раскаявшегося окружают добродетельные женщины — Аманда у Сиббера и Шеридана, Кларисса — у Ричардсона.

С прискорбием констатирую — в мужском распутстве очень часто виноваты женщины (по крайней мере, в английской литературе XVII–XVIII вв.).

Но сегодня (к счастью, или сожалению) отношение к данному герою добродушно-ироничное, прав, что поделать!!! великий Пушкин, — «Ловласов обветшала слава». Вспомним слова Дидро о ричардсоновском Ловласе: «... негодай, которого любишь, которым восхищаешься...». Где сегодня подобные негодаи?

P.S. В Интернете обнаружил стихотворение 2002 года о Ловласе. Приятно, что и поэт XXI века прощает Ловласа за то, что «он мечтатель был».

LE LOVELACE. After S. Richardson

Ловласа слава обветшала,
хоть и пролаза был Ловлас.
Ему любви наобещали,
взамен любви досталось в глаз.
В Паласе лежа на паласе
он развлекался и любил
(в мечтах). На этом и попался,
поскольку он мечтатель был.
Из глаза искры, как алмазы
он получил взамен любви.

Видать, Ловласа кто-то сглазил
или случайно подловил.
Был обветшавший наш Ловлас
и лысоват и седовлас.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Шаберт И.* Гендер как категория новой истории литературы // Пол. Гендер. Культура. Немецкие и русские исследования. М., 1999. С. 109.
2. *Лакло Ш., де.* Опасные связи. М., 1967. С. 387.
3. Трактат Ванбру цитируется по изданию: *British dramatists from Dryden to Sheridan.* Carbondale, 1976. P. 124.
4. Цит. по: *Воропанова М.* Ричардсон // Зарубежные писатели. Биобиблиографический словарь. В 2-х частях. Ч. 2. М., 1997. С. 199.

«VILLAIN WHOM YOU LOVE AND YOU ADMIRE WITH»: LOVELACE AS TYPICAL CHARACTER IN RUSSIAN AND ENGLISH CULTURE

M.V. Kozhevnikov

The article is devoted to the origin and evolution of the famous typical character — Lovelace and his features in Russian and English culture.

© 2007 г.

А. А. Рожкова

«ВОСПОМИНАНИЯ БЛАГОВОСПИТАННОЙ ДЕВИЦЫ»:
ПЕРВЫЙ ОПЫТ ЛЮБВИ СИМОНЫ ДЕ БОВУАР

Книга «Воспоминания благовоспитанной девицы» Симоны де Бовуар увидела свет в 1958 году. К этому времени опубликованы две ее программные книги «Второй пол» (1949) и «Мандарины» (1954), которые принесли писательнице всемирную известность. Освоив жанры эссе, повести и романа, Бовуар берется за популярный в литературе 60-х гг. XX века, новый для себя прозаический жанр — жанр автобиографии — «ретроспективного прозаического рассказа человека о собственной жизни, когда он особенно выделяет частную жизнь, конкретно — историю своей личности»¹.

Работу над автобиографией Симона де Бовуар считала чрезвычайно важной, т. к. этот жанр позволял запечатлеть жизнь и внутренний мир индивидуальности — то, что она ценила более всего. В форме романа-исповеди, романа от

первого лица, «в которой фиксируется личный опыт, передаются те сведения, которые доступны были рассказчику, только ему, а не целой группе лиц, выводимых в виде системы образов»², Бовуар возвращается в собственные детство, отрочество, юность, анализируя те факторы, которые повлияли на формирование ее личности, представления о мире и его ценностях.

С этой первой книги мемуаров начинается автобиографическая летопись разных этапов личной и творческой жизни Бовуар, состоящая из четырех книг, которые писались на протяжении всей жизни: «Воспоминаний благовоспитанной девицы» (1958), «Силы зрелости» (1960), «Силы вещей» (1963) и «В конечном итоге» (1972).

В монографии «Большое приключение благовоспитанной девицы. Книги воспоминаний Симоны де Бовуар» (1992) Н. И. Полторацкой, одна из четырех глав, «Разрыв семейного круга», целиком посвящена «Воспоминаниям...». Четыре части книги исследовательница рассматривает как четыре этапа взросления и социологизации: первая часть — «ранние годы»; вторая — «превращение из девочки в барышню и постепенное усложнение ее духовного мира»; третья — «учеба в университете»; четвертая — «подготовка де Бовуар к выпускным экзаменам и главное событие юности Симоны: ее знакомство и сближение с Жаном Полем Сартром»³. «Воспоминания...» для Полторацкой — это, прежде всего, «документ эпохи, без которого трудно понять важнейшие тенденции развития современной французской литературы»⁴. Исследовательница упускает из виду, что это также и «документ» неординарной личности, индивидуальности со своим собственным внутренним миром и взглядами на основополагающие ценности, такие как жизнь, смерть, красота, дружба, любовь.

За внешними описаниями собственного рождения, детства и юности (первыми впечатлениями, учебой в школе «Дезир» и Сорбонне, подготовкой к выпускным экзаменам), писательница выстраивает еще одну, сюжетообразующую линию повествования о жизни духа и сердца: «Я мечтала написать «роман о внутренней жизни», мне хотелось передать собственный опыт»⁵. Внешние события служат своеобразным прологом, предвещающим жизнь чувств, впечатлений, ощущений. Отсюда частое употребление словесных форм, свидетельствующих о чувственном восприятии мира: «чувствовала», «ощущала», «казалось» и др.

Изучать собственное сердце, строить свою историю любви, оценивать окружающий мир становится возможным при помощи определенных основ и критериев.

Главным критерием истинности и ценности окружающего мира и всего, что в нем есть, в *раннем детстве* маленькой Симоны становятся собственные эмоции, чувства и реакции, через которые преломляется и оценивается окружающий мир: «...между тем, что я любила, и тем, что не любила, зияла пропасть»⁶. Ребенок воспринимает этот мир, пропуская через себя, через собственные «люблю» — «не люблю»: «меня убеждали, что я «люблю» всех членов большой семьи, включая самых далеких и убогих троюродных бабушек. Но когда я начала лепетать первые слова, мой опыт опроверг этот «субстанциализм»⁷. Оборотом «я любила...» или конструкцией, начинающейся личным местоимением «я» в сочетании с глагольной формой, Бовуар раскрывает перед читателем резко выраженное индивидуалистическое отношение собственного «Я» к остальному миру⁸.

Предметом Любви маленькой девочки становится все то, что вызывает отклик в ее сердце — «влюбленный восторг», превращаясь в акт поклонения Прекрасному. О существовании индивидуального представления Бовуар о Прекрасном, которое формирует понятия Красоты и Любви, некий их Культ, свидетельствует символичное описание окружающих юную Симону людей. Гувернантка Луиза в ее глазах была «**молода** и лишена **красоты** и **загадочности**», мать, напротив, «была **недосягаемая, изменчивая, с молодой** гладкой кожей, **прекрасная** как картинка» с красивым лицом и улыбкой. Отец для писательницы — это, в первую очередь, его глаза — «голубые и **веселые**»⁹. Красота в восприятии ребенка это: **красота образа** («лишена красоты и загадочности», «прекрасная как картинка»), **молодость и свежесть** («я любила тетю Лили за то, что она была молода»¹⁰), **загадочность** (недосягаемость и изменчивость матери свидетельствовала именно об этой черте), **состояние душевной гармонии**, которое передается через улыбку, лучистость глаз.

Появляются своеобразные метонимические вкусовые рецепторы Прекрасного: «Я надкусывала хрустящую корочку фруктов из миндального теста, пузырик света лопался у меня на языке, наполняя рот соком черной смородины или ананаса: тогда мне принадлежали все цвета и все огни, газовые шарфы, кружева, бриллианты; весь праздник целиком становился моим»¹¹.

Восприятие мира Симоны в детские годы ограничено пределами дома, моралью и религией мелкобуржуазной семьи. В ее детстве нейтральных понятий не существовало, «не было середины между предателем и героем, между веротступником и мучеником»¹²; мир строился вокруг неизменных полярных координат — Добра и Зла — отсюда незрелое «люблю» — «не люблю», разделение людей на тех, к кому «испытывала сильную привязанность» и тех, к кому «была пренебрежительно-равнодушна»¹³.

Большую роль в ее социологизации играли собственные родители: мать, которая огромное количество времени уделяла воспитанию дочерей и была всегда рядом, и неуловимый, «забавлявший» юное создание отец. Потеря высокого положения и финансового благополучия де Бовуаров приводит к тому, что родители Симоны ведут довольно замкнутый образ жизни, уделяя большую часть времени собственной семье. Близость старших к младшим, возможность наблюдать взаимоотношения родителей, объясняет довольно раннюю половую идентификацию Бовуар. Решающую роль в ее жизни начинает играть отец, мнение которого становится главным критерием и мерилom ее ценностей. Именно он открывает Симоне другую реальность — реальность искусства, которое он бесконечно любил: «Отец заметно отличался от всех, кого я знала: он был веселый, интригующий, блистательный; он прочел невероятное количество книг и знал на память несметное количество стихов; он спорил с таким жаром, как никто другой... В кругу родных и близких соперничать с ним не мог никто... Но главной папиной особенностью было то, что в свободное время он играл в комедиях. Я смотрела на его фотографии в костюмах Пьеро, официанта, новобранца или трагической актрисы — и он казался мне волшебником»¹⁴. Его образ вызывает ее восхищение, приобретает романтические черты: «тайный надлом, который я в нем угадала, повысил его авторитет в моих глазах. Моя любовь к нему исполнилась романтизма»¹⁵. Побывав на фронте, отец в глазах до-

чери приобретает героические черты. Таким образом, с фигуры отца начинается формирование образа идеального возлюбленного, который, овеянный романтическим ореолом, должен стать «главным героем» ее собственной жизни, которым она сможет восхищаться и которого будет любить.

Позднее, обожание отца сменится обожанием «взрослого Христа»: «Между строчек Евангелия я читала увлекательный роман, в котором Христос являлся главным героем»¹⁶. Себя же Бовуар будет мысленно идентифицировать с образом Марии Магдалины.

Встреча в Люксембургском саду с «крутящей веревку, через которую прыгали дети», жизнерадостной девушкой¹⁷ или созерцание незнакомца, «который вот-вот повернет за угол и исчезнет навсегда», заставляют Симону смутно предугадывать «что-то новое». Впервые юная Бовуар чувствует, «что сердце может быть поражено сиянием, приходящим *извне*»: «Отец, мать, сестра — я любила их, но они изначально были моими»¹⁸. Отныне мир воспринимается сквозь призму: «Я и Другие».

Если в раннем детстве потребность в Прекрасном, мировоззренческий опыт Симоны де Бовуар ограничивались будничным миром семьи и религии, то в *отроческие годы* она выходит за пределы узкого семейного круга, теряет веру в Бога и обретает вкус к философии и филологии.

Литература виделась ей некой возможностью гармоничного сочетания мечты и реальности, миром, в котором она черпала представления о том, какой эта реальность может быть и как эту реальность можно перекроить в соответствии со своими представлениями, мечтами и фантазиями. В какой-то момент Симона начинает смотреть на собственную жизнь как бы со стороны, начинает осознавать себя творцом собственной жизни, собственной реальности: «Вдруг я замерла: это была первая глава книги, а героиней являлась я сама...»¹⁹. Неудовлетворенная окружающей реальностью, Бовуар с самого детства придумывает: себя, свою жизнь, своего возлюбленного, свой собственный тайный мир. Поначалу этот мир существовал лишь в ее фантазиях, в болтовне и играх с сестрой, разделявшей все ее стремления и порывы. При помощи мира слов мир чувств становится осязаемым, приобретает свои очертания, плоть: Бовуар пытается осмыслить, увековечить моменты собственной жизни, собственного сердечного опыта. Приходит осознание того, что при помощи слов можно избавиться от ощущения собственного небытия — «ночи забвения», воссоздать и освободить себя от тисков детства, тоски и скуки, классовых и семейных предрассудков, догм и морали, остановить время, обрести бессмертие («ожить в миллионах других сердец»²⁰) и утраченную вечность, оправдав тем самым собственное существование.

Быть исключительной, неповторимой — еще одна неперенная составляющая в бовуаровском культе Красоты. Таким исключительным и неповторимым восьмилетней Симоне казался ее кузен Жак: «Как-то он своими руками изготовил настоящий витраж из синих, красных и белых ромбов, вставленных в свинцовый каркас; на витраже красовалась надпись черным: «Симоне». Никогда я не получала более дорогого подарка. Мы с Жаком решили, что «повенчаны любовью», и я стала называть его «мой жених». Мы даже совершили свадебное путешествие на — деревянных лошадках в Люксембургском саду»²¹. Свое первое

письмо, равно как и дневниковые записи, на страницы которых она изливала свою тоску, Симона адресует Жаку.

Восприятие Жака, которому Бовуар «была обязана и радостями, и страданиями», двойственно: это и избранник, с которым они были помолвлены, и кузен, которого она «воспринимала почти как брата»: «временами Жак был для меня всем, в другие минуты — абсолютно ничем»²². В Жак Бовуар любила его беспокойство, надлом, отделявший его, как некогда отца писательницы, от его круга.

Рассматривая любовь как «полное приятие человека»²³, полностью принять Жака со всеми его недостатками и причудами Симона не могла, т.к. тогда пришлось бы сломать себя, отступить от самой себя, пожертвовать всем тем, что составляет собственную «самоценность»²⁴.

Изжив в себе любовь к кузену, Бовуар тем не менее не может искоренить в себе желание обрести того, «кто действительно был бы всем, все бы понимал, был бы мне поистине братом и ровней»²⁵.

В пятнадцать лет Симона де Бовуар придумала себе «светлую мечту о любви-восхищении», в которой — истоки представлений об идеальном возлюбленном и идеальной любви: «я чутко представляла себе, как бы я хотела к нему относиться: я бы страстно им восхищалась»²⁶; «мне казалось, что земля делается необитаемой, если у меня не будет кого-то, кем я могла бы восхищаться...»²⁷. Таким объектом восхищения Бовуар становится преподаватель французской литературы института Сен-Мари — Роббер Гаррик, о котором с уважением отзывался Жак. Посещение его лекций поначалу было своеобразным способом обратить на себя внимание своего кузена. Вскоре образ Гаррика в глазах Бовуар вырастает до «героя», «сверхчеловека»²⁸, который снится ей ночами, о котором ей хочется знать все, тогда как она — «мечтает существовать лишь в его сознании»²⁹. Живейший интерес Бовуар вызывают окружающие Гаррика реалии. Дабы понять своего кумира, и продлить эйфорию своей отроческой влюбленности, она старается проникнуться его жизнью, окружающими его жизнь реалиями, сделать смысл его жизни своим. Поэтому Симона испытывает потребность увидеть улицу и дом, где жил Гаррик: «Как-то утром я села в метро и вышла на незнакомой станции... Я пошла по большой улице, где жил Гаррик <...> На какое-то мгновение я остановилась перед его домом: я смотрела на мрачный кирпичный фасад и эту дверь, которую он открывал каждый день, утром и вечером»³⁰; записывается в «Команды» — организованные им отряды добровольцев во Франции, которые, на добровольных началах, несли образование в массы.

Если влюбленность в Роббера Гаррика знаменовала зарождение некоего, куртуазного отношения к возлюбленному, то в период любви к «невысокой, чернявой, с короткой стрижкой», Элизабет Мабий, которую близкие называли Зазой, взгляды Симоны де Бовуар на любовь, как на служение «сиянию извне», окончательно сформировались. Аллегорией их взаимоотношений и собственной «васальности» для Симоны становится книга Андре Лори — «Афинский школьник»: «К тринадцати годам я прочла книгу, надолго ставшую для меня аллегорической. Теаген, серьезный, старательный, рассудительный мальчик, был покорен юным аристократом Эуфрионом — утонченным, элегантным, блистательным, остроумным и дерзким, приводившим в восторг и товарищей, и учителей, хотя последние нередко корили его за беспечность и развязность. Эуфрион

умер в расцвете юности, а Теаген, пятьдесят лет спустя, рассказал эту историю. Заза виделась мне юным златовласым эфебом, себя же я идентифицировала с Теогеном. Люди вообще делились на две категории: одни были одарены свыше, другие должны были заслужить свое место — и именно к этой второй категории я относилась. Скромность моя была двусмысленной; «заслуженные» должны были восхищаться «одаренными» и выказывать им преданность»³¹.

Если в раннем детстве для Бовуар мерилom всего были собственные эмоции, пропущенные через призму собственного «Я», то любовь к Зазе избавляет Симону от эгоцентризма, обращает ее внимание на внутренний мир другого человека, рождает в ней трепетное отношение к миру любимого существа, попытку посмотреть на мир его глазами, дабы как можно полнее «постичь предмет своего напряженного внимания»³².

Во *время учебы в университете* окончательно вызревает, облекаясь в слова, представление Бовуар о собственном будущем, о месте Любви в этом будущем: «Я желала для себя только любви, возможности писать хорошие книги, иметь детей и друзей. В этой будущей жизни, приближение которой я уже чувствовала, главным оставалась литература»³³.

Рассуждает она о том, каким должен быть мужчина, способный вызвать в ней любовь: «он априори был эталоном того, чем я хотела бы стать<...> Не ниже, не другой, чем я, не слишком меня превосходящий, мужчина моей жизни должен сделать мое существование надежным, не посягая на мою независимость»³⁴. Именно такой мужчина будет способен подарить ту, избавляющую от рутины и скуки жизни, одиночества и соседствующего с ним безумия, дарящую взаимопонимание, «просвет» и «настоящее произведение»³⁵, любовь-призму, через которую преломляется жизнь со всеми ее звуками, красками и образами, приобретая свой вкус и терпкость.

Представления о дружбе, любви, взаимоотношениях влюбленных, о собственном возможном будущем Бовуар черпала из книг. В героине Джордж Элиот Мегги Талливер из «Мельницы на реке Флосс», которой не удается найти компромисс с внешним миром, Бовуар узнает себя. Смириться с тем, что детская дружба Мегги с горбатым юношей, «который снабжал ее книгами», ушла вместе с детством, героиня полюбила другого человека, Бовуар не могла: «Я не могла представить себе иной любви, чем любовь-дружба; для меня книги, которыми обменивались и которые обсуждали мальчик и девочка, создавали между ними нерасторжимую связь...»³⁶. «Little Women» Луизы Элкотт, повествующая о долгих годах одиночества, ошибок и испытаний Джо — ее главной героини, в конце которой она встречает свою судьбу — «одного преподавателя» — который был «старше ее, опытнее и умнее», который понимал и утешал ее, удивительным образом схожа с той, которая произошла с самой Бовуар, когда в ее уже было потерявшей смысл жизни появился Ж.-П. Сартр.

Время *подготовки к выпускным экзаменам* знаменует собою уходящую *юность* и знакомство с тем, кто «в точности соответствовал тому, что я пожелала себе в пятнадцать лет»³⁷.

Сартр воплощал в себе все то, о чем мечтала сама Бовуар: «Ни домашнего очага, ни ремесла, ни рутины; в его каждодневной жизни не было ничего лишнего: он был одинок, свободен, с утра до вечера занят делом; он горел сам и све-

тил другим»³⁸. Сартр возвращал Бовуар к самой себе, не посягая при этом на ее свободу, внутренний мир и индивидуальность: «Мы говорили о самых разных вещах, но главным образом о том, что интересовало меня больше всего: обо мне самой. Другие, пытаясь меня объяснить, тянули меня в свой мир, чем вызывали раздражение; Сартр, напротив, старался вписать меня в мою собственную систему, он понимал меня в свете моих ценностей, моих замыслов»³⁹.

С ним казалось осуществимым то, что когда-то рисовалось ей в мечтах: «мы будем блуждать друг подле друга, никогда не теряя друг друга, наше беспокойство будет объединять нас»⁴⁰.

Расставшись с Сартром по окончании вступительных экзаменов, Бовуар твердо знала, что с ним она всегда сможет все разделить, и что «этот человек никогда не уйдет из моей жизни»⁴¹.

Обретением того единственного Мужчины — Жана-Поля Сартра — заканчивается книга, тогда как «прекрасная история» — жизни сердца — только начинается и ждет продолжения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Lejeune F.* Le pacte autobiographique. Paris, 1975. С.14
2. *Андреев Л. Г.* Современная литература Франции, 60-е годы. М., 1977. С. 318
3. *Полторацкая Н. И.* Большое приключение благовоспитанной девицы: книги воспоминаний С. де Бовуар: автореф. дис. д-ра филол. наук. СПб., 1994. С. 4.
4. Там же С. 1.
5. *Бовуар С., де.* Воспоминания благовоспитанной девицы. М., 2004. С. 268.
6. Там же С. 16.
7. Там же С. 23.
8. Там же С. 38, 8.
9. Там же С. 8.
10. Там же С. 12.
11. Там же С. 9-10.
12. Там же С. 22.
13. Там же С. 426.
14. Там же С.32-33.
15. Там же С. 91.
16. Там же С. 93.
17. Там же С. 70.
18. Там же С. 70.
19. Там же С. 114.
20. Там же С. 182
21. Там же С. 77-78.
22. Там же С. 276.
23. Там же С. 421.
24. Там же С. 282.
25. Там же С. 319.
26. Там же С. 186.
27. Там же С. 254.
28. Там же С. 234
29. Там же С. 237.
30. Там же С. 264.

31. Там же С. 144-145.
32. Там же С. 154.
33. Там же С. 414.
34. Там же С. 186, 188.
35. Там же С. 272.
36. Там же С. 180.
37. Там же С. 445.
38. Там же С. 254.
39. Там же С. 439.
40. Там же С. 271.
41. Там же С. 445.

«MEMOIRS OF WELL-EDUCATED MAIDEN»: SIMONE DE BEAUVOIR — FIRST
LOVE EXPERIENCE

A.A. Rozhkova

The article «Memoirs of a well-educated maiden»: Simone de Beauvoir — the first love experience" represents an attempt to consider the periods of the writer's childhood, adolescence and youth as the basic stages within the formation of her personal insight, her private world and her notions about the ideal beloved and love, upon the material of «Memoirs of a well-educated maiden». The article is aimed at revealing the major factors for each of these periods tracking down the way they have influenced value ideas and the author's personality.

© 2007 г.

С. В. Гусева

«ДУРАЦКАЯ ЛИТЕРАТУРА» И КАРНАВАЛЬНЫЙ «ПРАЗДНИК
ДУРАКОВ»: ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИЙ,
МОТИВОВ И ОБРАЗОВ

Средневековье, как правило, представляется человеку темным, мрачным временем молитв, постов и умерщвления плоти, презрения к миру, страха перед загробным воздаянием. Временем, когда голод и болезни были частыми гостями, а смерть увлекала за собой в чудовищной пляске — *danse macabre* — представителей всех сословий: от короля до крестьянина; время, когда обычные земные радости почитались грехами, ко всяким новшествам относились с недоверчивой враждебностью. Безрадостная картина. Но средневековая культура была гораздо шире своей «мрачной» составляющей: человек той эпохи умел не только бояться, грустить и предаваться размышлениям о смерти, но и веселиться.

«Можно сказать (с известными оговорками, конечно), что человек средневековья жил как бы двумя жизнями: одной — официальной, монолитно серьезной и хмурой, подчиненной строгому иерархическому порядку, полной страха, догматизма, благоговения и пиетета, и другой — карнавально-площадной, вольной, полной амбивалентного смеха, кощунств, профанаций всего священного, снижений и непристойностей, фамильярного контакта со всеми и со всем. И обе эти жизни были узаконены, но разделены строгими временными границами».¹

Наступление рождественских праздников приводило средневекового человека в крайнее возбуждение, так как праздники «наизнанку», «навыворот» следовали один за другим. Это карнавальное «наизнанку» охватывает все аспекты человеческой жизни и средневековой культуры: верх-низ, мужское — женское, духовное — телесное, доброе — злое, сакральное — мирское. Обрядовый смех не был смехом снижающим, не был насмешкой. Пародирование, например, литургии, не имело целью унизить ее. Это игра, это смех над собой и смех над смехом.

Нужно отметить, что даты карнавальных праздников были весьма подвижны. Карнавальные торжества могли начинаться и на Сретение (2 февраля), и на день святого Антония (17 января), и на Крещение (6 января), и даже на первое января, что позволяло гулять с самого Рождества без перерыва. Начиная с двадцать восьмого декабря, которое знаменовалось праздником «епископа от отроков» (отрок возводился в сан епископа на несколько дней, он собирал «дань» с горожан, а при отказе ее платить накладывал временное отлучение от церкви). А уже с первого января приходил черед «Праздника дураков», во время которого священнослужители позволяли себе наряжаться мирянами, пьянствовать, играть в азартные игры, а также выбирать дурацких епископов и устраивать дурацкие литургии.

Духовенство ссылается в защите праздника дураков прежде всего на то, что праздник установлен в самые ранние века христианства нашими предками, которые лучше знали, что они делают. Затем подчеркивается не серьезный, а чисто шуточный (шутовской) характер праздника. Это праздничное увеселение необходимо, чтобы глупость (шутовство), которая является нашей второй природой и выглядит как прирожденная человеку, могла бы хоть раз в году свободно изжить себя.

Среди отчетов духовенства выделяется один, который был процитирован в циркулярном послании парижского факультета богословия: «Наши предки, а среди них и великие люди, праздник дураков разрешали, почему же он не может быть дозволен нам? Мы справляем его не всерьез, но лишь ради шутки и для того, чтобы по старинному обычаю повеселиться. Чтобы глупость, которая есть вторая натура человека, и как кажется, прирожденная ему, через этот праздник перебесилась хотя бы раз в год. Винные бочки потрескаются, если у них иногда не открывать затычек и не выпускать воздух. Так и все мы плотно закупоренные бочонки, которые разорвет вино мудрости, если мы со своим всегдашним страхом пред богом позволим ему забродить, когда вину дают воздух, оно не прокиснет. В праздник дураков мы предаемся забавам, чтобы потом еще с большим усердием вернуться к благочинной божественной службе».²

Поэтому высокий социальный статус и высокая образованность священнослужителей отнюдь не являлись непреодолимым препятствием для участия в «празднике дураков».

«Праздники дураков» также были излюбленной забавой студенчества и других горожан. Основная их идея — пародирование мессы. Участники «дурацких фестивалей» переиначивали, выворачивая наизнанку священные тексты, ритуал службы, на мессу приводили осла, который в конце вместо слов священника «аминь», должен был трижды прокричать «иа», а прихожане вторить ему громким мычанием.

Кроме мессы, «Праздник дураков» мог пародировать традиции дворового этикета (придворные шуты), рыцарские турниры, уклад цехового производства, сельскохозяйственные работы и общественные представления в лице скоморохов.

Если карнавал являлся основным источником мотивов для «дурацкой литературы», то непосредственно «Праздник дураков» стал основным источником для образов «дурацкой литературы». Мы остановимся на анализе трех основных образов «литературы о дураках»: на шутах, дураках, плутах.

В сознании средневекового человека глупость обязательно должна быть олицетворена. Так как по праздникам ее представляет избранный народом дурак, то нужно, чтобы и в другой день не карнавальная жизнь, а «официальной», кто-то выполнял данную функцию, именно поэтому и появляется шут. Персонаж, который обязан своим рождением эпохе средневековья.

«Дураки служат потехой величайшим властителям; иные без них ни трапезовать, ни прогуливаться, ни даже единого часа прожить не могут. Своих дурачков государи любят, без всякого сомнения, больше, нежели хмурых мудрецов, которых впрочем, тоже содержат у себя при дворе чести ради. Причина такого предпочтения столь же ясна, сколь мало удивительна: мудрецы привыкли докладывать государям обо всем печальном, и, гордые своей ученостью, они дерзают пророю оскорблять нежные уши язвительной правдой. Наоборот, глупые выходки шутов, их прибаутки, хохот, балагурство монархам всего больше по нраву».³

Образ шута для карнавала и в последующем для «дурацкой литературы» явление довольно интересное и неординарное. Образ карнавального шута чрезвычайно богат и противоречив.

В средневековые шутов разделяли на шутов от природы (люди с физическими недостатками, юродивые и карлики) и шутов по призванию, тех, кто обладал чувством юмора, меткостью мысли и остротой ума и умел пользоваться своей природной артистичностью, чтобы изображать из себя дурака.

«В 1532 году Суниха, низкорослый толстяк, любимый шут императора Карла V, слишком неосторожно прошелся насчет одного благородного господина. Расплата не заставила себя ждать, и шута принесли домой тяжелораненным: «Ничего особенного, мадам, — сказал он с порога жене, — просто они убили Вашего мужа!»⁴

В средние века отношение к образу шута основывалось на двух противоречивых позициях. Для церкви шут уже с XIII века считался символом безбожника, еретика, отступника и т. д. Церковь причисляла глупость к первородному

греху, а шута, следовательно, рассматривала как символ, в котором заключался смысл тщетности земного существования. Кроме этого в фигуре шута можно было увидеть облик Смерти. Не случайно в Большой базельской пляске Смерти, Смерть танцует в шутовском костюме.

Костюм шута, как правило, заключал в себе три или два цвета и был в стиле ми-парти.⁵ Одна половина наряда была желтой, а другая красной. Эти два цвета были также довольно символичны, так как обозначали цвета платьев уличных девок, воспринимались как знаки позора, глумления и издевки. Но встречался и трехцветный костюм шута: спереди красный, сзади желтый и голубой. Еще один цвет, который использовался как элемент шутовской одежды, был зеленый. Но были платья, напоминающие цвет ослиной кожи, то есть серые.

Однажды герцог де Невер одел своего казначея в костюм шута, на что казначей обиделся и подал жалобу королю Генриху IV, вот как он описал свой костюм:

«Костюм был сшит из саржи и состоял из полос, наполовину зеленых, наполовину желтых, на желтых полосах были зеленые позументы, а на зеленых — желтые, между полосами была также желтая и зеленая тафта, вшитая между упомянутыми полосами и позументами. Чулки пришитые к штанам, были: один — целиком из зеленой саржи, а другой — из желтой. Кроме того была шапка с ушами наполовину желтая, наполовину зеленая».⁶

Кроме специфического одевания карнавальнй шут обладал и характерными реквизитами, которые тоже имели свою символику.

Так, зеркало обладало двумя значениями: первое — символ роскоши и грех самолюбования, а второе свидетельствовало о том, что зеркало без пятен — это символ чистоты деви Марии и зеркало справедливости.

Шутовской канат с одной стороны — это символ черта, который ведет души грешников в ад, а с другой — дорога на небеса.

Колпак шута указывал на ассоциации, прежде всего с ослом, который являлся олицетворением лености и упрямства. В мирской жизни в отличие от карнавальнй, осел символизировал библейского осла, на котором Иисус въехал в Иерусалим, а в «изнаночном мире» он был символом глупости и похотливости.

Лисий хвост подчеркивал грехопадение и лукавство шута, так как образ лисы наделялся хитростью сатаны. Колбаса трактовалась как символ обжорства.

Самый главный, даже можно сказать, ключевой атрибут шута — это деревянный жезл, который напоминал скипетр с ослиной головой, а иногда и портрет самого шута с ослиными ушами. Свой скипетр он нес перед собой, что позволяло шуту любоваться своим изображением. Исследователи карнавала в этом видели два аспекта: абсурдный разговор шута с самим собой и крайнюю степень самолюбования.

Вообще, образ шута в средние века должен был соединять в себе все те черты, которые считались признаком глупости и пренебрежения заповедями. Именно поэтому в карнавальнй шествиях существовала так называемая «адовая повозка», в ней размещались всевозможные шуты, символизируя своими образами и поведением различную материализацию земных пороков и глупости.

«В шутовском доме, стоящем на полозьях «адовой повозки» 1520 г., находи-

лись, по свидетельству летописца, танцующий черт, шуты, женщины (согласно другому свидетельству, черт, турок-нехристь, шут и голая женщина)⁷.

Впоследствии образ повозки был заменен «адовым кораблем». Не этот ли образ «адовой повозки» и «адового корабля» в дальнейшем стал родоначальником знаменитого «Корабля дураков» С. Бранта?

Карнавальный образ средневекового шута сумел вобрать в себя все негативные моменты поведения внекарнавальной, «официальной» жизни, которые в последующем отразились в комизме «дурацкой литературы».

Шут — проказлив, ленив, агрессивен, похотлив, глуп. Эти порочные качества роднят его с другими образами «литературы о дураках»: дураками и плутами. Но, несмотря на это, он является промежуточным звеном между образами дурака и плута.

Шут показан как в карнавальных шествиях, так и в системе образов «дурацкой литературы» медиативной фигурой, посредником между образом дурака и плута. Данный образ совмещает в себе ослабленные качества двух других персонажей. Когда шут сознательно пародирует речь и поведение, тогда он ближе к плуту, а если бессознательно, «по неразумению» — ближе к дураку.

Шут — это оригинальный карнавальный образ, который имеет свойственную только ему символику одежды, определенные реквизиты. Кроме этого, образ шута в «дурацкой литературе» смог синтезировать в себе отрицательные поведенческие черты дураков и плутов, но комизм его пороков сатирически более умерен и ослаблен.

Фигуры дурака или глупца в карнавальной системе образов, а затем и в «дурацкой литературе», как правило, наделены самыми безнравственными и аморальными пороками. Данный персонаж заключает в себе сатиру не только на поведенческие и нравственные нормы и запреты, но и на государственный строй, уклад церкви, иронию на правящую элиту и т. д.

Главный атрибут дурака — это беспросветная глупость, бессмысленность и порочность поведения. Ему простительна любая глупость, оплошность, любая произвольная выходка.

«В 1599 году Клаус Хинзе, шут померанского герцога Иоанна Фридриха, рискнул опробовать на своем хозяине нетрадиционную медицину и спихнул господина, болевшего лихорадкой, прямо в пруд. Пора была холодная и лечение студеной водой оказалось эффективным. Однако шута решили привлечь к суду за покушение на благородную особу. Смеха ради вынесли смертный приговор, но никто так и не сказал осужденному, что вместо топора собираются воспользоваться колбасою. Несчастный Хинзе скончался от разрыва сердца, едва орудие наказания коснулось его шеи».⁸

Не случайно каждый достойный уважения европейский сеньор имел придворного дурака, так как глупость, которая не театрализована и дана человеку свыше, есть божий дар. Недаром юродивые и дураки от природы назывались «божьими людьми» и вызывали в простых смертных не только сочувствие, но и сострадание. Смотря на «юродивых», здоровые люди должны были помнить о своем физическом превосходстве и не роптать на бога из-за неустроенности их собственного бытия.

Персонифицированная, театрализованная глупость считалась церковью,

как мы уже упоминали, первородным грехом, а шут — символом, в котором заключался смысл тщетности земного существования.

Например, по мнению одних литературоведов (Пуришев),⁹ глупость жильцов города Шильды — шильдбюргеров признают как намеренный бег от суеты мира, и предпочтение суете и хлопотам мира тихий мещанский уют, где глупость является главной причиной и спасением от обыденности и прозаичности существования мира.

Другие исследователи (Könneker В.)¹⁰ считают, что шильдбюргеры изначально были глупы и их «псевдомудрость» была всего лишь потехой для других таких же неразумных правителей-глупцов.

«Вот и вышло, что императоры, короли, князья и рыцари в дальних странах, ежели, в чем теперь сомнение имели, слали своих послов к шильдбюргерам за советом и помощью. А уж советом те всегда помочь могли, мудрости у них на то с избытком хватало... Оттого прославились шильдбюргеры на весь белый свет, и каждый возносил им хвалу».¹¹

Третий образ из триады карнавальных героев дурака — шута — плута, это плут. Образ данного героя также многофункционален. Плут, который ради выгоды ведет активную, логически выстроенную интригу, как герой типичных плутовских романов, в «дурацкой литературе» показан крайне редко. Скорее в «литературе о дураках» мы можем встретить плутоватого простака, которому подыграли жизненные обстоятельства и он стал игрушкой в круговороте мирских страстей.

Например, предприимчивый школяр в фастнахтшпиле Ганса Сакса «Школяр в раю», который обещал вдове отнести в рай ее умершему мужу одежду и деньги.

Карнавал и карнавальный «Праздник дураков» как определенный пласт народной культуры не мог не наложить отпечатка на народную и авторскую литературу. Он представлял собой довольно сложную структуру, ограниченную временными и территориальными рамками.

Карнавальные традиции, образы и мотивы нашли свое особенное истолкование в развитии «дурацкой литературы».

Все произведения «литературы о дураках», так или иначе, опираются на карнавальные образы дурака-шута-плута. «Литература о дураках» активно интерпретирует данные образы в различных литературных жанрах, превращая их из героев карнавальных шествий в литературно-обработанные сатирические и комические образы.

Образ шута, как в карнавале, так и в «литературе о дураках», имеет двоякую трактовку, когда шут действует «по разумению», он типологически близок с плутом, а функционируя без корыстных интересов, он похож на дурака, глупца. В карнавале на его образе и его атрибутах с одной стороны лежит отпечаток разврата, похотливости и тщетности земного существования, грехопадения и самолюбования, а с другой стороны шут мог символизировать и библейские атрибуты и мотивы.

«Дурацкая литература» для достижения ситуативного комизма и речевого оксюморона активно использует карнавальные мотивы и традиции. Излюбленными карнавальными сюжетами «дурацкой литературы» при создании ситуа-

тивного комизма, становятся обильные испражнения, блуд, пьянство, обжорство, речевая брань, а носителями данных пороков — «дураки-шуты-плуты».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 67.
2. Flögel K. F., Ebeling Fr. W. Geschichte des Grotesk-Kömisches. Leipzig, 1862. S. 184.
3. Роттердамский Э. Похвала глупости // Себастьян Брант. Корабль дураков; Эразм Роттердамский. Похвала глупости. Навозник гонится за орлом. Разговоры за просто; Письма темных людей; Ульрих фон Гуттен. Диалоги. М., 1971. С. 153.
4. Горелов Н. Дураки, дураки, дураки без числа // Парламент дураков. СПб., 2005. С. 9.
5. Ми-парти (от лат. и фр. — «разделенный пополам») — двухцветная одежда с вертикальным делением на разные цвета (двух или трехцветной раскраской) одной из частей костюма, например брюк или сорочки.
6. Хрестоматия по истории западноевропейского театра // Сост. и ред. С. Мокульского. М., 1953. Т. 1. С. 153.
7. Колязин В. От мистерии к карнавалу. Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего средневековья. М., 2002. С. 149.
8. Горелов Н. Ук. соч. С. 9.
9. Об этом подробнее см.: Пуришев Б. И. Очерки немецкой литературы XV–XVII вв. М., 1955.
10. Об этом подробнее см.: Könniker B. Wessen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus, Wiesbaden, 1966.
11. Немецкие шванки и народные книги XVI века. М., 1990. С. 428.

«NARRENLITERATURE» AND «NARRENFEST»: FEATURES OF INTERPRETATION, TRADITIONS, MOTIVES AND IMAGES

S. V. Gooseva

This article views the problems of carnival traditions, their interpretations in «narrenliteratur» and influence of the carnival «narrenfest» upon the system of images and its development in «narrenliteratur». The matter of principal concern is the triad of carnival heroes: the fool — the buffoon — the knave. The author gives the detailed characteristic to the buffoon and to its transformations into the fool and the cheat. The motive of human stupidity in carnival «narrenfest» is analyzed as the way to achieve a situational comic element in «narrenliteratur».

© 2007 г.

К.А. Степанян

ДОСТОЕВСКИЙ И ШВЕЙЦАРИЯ

- А хорошо в Швейцарии?
- Очень.
- Горы?
- Да.

Диалогом князя Мышкина с Колей (8; 78)¹ мне, как благодарному и восхищенному гостю Швейцарии, которому посчастливилось в последние годы дважды посетить эту страну, хотелось бы начать эту статью. А далее долг исследователя побуждает продолжить: в процитированных строках из романа «Идиот» отражен лишь один, хотя и немаловажный аспект, заявленной темы.

Исследователи Достоевского давно уже согласны с тем, что каждый город, каждая страна в его произведениях наделены глубоким смыслом и являются составной частью того мира, который воссоздается «реализмом в высшем смысле» (27; 65): Москва, Санкт-Петербург, Россия, Америка, Китай, Япония — это все у Достоевского не просто географические понятия, но *смыслы*. Швейцария не только не составляет исключения, но являет собой одно из глубочайших, основных понятий на метафизической карте мира Достоевского.

Эта тема в последнее время все чаще привлекает внимание исследователей. Можно вспомнить здесь статью Н. Ашимбаевой, опубликованную в 16-ом номере альманаха «Достоевский и мировая культура»², статьи в коллективном труде «Роман Ф.М. Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения» Т. Касаткиной и Е. Местергази³, работу Г. Ермиловой⁴. По одной из крайних точек зрения, Швейцария у Достоевского есть пространство, подобное раю, противопоставленное эгоистическому миру Петербурга, по другой — царство бездуховности, обожествления материальной природы человека.; для Т. Касаткиной Швейцария — это прежде всего «жениевские идеи» — т.е. «добродетель без Христа» (13; 173).

Достоевский посещал Швейцарию в 1862 и 1863 гг., но наиболее значимым, мне думается, для его духовной биографии и творческой истории его романов было более чем годовое пребывание его здесь в 1867–1868 гг. Его письма этого периода, история создания и содержание романов «Идиот», «Бесы», «Подросток», планы «Атеизма» и «Жития великого грешника» позволяют говорить о том, что это заграничное путешествие Достоевского и, главным образом, пребывание в Швейцарии можно назвать столь же переломным этапом в жизни писателя, как пребывание на каторге и кризис, выразившийся в «Записках из подполья». Мне хотелось бы выделить в этой статье три темы.

Все помнят пушкинское стихотворение «Легенда» или «Рыцарь бедный» и то значение, которое оно имеет в романе «Идиот». Об этом стихотворении и самом по себе, и в контексте романа Достоевского написано немало замечательных работ, но почти никогда не возникает вопроса: почему именно в Женеву путешествует «рыцарь бедный»? Этот вопрос возник несколько лет назад у ре-

дакции журнала «Звезда», она задала его читателям, в результате были получены и опубликованы интереснейшие статьи — сотрудника Пушкинского Дома В. Старка и профессора Института иностранных языков Минобороны США Е. Сливкина (напечатана под псевдонимом Н. Уиллис)⁵. В первой из них автор, отмечая, что Женева лежала на перекрестке путей рыцарей-крестоносцев, все же приходит к выводу, что Женева в данном случае возникла в сознании Пушкина как своеобразный символ идей Вольтера и Руссо (известно, что это стихотворение Пушкина часто трактуется как богоборческое, порой — как этап на пути религиозной эволюции поэта; названная статья принадлежит к первому направлению). Мне бы хотелось добавить еще одно объяснение. Женева — один из древнейших городов Европы — была основана в 500 г. до н.э. кельтами, народом с самым загадочным в Европе мифологическим и религиозным опытом (греческое слово «кельтой» означало «люди, живущие скрытно») ⁶. Кельтского происхождения и один из основополагающих мифов Средневековья — о рыцарях короля Артура и Святом Граале.

По свидетельству С. Аверинцева, «рыцарская культура западноевропейского средневековья, давшая свою версию христианских символов в легендах о Граале, поняла Иисуса Христа как безупречного короля-рыцаря с учтивым и открытым выражением лица» ⁷. Уже упомянутый профессор Евгений Сливкин в другой своей статье «"Танец смерти" Ганса Гольбейна в романе "Идиот"» проследживает тонко организованное взаимодействие евангельского и рыцарского дискурсов в романе «Идиот», в частности, скрытые ассоциации с мифами артуровского цикла, из которых наиболее важным мне представляется сопоставление визита Персиваля в замок Короля-Рыболова Анфортаса, где Персивалю был показан Святой Грааль и где он так и не догадался (не решился) спросить о самом важном, со сценой именин Настасьи Филипповны в первой части романа «Идиот» ⁸. В свое время «русским Парсифалем» называл князя Мышкина Л.П. Гроссман ⁹. О сопоставлении князя Мышкина с Персивалем говорил на XII симпозиуме Международного Общества Достоевского в Женеве (где прозвучал и мой доклад, ставший основой данной статьи) американский исследователь П. Куковацки (Cusovaski). Можно добавить, что Мышкин объединяет черты и судьбы нескольких героев этого цикла: простака-мудреца Персиваля, воспитывавшегося вдали от людей; Короля-Рыболова, пораженного в гениталии и не могущего ни продолжить род, ни умереть; короля Артура, который в конце жизненного пути не умер, но погрузился в глубокий сон и пребывает на далеком острове Аваллон, откуда еще может вернуться ¹⁰ (в своем докладе на XI Симпозиуме Международного Общества Достоевского венгерский коллега Д. Кирай говорил и о таком прочтении финала романа «Идиот»: Мышкин лишь на время ушел в безумие, он может еще выздороветь и вернуться в жизнь и в Россию). Добавлю, что, как доказывают в своей книге «Святая Кровь и Святой Грааль» английские авторы М. Бейджент, Р. Лей и Г. Линкольн, сам Персиваль был родом из Вале в Швейцарии, из его столицы Сидоненсиса — современного Сиона (или Сьона), то есть появился он на свет немного восточнее Женевы, где в творческом воображении Достоевского в 1867 г. родился князь Мышкин; история Святого Грааля теснейшим образом связана с историей одного из самых загадочных рыцарских орденов — Ордена тамплиеров, а Грааль в каком-то

смысле является опытом посвящения, который может быть описан в современной терминологии как «трансформация» или «измененное состояние сознания», «мистический опыт», «просветление» или «слияние с Богом»¹¹. Есть ли подтверждение знакомства Пушкина и Достоевского с мифами о Граале? В. Старк и Е. Сливкин доказывают это (у Достоевского, в частности, через творчество Вагнера), вообще же вряд ли можно допустить, что столь всесторонне образованные писатели не знали одного из основных мифологических сюжетов Европы. Знали ли они о кельтско-швейцарских корнях этого сюжета? Скорее всего, нет. Но ведь существует «гений места», который ощущается духовно чуткими людьми. Как пишет исследователь, «образ Артура оказывается в центре “кельтского варианта” имеющей широкое распространение мифологемы о правителе мира, деградации и фатальной гибели его царства, несмотря на поиски очищающего контакта с неким универсальным принципом (в данном случае Граалем)»¹². Путь «рыцаря бедного» (в некоторых редакциях пушкинского стихотворения) и особенно Мышкина в общем может быть охарактеризован теми же словами, а почему речь и в том, и в другом случае может идти о «правителе мира», надеюсь, станет ясно из дальнейшего. И вовсе не обязательно *прямая* ориентация Пушкина и Достоевского на мифы артуровского цикла. Мифы ведь содержат закодированную правду о человечестве, а писатели-пророки, которым эта правда открыта (парафраз слов Достоевского о Шекспире — 11; 237), воссоздают ее в своих произведениях, даже не имея надобности прибегать к конкретным письменно зафиксированным источникам (но такую надобность имеем мы, чтобы понять, о чем идет речь).

Теперь из несколько легендарных сфер вернемся в сугубо реальную (но реальную «в высшем смысле»).

Письма Достоевского из Швейцарии полны восхищения сказочной швейцарской природой («и во сне не увидите ничего подобного» — 28, II; 308) и резко-отрицательными отзывами о здешней действительности и окружавших его людях. Если Мышкин, после того, как «частые припадки его болезни сделали из него почти совсем идиота» (8; 25), в Швейцарии вылечился от своей болезни, то с Достоевским дело обстояло почти наоборот — следовавшие один за другим тяжелейшие припадки падучей (сочетавшие в себе некий прорыв к свету и духовным высям с последующим мрачным торжеством «материи», поврежденной человеческой природы, а далее — тоской и беспокойством), по его собственному признанию, привели к тому, что он стал бояться «сойти с ума или впасть в идиотизм» (28, II; 358). Увиденная в Базеле картина Ганса Гольбейна-младшего «Труп Христа в могиле» (таков точный перевод ее названия — *Der Leichnam Christi im Grabe*¹³) наталкивала на размышления о победе косной (но такой чудесной в ее швейцарском «образе»!) природы даже над Ним, равного Которому не было на земле и не будет; торжество косной природы вроде бы осуществилось и над семьей Достоевского — внезапная, необъяснимая смерть от перемены погоды долгожданного первого ребенка Сонечки, светлого Божьего создания, для возврата которой в жизнь Достоевский готов был крестную муку принять (28, II; 297). Все это концентрировалось в главных для Достоевского вопросах — о природе человека и его отношениях с Богом. И здесь неизбежно возникала в его сознании формула одного из самых известных женевцев,

писателя и философа, оказавшего огромное влияние на Европу и, даже, может, еще большее на Россию — Жан-Жака Руссо: «l’homme de la nature et de la vérité» (в таком виде она вошла в общественное сознание и использовалась Достоевским, хотя у самого Руссо эта формула имеет несколько иной вид: «un homme dans tout la vérité de la nature» — 5; 373) — человек «природный» и «истинный», то есть естественный, чья добрая природа не искажена несправедливым устройством общества. По свидетельству американского литературоведа Р. Бэлнепа, Достоевский на протяжении всей жизни вел с Руссо «постоянную полемику о природе добра и зла и значении исповеди, о церкви, государстве, образовании»¹⁴. И действительно, упоминание имени Руссо, его идей и произведений у Достоевского начинается с «Двойника» (где показано, в скрытой полемике с «руссоизмом», как *недобра* может быть человеческая природа) и заканчивается Пушкинской речью. Но особенно обострило внимание Достоевского к Руссо пребывание на родине знаменитого философа. Человек рождается счастливым, свободным и добрым — утверждал Руссо. «Человек не рождается для счастья. Человек заслуживает свое счастье и всегда страданием» (7; 155) — эту запись в черновиках к «Преступлению и наказанию» как возражение Руссо трактовал Ю. Лотман¹⁵. Что же касается рассматриваемого периода, то особенно занимали мысли Достоевского, думается, две другие темы — свободен ли и добр ли человек изначально и в каких отношениях вообще человек с *природой*?

Если «человек рождается свободным, но повсюду он в оковах», как писал Руссо¹⁶, то задача осознавших это *передовых* и *решительных* людей — разрушить оковы силой. И не случайно Руссо считался одним из вдохновителей Французской революции — Наполеон вообще считал, что без Руссо этой революции не было бы¹⁷. Как признавался Робеспьер, «Эмиль» всегда лежал у него на письменном столе; он писал Руссо: «Я остаюсь постоянно верным вдохновениям, которые я почерпал в твоих сочинениях»¹⁸. Но Достоевский прекрасно понимал, что и все последующие попытки устроить своими силами счастье на земле — фаланстеры, Парижская коммуна, социализм — вытекают из коренного заблуждения просветительской философии, одним из наиболее ярких выразителей которой был Руссо. Проходивший в Женеве «Конгресс Мира», где Достоевский мог впервые наблюдать новое поколение революционеров воочию, — еще раз убедил его в том, что «во весь XIX век это движение /.../ вызывает унижающее бессилие сказать хоть что-нибудь положительное. В сущности, все тот же Руссо и мечта переделать мир разумом и опытом (позитивизм). /.../ Они желают счастья человека и остаются при определении слова “счастье” Руссо, то есть на фантазии, не оправданной даже опытом» (29, I; 214). Природа человека, поврежденная первородным грехом, считал Достоевский, не может быть возвращена в первоначальное благое состояние, а значит, освобождена от рабства злу иначе, как только внутренним «*трудом* православным» (11; 195) — трудным путем к Богу. «Если Сын вас освободит, то истинно свободны будете» — как сказано в любимом Достоевским Евангелии от Иоанна (Ин. 8:36). А если человек собственным разумом, «оставшимся на себя одного» (11; 86), пытается составить себе представление о добродетели — «добродетель без Христа» есть суть «женевских идей», по Достоевскому (16; 281) — то она становится «вещью /.../ относительной» (15; 32). И тогда все большей жестокостью и кровью несоглас-

ных будет ознаменован путь к «всеобщему счастью». «А впрочем, и сам-то Робеспьер голову бы отколол, да и самому Жан-Жаку Руссо, своему учителю, если бы тот воскрес. Отколол бы», — писал Достоевский (27; 213). Не удивительно, что всегда получалось, как у Шигалева: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (10; 311). Как обычно, Достоевский предельно точен в слове: *безграничной* свободы быть не может, свободен человек может быть лишь в пределах Божьего мира.

Исследователи уже замечали, что кантон Ури, упоминаемый в «Идиоте» и в «Бесах» — место действия драмы Шиллера «Вильгельм Телль», но как-то не уделяли этому достаточного внимания. Между тем у Достоевского не бывает ничего случайного — тут, думаю, сыграла роль такая ассоциация: «*Ури!* Это — край свободы!» — так провозглашается в драме Шиллера¹⁹. Свободы, завоеванной самим людьми с оружием в руках. Но вовсе не так обстоит дело у Достоевского. Ставрогин теряет свое имя и окончательно становится «гражданином кантона Ури» лишь в финале романа, в момент своего наибольшего отпадения от Бога и попадания в рабство злу. Может быть, для Достоевского значимы были и некоторые ассоциации Мышкина с Вильгельмом Теллем, которого в драме называют «спаситель всех» (и даже однажды обращаются к нему, почти как к Христу: «Спасай теперь себя ... спаситель всех!»²⁰). Тема свободного и прекрасного Вильгельма Телля иронически промелькнет еще в рассказе Ивана Карамазова о Ришаре, которого швейцарские горные пастухи держали у себя, «как вещь» (14; 218), употребляя в работу, и не считали необходимым даже кормить его.

Тут мы подходим к очень важной проблеме. Если принять, что человек по природе добр и совершенен и ему надо лишь объяснить это — значит, первородного греха не было, значит, не было и Воплощения и искупительной жертвы Христа (ибо тогда зачем бы это было нужно?), значит, человек, пусть даже он обязан своим сотворением Богу, *теперь* сам себе хозяин (как говорил, доводя все это до крайности, Бакунин: «Если есть Бог, то я не свободен, но я свободен — значит, Бога нет»²¹; хорошо хоть ему хватило скромности не составить ту же формулу со словами: «я добр»). С Христом, однако, трудно расстаться, и Его предлагают считать всего лишь «положительно прекрасным человеком», учившим добру и справедливости, но побежденным безжалостной природой — как на картине Гольбейна, в знаменитой книге Ренана, в многочисленных социалистических теориях XIX века — и, резонансом, в рассуждениях Ипполита в «Идиоте» и Кириллова в «Бесах». И тогда, значит, верховной силой на земле — если не смог ее победить даже лучший из людей — становится темная косная природа, или, говоря словами Ипполита, «огромный, неумолимый и немой зверь», «глухое, темное и немое существо» (8; 339, 340), то есть, ясно кто. Это и показано в романе «Идиот», в трагической судьбе князя Мышкина — не пытающегося *заменить* собою Христа, но являющего нам, что было бы, если б Христос был всего лишь «положительно прекрасным человеком».

Многие исследователи этого романа пишут о гармоничном слиянии Мышкина с природой, особенно с прекрасной природой Швейцарии, словно бы не замечая слов: «всему чужой и выкидыш» (8; 352), которыми характеризует свои отношения с этой природой сам князь. Порой приходится читать и слышать,

что не надо придавать особого значения евангельской аллюзии (изгнание Христом из бесноватого «духа **немого** и **глухого**» — Ев. от Марка. 9:14–29) в сцене припадка князя в гостиную у Епанчиных (8; 459). Но ведь эта аллюзия повторяется и в сцене описания Мышкина в окружении швейцарской природы: «он мучился **глухо** и **немо**» (8; 352). Вспомним процитированные слова Ипполита о «**глухом**, темном и **немом** существе», вспомним и Раскольникова в пору его наибольшего помрачения: «духом **немым** и **глухим**» полна была для него панорама Невы, «все было **глухо** и **мертво** /.../ для него одного» (6; 90).

Но если искупительной жертвы Христа не было, то мы не можем понимать историю как эсхатологию спасения, Богу нет дела до людей, меж тем как человек и природа в своем развитии все больше обособляются и искажаются. Значит, есть два выхода. Либо повернуть историю вспять, вернув все в первоначальное счастливое состояние. Но это отнюдь не гарантирует, пронизательно указывал Достоевский, от нового витка греха и разложения неизлеченной человеческой природы — не случайно видение «золотого века» оканчивается у Ставрогина «красным паучком» и явлением Матрешки, не случайно одному Смешному человеку удалось «развратить всех» на планете «детей солнца» и его попытка *заменить* собою Христа не спасла. Либо же надо законсервировать историю, остановить ее и начать переделывать все *разумом*. Именно об этом говорится в почти никогда не вспоминаемой записи Достоевского из «Записной тетради» 1864–1865 гг. о «l’homme de la nature et de la vérité»: «Вы верите в l’homme de la raison, в l’homme de la nature и de la vérité и не замечаете, что он — кукла, которая не существует.

Напротив, l’homme de la nature et de la vérité есть тот, который есть.

Естественные науки, именно на которые вы упираетесь, должны бы прежде всего вас этому научить. Одно бы вас извинило несколько: это то, если бы вы в l’homme de la nature et de la vérité верили как в идеал. Но ясно, что нет, ибо вы тогда верили бы, что человек остановился, или не верили бы, что человек со временем может быть l’homme de la nature et de la vérité» (20; 203). (Можно сравнить все это с современными постмодернистскими теориями «конца истории».) Между тем всякая *остановка времени* до достижения человечеством Горнего Иерусалима есть смерть. Кстати, творчество знаменитого базельца Ганса Гольбейна-младшего, особенно его картина «Послы», показывает, что идея «остановки времени» весьма занимала этого художника²².

Разум и воля человеческая сами по себе не способны исправить ни отдельного человека, ни людское сообщество. Ум человеческий, отвергнув Бога, «может дойти до удивительных результатов» ((21; 133), до полного неразличения добра и зла, считал Достоевский. А воля сама по себе, лишенная идеала и цели, тоже ведет лишь к смерти (о том, как Достоевский, в полемике с «Исповедью» Руссо и его образцами самовоспитания, доказывает это на примере Ставрогина, отлично показал недавно Борис Вольфсон²³).

Если же *Слово* действительно *плоть бысть*, то, значит, Богу *есть* дело до людей, Он хочет, чтобы все спаслись, и человек, встретившись и соединившись с Богом в теле Христовом, получает надежду на спасение и цель своего движения вперед. Но тогда любой человек, берущий на себя миссию спасителя и учителя, миссию Христа, есть самозванец, несущий гибель. Именно так я понимаю дви-

жение мысли Достоевского от «Идиота» к «Бесам», где евангельская цитата «Слово плоть бысть» становится ключевой в глубинном сюжете романа, в суждениях о вере и спасении и человеке как «существе переходном», перерождающемся²⁴. Кстати говоря, тогда и природа, по евангельскому учению искаженная лишь грехами человека и ждущая спасения только через него же, перестает быть самостоятельной, темной и враждебной человеку силой, которая «вас не спрашивается» и которой «дела нет до ваших желаний и до того, нравятся вам ее законы или не нравятся» (5; 105), как говорит «подпольный». Как пишет блж. Феофилакт, еп. Болгарский: «Плоть, доколе управляется законом природы, не имеет решительно никакого зла, но когда **подвигнется за предел природы** и служит греху, становится и называется тьмою»²⁵.

Если же человек разрушает или отрицает свои отношения с Богом, то искажаются не только его отношения с природой, но и его положение в мире, отношения с людьми. Исповедь оказывается обращенной не к Богу, а к людям, и превращается в «горделивый вызов от виноватого к судье» (11; 24), окружающие предстают объектом осуждения и презрения, между тем без их признания становится невозможным собственное существование (нет иной опоры в бытии). О многочисленных случаях полемики и пародирования «Исповеди» Руссо в творчестве Достоевского написано немало интереснейших работ, что позволяет мне на этом не останавливаться, приведу только суждение из записных книжек М. Бахтина, точно характеризующее изъян, выставляемый Достоевским в подобных псевдоисповедях, изъян, закрытый от взора тех, кто не понимает, что такое *перерождение* человека: «Исповедь без покаяния, доведенная до предела. Не способны умереть и возродиться и обновиться, очиститься от себя, чтобы стать другими. Бесплодные зерна, брошенные в землю. Ментальное сладострастие»²⁶.

В заключение совсем коротко о третьей теме, в определенном смысле объединяющей обе другие. В своих письмах из Женевы Достоевский не раз подчеркивал: «это древний протестантский город» (28, II; 224). Женеву, как известно, называли «протестантским Римом», и деятели Реформации нередко сравнивали ее в проповедях с Иерусалимом. Ошибаются те, кто считает, что отношение Достоевского к протестантизму было исключительно негативным. Реформацию он относил к крупнейшим явлениям «расширения человеческой мысли», наряду с открытием Америки и «открытиями астрономическими» (21; 168).

Но вместе с тем он понимал и другое: как и революционные движения, Реформация есть результат того понимания человеческой свободы, которое основано на *праве*. Как писал в своей книге «Размышления о всемирной истории» замечательный швейцарский историк Я. Буркхардт, «Реформация есть вера всех тех, кто по своей воле больше ничего не должен»²⁷. Достоевский проницательно указывал, что «исход лютеранства» в том, что Христа будут считать «простым человеком, благотворным философом» (11; 179).

Отказываясь, отворачиваясь от Бога, человек чаще всего на Его место ставит либо себя, либо кого-то из других людей, «идола». В этой связи не удивительно, что Достоевский сравнивал протестантизм с хлыстовством — «всемирной древнейшей сектой», «в философской основе своей», по определению писателя, содержащей «глубокие и сильные мысли» (22; 99, см. также 25; 12) (вспомним, что

и Мышкин говорит о хлыстовстве в своем монологе у Епанчиных, и герой неосуществленного замысла «Атеизма» должен был спуститься в «в глубины хлыстовщины» — 28, II ; 329). Как известно, хлысты считали, что воплощения Божества в человека идут непрерывно; Иисус Христос был человеком, в которого лишь на время вселился Бог, так же, как потом в других людей. Но потом человек Иисус умер и тело его до сих пор похоронено в Иерусалиме; а теперь «христами» и «богородицами» становятся они сами (при этом одновременно может быть несколько «христов», между которыми порой происходит спор, кто больше — тогда, что очень любопытно, спорящие давали друг другу пощечину — кто равнодушно вынесет ее и даже подставит другую щеку, тому и приписывается «большее божество»²⁸ — все, наверное, вспомнили соответствующие сцены в «Идиоте» и в «Бесах»). Этого состояния хлысты достигали во время своих радений, впадая в мистический экстаз — опять же, говоря современным языком, достигая «измененного состояния сознания». Надо полагать, внимание Достоевского к хлыстовству было связано еще и с тем, что его всегда занимало отличие подлинного религиозного просветления от разного рода экстатических состояний, болезненных или самовнушенных; особенно опасны, конечно, последние, вроде бы дающие право пророчествовать и вести людей за собой. Интересно, что Достоевский не раз сравнивал хлыстов с тамплиерами, которые «тоже вертели и пророчествовали, тоже были хлыстовщиной и за то самое сожжены, и потом восхвалены и воспеты французскими мыслителями и поэтами перед первой революцией» (22; 99). Этот весьма закрытый и, по многим источникам, еретический орден тоже втайне полагал, что Христос был человеком, имел наследника от Марии Магдалины и французская династия Меровингов по прямой линии кровного наследования восходит ко Христу. В упомянутой выше статье Е. Сливкин достаточно убедительно доказывает, что «рыцарь бедный» был именно тамплиером — полное название ордена которых было «*Бедные рыцари* Христовы и храма Соломонова». И не случайно Д. Якубович в своей замечательной статье об этом пушкинском стихотворении, приводя две оставшиеся в черновиках концовки: «без причастья умер он» и «как безбожник умер он», и анализируя источники «Легенды», пишет о «своеобразном хлыстовстве в средневековых миражах, посвященных Богородице»²⁹.

Подводя итог, можно сказать: Швейцария для Достоевского — это место, наиболее волнующее душу и разум мыслями о земном рае и возможностях его достижения, и одновременно это символ многовекового заблуждения людей, самостоятельно решивших, что они добры и свободны настолько, чтобы построить этот рай (для себя или для многих) своими силами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приводятся по Полному собранию сочинений в 30-ти томах, Л., Наука, 1972—1990, с указанием в скобках арабскими цифрами номера тома (далее, если требуется, арабской цифрой — соответствующего полутома) и, через точку с запятой, страницы. Заглавные буквы в именах Господа, Богородицы, других святых имен и понятий, вынужденно пониженные по требованиям советской цензуры, восстанавливаются. Во всех цитатах сло-

- ва, выделенные автором цитаты, даны курсивом, выделенные мною — полужирным шрифтом.
2. *Ашимбаева Н.* Швейцария в романах «Идиот» и «Бесы» // Достоевский и мировая культура. 2001, №16. С.177–185.
 3. *Касаткина Т.А.* Роль художественной детали и особенности функционирования слова в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001. С.60–99 (по интер. нас теме — 75–79); *Местергази Е.* Вера и князь Мышкин // Там же. С.291–318 (302–306).
 4. *Ермилова Г.Г.* Идея «приобщенной личности» в романе «Идиот» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб., 2001. С.137–149.
 5. *Старк В.П.* Почему «рыцарь бедный» путешествует в Женеву?; *Уиллис Н.* Был ли скупой рыцарь бедным и бедный скупым? // Звезда. 2002 №6. С.159–169.
 6. Кельтская мифология. Энциклопедия. М., 2002. С. 527.
 7. *Аверинцев С.С.* Иисус Христос // Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С. 503.
 8. *Сливкин Е.* «Танец смерти» Ганса Гольбейна в романе «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2003. №17. С.80–109.
 9. *Гроссман Л.П.* Достоевский и Европа / в его кн.: Цех пера. М., 2000. С.133.
 10. Кельтская мифология. С.366–376.
 11. *Бейджент М., Лей Р., Линкольн Г.* Святая Кровь и Святой Грааль. М., 1997. С. 294–309.
 12. *Шкунаев С.В.* Артур // Мифы народов мира. Т.1. С.109.
 13. *Сливкин Е.* Ук. соч. С.96.
 14. *Бэлнеп Р.Л.* Генезис «Братьев Карамазовых». СПб., 2003. С.343.
 15. *Лотман Ю.М.* Руссо и русская культура XVIII — начала XIX веков // *Жан-Жак Руссо.* Трактаты. Серия «Литературные памятники». М., 1969. С.603.
 16. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 198.
 17. *Южаков С.Н.* Жан-Жак Руссо // Сервантес. Шекспир. Ж.-Ж. Руссо. И.-В. Гете. Карлейль. Биографические повествования. Челябинск, 1998. С.233.
 18. Цит. по: *Асмус В.Ф.* Жан-Жак Руссо // в его кн.: Историко-философские этюды. М., 1984. С.106.
 19. *Шиллер Ф.* Собр. соч. в 7-ми тт. Том 3. М., 1956. С. 293.
 20. Там же. С. 363.
 21. *Бакунин М.А.* Федерализм. Социализм и антропологизм // в его кн.: Философия. Социология. Политика. М., 1989. С.44.
 22. См.: Гольбейн // Художественная галерея. №55. М., 2005. С. 16, 19 и др.
 23. *Wolfson B.* “C’est la faute a Russo”: Possession as Device in *Demons* // *Dostoevsky Studies.* New series. Vol. 5. Tübingen, Germany, 2001. P.97–116.
 24. См. об этом в моей книге: «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М., 2005. С.191–212.
 25. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, епископа Болгарского, на Святое Евангелие, в 4-х книгах. Евангелие от Иоанна. М., 2000. С.19.
 26. *Бахтин М.М.* Собр. соч. В 7-ми тт. Т.6. М., 2002. С. 351.
 27. *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 340.
 28. Хлысты // Христианство. Энциклопедический словарь. Т.3. М., 1995. С.160–163.
 29. *Якубович Д.П.* Пушкинская «легенда» о рыцаре бедном // Западный сборник. Под ред. В.М. Жирмунского, 1937. С. 235, 242, 255.

DOSTOEVSKY AND SWITZERLAND

K.A. Stepanyan

Moscow, Saint-Petersburg, Russia, America, China, Japan - with Dostoevsky all these are not just geographical concepts, but senses. Switzerland not only does no exception, but shows one of the deepest, basic concepts on a metaphysical map of Dostoevsky's world. Only three themes connected to this concept are marked out and presented in the article. The theme "knight the poor" which as the last researches testify, was a member of Knights Templars, so here comes a connection with one of the basic myths of the Middle Ages - about king Arthur's knights and the Sacred Grail. The theme "the Geneva ideas" - "virtues without the Christ", according to Dostoevsky and Russo's theory is about a "virtuous natural person". And the theme Protestantism and Khlysts as doctrines, are partly or even completely denying the divine nature of Christ. To Dostoevsky Switzerland is the place, exciting the soul and mind with ideas of an earthly paradise and possibilities of its achievement, and simultaneously it is a symbol of a centuries-old error among people who independently decided, that they are so kind and free to construct this paradise (for themselves or for many others) on their own.

© 2007 г.

О.Ю. Юрьева

«РУССКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ»
Ф.М.ДОСТОЕВСКОГО В ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

Дополняя понятие «русской идеи» эпитетом «национальная», Достоевский тем самым разграничивает два сущностных аспекта идеи: национальный и общечеловеческий, усматривая смысл «национальной идеи русской» во «всемирном общечеловеческом единении», а всю выгоду России — в том, «чтобы всем, прекратив все раздоры до времени, стать поскорее русскими и национальными».

Достоевский был убежден, что только великая национальная идея может вознести «сотни тысяч и миллионов душ разом над косностью, цинизмом, развратом и безобразием, в котором купались до того эти души». Национальная идея способна преобразить народ, кажущийся «грубым и безобразным, и грешным, и неприметным». Писатель верил, что придет срок и начнется «дело всеобщей всенародной правды», и тогда всех «изумит та степень свободы духа, которую проявит он перед гнетом материализма, страстей, денежной и имущественной похоти и даже перед страхом самой жесточайшей мученической смерти». Являясь составной частью «русской идеи», «национальная идея» призвана осуществить миссию национального мироустройства, выполнив следующие функции: стать основой национальной самоидентификации народа; способствовать внутринациональному примирению между народом и «образо-

ванным классом»; содействовать формированию истинной «русской национальной личности»; стать основой национального искусства, призванного духовно преобразить нацию.

Многие исследователи творчества Достоевского, отмечая значимость для писателя эйдологического комплекса «национальной идеи русской», говорили и говорят о ее утопичности, о несбывшихся упованиях «великого духовидца». Действительно, слова Достоевского о «сердечной вере в Христа», о способности русского народа к «самовосстановлению» на фоне грозных и разрушительных событий и процессов XX столетия могли бы показаться утопичными и даже наивными, если бы рядом с этими упованиями не читались другие — пророческие слова о грозящей катастрофе и опасности национального самоуничтожения. Вчитываясь в слова Достоевского о великой религиозной и общечеловеческой миссии русского народа, невольно ловишь себя на мысли, что звучат они не утвердительно, а... заклинательно. Достоевский как будто «заговаривает», «заклинает» себя, судьбу, историю, народ, как будто пытается предотвратить беду, хочет внушить русскому народу те идеалы, которые могут его спасти. Даже ритмическая структура этих фрагментов значительно разнится с остальными. Организованные по законам старинного заговора, насыщенные повторами и императивами заклинания, они как будто призваны повлиять на сознание русского человека: «Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их все к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной». «Вера в то, что хочешь и *можешь* сказать последнее слово миру, что обновишь его наконец избытком живой силы своей, вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажды служения человечеству, — нет, такая вера есть залог самой высшей жизни наций, и только ею они и принесут всю ту пользу человечеству, которую предназначено им принести, всю ту часть жизненной силы своей и органической идеи своей, которую предназначено им самой природой, при создании их, уделить в наследство грядущему человечеству. Только сильная такой верой нация и имеет право на высшую жизнь». Называя замученного за веру русского героя Фому Данилова «эмблемой России», Достоевский определяет одну из самых сущностных сторон «национальной идеи» — готовность пожертвовать собой во имя общего дела и общей объединительной идеи.

Настаивая на мысли, что «сила духа русской народности» — в стремлении ее в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности, с не меньшей настойчивостью Достоевский отстаивал мысль о том, что «стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите», можно лишь при одном условии — «стать настоящим русским, стать вполне русским». Обращаясь к «грядущим русским людям», Достоевский призывал «стать настоящим русским» во имя того, чтобы «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!».

Так идея формирования истинной «русской личности» становится важнейшим аспектом учения о «русской идее».

Развивая учение Достоевского о «русской идее», В.С.Соловьев скажет: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹. Человечество, по Соловьеву, представляет собою субстанциональное единство, и потому рассматривать его можно только как целое, «как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации». «Ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, — вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога». Развивая учение Достоевского, философ убеждал: «Смысл существования наций не лежит в них самих, но в человечестве»².

Вяч.Иванов утверждал, что «национальная идея есть самоопределение собирательной народной души в связи вселенского процесса и во имя свершения вселенского, самоопределение, упреждающее исторические осуществления и потому двигающие энергии». Мыслитель был убежден: «Ложным становится всякое утверждение национальной идеи только тогда, когда неправо связывается с эгоизмом народным или когда понятие нации смешивается с понятием государства»³.

Нетрудно заметить, что в русском искусстве начала XX столетия явственно намечаются две взаимопересекающиеся тенденции, в которых воплотились идеи Достоевского: тенденция общечеловечности, освоения мирового культурного пространства, о которой шла речь в предыдущем разделе, и тенденция углубления национальной ориентации, «русскости» как в литературе, так и в живописи, и в музыке. Дух соборности, которым проникнуты устремления русского сознания, не имеют, по Достоевскому, ничего общего с процессом национальной унификации, потери национальной самобытности. Мыслитель протестовал против теоретиков, которые из всего человечества, из всех народов «хотят сделать нечто весьма безличное, которое во всех странах земного шара, при всех различных климатических и исторических условиях, оставалось одним и тем же... Нам сильно хотелось, если б кто из теоретиков решил бы следующие вопросы: точно ли выиграет много человечество, когда каждый народ будет представлять из себя какой-то стертый грош, и какая именно будет оттого польза?» Писатель был убежден, что русская нация не может довольствоваться «общечеловеческим идеалом», который «выработан только Западом», не должна пассивно усваивать его «по западным книжкам» (20; 6-7), она должна сформировать и воплотить в формах национального бытия свой собственный национальный идеал.

Задачей «выработки совершенно человеческого идеала» деятели искусства начала XX века были озабочены как никто из их предшественников. Как и предугадывал Достоевский, стремление преобразить мир, переделать его на лучших основаниях, приобрело двойственную направленность: одни призывали к тотальному разрушению «старого мира», другие отстаивали «идею личного абсолютного самосовершенствования», говорили о необходимости формирова-

ния «общественной идеи из нравственной». В своих призывах и исканиях и те, и другие спешили обратиться к истокам национального самосознания, пытаясь угадать, куда «несет нас рок событий». В соответствии со своими идеологическими установками первые усматривали в национальной ментальности богоборческие и тираноборческие основания, вторые — христианско-патриархальные, причем оба эти направления миметически связаны с эйдологическими комплексами мира Достоевского.

В своих поисках национального, в формировании «русскости» в искусстве, художники начала XX века во многом опирались на открытия Достоевского в области национального духа и сознания. Отмечая в русском искусстве начала XX века тенденцию, направленную на освоение национального русского духа, С.Маковский указывает на ее миметическую связь с творчеством Достоевского. О полотнах Нестерова С.Маковский писал: «Есть страницы у Достоевского, напоминающие эти русские дали — грезы души, эти лужайки с тощими елочками и березками, весенне-нежными, сквозящим холмистым простором, эти тропы, затерянные среди трав медвяных, и тихие реки подле одиноких скитов на заре вечерней или ранним утром.

Например, разве не «Нестеров» — этот рассказ Лебядкиной студенту Шатову в «Бесах»: «Уйду я, бывало, на берег к озеру; с одной стороны наш монастырь, а с другой — наша острая гора, так и зовут ее горой острою. Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное, — любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно. Повернусь я опять назад к востоку, а тень-то, тень-то от нашей горы далеко по озеру как стрела бежит, узкая, длинная-длинная, и на версту дальше, до самого на озере острова, и тот каменный остров совсем как есть пополам его перережет, и как перережет пополам, тут и солнце совсем зайдет, и все другое вдруг погаснет».

Здесь похожи не столько подробности пейзажа (какого ведь не было у Нестерова), а настроение умиленности монастырским кругозором. В этих касаниях Достоевского есть нечто, связывающее Нестерова с Суриковым, а Сурикова с Врубелем, мистиком и сказочником. Если искать сходство в понимании художниками красоты русского женского лица, экстатического, напряженно-настороженного, полного чувственности какой-то грозно-духовной, — того женского лица с длинным овалом и преувеличенным размером глаз, что был бы сродни ликам византийской Богоматери, когда бы не грех думы страстной, — то это сходство нетрудно установить между суриковскими девушками в «Боярыне Морозовой» и даже в «Семье Меньшикова» и некоторыми рисунками Врубеля: и здесь и там экстаз молитвы сочетается как бы с соблазном демонским⁴. С.Маковский утверждает, что от Достоевского Нестеров вдохновился «любовью к земному раю, к весенним «клейким листочкам» и к монашескому «не от мира сего», а Суриков почувствовал бездну Достоевского, «жуть вопрошающую человеческих глаз, красоту, где были веков. Его видения всегда реально обстановочны, полны конкретного содержания, отнюдь не сказочны, хоть порой и кажутся царевнами заколдованного царства его неулыбчивые красавицы в собольих душегрейках...»⁵.

Воскрешая Древнюю Русь, художники искали внутреннюю, духовную силу, которая может противостоять надвигающейся катастрофе. Эти тенденции сказываются в творчестве А.М.Ремизова, А.А.Блока, А.Белого, М.Цветаевой, И.С.Шмелева и многих других художников.

В статье «Судьба Аполлона Григорьева» 1915 года А.Блок утверждал, что «судьба культуры русской» определяется именно в начале XX века, когда «вопрос о нашей самостоятельности» встал перед художниками «в столь ярком блеске, что отвернуться от него уже невозможно». Утверждая, что «русская культура со смерти Пушкина была в загоне, что действительное внимание к ней пробудилось лишь в конце прошлого столетия, при первых лучах нового русского возрождения», Блок настаивает, что в XIX столетии «все внимание было обращено в одну сторону — на русскую общественность и государственность, — то лишь в XX веке положено начало пониманию русского зодчества, русской живописи, русской философии, русской музыки и русской поэзии»⁶. Продолжая рассуждения Достоевского о духовном богатстве русского народа, Г.П.Федотов писал: «Еще недавно мы верили, что Россия страшно бедна культурно, какое-то дикое, девственное поле. Нужно было, чтобы Толстой и Достоевский сделали учителями человечества, чтобы алчные до экзотических впечатлений пилигримы потянулись с Запада изучать русскую красоту, быт, древность, музыку, и лишь тогда мы огляделись вокруг нас. И что же? Россия — не нищая, а насыщенная тысячелетней культурой страна — предстала взорам. Если бы сейчас она погибла безвозвратно, она уже врезала свой след в историю мира — великая среди великих — не обещание, а зрелый плод. Попробуйте ее осмыслить — насколько беднее станет без нее культурное человечество»⁷.

Меняются времена, меняются формации и названия государства, в котором мы живем. Неизменным остается то своеобразное «духовное строение» (Н.Бердяев), которое с такой глубиной показал в своих произведениях Достоевский. С наибольшей полнотой и яркостью воплотилась в творчестве Достоевского самая сущностная черта национального характера и сознания — его антиномичность, противоречивость, двойственность, о которой потом напишут многие мыслители начала XX века. Таким образом, художественное воплощение национального аспекта «русской идеи» Достоевского в литературе XX столетия можно представить как историософское и культурологическое позиционирование этнотипологических открытий Достоевского. Именно с ними связаны основные проявления мимесиса русских художников по отношению к национальному аспекту «русской идеи», в связи с чем можно назвать ряд проблем, художественное решение которых определило идейно-образную структуру произведений И.Бунина, А.Белого, А.Блока, И.Шмелева, А.Ремизова, Ф.Сологуба, Л.Андреева, М.Булгакова, А.Платонова и многих других художников. Это осмысление сущности и специфики национального характера; изображение России в двух антиномичных ценностных и поэтических системах: как Государства и как Родины, Отчизны, как лика и личины России, как Руси Святой и Руси обезьяньей; художественное осмысление идеи Достоевского о двух типах национального сознания и характера: народного и интеллигентского; решение проблемы взаимоотношений народа и интеллигенции; обращение к поэтическому арсеналу народного творчества как истоку национального сознания и на-

циональной культуры; осмысление событий революции и гражданской войны в эйдологическом поле Достоевского. Мы назвали лишь важнейшие проблемы, художественное решение которых наиболее явственно ориентировано на идейно-образное наследие Достоевского. Каждая из них требует детального отдельного исследования, и потому мы лишь наметим основные критерии их анализа.

Национальный аспект «русской идеи» Достоевского наиболее явственно воплотился в русском искусстве начала XX столетия в созданных художниками Серебряного века образах русского человека, русского народа и России. Можно утверждать, что именно Достоевский создал подлинно значимую этнотипологию, определившую характерологию русской литературы начала XX века. В произведениях русских художников нашли свое воплощение все типологические разновидности русской ментальности, как интеллигентской, так и народной — от «двух народных типов» до «истинного изображения страдающего, оторванного от русской почвы интеллигентного русского человека, живущего на родине как не у себя, желающего стать чем-нибудь и не могущего быть самим собою».

В типологическом тезаурусе Достоевского четко обозначена типология как интеллигентского, так и народного типов сознания и характера. Интеллигентский тип отмечен такими дефинициями, как «тип идеалиста», «культурный типик», «русский культурный тип», «мечтатель», «парадоксалист», «тип нравственного развитого и образованного человека», «тип русского джентельмена», «русский скиталец», «гордый человек», «русский страдалец», «отвлеченный человек», «всечеловек», «русский тип дворянства». В этом типологическом ряду располагаются и «случайный человек», и «русский нигилист», и «русский атеист», и «русский мальчик», и «фантастический», «нетерпеливый» человек.

В состав народной типологии можно включить такие именованья, как «хищный тип», «многочисленные типы русского безобразника», «два народные типа», «тип из коренника». Идеал, обозначенный Достоевским как «русская личность», формируется как синтез всех лучших черт, свойственных интеллигентской и народной ментальности, а основанием для этого синтеза являются черты, общие для народного и интеллигентского типов сознания — стремление к идеалу, мечта о свободе, склонность к страданию и самопожертвованию.

Этнотипология Достоевского охватывает все ипостаси противоречивого, двойственного, склонного к полярным проявлениям национального сознания и характера⁸. Первый, отрицательный полюс национальной ментальности — это, по Достоевскому, все «изломанное, фальшивое, наносное и рабски заимствованное». Второй, «положительный» полюс, Достоевский маркирует такими понятиями, как «простодушье, чистота, кротость, широкость ума и незлобие». Первый в полной мере воплотился в героях прозы Ф.Сологуба, А.Белого, Л.Андреева, М.Алданова, М.Булгакова, А.Платонова, А.Ремизова, а также проявился в характере лирического героя поэзии начала XX столетия. Второй получил свое образное воплощение в героях лирической прозы И.А.Бунина и Б.К.Зайцева, в «народных типах» произведений И.С.Шмелева, В.Г.Короленко. Но и другие писатели и поэты, обращаясь к историческим и духовным истокам, содержащимся в народной культуре, искали спасения от надвигающейся катастрофы.

Достоевский убедительно показал, что национальная ментальность по-разному проявляется у народа и интеллигенции. Если народное сознание отличается неоднозначностью, многообразием проявлений, то интеллигенции свойственна двойственность, противоречивость. Разницу этих понятий Достоевский разъясняет в «Дневнике писателя»: «Пусть народ грязен, невежественен, варварственен, пусть смеются над моим предположением без малейшего снисхождения, но во всю мою жизнь я вынес убеждение, что народ наш несравненно чище сердцем высших сословий и что ум его далеко не настолько раздвоен, чтоб рядом с самою светлою идеею лелеять тут же, тотчас же, и самый гаденький антитез ее, как сплошь да рядом в интеллигенции нашей, да еще оставаться с этими идеями, не зная, которой из них веровать и отдать преимущество на практике, да еще называть это состояние ума и души своей — богатством развития, благами европейского просвещения, и хоть и умирать при таком богатстве от скуки и отвращения, но в то же время из всех сил смеяться над простым, не тронутым еще чужою цивилизацией народом нашим за наивность и прямодушные его верований...».

В интеллигентском типе сознания проявились многие неприемлемые для Достоевского свойства этнопсихологии. Отвратительность их состоит прежде всего в том, что интеллигент понимает, что лжет, лицемерит, бездельничает, но при этом совесть его не тревожит: «Вот эта-то известного рода бессовестность русского интеллигентного человека — решительный для меня феномен, — пишет Достоевский. — Что в том, что она у нас сплошь да рядом обыкновенна и все к ней привыкли и пригляделись; она все-таки остается фактом удивительным и чудесным. Она свидетельствует о таком равнодушии к суду над собой своей собственной совести, или, что то же самое, о таком необыкновенном собственном неуважении к себе, что придешь в отчаяние и потеряешь всякую надежду на что-нибудь самостоятельное и спасительное для нации, даже в будущем, от таких людей и такого общества». Двойственность сознания русского интеллигента проявляется в том, что «в публике он европеец, гражданин, рыцарь, республиканец, с совестью и с своим собственным твердо установленным мнением», а дома, «про себя, — “Э, черт ли в мнениях, да хоть бы высекли!”». С горечью писатель констатирует: «Двухсотлетняя отвычка от малейшей самостоятельности характера и двухсотлетние плевки на свое русское лицо раздвинули русскую совесть до такой роковой безбрежности, от которой... ну чего можно ожидать, как вы думаете?». Писатель с возмущением пишет, что «самый грубый из народа постыдился иных мыслей и побуждений иного нашего “высшего деятеля”, я уверен в том, и с отвращением отвернется от большей части дел наших интеллигентных людей. Я уверен, что он не понимает и долго еще не поймет, что можно наедине, за дверями, когда никто не подглядывает, делать про себя пакости и считать вполне дозволительными, нравственно дозволенными, единственно потому что нет свидетелей и никто не подглядывает, — а между тем эта черта до ужаса часто практикуется в интеллигентном сословии нашем, да еще без малейшего зазрения совести, и даже напротив, весьма часто с высшим удовлетворением ума и высших свойств просвещенного духа. По понятиям народа, то, что пакостно на миру, пакостно и за дверями. Между тем мы на народ-то и смотрим именно как на похабника, пакостника, обскурантного

ругателя и находящего лишь наслаждение в ругательстве. Между тем народ русский хоть и ругается, к сожалению, крепкими словами, но далеко не весь, далеко не весь, в самой значительной даже своей доле (поверят ли тому?), а главное (и бесспорно), ругается он скорее машинально, чем с нравственной утонченностью, скорее по привычке, чем с умыслом, случается лишь в чрезвычайно редких экземплярах у бродяг, пропойц и всяких стрюцких, презираемых народом. Народ хоть и ругается по привычке, но сам знает, что эта привычка скверная, и осуждает ее».

В главе «О любви к народу» «Дневника писателя» Достоевский рассуждает о том, что в ментальности русского народа сочетаются, казалось бы, самые противоречивые свойства. С одной стороны, «народ наш груб и невежественен, предан мраку и разврату», «варвар, ждущий света». С другой — Достоевский вполне согласен с К. Аксаковым, полагавшим, что русский народ давно просвещен и «образован». «В русском человеке из простолюдин, — убежден Достоевский, — нужно уметь отвлекать красоту его от наносного варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того предан разврату и до того был развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он сохранил и красоту своего образа. Кто истинный друг человечества, у кого хоть раз билось сердце по страданиям народа, тот поймет и извинит всю непроходимую грязь, в которую погружен народ наш, и сумеет отыскать в этой грязи бриллианты. Повторяю: судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. А ведь не все же в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! Я как-то слепо убежден, что нет такого подлеца и мерзавца в русском народе, который бы не знал, что он подл и мерзок, тогда как у других бывает так, что делает мерзость, да еще сам себя за нее похваливает, в принцип свою мерзость возводит, утверждает, что в ней-то и заключается порядок и свет цивилизации, и несчастный кончает тем, что верит тому искренно, слепо и даже честно. Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать. А идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений; они срослись с душой его искони и наградили ее навеки простодушием и честностью, искренностью и широким всеоткрытым умом, и все это в самом привлекательном гармоническом соединении. А если притом и так много грязи, то русский человек и тоскует от нее всего более сам, и верит, что все это — лишь наносное и временное, наваждение дьявольское, что кончится тьма и что непременно воссияет когда-нибудь вечный свет». Главную заслугу русской литературы Достоевский видит в том, что «она, почти целиком, в лучших представителях своих и прежде всего нашей интеллигенции, заметьте себе это, преклонила перед правдой народной, признала идеалы народные за действительно прекрасные». Достоевский был убежден: чтобы «судить о нравственной силе народа и о том, к чему он способен в будущем, надо брать в соображение не ту степень безобразия, до которого он временно и даже хотя бы и в большинстве своем может унижаться, а надо брать в соображение лишь ту высоту духа, на которую может он подняться, когда придет тому срок». «Безобразие» в народной среде Достоев-

ский полагает «несчастьем временным, всегда почти зависящим от обстоятельств, предшествовавших и преходящих, от рабства, от векового гнета, от загроубелости, а дар великодушия есть дар вечный, стихийный дар, родившийся вместе с народом, и тем более чтимый, если и в продолжение веков рабства, тяготы и нищеты он все-таки уцелеет, неповрежденный, в сердце этого народа».

Ярким примером, подтверждающим эту мысль Достоевского, стал подвиг Фомы Данилова, отдавшего свою жизнь за веру, пошедшего на страшные муки, но не согласившегося принять ислам. Этот пример тем более убедителен для Достоевского, что Фома Данилов для него — «с виду, может, был одним из самых обыкновенных и неприметных экземпляров народа русского, неприметных, как сам народ русский. (О, он для многих еще совсем неприметен!) Может быть, в свое время не прочь был погулять, выпить, может быть, даже не очень молился, хотя, конечно, Бога всегда помнил». «Но несмотря на все, что его ожидает, этот неприметный русский человек принимает жесточайшие муки и умирает, удивив истязателей». Достоевский заявляет, что никто из образованных «господ» этого бы не сделал: «Пострадать на виду иногда даже и красиво, но ведь дело произошло в свершенной безвестности, в глухом углу; никто-то не смотрел на него; да и сам Фома не мог думать и наверно не предполагал, что его подвиг огласится по всей земле Русской. Я думаю, что иные великомученики, даже и первых веков христианских, отчасти все же были утешены и облегчены, принимая свои муки, тем убеждением, что смерть их послужит примером для робких и колеблющихся и еще больших привлечет к Христу. Для Фомы даже и этого великого утешения быть не могло: кто узнает, он был один среди мучителей». Поступок Фомы Данилова Достоевский считает типичным для народа, так как в нем нет «никакой кривды, никакого «софизма» с совестью: «Приму-де ислам для виду, соблазна не сделаю, никто ведь не увидит, потом отмолюсь, жизнь велика, в церковь пожертвую, добрых дел наделаю». Ничего этого не было, честность изумительная, первоначальная, стихийная. Нет, господа, вряд ли мы так поступили бы!» В подвиге Данилова запечатлелся «как бы портрет, как бы всецелое изображение народа русского», так как в нем проявилась любовь народа к правде ради правды, «и пусть он груб, и безобразен, и грешен, и неприметен, но приди его срок и начнись дело всеобщей всенародной правды, и вас изумит та степень свободы духа, которую проявит он перед гнетом материализма, страстей, денежной и имущественной похоти и даже перед страхом самой жесточайшей мученической смерти. И все это сделает и проявит просто, твердо, не требуя ни наград, ни похвал, собою не красуясь: ”Во что верую, то и исповедую”»⁹.

Таким образом, подвиг Фомы Данилова для Достоевского — это подвиг духовный, подвиг подвижнический и потому особенно ценный и важный. Типологизируя образ Фомы Данилова, Достоевский называет его «эмблемой России» (25; 14). Заметим, что эмблематичность в типологии образа «русского героя» особенно явственно проявится в литературе о Великой Отечественной войне.

Характерно, что в русской литературе начала XX века к изображению народной жизни обращались не так часто, как в XIX веке. Немногие произведения И.А.Бунина, И.С.Шмелева, Л.Андреева, А.Белого (сборник «Пепел» и роман «Серебряный голубь»), М.Горького («Городок Окуров», «Жизнь Матвея Коже-

мякина», цикл «По Руси», «Рассказ о необыкновенном», серия очерков «О русском крестьянстве»), В.Г. Короленко не могли исчерпать всего многообразия проявлений народной жизни. Сама историческая ситуация в стране требовала от художников решения острейших вопросов, связанных с будущим России, и потому многие из них сосредоточили свое внимание на тех сторонах национальной ментальности, в которых наиболее очевидно проявились угрожающие этому будущему тенденции, то есть на то темное и стихийное, что таится в народной массе, на то «наваждение дьявольское», которым становятся для народа те или иные навязанные ему идеи.

В повести И.А. Бунина «Деревня» особенно явственно выразился взгляд интеллигенции на народ, которая видела его, как писал Достоевский, «хоть и добродушным и даже очень умственно способным, но все же темной стихийной массой, без сознания, преданной поголовно порокам и предрассудкам, и почти сплошь безобразником». Называя себя «странным русским типом», Кузьма Красов включает в это понятие и свойственную национальной ментальности тягу к странничеству, и необычность, «странность» проявлений с точки зрения обыденного сознания. Причисляя себя к народу («дикий *мы* народ»), Кузьма говорит о свойственных народу пороках как о своих собственных, и потому слова его отзываются не злорадством, не «обличительством», а искренней болью. Главную беду национальной жизни Кузьма видит не только в том, что «красивые слова» не становятся столь же полезными делами, но и фатальном нежелании народа жить в соответствии с высокими идеалами: «Самое что ни на есть любимое наше, самая погибельная наша черта: слово — одно, а дело — другое! Русская, брат, музыка: жить по-свинячьи скверно, а все-таки живу и буду жить по-свинячьи!»¹⁰. Художественно реализуя выделенную Н.А. Бердяевым свойственную национальной ментальности оппозицию «жестокость/милосердие», Бунин пишет: «Вот ты и подумай: есть ли кто лютее нашего народа? В городе за воришкой, схватившим с лотка лепешку грошовую, весь обжорный ряд гонится, а нагонит, мылом его кормит. На пожар, на драку весь город бежит, да ведь как жалеет-то, что пожар али драка скоро кончились! <...> А как наслаждаются, когда кто-нибудь жену бьет смертным боем, али мальчишку дерет как сидорову козу, али потешается над ним? Это-то уж самая что ни на есть веселая тема. <...> Мажут бедным невестам ворота дегтем! Травят нищих собаками! Для забавы голубей сшибают с крыш камнями! А есть этих голубей, видите ли, — грех великий. Сам дух святой, видите ли, голубиный образ принимает!»¹¹.

Полемическая направленность против народнических и почвеннических воззрений на народ содержится в словах Кузьмы, усматривающего свидетельства жестокости не только в русской истории, но и в фольклоре: «Да-а, хороши, нечего сказать! Доброта неопикуемая! Историю почитаешь — волосы дыбом станут: брат на брата, сват на свата, сын на отца, вероломство да убийство, убийство да вероломство... Былины — тоже одно удовольствие: «распорол ему груди белые», «выпускал черева на землю»... Илья, так тот своей собственной дочери «ступил на леву ногу и подернул за праву ногу»... А песни? Все одно, все одно: мачеха — «лихая да алчная», свекор — «лютый ла придиричивый», «сидит на палате, ровно кобель на канате», свекровь опять-таки «лютая», «сидит на печи, ровно сука на цепи», золовки — непременно «псовки да кляузницы», де-

верья — злые насмешники», муж — «либо дурак, либо пьяница», ему «све-кор-батюшка вялит жану больней бить, шкуру до пят спустить», а невестушка этому самому батюшке «полы мыла — во щи вылила, порог скребла — пирог спекла», к муженьку же обращается с такой речью: «Встань, постылый, пробудися, вот тебе помой — умойся, вот тебе онучи — утрися, вот тебе обрывок — удавися»... А прибаутки наши, Тихон Ильич! Можно выдумать грязнее и похабнее! А пословицы! «За битого двух небитых дают»... «Простота хуже воровства»...»¹². Бунин намеренно игнорирует иные, светлые стороны национальной ментальности, выраженные в фольклоре. Для него важно понять происхождение и проявления именно темных сторон сознания и характера русского человека, о которых говорил и Достоевский и которые станут фатальными в столь скорой исторической перспективе.

Сила художественного воздействия образов повести возрастает именно от того, что столь резкие и нелюбимые суждения о народе исходят не от автора-интеллигента, а от представителя этого народа. Этот взгляд «изнутри» более всего поразил современников, испытавших истинный шок от столь жестких оценок. Современников, привыкших к мысли Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского о том, что интеллигенция не имеет права осуждать свой народ, поразили неприглядные картины не только русского быта, но и убожество русской души. Это был, как свидетельствует К. Зайцев, «подлинный удар по психике»: «Вместо чуть не святого лика русского крестьянина, у которого нужно учиться житейской мудрости, со страниц бунинской „Деревни“ на читателя взглянуло существо жалкое и дикое, неспособное преодолеть свою дикость»¹³. Страшные в своей правдивости и оказавшиеся пророческими в ближайшей исторической перспективе гениальные картины русского крестьянского быта были созданы Буниным в то время, когда Россия, по словам А.Блока, выйдя из одной революции, смотрела в глаза другой — более страшной. И потому завещанные русской литературе Н.С. Лесковым, И.С. Тургеневым, Л.Н. Толстым, Ф.М. Достоевским представления о русском народе как носителе духовности и правды христианских идеалов не могли во всей полноте объяснить те катастрофические процессы распада и разложения, что происходили в то время и с фатальной неизбежностью влекли Россию к «краю бездны». Вслед за Достоевским Бунин, по его признанию, исследовал «души русских людей». Писатель признавался: «Я не стремлюсь описывать деревню в ее пестрой и текущей повседневности. Меня занимает главным образом душа русского человека в глубоком смысле, изображение черт психики славянина». Повесть «Деревня» Бунин полагал началом «целого ряда произведений, резко рисовавших русскую душу, ее своеобразные сплетения, ее светлые и темные, но почти всегда трагические основы»¹⁴.

Для того, чтобы убедительно представить стороны русского национального характера, Бунин прибегает к приему сравнения образа жизни русского крестьянина с другими национальностями. И если у Достоевского это сравнение всегда (или почти всегда) было в пользу русского, то у Бунина — наоборот, украинцы, немцы, евреи, живя в той же стране и в тех же социальных условиях, не только устраивают свой быт, но и живут в достатке, они спокойны, ровны, приветливы в общении с людьми. В повести «Деревня» Кузьма на вопрос брата «Да неужели так и в других странах?» — отвечает: «Нет, не может того быть. Бы-

вали знакомые за границей, — например, купец Рукавишников, — рассказывали... Да и без Рукавишникова можно сообразить. Взять хоть русских немцев или жидов: все ведут себя дельно, аккуратно, все друг друга знают, все приятели, — и не только по пьяному делу, — все помогают друг другу; если разъезжаются — переписываются, портреты отцов, матерей, знакомых из семьи передают; детей учат, любят, гуляют с ними, разговаривают, как с равными, — вот вспомнить-то ребенку и будет что. А у нас все враги друг другу, завистники, сплетники, друг у друга раз в год бывают, мечутся, как угорелые, когда нечаянно заедет кто, кидаются комнаты прибирать... Да что! Ложки варенья жалеют гостю! Без упрощений гость лишнего стакана не выпьет...»¹⁵.

В повести «Суходол» Бунин пишет об украинской семье, жившей на хуторе неподалеку от Суходола. Сосланная из Суходола Наташка увидела белую длинную хату, приветливо поздоровавшуюся «хохлушку, топившую печь», и потом все более «дивовалась», находя в Сошках «все больше прелести и несходства с Суходолом. Одна хата хохлацкая чего стоила — ее белизна, ее гладкая, ровная, очеретённая крыша. Как богато казалось в этой хате внутреннее убранство по сравнению с неряшливым убожеством суходольских изб! Какие дорогие фольговые образа висели в углу ее, что за дивные бумажные цветы окружали их, как красиво пестрели полотенца, висевшие над ними. А узорчатая скатерть на столе! А ряды сизых горшков и махорточек на полках возле печи!» Мужики поразили Наташку своей опрятностью, спокойствием и «ладностью». На их лицах не было «ни усталости нашей, ни вялости» в лице¹⁶. Рисуя благополучие и спокойствие быта других народов, Бунин методом «от противного» показывает, что должно быть, но чего нет в быту русских крестьян.

Главной деталью в изображении русского быта в произведениях Бунина стала «грязь». Причем грязь эта, словно воплощенная в образе идея «нечистоты», не только окружала избы, лежала на дорогах, заполняла углы в домах, но и окутывала души людей, что было для Бунина самым страшным проявлением «азиатчины», определяющей в национальном характере многие трагические черты. В исполненной эсхатологических пророчеств новелле «Эпитафий» Бунин сравнивает «новых людей», ищущих под землею «источников нового счастья», с захватчиками-кочевниками, располагающимися «станом у деревни» и без сожаления уничтожающих старую Святую Русь. Символами этого уничтожения становится в новелле не только вытаптываемая «без сожаления» рожь, умирающая береза, но и покосившийся и забытый всеми голубец с иконой Богоматери, скорбно глядящей на гибнущую землю¹⁷. Воистину, «нет Бога, и все позволено»...

О соединении в национальном характере азиатского и европейского начал писали многие мыслители и художники: Вл. Соловьев, А. Ремизов, А. Белый, А. Блок, В. Брюсов, связывавшие с этим «дурным синтезом» загадочные и противоречивые проявления национального характера и сознания. Отсутствие инстинкта оседлости, страсть к странничеству, отсутствие привычки к «длительному будничному труду» (И.А.Бунин), какая-то неопределенная и тоскливая мечтательность, «томление» — все эти качества характера сохранились с древнейших времен, веками определяя статус жизни русского крестьянина и трагедию его судьбы.

В «Окаянных днях» И.А. Бунин пишет: «Есть два типа в народе. В одном преобладает Русь, в другом — Чудь, Меря. Но и в том и в другом есть страшная переменчивость настроений, обликов, «шаткость», как говорили в старину. Народ сам сказал про себя: «из нас, как из дерева, — и дубина и икона», — в зависимости от обстоятельств, от того, кто это дерево обрабатывает: Сергей Радонежский или Емелька Пугачев»¹⁸.

М. Булгаков признавался, что как писатель не может полноценно и художественно убедительно рисовать картины народной жизни: «На крестьянские темы я писать не могу, потому что деревню не люблю. <...> Из рабочего быта мне писать трудно, я быт рабочих представляю себе хотя и гораздо лучше, нежели крестьянский, но все-таки знаю его не очень хорошо. Да и интересуюсь я им мало...<...> Я остро интересуюсь бытом интеллигенции русской, люблю ее, считаю хотя и слабым, но очень важным слоем в стране. Судьбы ее мне близки, переживания дороги. Значит, я могу писать только из жизни интеллигенции...»¹⁹. Думается, что дело здесь не только в том, что писателю-интеллигенту трудно изобразить правдиво народную жизнь, которую он плохо знает, а главное — чувствует и понимает, но и в том, что как художественный образ «мужик» практически не поддается типизации. Литературой разработаны многочисленные типы интеллигентского сознания и характера. Номинации этих типов стали своеобразными русским литературными архетипами: «лишний человек» и «маленький человек», «нигилист» и «подпольный человек», «случайный человек» и «русский странник». Художественно оформленные Достоевским, эти типы появились в литературе задолго до него. Но «типов мужиков» (что даже не произносится) в литературе не существует. Существует национальный, народный тип сознания, в сущности своей цельный и нерасчленимый. Как характер мужик может быть лентяем, пьяницей, мудрецом, разбойником и т.д. Но как тип сознания, как носитель определенной ментальности, он нерасчленим. Если сознание интеллигента противоречиво и двойственно, то народное сознание просто сложно и многообразно в своих проявлениях. Литературная традиция с этим смириться не хочет, а попытки широкой типизации, обобщения приводят опять же к мифологеме «народ» и лже-архетипу «мужик».

Достоевский понимал, что существуют не «крестьянские типы», а конкретные Власы, Марей, Касьяны, Фролы, Тимофеи и Иваны, и у каждого из них свой характер, свой нрав и своя судьба. Говорить можно о похожести и частоте повторяемости этих черт в каждой конкретной личности. Нет мужика «вообще», есть конкретные личности, нет народной жизни «вообще», а есть совокупность судеб личностей и семейств. В творческом наследии Достоевского запечатлены многочисленные «народные типы», в которых в той или иной степени воплотились представления писателя о сущности, составе и своеобразии русской народной ментальности. Но в трех из них, вполне реальных, сохраненных человеческой памятью художника и мыслителя, поистине воплотился генотип русского народа, в котором находил нравственную опору Достоевский — это мужик Марей, Влас, Фома Данилов. За их поступками и поведением писатель провидит «целое мировоззрение народное», они стали своеобразной «иконической эмблемой» (В.П. Владимирцев) творческого наследия, да и самой личности писателя. Номинируя «народный тип», Достоевский оперирует не обоб-

щенно-художественными и философскими понятиями, а конкретными фактами из своей жизни и жизни страны. Образы Власа, Марeya и Фомы Данилова не случайно запечатлены не в художественном произведении, а в «Дневнике писателя». Как пишет В.П.Владимирцев, «народная культура (язык, обычаи, представления, вера, склад мышления) была наиболее органичной частью души Достоевского — она жила в его сознании, подсознании, сердце, как единое с ними кровнородственное духовное достояние»²⁰. Связь эта зародилась не по воле писателя, а по воле Рока, в самых трагических и, казалось бы, неприемлемых условиях: на каторге. Именно там Достоевский познал Россию, узнал народ, различив под «грубой корой» драгоценные россыпи народной силы, духовности и мудрости. Среди смрада и грязи каторжанского быта, ссор, перебранок, смертей, драк, окружавших его, Достоевский смог увидеть то, чего до него никто не увидел — он, по его словам, «в каторге между разбойниками в 4 года отличил, наконец, людей», даровитых, талантливых, «характеры глубокие, сильные, прекрасные». Так зародился замысел и главная идея «Записок из мертвого дома»: «Преступники — самый даровитый и самый сильный народ из всего народа нашего». В среде каторжан открыл для себя писатель массу «народных типов, характеров», он «сжился с ними», узнал их «порядочно», — и это был «чудный народ». Так каторга становится для Достоевского важнейшим и решающим периодом в жизни, ценность которого для его духовной и творческой жизни писатель будет осмысливать всю жизнь.

Достоевский проник во все уголки и изломы больной души и искалеченного сознания современного человека, показал все разновидности русской интеллигентской типологии²¹. Но Достоевский показал героев, тяготеющих и к типологии народного характера. Разработал он и философско-эстетические критерии «народного типа». Весьма перспективным для русской литературы начала XX века стал отмеченный Достоевским тип «*стриюцкого*». Этим «простонародным» словом Достоевский отмечает особый тип, сложившийся как в народной, так и в интеллигентской среде. «*Стрюцкий*» — есть человек пустой, дрянной и ничтожный. В большинстве случаев, а может быть и всегда, — пьяница-пропойца, потерянный человек», — характеризует этот тип Достоевский, замечая, что «стриюцким мог бы быть назван, в иных случаях, и не пьяница». В состав характерологических черт типа «стриюцкого» Достоевский включает такие понятия, как «пустоголовость, особого рода вздорность, безмозглость, неосновательность». «Итак, “стриюцкий”, — подытоживает писатель, — это ничего не стоящий, не могущий нигде ужиться и установиться неосновательный и себя непонимающий человек, в пьяном виде часто рисующийся фанфарон, крикун, часто обиженный и всегда чаще потому, что сам любит быть обиженным, призыватель городского, караула, властей — и всё вместе пустяк, вздор, мыльный пузырь, возбуждающий презрительный смех: “Э, пустое, стрюцкий”». Тип «стриюцкого» — общий для народа и интеллигенции: «Таких людишек много ведь и в интеллигентных кругах, и в высших кругах — не правда ли? — замечает Достоевский, — только не всегда пьяниц и не в порванных сапогах, но в этом часто всё и различие. Как удержаться и не обозвать иногда и этих высших “стриюцкими”, благо слово готово и соблазнительно тем оттенком презрения, с которым выговаривает его народ?».

Ярчайшим воплощением типа «стриюцкого» являются образы Серого и Юшки, созданные И.А.Буниным в повестях «Деревня» и «Суходол». Почти с абсолютной точностью совпадает характерология «стриюцкого», предложенная Достоевским, с образом Серого, «самого нищего и бездельного мужика во всей деревне». «Землю он сдавал, на местах не жил. Дома сидел в голоде и холоде», но, вместо того, чтобы попытаться заработать, «думал только о том, как бы разжиться и покурить». «Вздорный» «крикун», Серый бывал на всех сходах, «не пропускал ни одной свадьбы, ни одних крестин, ни одних похорон. Магарычи никогда не обходились без него: он встревал не только во все мирские, но и во все соседские — после купли, продажи, мены. Наружность Серого оправдывала его кличку: сер, худ, росту среднего, плечи обвислые, полущубочек короткий, рванный, замызганный, валенки разбиты и подшиты бечевой, о шапке и говорить нечего. Сидя в избе, никогда не снимая этой шапки, не выпуская изо рта трубки, вид имел такой, будто ждал чего-то. Но ему, по его мнению, чертовски не везло. Не подпадало дела настоящего, да и только!»²². Не умеющий распорядиться имеющимися у него землями, как и вдруг появившимися деньгами, Серый ждет «какой-то ладной, настоящей работы», не желая смириться с тем, что «нажить богатство» можно только постоянным трудом. Вот и сидит Серый со своей семьей в темной, «глухой, мертвой избе», где гость встретит только «холод, тьму, чуть мерцающее во тьме мерзлое окошечко», где хозяин сидит на лавке, «хозяйка, — смиренная, молчаливая, с придурью баба, — тихонько покачивает повизгивающую люльку, где болтается бледный, сонный от голода рахитик. Детишки забились на чуть теплую печку и что-то шепотом рассказывают друг другу. В гнилой соломе под нарами шуршат, возятся коза и поросенок — большие друзья. Страшно разогнуться, чтобы не удариться головой в потолок. Повертываешься тоже с опаской: от порога до противоположной стены всего пять шагов»²³. В образе Серого воплотились самые главные пороки национальной психологии, обозначенные Достоевским в типе «стриюцкого»: лень, отвращение к труду, пустая мечтательность, вздорность. Как истинный «стриюцкий», Серый, когда загорелся новый омет на краю деревни, «первым явился на пожар, орал до сипоты», распорядился мечущимися среди жара людьми, ровным счетом ничего не делая для тушения пожара. Главная боль Бунина — что среди представителей народа все более и более становится таких вот «стриюцких». Не случайно именно Серый — отец Дениски, «революционера», страшного «типика», пришедшего для того, чтобы погубить Россию, в которой для него не было ничего ни святого, ни дорогого. Если в Сером проявляются все худшие стороны национального характера, то Дениска в изображении Бунина вообще теряет человеческие черты, что явственно подчеркивается в такой детали, как волосы Дениски. При первом знакомстве с героем Бунин указывает на эту деталь портрета: «Волосы у него были мышинного цвета и не в меру густы...»²⁴. Эта деталь могла бы остаться без внимания, если бы не была обрамлена двумя замечаниями, высказанными до и после встречи читателя с Дениской. О подручном Тихона Ильича в лавке Егорке Бунин пишет: «Макушка клином, волосы жестки и густы — «и отчего это так густы они у дураков?» — лоб вдавленный, лицо как яйцо косое, глаза рыбы...»²⁵. А об Иванушке, бродяге-дурачке, «ошалевшем от долголетия», Бунин пишет: «Бурые волосы Иванушки были нечеловечески гус-

тые и крупные». Так, густые и «крупные» волосы, более похожие на шерсть животного, характеризуют Дениску как умственно неполноценного человека, а также номинируют главную черту образа — звериное, животное начало. Характеристика, данная Дениске Кузьмой, завершает образ: «Этот новенький типик, новая Русь, почище всех старых будет. Ты не смотри, что он стыдлив, сентиментален и дурачком прикидывается, — это такое циничное животное!» Нельзя не заметить прямую переключку с размышлениями Достоевского о «новой Руси», как и выявить полемический характер этой переключки. Но не опровергает своего великого предшественника Бунин, а столь же провидчески, как и он, указывает на главную опасность, которая трагически проявится в истории России через несколько лет. В образе убившего своего отца Герваськи из «Суходола» Бунин подчеркивает одну деталь: на остром затылке было «особенно много волос» — «крупных, черных, грубо подрубленных и образующих выступ над тонкой шеей»²⁶. (Заметим попутно, что образ «тонкошеих вождей» станет одним из самых зловещих в лирике О.Мандельштама).

Образ Юшки так же чрезвычайно интересен, так как в нем Бунин не только воплотил тип, обозначенный Достоевским «народным словцом» «стриюцкий», но и предугадал феномен Распутина. «Родом Юшка был мужик. Но палец о палец не ударил он никогда, а жил, где Бог пошлет, платя за хлеб, за соль рассказами о своем полнейшем безделье и о своей «провинности». — «Я, брат, мужик, да умен и на горбатого похож, — говорил он. — Что ж мне работать!»

И правда, смотрел он как горбун — едко и умно, растительности на лице не имел, плечи, по причине рахитизма грудной клетки, держал приподнятыми, грыз ногти, пальцы его, которыми он поминутно закидывал назад красно-бронзовые волосы, были тонки и сильны. Пахать показалось ему «непристойно и скучно». Вот он и пошел в Киевскую лавру, «попрос там» — и был изгнан «за провинность». Умный и циничный, Юшка точно уловил главную и трагическую болезнь русского народа — предсказанное Достоевским отречение от веры, на чем и построил свою игру, сообразив, «что прикидываться странником по святым местам, человеком, спасающим душу, — старо, а может оказаться и неприбыльно, попробовал прикинуться иначе: не снимая подрясника, стал открыто хвастаться своим бездельем и похотливостью, курить и пить сколько влезет, — он никогда не пьянел, — издеваться над лаврой и пояснять, за что именно изгнан он оттуда, при посредстве непристойнейших жестов и телодвижений»²⁷. Когда за непристойное поведение в Киеве ему дали «по шее», он «закатился домой, на Русь», уверенный в том, что «не пропадет». «И точно — не пропал: Русь приняла его, бесстыжего грешника, с не меньшим радушием, чем спасающих души: кормила, поила, пускала ночевать, с восторгом слушала его»²⁸. Легко сумел Юшка войти и в доверие к хозяйке, поразив ее циничностью своей прямооты, «нечеловеческой», мистической силой, от него исходящей и покоряющей слабые души. Трагедию России Бунин осмысливал именно как будущую власть «стриюцких», вознесенных революцией на вершину власти и диктатуры. Написанные по впечатлениям о революции «Окаянные дни» показали, насколько прав оказался писатель в своих прозрениях. В одном из фрагментов повествования перед нами — стрюцкий-«интеллигент новой формации», каким видел его Бунин, и стрюцкий-мужик: «Говорит, кричит, заикаясь,

со слюной во рту, глаза сквозь криво висящее пенсне кажутся особенно яростными. Галстучек высоко вылез сзади на грязный бумажный воротничок, жилет донельзя запакощенный, на плечах кургузого пиджачка — перхоть, сальные жидкие волосы всклокочены... И меня уверяют, что эта гадюка одержима будто бы «пламенной, беззаветной любовью к человеку», «Жаждой красоты, добра и справедливости»!

А его слушатели?

Весь день праздно стоящий с подсолнухами в кулаке, весь день механически жрущий эти подсолнухи дезертир. Шинель внакидку, картуз на затылок. Широкий, коротконогий. Спокойно-нахален, жрет и от времени до времени задает вопросы, — не говорит, а все только спрашивает, и ни единому ответу не верит, во всем подозревает брехню. И физически больно от отвращения к нему, к его толстым ляжкам в толстом зимнем хаки, к телячьим ресницам, к молоку от нажеванных подсолнухов на молодых, животное-первобытных губах²⁹. Типологическая общность образа Дениски с образами «интеллигента» в галстучке и дезертира несомненна, как несомненна их связь с образами двенадцати красноармейцев из поэмы А.Блока и героев «Солнца мертвых» И.С.Шмелева, а также многих его рассказов.

Не ставя перед собой задачи исследовать все типы народного сознания, представленные в русской литературе начала XX века и миметически ориентированные на этнотипологию Достоевского, отметим, что наиболее интересной представляется неизученная в литературоведении разработанная великим писателем феноменология «русского самоотрицания и самоуничтожения». Именно через нее Достоевский, а вслед за ним и художники начала XX века исследуют самые глубокие тайны этнопсихологии. Унаследованная писателями начала XX века феноменология «русского самоотрицания» Достоевского помогла эстетически осмыслить и зафиксировать в образах многие процессы, происходившие в социально-исторической жизни России и сознании россиян на рубеже веков³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соловьев Вл. Русская идея // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 312.
2. Там же. С. 312, 320.
3. Иванов Вяч. Ук. соч. С. 363.
4. Маковский С. Силуэты русских художников. М., 1999. С.39.
5. Там же. С.39.
6. Блок А.А. Собр. соч.: В 8 тт. Т. 5. М.; Л., 1962. С.487-488.
7. Федотов Г.П. Лицо России // Мыслители русского зарубежья... С. 263.
8. См.: Щенников Г.К. Целостность Достоевского. Екатеринбург, 2001. С.145-343.
9. См.: Власкин А.П. Творчество Ф.М.Достоевского и народная религиозная культура. Магнитогорск, 1994
10. Бунин И.А. Собр. соч.: В 4 тт. Т. 2. М., 1998. С. 119.
11. Там же. С. 122, 123.
12. Там же. С. 123.
13. Зайцев К. Бунин. С.102-103.
14. Бунин И.А. Собр. соч.: В 15-ти тт. Т. I. Берлин: «Петрополис», 1935. С.11.

15. Бунин. Ук. соч. Т. 2. С. 138.
16. Там же. С. 249.
17. Бунин. Ук. соч. Т. 1. С. 345.
18. Бунин И.А. Окаянные дни / Сост. А.В.Кочетов; Вступ. ст. О.Н.Михайлова. М., 1991. С.54.
19. Булгаков М. «Показания по существу дела». Протокол допроса в ОГПУ 22.09.1926 г. Публикация Г. Файмана. Независимая газета. 17.11.1993.
20. Владимирцев В.П. Достоевский и русская этнологическая культура // Ф.М. Достоевский и национальная культура. Вып. 1. Челябинск, 1994. С.67.
21. См. Одинокое В.Г. Типология образов в художественной системе Ф.М. Достоевского. Новосибирск, 1981; Криницын А. Исповедь подпольного человека: К антропологии Ф.М. Достоевского. М., 2001.
22. Бунин. Ук. соч. Т. 2. С. 182.
23. Там же. С. 189.
24. Там же. С. 140.
25. Там же. С.111
26. Там же. С. 243.
27. Там же. С. 259.
28. Там же. С. 260.
29. Бунин И.А. Окаянные дни. С.50.
30. См. подробнее: Юрьева О.Ю. Феноменология «русского самоотрицания и саморазрушения» в творчестве Ф.М. Достоевского. (Статья первая) // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения: Межвуз. сб. научн. тр. М.; Иркутск, 2003. Вып. 4. С. 126-140; Феноменология «русского самоотрицания» Ф.М. Достоевского в литературе XX века. (Статья вторая) // Там же. 2004. Вып. 5. С. 56-74.

F.M. DOSTOEVSKY'S RUSSIAN NATIONAL PERSONALITY
IN LITERATURE 20TH C.

O.Yu. Yurjeva

Etnotipological discoveries of Dostoevsky in the form of Russian nationality consciousness Dostoevsky discoveries in the Russian nationality consciousness is very important. There are all Russian nationality types in the his works. This types we are find in the works of A.Blok, A.Bely, I.Bunin, I.Shmelev, A.Remizov, F.Sologub, A.Platonov, M.Bulgakov.

© 2007 г.

Н.А. Макаричева

КАПРИЗ КАК СРЕДСТВО РАСКРЫТИЯ ХАРАКТЕРА В ПОВЕСТИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО «СЕЛО СТЕПАНЧИКОВО И ЕГО ОБИТАТЕЛИ»

Толковый словарь русского языка дает такое определение каприза: «Каприз — прихоть, причуда (детские капризы); капризничать — вести себя капризно, то есть действовать неровно, с перебоями»¹. В литературе по психологии каприз относится к одному из средств психологической защиты, возникающих, прежде всего, в детском возрасте и связывается с истерией как видом невроза². Нас интересует каприз как элемент поведения героя в художественном произведении, который помогает раскрыть характер персонажа, заострить проблематику произведения и раскрыть идеологическую составляющую образа. Поэтому мы, конечно, будем учитывать оба подхода к пониманию каприза, тем более, что определение толкового словаря ближе к обыденному пониманию этого явления и в большей степени ориентировано на характеристику поведения, а в художественном тексте связано с внешней стороной сюжета, с проявлением характера в действии. Психологический подход заставляет обратиться к поискам истоков, первопричин поведения, а в приложении к художественному тексту выводит нас на раскрытие внутреннего психологического сюжета и на вопросы существования и реализации «Я» человека.

В произведениях Достоевского, как, наверное, и в жизни, капризничают и дети, и женщины, и мужчины. В этом отношении капризы не имеют ни возраста, ни пола; такие неожиданные причуды поведения или настойчивые проявления своих желаний, даже самых неожиданных, могут случиться у всякого и в жизни, и в художественном произведении. Нас интересуют в первую очередь мужские образы в произведениях писателя, склонные или ситуативно проявляющие себя в капризах и истеричном поведении. Детские и женские капризы, конечно, представляют не меньший интерес, но они, если так можно сказать, ожидаемы — в нашем сознании слово «каприз» чаще всего ассоциативно связывается в первую очередь с представлением о детских и женских капризах. Быть может, с точки зрения психологии и в «мужских капризах» нет ничего невероятного. Поведение такого человека с точки зрения психолога, можно, например, истолковать как проявление особого типа «мужчины-ребенка», после чего предложить понимание первопричин поведения и, соответственно, обозначить варианты психологического воздействия и т.д. В художественной реальности автор, наделяя своего героя капризами, заставляет его обнажать свое «Я», втягивать в поле собственных переживаний и страстей других героев, провоцируя конфликты и столкновения чувств, идей, жизненных позиций.

В творчестве Ф.М. Достоевского «капризничают» многие герои — Фома Фомич («Село Степанчиково и его обитатели»), герой «Записок из подполья», Раскольников («Преступление и наказание»), Степан Трофимович («Бесы»), Иван Карамазов, Смердяков («Братья Карамазовы»)...

разные психологические причины: связаны со *сверхценностными* переживаниями (ущемленное самолюбие и т.д. — например, у Смердякова), являются средством выхода из трудной ситуации (поведение Ивана Карамазова на суде), средством психологической защиты (с целью привлечь внимание, компенсировать недостаток заботы)... Показать это можно на нескольких примерах. Один из наиболее ярких героев, с наиболее «выдающимися» капризами, — Фома Фомич Опискин («Село Степанчиково и его обитатели»). Этот образ вызывает особый интерес еще и потому, что в нем в сконцентрированном виде собраны черты, которые нашли свое воплощение и развитие в героях последующих произведений. Фома Фомич Опискин оказывается очень значимой, почти универсальной фигурой в творчестве Достоевского. Этот герой является предтечей не одного, а сразу нескольких художественных типов. Он и шут, и идеолог, и юродивый.

Истоки поведения Фомы Фомича пытается обнаружить и раскрыть перед читателем герой-рассказчик, племянник полковника Ростанева. Причины он видит в прежнем унижении, оскорблении достоинства, в неудавшейся прежней жизни героя: «Теперь представьте же себе, что может сделаться из Фомы, всю жизнь угнетенного и забитого и даже, может быть, и в самом деле битого, из Фомы, втайне сластолюбивого и самолюбивого, из Фомы — огорченного литератора, из Фомы — шута из насущного хлеба, из Фомы — в душе деспота, несмотря на все предыдущее ничтожество и бессилие, из Фомы — хвастуна, а при удаче нахала, из этого Фомы, вдруг попавшего в честь и славу, возлелеянного и захваленного благодаря идиотке покровительнице и обольщенному, на все согласному покровителю...»³ (т.3, с.13); «Фому угнетали — и он тотчас же ощутил потребность сам угнетать; над ним ломались — и он сам стал над другими ломаться. Он был шутлом и тотчас же ощутил потребность завести и своих шутов» (т.3, с. 13). «Хвастался он до нелепости, ломался до невозможности, требовал птичьего молока, тиранствовал без меры...», — такое поведение героя как нельзя точнее соответствует представлению о капризах, которые являются и способом компенсации «недополученного» внимания и уважения, и средством манипуляции другими людьми. Фома, действительно, поступает, как ребенок, чтобы поставить свою личность в центр внимания, снискать заботу, уважение и даже поклонение. В некоторых ситуациях он ведет себя внешне именно как ребенок, ревнующий взрослых к младшему ребенку в семье или другому человеку, которого, на его взгляд, любят больше. Например, накануне именин Илюши складывается парадоксальная ситуация: «Егор-то Ильич и сам бы не против в такой день погулять и попраздновать, да Фомка претит: «Зачем, дескать, начали заниматься Илюшей? На меня, стало быть, внимания не обращают теперь!» А? Каков гусь? Восьмилетнему мальчику в тезоименстве позавидовал! «Так вот нет же, говорит, и я именинник!» Да ведь будет Ильин день, а не Фомин! «Нет, говорит, я тоже в этот день именинник!» (...) Что ж вы бы думали? Ведь они теперь на цыпочках ходят да шепчутся: как быть? За именинника его в Ильин день почитать или нет, поздравлять или нет? Не поздравить — обидеться может, а поздравь — пожалуй, и в насмешку примет» (т.3., с. 27). В словах Бахчеева, который повествует о причудах Фомы, есть много интересных наблюдений. Дело не только в том, что сближает поведение Фомы с капризным поведением

ребенка из ревности. Дело и в том, что его от ребенка отличает. Каприз ребенка — это средство получить желаемое, добиться реализации своего «хочу». Каприз Фомы нарочито провокационен: его исполнение (поздравления с именинами), равно как и неисполнение, имеет один итог — оно чревато обидами и скандалом («не поздравь — обидеться может, поздравь — пожалуй, и в насмешку примет»). Так или иначе, но будет спровоцирована ситуация для дальнейшего обострения конфликта «Я» — «Они», в процессе которого Фома потребует новых извинений, еще больше внимания и почтения, что и отличает его от ребенка. В этом отношении каприз — это исток и «пружина» скандала, который в произведениях Достоевского создает особое внутреннее напряжение повествования.

Можно отметить и еще одну «детскую» черту капризов Фомы Фомича. Капризы ребенка более просты, они сами по себе должны быть реально выполнимы, иначе нет смысла требовать исполнения прихоти. Желания Фомы Фомича зачастую подчеркнута абсурдны, доведены до пределов возможного («требуется птичьего молока»). Пожелай он чего-либо реального, пусть и трудновыполнимого, — его каприз будет исполнен — в доме он на особом положении, его боготворят и убажуют. Поэтому, чтобы создать скандал, который даст возможность быть обиженным, а потом потребовать за это компенсации, необходим особый выверт, на грани здравого смысла. Например, когда супруга Снегирева просит, увидев игрушечную пушечку у сына: «Ах, подарите мне! Нет, подарите пушечку лучше мне!», — это вполне детский каприз, пусть и взрослого, но слабоумного человека, впавшего в детство. А вот «я тоже в этот день именинник» или «а называйте, говорит, меня целый день: ваше превосходительство» — это каприз с расчетом на конфликт, а не на разрешение ситуации.

Интересно, что последний каприз (про «ваше превосходительство») вскрывает и еще одну очень важную психологическую подоплеку поведения Фомы, которая найдет свое отражение уже здесь на страницах повести, раз вернувшись в сентенциях его ученика Видоплясова, а затем и в «Братьях Карамазовых» у Смердякова — это бунт на провидение, на свою судьбу и даже на национальную принадлежность (просветительские «капризы» Опискина образовать мужиков, научить всех французскому, ожесточенная борьба с Камаринским)...: «Вся причина в том, что вы полковник, а я просто Фома...» (т.3., с.87), — подытоживает Фома Фомич целый ряд замечательных своей казуистичностью выводов в главе «Ваше превосходительство». А вот претензии его «литературного подмастерья» Видоплясова:

«— Неосновательная фамилия-с! — отозвался Видоплясов.

— Да почему ж неосновательная? — спросил я его с удивлением.

— Так-с. Изображает собою всякую гнусность-с.

— Да почему же гнусность? Да и как ее переменить? Кто переменяет фамилии?

— Помилуйте, бывают ли у кого такие фамилии-с?

— Я согласен, что фамилия твоя отчасти странная, — продолжал я в совершенном недоумении, — но ведь что ж теперь делать? Ведь и у отца твоего была такая ж фамилия?

— Это подлинно-с, что через родителя моего я таким образом пошел навеки страдать-с, так как суждено мне моим именем многие насмешки принять и

многие горести произойти-с, — отвечал Видоплясов» (т.3., с.102-103). Преемственность ощутима, не правда ли? Здесь и бунт на провидение, и даже претензия на страстотерпство. Стремление «облагородить» фамилию на «иностраный манер» (далее Видоплясов просит переименовать его в Верного, Уланова и, наконец, заказывает «облагороженную по-иностранному» фамилию Танцев и даже Эссбукетов) как бы предвосхищает затаенную обиду и ропот на судьбу Смердякова. Вот признания этого недолюбливающего стихосложение, но очень близкого ему по духу исполнителя городского романса: «— Я бы не то еще мог-с, я бы и не то еще знал-с, если бы не жребий мой с самого моего сыздетства. Я бы на дуэли из пистолета того убил, который мне произнес, что я подлец, потому что без отца от Смердящей произошел. (...) Григорий Васильевич попрекает, что я против рождества бунтую: «Ты, дескать, ей ложесна разверз». Оно пусть ложесна, но я бы позволил убить себя еще во чреве с тем, чтобы лишь на свет не происходить вовсе-с. (...) Может ли русский мужик против образованного человека чувство иметь? По необразованности своей он никакого чувства не может иметь. (...) Я всю Россию ненавижу (...). Дмитрий Федорович хуже всякого лакея и поведением, и умом, и нищетой своею-с, и ничего-то он не умеет делать, а, напротив, от всех почтен. (...) Дмитрий Федорович голоштанник-с, а вызови он на дуэль самого первейшего графского сына, и тот с ним пойдет-с, а чем он лучше меня-с?» (т.14., с.204-205). (При чем последних (Смердякова и Видоплясова) сближает и «высокий лакейский слог», которым они говорят. Примечательно, что Смердяков и Видоплясов очень часто пытаются стилизовать свою речь под философские или даже богословские рассуждения, отсюда частые инверсии, использование устаревшей лексики и оборотов типа: «слово молвить... мучителям», «помышление», «ибо», «господь вседержитель», «я уповаю, что, раз усомнившись, буду прощен, когда раскаяния слезы пролью» (т.14., с.120) (у Смердякова), «многие насмешки принять и многие горести произойти-с» «истинные благодетели-с», «вразумили моему ничтожеству, каков я есмь червяк на земле, так что чрез них я в первый раз свою судьбу предузнал-с» (т.3., с.103) (у Видоплясова) в сочетании с просторечными словечками и безграмотными грамматическими конструкциями вроде «высший момент-с», «в речку нашу вонючую съехала», «взявши», «сумление», «самого рассудка решиться можно, так что и рассуждать-то будет совсем невозможно», «похоже ли это на вероятие? Это, чтоб это могло быть-с, так, напротив, совсем никогда-с» (т.15., с.47) (у Смердякова), «...потому что Матрена истинная дура-с, бывши истинная дура-с, притом же невоздержная характером женщина, через нее я таким манером-с пошел жизнью моею претерпевать-с» (т.3., с.104) (у Видоплясова). Такое сочетание, с одной стороны, рождает ощущение пародии духовных бесед и откровений. С другой стороны, это сочетание стилей не является продуманным средством речевого воздействия, а лишь свидетельствует о низком уровне образования и безмерной претензии на роль умных и ученых людей. Видимо, им самим кажется, что чем больше «заумных» слов и сложных, почти невозможных в русском языке конструкций они употребят, тем умнее и солиднее они будут выглядеть в глазах других. Причем происходит это уже автоматически, независимо от ситуации общения. Эта характерная и неизменная черта его речи проявляется во всех диалогах героев.)

Такие капризы, вырастая в скандалы, становятся своеобразной психологической «подпиткой» личности, требующей постоянного подтверждения своей значимости со стороны других. Более того, Фоме нужен конфликт своего «Я» и «Я» другого для того, чтобы предъявить право на свободу личности другого человека. Такой тип конфликта подводит нас к границам экзистенциальной психологии. То, что в образе Фомы Фомича обозначается лишь подспудно, будет сформулировано героем «Записок из подполья» как одна из важнейших проблем человеческой личности и человеческого существования, — проблема свободы, как единственного условия сохранения и реализации своего «Я»: «Свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная хотя бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит» (т.5., с.113); «ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз (...) может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях (...) даже и в таком случае, если принесит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, — потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» (т.5, с.115). Социальное положение Фомы Фомича, его опыт приживальщика делают проблему равенства другому, права на свободу, как и у любого другого человека, одной из самых острых и болезненных для Фомы Опискина. Однако утверждение «равновесия» двух экзистенций, их равноправия и равновеликости, — не может удовлетворить героя. Отстаивая собственную свободу, ценность собственной личности, он тут же посягает на свободу другого — ему мало быть равным, ему надо власти и превосходства (точно также как подобную экзистенциальную игру будет навязывать Смердяков Ивану Карамазову, включая, кстати, и эпизод с деньгами, причем динамика развития отношений очень сходная: сначала подобоострастие и заискивание, затем равенство, а в конце превосходство). В этом плане примечательны разговоры Фомы с Ростаневым: «Я вам равен, слышите ли? Равен во всех отношениях. Может быть, даже я вам делаю одолжение тем, что живу у вас, а не *вы* мне» (т.3., с. 73). Развернуто эта проблема представлена в одном из диалогов героев, состоявшегося после того, как Ростанев предлагает Фоме деньги, но с условием, чтобы тот покинул его дом.

«— Но решите же сами: сообразно ли будет хоть сколько-нибудь с здравым смыслом и благородством души, если я хоть на минуту останусь теперь в вашем доме? Ведь вы выгоняли меня!

— Сообразно, сообразно, Фома! Уверю тебя, что сообразно!

— Сообразно? Но равны ли мы теперь между собою? Неужели вы не понимаете, что я, так сказать, раздавил вас своим благородным поступком? Вы раздавлены, а я вознесен. Где же равенство? (...)...вы опозорили себя, а я сделал благороднейший из поступков. Ну, кто из *ваших* сделает подобный поступок? Кто из них откажется от такого несметного числа денег, от которых отказался, однако ж, нищий, презираемый всеми Фома, из любви к величию? Нет, полковник, чтобы сравняться со мной, вы должны совершить теперь целый ряд подвигов» (т.3., с. 86). Действительно, Фома отказывается от денег, и сцена их «растаптывания» — еще один пример «причуды», выверта поведения героя. Но

важно не это, а то, что для него имеет ценность большую, чем деньги, ведь Фома мечтает не о материальных ценностях («Сердечные раны хотят залечить какими-нибудь отварными грибочками или мочеными яблочками! Какой вы жалкий материалист, полковник!» — т.3., с. 90). Очень быстро от простого утверждения собственного превосходства Фома переходит к активному подавлению своего оппонента — «должны совершить теперь целый ряд подвигов».

Поэтому Фома, в отличие от детей, ведет умелую ролевую игру. Он не просто капризничает, он находит вполне благородные оправдания своим капризам и для этого использует роль духовного наставника, воспитателя, почти старца, заботящегося о нравственном здоровье ближних, юродивого, имеющего право на свободу слова и «неадекватное» поведение. Порой в своих порывах «спасения ближнего» он даже претендует на роль мессии, ибо его претензии и притязания не знают границ, а его бунт против неравенства с людьми доходит и до бунта против Провидения и судьбы. Выразительна сцена прощания Фомы с домом Егора Ильича, его напутственная проповедь, обращенная к Ростаневу и домочадцам: «Умерьте страсти, — продолжал Фома тем же торжественным тоном, как будто и не слышал восклицания дяди, — побеждайте себя. «Если хочешь победить весь мир — победи себя!». Вот мое всегдашнее правило (...). Я молился за вас целые ночи и трепетал, стараясь отыскать ваше счастье. Я не нашел его, ибо счастье заключается в добродетели... (...) Не думайте, чтоб отдых и сладострастие были предназначением помещичьего звания. Пагубная мысль! Не отдых, а забота, и забота перед богом, царем и отчеством!»; «К вам обращаюсь теперь, домашние, — продолжал Фома, обращаясь к Гавриле и Фалалею, появившемуся у дверей, — любите господ ваших и исполняйте волю их подобострастно и с кротостью. За это возлюбят вас и господа ваши. А вы, полковник, будьте к ним справедливы и сострадательны. Тот же человек — образ божий, так сказать, малолетний, врученный вам, как дитя, царем и отчеством» (т.3., с. 137-138). Фома не только пускается в наставления, но и претендует на исполнение роли духовного наставника, а у Достоевского таким наставником может быть божий человек, странник (Макар Долгорукий), духовное лицо или старец (Тихон, Зосима), налагающий урок или дарующий благословение: «Я пришлю к вам наставление письменное, в особой тетрадке. Ну, прощайте, прощайте все. Бог с вами, и да благословит вас господь! Благословляю и тебя, дитя мое, — продолжал он, обращаясь к Илюше, — и да сохранит тебя бог от тлетворного яда будущих страстей твоих! Благословляю и тебя, Фалалей; забудь комаринского!... И вас, и всех... Ну, пойдем, Гаврила!» (т.3., с. 138). Стиль, содержание речей Фомы — все могло бы произвести впечатление искреннего и истинного духовного поучения, если бы не было игрой и очередным капризом ради того, чтобы буквально подавить всех, а особенно Ростанева, своим великодушием, незлобностью, смирением, христианским всепрощением.

Однако уже в следующее мгновение он в ответ на реплику Ростанева начинает «взвизгивать», «мгновенно воспламеняясь, как будто именно ждал этой минуты для взрыва», рвет письмо и при всех раскрывает тайну любви Настеньки и Егора Ильича. Наставничество и даже претензии на юродское поведение оборачиваются очередным приступом самодурства из ревности и злобы. Лже-юродивый и псевдо-духовный «наставник» Фома Фомич предвосхитил по-

явление и Семена Яковлевича («Бесы»), и отца Ферапонта («Братья Карамазовы») в последующих произведениях Достоевского, что свидетельствует об особом и постоянном интересе писателя к такого типа характерам.

Фому подводит самоуверенность и отсутствие чувства меры. Капризы, выверты его поведения, чрезмерное увлечение игрой, сменой ролей, порой доводит до того, что не он уже управляет ситуацией, а его самого захлестывает стихия истерии, или он заигрывается до потери чувства реальности. (Почти как Федор Павлович Карамазов, о котором повествователь замечает буквально следующее: «Есть у старых лгунов, всю жизнь свою проактерствовавших, минуты, когда они до того зарисуются, что уже воистину дрожат и плачут от волнения, несмотря на то, что даже в это самое мгновение (или секунду только спустя) могли бы сами шепнуть себе: «Ведь ты лжешь, старый бесстыдник, ведь ты актер и теперь, несмотря на весь свой «святой» гнев и «святую» минуту гнева» — т.14., с.68). Однако капризы Фомы в их самой экстравагантной форме или в умеренном виде (после того, как в доме хозяйкой стала Настенька) остаются великолепным средством манипуляции другими людьми и способом компенсации униженности и собственного ничтожества.

Итак, капризы Фомы Фомича не только помогают раскрыть характер человека, некогда униженного и оскорбленного и старающегося по возможности «наверстать» упущенное. Каприз раскрывает нам и такие внутренние конфликты личности, которые основаны на столкновении желания быть, казаться одним — и реальной ничтожностью личности, ее бесталанностью; на столкновении и борьбе двух «Я», двух экзистенций за свободу и равенство; на противопоставлении свободного хотения, «собственного каприза» — и жесткой необходимости. В образе Фомы Фомича далеко не вся эта проблематика оказалась *высказана, оформлена в слове героя*. Достоевский лишил своего героя литературного дара, оставив его несостоявшимся, бесталанным и потому «огорченным литератором». Но его поведение, его устные монологи, обращенные к другим героям, раскрывают суть происходящего, обнажают мотивы капризов лучше слов. Другим героям — если так можно сказать, более интеллектуальным — Достоевский даст право раскрыть эти проблемы в творчестве — в виде записок («Записки из подполья»), статьи Раскольникова, поэмы Ивана Карамазова, казуистики Смердякова. Но и психологическая составляющая образа, способность раскрыться через каприз, останется у разных героев — у идеологов и у тех, которые относятся к иным художественным типам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1999. С. 265.
2. Например, см: Справочник по психологии и психиатрии детского и подросткового возраста / Под ред С.Ю. Циркина. СПб., 1999. С. 308-309.
3. Далее все ссылки на художественный текст даются с указанием тома и страницы по изданию: Достоевский Ф.М. ПСС в 30 тт. Л., 1972 и др. гг.

WHIM AS MEANS OF EXPOSING CHARACTER WITHIN A STORY «VILLAGE STEPANNIKOVO AND ITS INHABITANTS» BY F.M. DOSTOEVSKY

N.A. Makarycheva

The article specifies the concept «whim» in context of F.M. Dostoevsky's work. The attention is concentrated on male whims. The author analyzes both psychological components and the reasons for this phenomenon on the example of one of the most «whimsical» men — Foma Fomich Opiskin. When adverting to whims of this hero there emerge parallels with other heroes of novels by Dostoevsky. Thus, there is a prospect for some further research.

© 2007 г.

М.В. Черномырдин

СЛАВЯНОФИЛЫ В «ВОСПОМИНАНИЯХ» П. И. БАРТЕНЕВА

«Воспоминания» Петра Ивановича Бартенева были опубликованы усилиями А.Д. Зайцева в альманахе «Российский архив»¹. Именно А. Д. Зайцеву принадлежит заслуга возвращения в сферу исследований отечественной исторической науки жизни и деятельности П. И. Бартенева — основателя, бессменного издателя и составителя первого в России историко-археографического журнала «Русский архив»². При участии А. Д. Зайцева с 1991 года начал выходить альманах «Российский Архив». Как писали его издатели, «...желая возродить благородные традиции своего предшественника, «Российский Архив» ставит перед собой цель соединить воедино цепь, насильственно разорванную в год закрытия «Русского Архива», в 1917 году...»³ Поэтому не случайно, что одно из главных мест в разделе «Мемуары. Переписка. Документы» было отведено воспоминаниям П. И. Бартенева. К сожалению, публикация А. Д. Зайцева осталась практически незамеченной и невостребованной. Отрывки из замечательных воспоминаний П. И. Бартенева, а также из его неопубликованного студенческого дневника 1849 года были использованы лишь самим автором публикации в указанной монографии. Между тем, нам представляется, что воспоминания человека, знакомого со многими друзьями и современниками А. С. Пушкина, профессионального историка, археографа, журналиста, получившего образование в Московском университете в период его расцвета, и что для нас особенно важно, лично знавшего многих деятелей как славянофильского, так и западнического направления, заслуживают более внимательного рассмотрения и изучения.

В настоящей статье мы остановимся на рассмотрении «Воспоминаний» П. И. Бартенева как источника по истории славянофильского кружка, характеристики его основных представителей и идеологов. Следует заметить, во-первых, что тем самым мы не отрицаем познавательного, эвристического, потен-

циала «Воспоминаний», которые могут быть использованы и привлечены в качестве источника при изучении других аспектов отечественной истории XIX века; во-вторых, автор данной статьи не претендует на исчерпывающий анализ заявленной проблематики, ограничиваясь лишь некоторыми наиболее важными, на его взгляд, наблюдениями и соображениями.

Обратимся к наиболее важным событиям в биографии П. И. Бартенева. Издатель «Русского Архива» родился 1 октября 1829 года в с. Королевщина Тамбовской губернии в старинной дворянской семье. Его детство прошло в г. Липецке на Дворянской улице, где семья Бартеневых владела домом, и в родовых поместьях. С 1841 по 1847 гг. П. И. Бартенев обучался в Благородном пансионе при Рязанской гимназии, по завершении которого отправился в Москву для поступления в университет. Пройдя экзаменационные испытания, был зачислен на словесное отделение историко-филологического факультета, которое закончил в 1851 году. Как писал А. Д. Зайцев в краткой биографической справке, предваряющей публикацию «Воспоминаний», к началу 1850-х гг. относится знакомство П. И. Бартенева с П. А. Вяземским, П. А. Плетневым, С. А. Соболевским, П. В. Нащокиным и другими современниками А. С. Пушкина, что позволило ему одному из первых приступить к собиранию документов о жизни и творчестве поэта⁴. В эти же годы он служит в Московском архиве Министерства иностранных дел, заведует журналом «Москвитянин», издаваемым М. П. Погодиным. В 1856 году, когда славянофильский кружок получает разрешение на издание собственного журнала «Русская беседа», становится его постоянным сотрудником, ближе знакомится с братьями Киреевскими, семьей Аксаковых. В 1858 году Петр Иванович оставляет службу в Архиве и совершает поездку по странам Западной Европы, во время которой в Лондоне встречается с А. И. Герценом и передает ему для издания копию «Записок» императрицы Екатерины II и некоторые другие материалы по русской истории. С 1859 по 1873 гг. П. И. Бартенев заведует Чертковской библиотекой в Москве, готовит и публикует ее каталог. Одним из замечательных эпизодов его биографии является знакомство с Л. Н. Толстым, по просьбе которого он консультирует и редактирует первое издание романа «Война и мир». В 1863 году П. И. Бартенев приступает к составлению и изданию журнала «Русский Архив», как отмечают исследователи, «по подсказке А. С. Хомякова»⁵. Первыми археографическими и литературными опытами П. И. Бартенева стали собранные им письма А. С. Пушкина к П. В. Нащокину и опубликованные М. П. Погодиным в журнале «Москвитянин» (1851, № 23) и статья «О сочинениях В. А. Жуковского», опубликованная в «Московских ведомостях» в 1853 году. Первым же по-настоящему серьезным археографическим опытом, обратившим на себя внимание образованной публики, стало «Собрание писем царя Алексея Михайловича, с приложением уложения сокольничья пути, с пояснительною к нему заметкою С. Т. Аксакова, с портретом царя и снимком его почерка», вышедшее в 1856 году. В целом, за свою полувековую научную деятельность П. И. Бартенев обогатил отечественную историческую науку ценнейшими материалами по истории XVIII–XIX вв.: сборники «Осьмнадцатый век», «Деятнадцатый век», «Архив князя Воронцова», «Архив князя Куракина»; материалы, связанные с А. С. Пушкиным («Пушкин в Южной России. Материалы для биографии»,

«Рассказы о Пушкине, записанные со слов его друзей П.И. Бартеневым»)⁶. Кроме того, П. И. Бартенев занимался и переводами⁷.

Опубликованные А. Д. Зайцевым «Воспоминания» были продиктованы П. И. Бартеневым и записаны его дочерью в 1910 году. Они охватывают период с конца XVIII века и до конца 1850-х гг. Говоря о времени создания «Воспоминаний», отметим, что начало XX века допустимо, на наш взгляд, охарактеризовать как отдельный и важный этап в изучении и осмыслении отечественного литературно-общественного движения середины XIX века, главными представителями которого являлись западники и славянофилы. Именно в это время выходят в свет работы, которые во многом закладывают традицию его изучения и понимания в отечественной историографии⁸. Связано это, по нашему мнению, с несколькими причинами: во-первых, революция 1905-1907 гг. на некоторое время «либерализовала» правительственную политику, что выразилось, например, в возможности использования ранее засекреченных и недоступных исследователям архивных материалов⁹; во-вторых, русская культура переживает свое «Возрождение» (в частности, религиозный Ренессанс, представители которого обращались к теологическим трудам А. С. Хомякова и И. В. Киреевского); в-третьих, как классическое славянофильство, так и классическое западничество становятся достоянием прошлого, сходят с арены общественно-идеологической борьбы, устанавливается необходимая историческая перспектива. Именно с начала XX века западники и славянофилы, их борьба в 1840-1850-е гг. приобретают статус «доминант» культурного самосознания.

Начало века было ознаменовано также изданием и переизданием сочинений представителей славянофильства и западничества: А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Т. Н. Грановского и других. Вполне возможно, что такой всплеск интереса к прошлому общественного и литературного движения в России стал побудительным мотивом для П. И. Бартенева¹⁰, профессионального историка и ревнителя исторического документа, оставить свое «особое мнение» в анналах истории. Тем более что он застал славянофильский кружок в его расцвете, был лично знаком со многими из тех, кто являлся «передовыми бойцами» обоих лагерей и кто оказал на него в период его вхождения в научную и литературную деятельность значительное влияние¹¹.

В целом, характеризуя «Воспоминания», представляется возможным выделить несколько «тематических разделов», или смысловых блоков (заметим, что такая «тематизация» является в некотором смысле произвольной и призвана, в первую очередь, облегчить работу с источником, структурировать ее): детство; семья (в самом широком смысле); обучение в пансионе; Московский университет; «ученики» (П. И. Бартенев, будучи студентом и по окончании университета, стесненный в средствах, занимался частными уроками); знакомства. Для нас является приоритетным именно последний тематический раздел. Несмотря на все разнообразие «тем», «жизненного материала», ведущее место в «Воспоминаниях» занимает человек, отдельная личность. Для П. И. Бартенева как мемуариста характерен интерес к каждому человеку, независимо от того, оставил ли он свой след в «большой истории». Верный одному из своих главных увлечений всей жизни — генеалогии, он скрупулезно выписывает родственные и семейственные отношения и связи каждого своего героя. Не меньшее значение

имеет для него деталь, частная, на первый взгляд не имеющая никакого значения, но верно характеризующая того или иного человека¹².

«Бартенев, — отмечал А. Д. Зайцев, — еще студентом Московского университета, где выделился сразу и способностями к научному творчеству, и знанием многих языков, сблизился с учеными из группы так называемых западников (прежде всего, Т. Н. Грановским) и группы славянофильского направления...»¹³ Среди тех, кто оказал влияние на молодого человека, вступающего в самостоятельную научную и литературную жизнь, и благодарное воспоминание о ком он пронес через всю жизнь, были и так называемые сторонники теории «официальной народности» — М. П. Погодин и С. П. Шевырев. Как уже отмечалось нами выше, в литературе закрепилось мнение о том, что именно славянофильство в лице своих родоначальников и идеологов оказало значительное влияние на П. И. Бартенева. Влияние это оказалось настолько внушительным, что, как сообщает В. М. Вазинский, со временем в доме Бартеневых ревность к русской старине приобретала курьезные формы: «... Новый год праздновался 1 сентября, как в допетровской Руси»¹⁴.

Особое место в этом отношении принадлежит А. С. Хомякову, «родоначальнику» славянофильства. В. А. Кошелев в своем исследовании писал о П. И. Бартеневе как о «верном ученике» А. С. Хомякова¹⁵. Их знакомство состоялось в 1849 году при посредничестве К. А. Коссовича, выпускника Московского университета, знатока языков, близкого к славянофильскому кружку и помещавшему в его изданиях свои статьи. Впервые оказавшись в доме на Собачьей Площадке, в кабинете Алексея Степановича, и увидев его выходящим из спальни «в шелковом ватном халате... и с густыми взъерошенными черными, как смоль, волосами», П. И. Бартенев так писал впоследствии: «Могу повторить за себя слова одного из поклонников Магомета: он схватил меня за сердце, как за волосы, и не отпускал больше прочь»¹⁶. П. И. Бартенев прожил в доме на Собачьей Площадке около года (1849-1850). Воспоминания о времени, проведенном в «постоянном общении с Хомяковым», представляют интересный материал для конструирования «культурного мира» славянофила¹⁷. Знакомство с «Воспоминаниями» позволяет нам сделать вывод о типологическом сходстве «культурных миров» идейных противников, несмотря на их даже внешнее различие — сапоги, мурмолка, кафтан, борода у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова¹⁸. На самом деле, в доме А. С. Хомякова время и пространство также организованы максимально комфортно, рационально и с учетом интересов каждого члена семьи. Утренние часы хозяина дома посвящены беседам с гостями. Около 3-х часов вся семья, не исключая многочисленных детей с их гувернантками, спускается в столовую для совместного обеда. Послеобеденные часы А. С. Хомяков проводит в своем кабинете, предварительно «выкурив трубку и полежав несколько минут на диване», принимаясь за «Семирамиду». Вечер был посвящен опять-таки встречам с друзьями и спорам с оппонентами в одном из литературных салонов Москвы (Свербеевых, Чаадаева, А. П. Елагиной).

«Воспоминания» представляют своеобразный взгляд П. И. Бартенева на отмечаемую многими исследователями характерную черту славянофильского кружка — «семейственность». Вслед за П. Флоренским, значительную роль в истории славянофильства и характеристике его идейного наследия отводит «се-

мейственности» В.А. Кошелев. Именно в родственных связях основных представителей кружка он видит их идейное единство, своеобразную пластичность идеологии «московского направления»¹⁹. Обращаясь к этой теме, нельзя не остановиться на проблеме, которую впервые сформулировал в своей работе Н. И. Цимбаев, активного и равноправного участия в жизни кружка женщин — А. П. Елагиной, Н. П. Киреевской, М. В. Киреевской и других. Исследователь справедливо отмечал, что «они вели беседы, спорили, обсуждали политические известия, литературные новости, философские статьи. Они много переводили и переписывали. Нередко через них шел обмен письмами — важнейшее средство поддержания внутреннего единства славянофильского кружка. Женщины хранили традиции славянофильства»²⁰. П. И. Бартнев как человек, связанный с семьями представителей славянофильства просто теплыми дружескими отношениями, а также своей журналистской деятельностью, имел свое «особое мнение». Специфика этого мнения заключается, по нашему мнению, в том, что он имел доступ именно в семейную жизнь представителей славянофильства, видел, прежде всего, их в домашней, «семейственной» обстановке, которая была недоступна их идейным оппонентам и противникам. Именно в этой, назовем ее приватной, сфере «Воспоминания» П. И. Бартнева представляют ценный материал. Так, например, он писал, что Мария Александровна, мать А. С. Хомякова, «окруженная приживалками и женской прислугой», постоянно вмешивалась во все дела дома. Между ней и Алексеем Степановичем завязывалась «переписка» при посредничестве дворовой «девки», которая, как правило, завершалась тем, что посыльная являлась в кабинет и произносила: «Матушка приказала сказать, что у Вас козлиная борода». Или, сидя у нее в спальне, Петр Иванович не раз слышал следующее: «Этот-то (А. С. Хомяков. — М. Ч.) что, дурак, совсем дурак, а вот мой Федя!»²¹ (Ф. С. Хомяков, брат А. С., погибший на Кавказе. — М. Ч.).

«Казусным» выглядит отзыв мемуариста о жене И. В. Киреевского Наталье Петровне Арбеновой, которую он со ссылкой на Свербеева называет «Каналья Петровна». И далее: «Это была... ложка дегтя в прекрасной чаше меду, которую представляла собой семья Елагиных. У нее все было напоказ и говорила она не иначе, как с ужимками»²². В историографии же сложилось мнение о Н. П. Арбеновой как о женщине весьма достойной, начитанной в духовной литературе, именно ее влиянию приписывают обращение И. В. Киреевского к изучению трудов Святых Отцов Церкви. Кроме того, известно, И. В. Киреевский дважды делал ей предложение: первое в 1829 году оказалось отвергнуто, и лишь в 1834 году она дала свое согласие²³.

Интересен портрет, представленный П. И. Бартневым, младшего из братьев Киреевских, Петра Васильевича. «Он ходил в какой-то венгерке, волоса обстрижены в кружок, в одном кармане «Пан Табачинский», в другом «Пани Спичинская», т.е. спички и мешок для выбиваемой из трубки золы». Изумило автора «Воспоминаний», что Петр Васильевич, как только речь заходила о Петре Великом, называл его «чертом». И, пожалуй, самый замечательный штрих: «Петр Васильевич, вставая с постели, спрашивал слугу своего Самойлу: «Погляди в окно, не начали ли бить немцев?» «И это не в шутку», — добавляет автор. В последние же годы его одолела такая лень, что он «затруднялся написать

самое простое письмо и для сокращения писания придумал в начале писать *хам, хам, хам* (курсив П. И. Бартенева. — *М. Ч.*) и в конце тоже, поместив в середине то, что было ему нужно, и затем подписав свое имя»²⁴.

В принципе представляется возможным утверждать, что П. И. Бартенев воспринимал А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, П. В. Киреевского не как представителей того или иного литературно-общественного направления, а, прежде всего, как обыкновенных (в определенном смысле) людей, с которыми его связала жизнь. В пользу этого утверждения говорит и тот факт, что на страницах «Воспоминаний» сами термины «западники» и «славянофилы» (с оговоркой «так называемые») встречаются всего лишь один раз, и П. И. Бартенев не связывает с ними ни А. С. Хомякова, ни Т. Н. Грановского. Заметим, что Н. И. Цимбаев убедительно доказал, термины «славянофилы», «славянофильство» становятся общеупотребительными по отношению к сторонникам А. С. Хомякова и И. В. Киреевского с конца 1850-х гг.²⁵ Поэтому мы не встретим на страницах «Воспоминаний» ни размышлений о том, являлись ли А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и их сторонники славянофилами или нет, ни доводов *pro et contra* верности или ложности их учения.

В заключение остановимся еще на одном важном замечании. Вспомним прозвище «дразнилка», данное П. И. Бартеневу М. П. Погодиным, к которому прилипает всякая «библиографическая мелочь». Его «Воспоминания», пожалуй, и есть собрание таких «библиографических» и, добавим от себя, «биографических мелочей», которые оказываются незаменимыми при создании портретов деятелей славянофильского направления.

Нетрудно также заметить, что все приведенные нами отрывки из «Воспоминаний» имеют что-то общее с историческим анекдотом (используя этот термин, подчеркнем, что он не несет негативной смысловой нагрузки). Согласимся также с А.Д. Зайцевым, который писал: «...Многие суждения Бартенева о современниках несут на себе явственный отпечаток личных отношений, симпатий и антипатий непосредственного общения, передают его настроения той поры»²⁶. Как бы то ни было, П. И. Бартенев примечал все нюансы, все незначительные штрихи и детали событий и людей, с которыми его связала судьба, сохранял их в памяти как человек, любящий и понимающий историю.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Бартенев П. И.* Воспоминания // Российский Архив (История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.) Вып. 1. М., 1991. С. 46–95. Рукописный и машинописный варианты «Воспоминаний» хранятся в РГАЛИ — ф. 46 (П. И. Бартенев), оп.1, ед. хр. 602–603.
2. *Зайцев А. Д.* Петр Иванович Бартенев и журнал «Русский Архив». М., 2001. Расширенное и дополненное издание монографии «Петр Иванович Бартенев», вышедшей в издательстве «Московский рабочий» в 1989 году.
3. К читающей публике // Российский Архив... С. 6.
4. *Бартенев П. И.* Воспоминания... С. 47.
5. *Важинский В. М.* О жизни и научном наследии Петра Ивановича Бартенева // Бартеневские чтения: Тезисы докладов и сообщений, 24–25 ноября 1999 г. / Под ред. Т.В. Казак. Липецк, 2000. С. 8.

6. Богатейшее творческое и научное наследие П.И. Бартенева было точно охарактеризовано С. А. Соболевским, автором метких эпитетов: «...Что ни год, то ребенок и книга» (См.: *Бартенев П. И.* Воспоминания... С. 93).
7. Так им была переведена «История Сербии по сербским источникам» известного немецкого историка Л. фон Ранке (1857) и «История Германии с древнейших времен до 1851 года» Кольраума.
8. Отметим наиболее важные из них: *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912; *Бродский Н. Л.* Ранние славянофилы. М., 1910; *Венгеров С. А.* Очерки истории русской литературы. М., 1907; *Веселовский А. Н.* Западные влияния в новой русской литературе. М., 1916; *Гершензон М. О.* Образы прошлого. М., 1912; *Нелидов Ф. Ф.* Западники 40-х годов. М., 1910; *Пыпин А. Н.* Характеристики литературных мнений от 20-х до 50-х гг. СПб., 1906; *Степун Ф.* Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. №3.
9. Николаевские жандармы и литература: 1826–1855. По материалам III Отделения С.Е.И.В. Канцелярии. СПб., 1908.
10. Сам П. И. Бартенев как издатель и составитель «Русского Архива» внес своей деятельностью значительный вклад в изучение и понимание истории и сущности славянофильства, публикуя на страницах журнала статьи и документальные материалы о нем. Более того, Н. И. Цимбаев в своем фундаментальном исследовании приходит к выводу о том, что полемика 1873 года, развернувшаяся на страницах «Русского Архива» между Э. А. Дмитриевым-Мамоновым и И. С. Аксаковым, «стала... конечным рубежом в истории славянофильства как особого направления русской общественной мысли» См.: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. С. 82-84.
11. См.: *Зайцев А. Д.* Петр Иванович Бартенев... С. 24-31; *Цимбаев Н. И.* Славянофильство... С. 83.
12. Как писал сам П. И. Бартенев, он получил от М. П. Погодина прозвище «дразнилка», который так объяснял его значение: «Когда льют колокол,... то бросают в растопленную медь кусочки дерева, необходимые для того, чтобы к ним собирался всякий сор, и медь становилась чище; эти деревяшки называются дразнилками. Так и к вам прилипает всякая библиографическая мелочь» (*Бартенев П. И.* Воспоминания... С. 83).
13. *Зайцев А. Д.* Петр Иванович Бартенев... С. 13.
14. *Важинский В. М.* О жизни и научном наследии... С. 9.
15. *Кошелев В. А.* Алексей Степанович Хомяков. Жизнеописание в документах, рассуждениях и изысканиях. М., 2000. С. 7. Правда, В. А. Кошелев не уточняет своей мысли о характере «ученичества» П. И. Бартенева.
16. *Бартенев П. И.* Воспоминания... С. 64.
17. «Культурный мир западника» — название одного из разделов исследования В. Г. Шукина «Русское западничество: Генезис — сущность — историческая роль» (Лодзь, 2001).
18. Ср.: отмечаемое многими современниками и исследователями пристрастие западника В. П. Боткина к последним модам, его англоманию.
19. *Флоренский П.* Около Хомякова. Критические заметки. Сергиев Посад, 1916; *Кошелев В. А.* Алексей Степанович Хомяков... С. 11. Здесь же можно найти приведенную автором исследования «генеалогия» славянофильства. Отметим, что, например, Н. И. Цимбаев не склонен преувеличивать значение «семейственности» в истории славянофильства. См.: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство... С. 76-77.
20. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство... С. 78.
21. *Бартенев П. И.* Воспоминания... С. 66-67.

22. Там же. С. 84.
23. *Галкина Л.В.* Умозрение Ивана Киреевского // Белевские чтения. Вып. 2. Посвящается памяти протоиерея Михаила Федоровича Бурцева. М., 2002. С. 138; *Благова Т.И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 103.
24. *Бартенев П. И.* Воспоминания... С.84-85.
25. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство...С. 32.
26. *Зайцев А. Д.* Петр Иванович Бартенев... С. 23.

SLAVOPHILES IN P.I. BARTENEV'S «MEMOIRS»

M.V. Chernomyrdin

The author addresses to "Memoirs" by P.I. Bartenev, a publisher and a permanent editor-composer of the first Russian historico-archeological magazine "The Russian archive", published by A.D. Zajtsev. "Memoirs" are considered to be a kind of the unclaimed source within domestic historiography on the history of the Slavophil society, characteristics of its main representatives and ideologists.

© 2007 г.

А.Т. Липатов

«ЛЕТА К СУРОВОЙ ПРОЗЕ КЛОНЯТ». ПУШКИНСКАЯ ПРОЗАИЧЕСКАЯ ПЕРИФРАСТИКА В ЕЕ ОБРАЗНО-ТЕКСТУАЛЬНОМ ИСТОЛКОВАНИИ

В широких читательских кругах бытует устойчивое мнение, что Пушкин-прозаик сложился намного позже Пушкина-поэта. Но, пожалуй, это не совсем верно: дело в том, что в своих стиливых особенностях пушкинская проза явила себя свету гораздо раньше поэзии. Известно, например, что в лицейском дневнике 16-летнего Александра Пушкина содержатся записи «Мои мысли о Шаховском», где «уже налицо все особенности манеры Пушкина-критика, которые впоследствии не раз поражали исследователей: крайняя сжатость, афористичность и конкретность, немедленный приступ к делу и отсутствие отступлений, ясная насмешливая фраза»¹. Примечательно, что эти интонации юного лицеиста откликаются в злой иронии «Записок Видока», написанных уже 30-летним признанным мастером слова. Кажется, именно это и дало основание видному пушкинисту А.З.Лежневу заявить, что пушкинская проза «развивалась потаенно, словно бы стесняясь, спрятанная от общего мнения»².

И в самом деле, десять лет должно было миновать со времени лицейских «Мыслей о Шаховском», прежде чем Пушкин опубликовал свои первые крити-

ческие статьи. Или куда больший промежуток отделяет «Повести Белкина» (1830) от «Наденьки» (1819) — чернового наброска, ставшего первым опытом поэта в прозе. «Дубровский» же и «Египетские ночи», как известно, вообще не увидели свет при жизни их автора, равно как и «История села Горюхина». А из «Арапа Петра Великого» в прижизненных пушкинских изданиях были напечатаны лишь две главы. Парадоксально, но факт: Пушкин «был уже знаменитым поэтом, когда читающая публика не знала еще ни одной строки его прозы. Правда, в его бумагах хранились и тогда прозаические наброски, заметки, дневниковые записи; на руках у брата и друзей было немало писем, этих блестящих образцов пушкинской прозы, но наброски и записи были отрывочны и никому не известны, а письма являлись достоянием небольшого круга, да и не имели расчета на сколько-нибудь значительную аудиторию»³.

Правда и то, что, начиная с 1822 года, Пушкин много рассуждает о повествовательной прозе с ее речевой аскезой и «нагой простотой». Однако серьезное внимание прозе Пушкин начинает уделять лишь с конца 20-х годов: его первые статьи появились в 1825 году, а первая повесть («Арап Петра Великого») двумя годами позже, да и та осталась неоконченной.

Свое тяготение к прозе Пушкин предельно ясно высказал в краткой поэтической формуле: «Лета к суровой прозе клонят, лета шалунью рифму гонят». Проза Пушкина знаменовала зрелость его творчества, новый уровень его эстетики, его видение тогдашней и европейской и русской действительности. Именно на рубеже 20—30 гг. у Пушкина начинаются глубокие прорывы к основам русского реализма, к «сокровищам живого слова»⁴. В его произведениях вторгаются народный лад, живая разговорная речь с ее близостью к национально-историческим корням народного творчества, что становится «той народной почвой, на которой вырастает национально-реалистический стиль Пушкина»⁵.

Исследованиям языка Пушкина несть числа. Однако и применительно к его прозе фактически невспаханной целиной остается его богатая перифрастика, представляющая собой большой и исключительно важный пласт образно-речевых экспрессивов.

Проза Пушкина — явление особенное. Она несет на себе не только печать мастерского повествования, но и новой эстетики — эстетики обновленного реализма, или, по определению самого Пушкина, — «истинного романтизма». В пушкинской прозе истоки психологической романистики, давшей потом мощные всходы психологизма в романах Лермонтова, Достоевского, Л.Толстого. Очень созвучны с этим мысли, высказанные А.З.Лежневым еще в 1937 году: «Время Толстого и Достоевского еще не наступило... Пушкинский анализ скуп не оттого, что Пушкин сторонится «психологизма», а оттого, что литература еще не дошла до него... Его «Пиковая дама» уже — полуоткрытая дверь в психологизм. От нее может быть только один шаг, и Лермонтов делает его». И далее: «Пушкин завоевывает русскую литературу для реализма. Лермонтов вносит в нее принцип интенсивной психологической разработки. Это — великие вехи не только для литературы русской, но и для мировой»⁶.

Новая эстетика диктовала и новый подход к использованию слова, форм его звуковой и семантической «упаковки» в структуре повествования.

Если в поэтических произведениях Пушкина — как в раннюю, так и в позд-

ную пору — широко используются все тропеические и экспрессивно-стилистические средства, то в прозе они предельно скупы; аскетируется сама манера повествования: во многом утрачивается поэтическая колористика слога, резко уменьшается употребление прилагательных и, наоборот, резко возрастает использование глаголов, которые, обладая повышенной «энергией действия», «красочной напряженностью», помогают созданию особой «мелодии» повествования, гармонии звуков и движения мысли. Обратимся к фрагменту пушкинского текста из его «Метели» (от «Дорога была ему знакома, а езды всего двадцать минут» до «Он ударил по лошади; бедное животное пошло было рысью, но скоро стало приставать...»). Известно, что в художественных произведениях на глаголы приходится в среднем 90 единиц на 500 словоформ⁷, то есть не более 18 %, а вот в указанном фрагменте текста из 325 слов 119 — это глагольные образования, что составляет 33,8 % текста (без учета же незначительных слов в нем — 42,2 %); решительно потеснены на второе место имена существительные (80 словоформ — 20,5 % и 31,5 %). Потому-то перед нами поистине нагая фраза без украшений, в которой на глагол падает максимальная нагрузка: «В одну минуту дорогу занесло; окрестность исчезла во мгле мутной и желтоватой, сквозь которую летели белые хлопья снегу; небо слилось с землею... Метель не утихла, небо не прояснялось. Лошади начали уставать...» И это характерно не только для «Метели». То же «движение глагола» присуще и «Капитанской дочке»: «Ямщик поскакал; но все поглядывал на восток. Лошади бежали дружно... Пошел мелкий снег — и вдруг повалил хлопьями. Ветер завыл; сделалась метель». Более того, глагольная насыщенность, простота фразы выступает даже в таком «беспейзажном» произведении, как «Пиковая дама»: «Он услышал стук опускаемой подножки. В доме засуетились. Люди побежали, раздались голоса, и дом осветился. В спальню вбежали три старые горничные, и графиня, чуть живая, вошла и опустилась в вольтеровы кресла».

Отсутствуют в приводимом тексте из «Метели» тропеизмы. Укажем на наличие лишь одной экспрессивной единицы (*бедное животное*), которая по отношению к денотату *лошадь* выступает, пожалуй, не как перифраз, а, скорее, как его синоним-экспрессема, близкая к перифразу.

Являясь семантическим эквивалентом определенной лексической номинации, пушкинский прозаический перифраз, равно как и перифраз поэтический, многообразно варьируется — от самого простого (синонима-замены) до самого сложного (перифраза-символа)⁸.

Особенно активны и многочисленны в пушкинской прозе перифразы-приложения — как логические, так и метафорические. При этом за логические перифразы будем принимать «необразные», «лишенные метафоричности, семантической двуплановости перифразы»⁹, компоненты которых употребляются не в переносно-образном, а в прямом, номинативном, значении.

В отличие от узуальной лексемы-номинации, перифраз обладает уникальной способностью вступать в синонимические связи с субстантивами, создавая при этом на базе «семантических приращений» яркую коннотативную характеристику денотата, «проясняя» его имплицитные и эксплицитные возможности. Кстати, это остается характерным и для всех остальных типов и видов перифраз: их значения гораздо богаче соотносимых с ними лексем.

Логические перифразы, как правило, не несут на себе экспрессивности, тем не менее у Пушкина они не утрачивают семантической выразительности: «Отроду не выезжал он (Троекуров) на охоту без *Дубровского, опытного и тонкого ценителя псовых достоинств и безошибочного решителя всевозможных охотничьих споров*» («Капитанская дочка»). Представляя собой развернутую характеристику денотата, логический перифраз в пушкинской прозе необычайно разнообразен. Сравним два следующих перифраза из повести «Кирджали»: У ворот острога стояла почтовая *каруца... низенькая, плетеная тележка, в которую еще недавно впрягались обыкновенно шесть или восемь клячонок* и «Один из чиновников, *краснорожий старичок в полинялом мундире...* прищемил оловянными очками *багровую шишку, заменявшую у него нос*, развернул бумагу...» В первом случае перед нами «сухой» логический перифраз, целиком лишенный экспрессивности, а в другом — логический перифраз, подкрепленный метафорой, выходит на перифраз метафорический (*нос* — «багровая шишка»).

Пушкин активно включает в состав перифраз имена античных героев и персонажей. Так, в «Арапе Петра Великого»: «Проказы герцога Ришелье, *Алкиада новейших Афин*, принадлежат истории и дают понятие о нравах сего времени», где всевластный герцог уподобляется одаренному афинскому полководцу и государственному деятелю *Алкиаду* (450–404 гг. до н.э.), который был в то же время легкомыслен и безнравствен.

Использование именных перифраз — как логических, так и метафорических — давнее традиционное изобразительное средство, известное в русской литературе еще с домоносовых времен и с очень давних пор получившее широкое распространение во всей мировой литературе (особенно в поэзии), что дало Ш.Балли основание называть их «традиционным штампом классической поэзии»¹⁰. Пушкин щедро использует перифразы этого типа и в прозе. Ср.: «Татьяна Афанасьевна, *старшая сестра хозяина*» и «Кирила Петрович Т., *бывший в Рязани воевода*» («Арап Петра Великого»), но: «Марья Кириловна, *пылкая мечтательница, напитанная таинственными ужасами Радклиф*» («Дубровский»).

Обратим внимание на некоторые особенности использования Пушкиным ономастических перифраз.

В «Рославлеве», рассказывая о *мадам де Сталь* (m-me de Staël), Полина признается в том, что «появление в Москве *одной путешественницы* оставило во мне глубокое впечатление». А вот мужчины и дамы, которые «съезжались поглазеть на нее», были недовольны ею и «видели в ней *пятидесятилетнюю толстую бабу, одетую не по летам*». А потом уже в Париже на обеде, на который отец Полины «скликнул всех наших московских умников», она увидела «*сочинительницу «Корины»*», а «дамы и умники — *европейскую знаменитость*». И «как ничтожно должно было показаться наше большое общество *этой необыкновенной женщине*», — заключает рассказчица свои впечатления о мадам де Сталь.

Так, благодаря данному приему использования ономастических перифраз не только удается избежать нежелательного номинативного повтора, но и создается возможность увидеть с разных сторон и «разными глазами» сам персонаж повествования.

А в «Капитанской дочке» совсем иной прием использования ономастического перифраза. В XIII главе рассказывается о званом ужине у Троекурова, где

заходит разговор о «славном разбойнике» Владимире Дубровском. Но князь Верейский — в присутствии Марьи Кириловны — стремится избежать упоминания ненавистного ему имени того, с кем ее связывает истинная любовь, и использует перифрастические иносказания: «Куда же девался *наш Ринальдо*? жив ли он, схвачен ли он?» и «...было бы любопытно познакомиться покороче с *этим романтическим героем*». Тут очень к месту и имя поистине романтического героя — благородного разбойника из романа немецкого писателя Х.А.Вульпиуса (1762–1827) «Ринальдо Ривальдини, атаман разбойников».

Ономастическими перифразами выступают и названия некоторых пушкинских прозаических произведений. Таковы «*Арап Петра Великого*» и «*Капитанская дочка*», в которых денотатами выступают антропонимы Ибрагим Ганнибал и Марья Миронова. Да и «*Русский Пелам*», будь он написан Пушкиным до конца, в своем названии тоже содержал бы ономастический перифраз.

Пушкин использует редкий для его времени прием перифразовой цепочки, в результате чего создаются целые смысловые блоки — перифразы-периоды, которые в осложненном контексте подобного рода, содержащем несколько перифраз, по существу представляют собой своеобразный каскад ассоциативных характеристик. Есть они и в «Арапе Петра Великого», и в «Русском Пеламе», и в «Капитанской дочке», из которой и взят один из таких каскадов перифраз-приложений: «Я взглянул наискось на наперсников самозванца. Один из них, тщедушный и сгорбленный старичок с седой бородой, не имел в себе ничего замечательного, кроме голубой ленты, надетой через плечо по серому армяку. Но вовек не забуду его товарища. Он был высокого роста, дороден и широкоплеч, и показался мне лет сорока пяти. Густая рыжая борода, серые сверкающие глаза, нос без ноздрей и красноватые пятна на лбу и щеках придавали его рябому широкому лицу выражение неизъяснимое. Первый (как я узнал после) был беглый капрал Белобородов; второй — Афанасий Соколов (прозванный Хлопушей), ссыльный преступник, три раза бежавший из сибирских рудников».

Весьма разнообразны пушкинские метафорические перифразы-приложения, когда на месте номинации-денотата выступают словосочетания, представляющие собой развернутые характеристики-экспрессымы — как именные, так и глагольные.

Вот несколько кратких, но семантически очень емких именных перифраз этого типа: «(Корсаков) подошел к *зеркалу, обыкновенному прибежищу его праздности*» («Арап Петра Великого»), «Положили послать за ним и объявить ему *неожиданное счастье: согласие на брак*» («Метель»), «Надобно знать, что бабушка моя, лет шестьдесят назад, ездила в Париж и была там в большой моде. Народ бегал за нею, чтоб увидеть *la Venus moscovite*» (то есть *московскую Венеру*) («Пиковая дама»). Ср.: «Все дамы желали видеть у себя *la Negre du czar* (царского негра. — А.Л.) и ловили его наперехват («Арап Петра Великого»).

Нередко в пушкинском тексте смыкаются друг с другом параллельные метафорические перифразы-приложения: «В самом деле, Лизавета Ивановна была пренесчастное создание. Горек чужой хлеб, говорит Данте, и тяжелы ступени чужого крыльца, а кому и знать горечь зависимости, как не бедной воспитаннице знатной старухи?» («Пиковая дама»).

Как и в поэзии, у Пушкина и в прозе остаются интенсивными глагольные

метафорические перифразы, выступающие в роли смыслонасыщенных экспрессем и одним из важных собственно семантических способов словопреобразования¹¹:

«— Ступай себе домой, — сказал ему Кирила Петрович, — да вперед *не крадь малины по дуплам*» (= не ври, не говори неправды, не обманывай) («Дубровский»).

«— Нет, батюшка Петр Андреевич! не я, проклятый мусье всему виноват: он научил тебя *тыкаться железными вертелами*» (= фехтовать, драться на шпагах) да притаптывать» («Капитанская дочка»).

При этом Пушкин блестяще использует прием семантически нарастающего метафорического перифраза. В «Станционном смотрителе» отца Дуняши Самсона Вырина трижды выдворяют из дома Минского. Обратите внимание, как вместе с усилением грубости выдворения меняется, нарастает метафорическая напряженность семантики глаголов и всех входящих в перифраз лексем:

(1) «Потом, сунув ему что-то за рукав, он (Минский) *отворил дверь, и смотритель, сам не помня как, очутился на улице*».

(2) «Для сего дни через два воротился он к Минскому; но *военный лакей* сказал ему сурово, что барин никого не принимает, *грудью вытеснил его из передней и хлопнул двери ему под нос*».

(3) («— Чего тебе надобно? — сказал он (Минский) ему, стиснув зубы,— что ты за мною всюду крадешься, как разбойник?.. Пошел вон! — и, *сильной рукою схватив старика за ворот, вытолкнул его на лестницу*».

Что касается введения сравнений в структуру логических и метафорических перифраз, Пушкин использует в первую очередь традиционный набор «слов включения в речь» (*как, или, то есть* и др.), как, например, в «Капитанской дочке»: «К тому же не был он (по его выражению) и врагом бутылки, *то есть* (говоря по-русски) любил хлебнуть лишнее» и «Постоялый двор, *или*, по-тамошнему, умет, находился в стороне, в степи, далече от всякого селения, и очень походил на разбойническую пристань».

Для введения в текст сравнительного перифраза Пушкин нередко использует сугубо окказиональные, но столь же полюбоившиеся ему «скобочные» грамматические конструкции, где в качестве «слов включения» выступают граммы *то, что* или *так*: «Сильвио встал и вынул из картона красную шапку с золотой кистью, с галуном (*то, что* французы называют *bonnet de police*)...» («Выстрел»); «...когда находила на него такая дрянь (*так* называл он вдохновение), Чарский запирался в своем кабинете и писал с утра до поздней ночи» («Египетские ночи»). Прибегает в таких случаях писатель и к помощи модальных граммем: «...я горячился, бранил маркера, который считал Бог ведает как, час от часу умножал игру, *словом* — вел себя как мальчишка, вырвавшийся на волю» («Капитанская дочка»).

Однако в пушкинской прозе включение сравнения в структуру перифраза не всегда четко выражено грамматически и чаще достигается чисто семантическими средствами: «— Этот Германн, — продолжал Томский, — лицо истинно романтическое: *у него профиль Наполеона, а душа Мефистофеля*» («Пиковая дама»).

Обладавший богатым опытом использования эффекта метонимии в поэтической перифрастике, Пушкин активно переносит его и в прозу:

«Смотря во все стороны, увидел я издали гороховую шинель и пустился за нею по Невскому проспекту» («История села Горюхина») или «Все сбежалось, двери отворились» («Дубровский») и «Все уселось и примолкло, последние звуки увертюры прогремели...» («Египетские ночи»). А вот каскад выразительных метонимических перифраз из «Пиковой дамы»: «Из карет поминутно вытягивались то стройная нога молодой красавицы, то гремучая ботфорта, то полосатый чулок и дипломатический башмак. Шубы и плащи мелькали мимо величественного швейцара». Примечательно, что Лермонтов в «Княгине Лиговской», вслед за Пушкиным, прибегает к тому же художественному приему: «И там, где мелькали прежде черные и белые султаны, там ныне чинно прогуливаются треугольные шляпы без султанов» и «Печорин бросился к дверям... перед ним человека за четыре мелькнул розовый салон, шаркнули ботинки... лакей посадил розовый салон в блестящий купе, потом вскарабкалась в него медвежья шуба, — дверцы хлопнули».

Некоторые метонимические перифразы писатель усиливает метафорами, что способствует созданию ярких (нередко — обличительных) семантических экспрессем: «...и Антон Пафнutyч стал заедать барскую шутку хозяина жирным куском кулебяки» («Дубровский»).

Исключительно мыслеемки в пушкинской прозе антонимические перифразы, помогающие через их антитезность убедительнее раскрыть поступки или мысли литературных героев. При этом такие перифразы предельно окказиональны: «...и день храмового праздника сделался, по выражению летописца, не днём радости и ликования, но годовщиною печали и поминовения горестного» («История села Горюхина»); «Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе, так же, как два тела не могут в физическом мире занимать одно и то же место» («Пиковая дама»).

У Пушкина антонимические перифразы по-разному используются в авторской и диалогической речи. Так, в «Капитанской дочке» в речи автора они носят скорее информативный, нежели изобразительный характер («Все полагали, что благоразумнее оставаться под прикрытием пушек, за крепкой каменной стеною, нежели на открытом поле испытывать счастье оружия»), а в диалогической — полны экспрессивной выразительности («— Господа енералы! — провозгласил важно Пугачев. — Полно вам ссориться. Не беда, если б и все оренбургские собаки дрыгали ногами под одной перекладиной; беда, если наши кобели меж собою перегрызутся. Ну, помиритесь»).

В своих прозаических произведениях, равно как и в своей обширной поэзии, Пушкин активно использует разнообразные семантико-грамматические и структурные возможности интертекстуальности, под которой, вслед за Ю.Кристевай, мы будем понимать «некую интеракцию, происходящую внутри отдельного текста»¹² и относить сюда литературные реминисценции и эпиграфы, введенные в текст цитаты и их комментирование, намеки на чужой литературный текст, его «обыгрывание» и пародирование... При этом интертекстемы вводятся в текст очень органично — в соответствии с логикой авторского замысла.

Так, рисуя портрет гробовщика из одноименной новеллы, включенной в «Повести Белкина», Пушкин вспоминает Шекспира и Вальтера Скотта, которые «оба представили своих гробокопателей людьми веселыми и шутливыми, дабы сей противоположностью сильнее поразить воображение». Речь идет о

персонажах трагедии Уильяма Шекспира (1564–1616) «Гамлет» (1601) и романа Вальтера Скотта (1771–1832) «Ламмермурская невеста». Но Пушкин вынужден признаться при этом, что «нрав нашего гробовщика совершенно соответствовал мрачному его ремеслу».

В том же «Гробовщике» «толстый будочник и переплетчик, коего лицо казалось в красненьком сафьянном переплете, под руки отвели Юрку в его будку». И здесь в текст тесно впрессована цитата из комедии Я.Б.Княжнина (1740–1791) «Хвастун»: «*Лицо широкое его, как уложение Одето в красненькой сафьянной переплет*» (1784–1785). А в «Барышне-крестьянке» бестолковое хозяйство Муромского, который «поля свои обрабатывал по английской методе», вызывает в памяти автора «Повести Белкина» насмешливый стих «*Но на чужой манер хлеб русский не родится*», взятый из сатиры А.А.Шаховского (1777–1846) «Мольер! твой дар, ни с чем на свете несравненной» (1808).

Немало реминисцентных интертекстом содержит пушкинское «Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года» (1836). Описывая «переход от Европы к Азии», Пушкин замечает: «по тучным пастбищам *кобылиц неукротимых гордо бродят табуны*». Выделенное двустилие — это прямая цитата из поэмы К.Ф.Рылеева (1795–1796) «Петр Великий в Острогожске» (1823). В другом месте «Путешествия», описывая похороны погибшего в бою осетина, Пушкин отмечает: «Мертвеца вынесли на бурке, ...*like a warrior taking his rest With his martial cloak around him*; положили его на арбу». Данная английская интертекстема («подобно отдыхающему воину в его боевом плаще»), взятая из стихотворения ирландского поэта Чарльза Вольфа (1791–1823) «Погребение сэра Джона Мура» (1816), словно бы впаяна в пушкинскую строку.

В своих прозаических произведениях Пушкин активно прибегает к помощи поэтических и прозаических эпиграфов. Так, очень органичен и как никогда уместен эпиграф к «Станционному смотрителю», взятый из стихотворения П.А.Вяземского (1792–1878) «Станция» (1825): «*Коллежский регистратор, почтовой станции диктатор*». Эпиграф напрямую включается в действие и становится лейтмотивом начала новеллы. Стихи Вяземского спустились в само повествование «Станционного смотрителя», составив тему первых его страниц, идущих прямо от автора: «Кто не проклинал станционных смотрителей, кто с ними не бранивался?.. Какова должность сего диктатора, как называет его шуточно князь Вяземский? Не настоящая ли каторга?» Так комментирование введенной в текст цитаты незаметно переходит в форму лирического отступления.

Здесь же содержится рассказ старого смотрителя, неоднократно прерываемый слезами, которые «живописно отирал он своею полою, как усердный Терентий в прекрасной балладе Дмитриева; речь идет о стихотворении И.И.Дмитриева (1760–1837) «Отставной вахмистр» (1791).

У Пушкина нередко даже в пределах одного микротекста может содержаться несколько разнородных литературных реминисценций, как это видно на примере отрывка «Мы проводили вечер на даче...» (1835): «— Полноте! — вскричала хозяйка с нетерпением. — *Qui est-ce donc que l'on trompe ici ?* Вчера мы смотрели *Antony*, а вон там у меня на камине валяется *La Physiologie du mariage*. Неблагопристойно! Нашли нас чем пугать!»

Qui est-ce donc que l'on trompe ici? («Кого здесь обманывают?») — здесь неточ-

ная цитата из комедии П.О.Бомарше (1732–1799) «Севильский цирюльник» (1755), *Antony* («Антони») (1831) — драма А.Дюма-отца (1802–1870), а *La Physiologie du mariage* («Физиология брака») (1829) — сочинение Оноре де Бальзака (1799–1850).

В большом блоке пушкинских реминисценций четко выделяются интра- и экстратексты (главным образом эпиграфы). В качестве интертекста Пушкин — наряду с русскими — широко использует и иноязычные. Кроме цитат уже упоминавшихся своих предшественников и современников, он привлекает извлечения из поэтических произведений Г.Р.Державина, Д.В.Давыдова, А.Е.Измайлова, А.С.Грибоедова, Е.И.Кострова и др., а из иностранных авторов, кроме уже цитированных, — Флакка К.Горация, Франческо Петрарку, Шарля де Лакло, Мари Ф.Вольтера и др.

Обратите внимание, как ненавязчиво и деликатно вводит Пушкин в текст «Метели» цитату на итальянском: «Нельзя было сказать, чтобы она с ним кокетничала; но поэт, заметя ее поведение, сказал бы: *Se amor non e, che dunque?*», где итальянская интертекстема, означающая «Если это не любовь, так что же?», — это строка из 132-го сонета Ф.Петрарки (1304–1374), включенного им в цикл «При жизни Лауры».

Активен Пушкин и в использовании экстратекст-эпиграфов. Однако, если в «Арапе Петра Великого», «Капитанской дочке», «Пиковой даме» и «Повестях Белкина», например, их предостаточно, то в «Дубровском» и «Путешествии в Арзрум» они вообще отсутствуют. Не одинакова и их смысловая нагрузка на текст. Многие пушкинские эпиграфы можно назвать «говорящими». Так, интертекстема «*Береги честь смолоду*», являющаяся русской пословицей, это не только выражение темы повести «Капитанская дочка», но и своеобразное мерило нравственного облика, поведенческой манеры ее героев.

Порою Пушкин в своих прозаических произведениях перефразирует ранее им написанные поэтические тексты, и тогда те уже выступают в качестве эготекста, о чем свидетельствует сопоставление соответствующих текстов.

В «*Арапе Петра Великого*»: «Через полтора часа они приехали в Петербург. Ибрагим с любопытством смотрел на новорожденную столицу, которая подымалась из болота по манию самодержавия. Обнаженные плотины, каналы без набережной, деревянные мосты повсюду являли недавнюю победу человеческой воли над супротивлением стихий».

В «*Медном всаднике*»:

Прошло сто лет, и юный град,
Полнощных стран краса и диво,
Из тьмы лесов, из топи блат
Вознесся пышно, горделиво...
В гранит оделася Нева;
Мосты повисли над водами...
Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо, как Россия,
Да умирится же с тобой
И побежденная стихия...

В «*Арапе Петра Великого*»: «... никто в ласковом и гостеприимном хозяине не

мог бы подозревать героя полтавского, могучего и грозного преобразователя России».

В «Полтаве»:

В гражданстве северной державы,
В ее воинственной судьбе,
Лишь ты воздвиг, герой Полтавы,
Огромный памятник себе.

Есть факты перефразирования и в «Капитанской дочке». Так, рассказывая о своей школьной поре, Петр Гринев поведал о своем незадачливом домашнем учителе французе Бопре, которого Гринев-старший застал мертвецки пьяным. «Батюшка за ворот приподнял его с кровати, вытолкал из дверей и в тот же день прогнал его со двора». Ср. в «Евгении Онегине»:

Когда же юности мятежной
Прошла Евгению пора,
Пора надежд и грусти нежной,
Monsieur прогнали со двора.

Пушкин — большой мастер создания эвфемических перифраз; богато эвфемизирована не только его поэзия, но и проза. При этом такие перифразы, отличаясь семантической емкостью, предельно разнообразны:

«Вдруг один из гостей, толстый будочник, поднял рюмку и воскликнул: *«За здоровье тех, на кого работаем, unserer Kindleute!»* (то есть за «наших клиентов», а здесь: мертвецов) («Гробовщик»).

«Мертвая старуха сидела окаменев... Германн остановился перед ней, долго смотрел на нее, как бы *желая удостовериться в ужасной истине*» (то есть поверить, что старуха мертва) («Пиковая дама»).

Приведем из «Капитанской дочки» примечательный диалог на военном совете у генерала:

«— Я думаю, ваше превосходительство, что не должно действовать ни наступательно, ни оборонительно.

— Как же так, господин коллежский советник? — возразил изумленный генерал. — Других способов тактика не представляет: движение оборонительное или наступательное...

— Ваше превосходительство, *двигайтесь подкупательно*».

В данном диалоге, как не трудно заметить, для достижения эвфемизации речи коллежский советник прибег к парадоксальному каламбуру.

Нередко Пушкин использует в прозе эвфемические перифразы, почти дословно повторяющие перифразы, встречающиеся в его поэтических произведениях. Так, в переводе «Песен западных славян» (1834) содержится выразительный эвфемизм: «И султан прислужников кликнул и сказал: *«Дать кафтан Радивою!»*, но тут же «расшифровывает» его: «(дать) не бархатный кафтан, не парчовый, а *содрать на кафтан Радивоя кожу с брата его родного* ». А вот перефразировка в «Капитанской дочке» (1836) этого же эвфемизма, вложенного в уста Пугачева: «... заячий тулуп! Я те дам заячий тулуп! Да знаешь ли ты, что я с *тебя живого кожу велю содрать на тулупы?*»

Прекрасный знаток античной и современной ему европейской литературы, Пушкин широко использует перифразы-реминисценции: «Ныне, как *некто-*

рый мне подобный историк, коего имени я не запомню, оконча свой трудный подвиг, кладу перо и с грустью иду в мой сад размышлять, что мною совершено» («История села Горюхина»). На месте выделенного здесь перифраза выступает денотат-антропоним — имя английского историка Эдуарда *Гиббона* (1737–1794), автора «Истории упадка Римской империи» (1776–1788). Заметим, его имя встречается в «Евгении Онегине» (глава 8, строфа XXXV): «Стал вновь читать он без разбора. Прочел он *Гиббона*, Руссо...»

В той же «Истории села Горюхина» встречается еще несколько своеобразных перифраз такого типа, и среди них:

«Мрак неизвестности окружал его (Курганова, сочинителя «Новейшего письмовника». — А.Л.) как некоего древнего полубога... Имя его казалось мне вымышленным и предания о нем пустою мифою, ожидавшего *изыскания нового Нибура*». И здесь перифраз-реминисценция восходит к денотату-антропониму — имени Георга *Нибура* (1776–1831), немецкого историка, автора «Римской истории» (1811–1832), который критически подходил к использованию исторических источников, в том числе мифов и легенд.

Пушкинская «История села Горюхина» несет в себе к тому же еще и сильный сатирическо-обличительный заряд. Можно утверждать, что именно в этом пушкинском шедевре истоки щедринского «города Глупова» («История одного города»). Приведем лишь несколько пушкинских перифраз-обличений, столь близких обличительному стилю М.Е.Салтыкова-Щедрина:

«Таким образом достиг я 16-летнего возраста, оставаясь при первоначальном моем образовании и играя в *лапту* с моими потешными, *единственная наука, в коей приобрел я достаточное познание во время пребывания моего в пансионе*».

«Я думал, что эпический род не мой род, и начал трагедию Рюрик. *Трагедия не пошла. Я попробовал обратить ее в балладу — но и баллада как-то мне не давалась. Наконец вдохновение озарило меня, я начал и благополучно окончил надпись к портрету Рюрика*». В приведенном тексте происходит ступенчатое нарастание сарказма, вершиной чего выступает последний, выделенный в тексте перифраз-обличение.

Колоритен перифраз такого же типа и в пушкинских «Повестях Белкина»: «Иван Петрович осенью 1828 года занемог простудною лихорадкою, обратившеюся в горячку, и умер, несмотря на неусыпные старания уездного нашего *лекаря, человека весьма искусного, особенно в лечении закоренелых болезней, как-то мозолей и тому подобного*».

В художественной пушкинской прозе читатель видит взвешенность слова, отсутствие украшательств слога и словесной игры, эксцентрически построенных фраз. Другое дело, речевая манера в эпистолярном стиле. В пушкинскую эпоху здесь были широко распространены каламбуры, ценилось забавное и острое письмо. И пушкинский эпистолярный отразил это время: его письма к друзьям и родным полны игрословия и каламбурных эффектов; очень выразительны каламбуры-перифразы:

«Письмо ваше такое существительное, которому не нужно было прилагательного, чтобы меня искренно обрадовать» (Н.Гнедичу, 27 июня 1832 г.).

«Взять жену без состояния — я не в состоянии, но входить в долги для ее тряпок — я не в состоянии» (П.Плетневу, февраль 1831 г.).

«Отобедали вместе глаз на глаз (виноват: втроем с бутылкой мадеры)» (жене, 2 сентября 1833 г.).

А в статейной пушкинской прозе внимание читателей привлекают сентенции и перифразы-афоризмы, короткие и сжатые, но мыслемки. Вот лишь небольшая их выборка из «Отрывков из писем, мыслей и замечаний», публиковавшихся в 1827 и 1828 годах в альманахе «Северные цветы»:

«Вдохновение есть расположение души к живейшему принятию впечатлений и соображению понятий, следственно, и объяснению оных. Вдохновение нужно в геометрии, как в поэзии».

«Грамматика не предписывает законов языку, но изъясняет и утверждает его обычаи».

«Переводчики — почтовые лошади просвещения».

«Критика — наука открывать красоты и недостатки в произведениях искусств и литературы».

«Зависть — сестра соревнования, следственно из хорошего роду».

И еще несколько перифраз-афоризмов из пушкинского «Письма к издателю» (1836):

«Чем богаче язык выражениями и оборотами, тем лучше для искусного писателя. Письменный язык оживляется поминутно выражениями, рождающимися в разговоре, но не должен отречься от приобретенного им в течение веков. Писать единственно языком разговорным — значит не знать языка».

«Точность и краткость — вот первые достоинства прозы. Она требует мыслей и мыслей — без них блестящие выражения ни к чему не служат».

Все пушкинские афоризмы и сентенции, как видим, блистают точностью формулировок и сгущенностью мыслей; а «внутри статьи пушкинский афоризм, со всей свойственной ему резкостью излома, вращается в органический ход мысли»¹³.

Перифрастика в художественном произведении занимает особое место в создании образов-символов. Символ как особый тип метафоры передается в них именно через семантически насыщенный перифраз, который подобно «развернутому» синониму помогает выразительнее и глубже показать образ, создаваемый художником слова. При этом перифраз выступает в качестве языковой оболочки символа¹⁴.

Символика в пушкинских прозаических произведениях представлена скромно, в основном в повести «Капитанская дочка», однако каждый из таких символов глубинно емко по своей семантике. Своеобразным символом-притчей, созданным через каскад перифраз-иносказаний, является сказка об орле и вороне, еще в раннем детстве услышанная Пугачевым от старой калмычки. Ярким индивидуальным символом выступает здесь и старая бурлацкая песня «Не шуми, мати зеленая дубравушка» про виселицу, «распеваемая людьми, обреченными виселице»:

*Я за то тебя, детинушка, пожалую
Среди поля хоромами высокими,
Что двумя ли столбами с перекладиной.*

Есть в «Капитанской дочке» и еще один своеобразный символ, созданный комплексом поговорок, представляющих собой перифразы-иносказания — в разговоре Пугачева с хозяином постоянного двора:

«Эхе, — сказал он, — опять ты в нашем краю! Отколе Бог принес?» Вожатый мой мигнул значительно и отвечал поговоркою: «В огород летал, конопли клевал; швырнула бабушка камешком — да мимо. Ну а что наши?»

— Да что наши! — отвечал хозяин, продолжая иносказательный разговор. — Стали было к вечерне звонить, да попадья не велит: поп в гостях, черти на погосте.

«Молчи, дядя, — возразил мой бродяга, — будет дождик, будут и грибки, будет и кузов. А теперь... заткни топор за спину: лесничий ходит».

А разговор шел важный — «о делах Яицкого войска, в то время только что усмиреного после бунта 1772 года».

При этом, при создании образов-символов, Пушкин прибегает к приему ассоциативной переброски от конкретной детали к образу-обобщению. И перифраз тут, как нигде, выполняет свою организующую роль.

Поистине, пушкинская перифрастика неиссякаема по богатству художественной выразительности. Из нее, как из живого источника, в русскую литературу щедро хлынуло волшебное сияние ее семантической цветень-радуги.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Лежнев А.З.* Проза Пушкина. Опыт стилистового исследования. 2-е изд. М., 1966. С. 12.
2. Там же. С. 16.
3. Там же. С. 11.
4. *Виноградов В.В.* Язык Пушкина. Пушкин в истории русского литературного языка. М.-Л., 1935. С. 454.
5. *Виноградов В.В.* Стил Пушкина. М., 1941. С. 249.
6. *Лежнев.* Ук. соч. С. 192.
7. *Русанівський В.М.* Дієслово — рух, дія, образ. Київ, 1977. С. 13.
8. *Липатов А.Т.* Перифраз как бинарная единица текста // Культура и текст. Барнаул, 1997. С. 40; *Липатов А.Т.* Пушкинская поэтическая перифрастика в ее образно-текстуальном истолковании // Пушкин: Альманах / Под ред. С.Г.Шулежковой. Магнитогорск, 2004. Вып. 4. С. 30.
9. *Орлова В.И.* Субстантивные перифразы в современном русском языке // Русский язык в школе. 1982. № 3. С. 82.
10. *Балли Ш.* Французская стилистика. М., 1961. С. 109.
11. *Григорьев В.П.* Поэтика слова: На материале русской советской поэзии. М., 1979. С. 186.
12. *Kristeva J.* Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse. Paris, 1969.
13. *Лежнев.* Ук. соч. С. 228.
14. *Липатов А.Т.* Сравнительно-типологическая характеристика перифраза как семантико-стилистического средства у Л.Н.Толстого и Л.М.Леонова // Л.Н.Толстой и проблемы современной филологии. Казань, 1991. С. 45.

«AND YEARS DRAW TO SOME SEVERE PROSE». PUSHKIN'S PROSAIC PERIPHRASTICS IN ITS FIGURATIVE — TEXTUAL INTERPRETATION

A.T. Lipatov

The present work studies A.S.Pushkin's prose which marked the maturity of his creativity, a new level of his aesthetics, his vision of European and Russian reality of that time. The author analyzes Pushkin's way to create images — symbols with the help of associative conversion from a concrete detail to image — generalization where periphrasis carries out its organizing role at most.

© 2007 г.

К.Н. Савельев

ПРИРОДА ДЕКАДЕНТСКОЙ ОБРАЗНОСТИ В ПОЭТИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ А.Ч. СУИНБЕРНА

Фигура А. Суинберна (1837–1909) является знаковой в истории английского декаданса. Появившись на литературном небосклоне в тот момент, когда еще не существовало самого понятия «проклятые поэты» (оно будет введено в литературный обиход П.Верленом в 80-е г. XIX века), Суинберн всей своей жизнью и творчеством довольно точно соответствовал этой категории — «проклятый». Декадент-бунтарь,¹ он бросил вызов чопорному викторианскому обществу и своей эксцентричной манерой поведения², и экстравагантными поэтическими изысками, выходящими за рамки традиционно викторианского понимания, стремился разбудить спящего Калибана. По мнению Дж. Рида, Суинберн был «мятежный дух», который «сожалел о современной вульгарности, и который восхищался далеким прошлым и мечтал о будущем, наполненным красотой и справедливостью»³. Неслучайно современники прозвали его «*enfant terrible*» викторианской литературы.

Он не побоялся в свое время открыто заявить о приверженности философии де Сада и в переписке неоднократно упоминал о том, насколько идеи «обожяемого маркиза» повлияли на его мироощущение⁴. В глазах общества Суинберн, особенно в сфере частной жизни, представал существом крайне порочным и несносным. Пристрастие к мазохизму (он ставил знак равенства между сексуальным удовольствием и страданием), вкупе с хронической эпилепсией и алкоголизмом, серьезно подорвали его здоровье. От такого целенаправленного движения к пропасти, когда он неизбежно должен был оказаться в объятиях своей любимой героини Прозерпины, Суинберна смог удержать только писатель и журналист Уоттс-Дантон. Он перевез его в свой загородный дом недалеко от Лондона, где автор знаменитой «Долорес», отказавшись от пагубных пристрастий, провел в качестве добровольного затворника последние годы своей жизни.

Прозванный критиками «английским Бодлером», Суинберн существенно раздвинул границы викторианской литературы. «Почитатель де Сада, Готье, Бодлера, Суинберн возвращает английской литературе сексуальную откровенность, после XVIII века утраченную»⁵, — пишет Камилла Палья. Сравнение с автором «Цветов Зла» явно не случайно. М. Нордау — этот неутомимый борец с декадансом — сумел одним из первых уловить это сходство, полагая, что Суинберн позаимствовал у Бодлера «демонизм и садизм, половую развращенность, пристрастие к страданиям, болезни и преступлениям»⁶.

Репутация поэта-декадента закрепилась за Суинберном сразу после публикации им первого тома сборника «Поэмы и баллады» (*Poems and Ballads*, 1866)⁷, где читатели без труда «обнаружили то настроение самодовольной болезненности, которое, в более исступленной и более искусственной форме, присутствует в «Цветах зла»⁸.

Появление этого сборника О. Бардет сравнил с «приливной волной, которая несла угрозу островитянам»⁹. Своими стихотворениями Суинберн не стремился угодить читательским вкусам. Он, безусловно, не мог не понимать, что его идеи должны были шокировать рядовых обывателей, провинциальных в своей приверженности условностям, в своем благочестии и консерватизме. К тому же английская публика попросту не была подготовлена к произведениям такого рода, у нее не было своего Бальзака и Готье. Изначально этот сборник был ориентирован на «*succès de scandale*»¹⁰ и явился своего рода «предтечей эры будущих художественных скандалов»¹¹, которые потрясут викторианскую литературу в последние десятилетия XIX века.

Современник поэта, Уильям Пейн, автор знаменитого труда «Великие английские поэты XIX века» (*The Greater English poets of the Nineteenth Century*, 1907) пишет о том, что «с момента появления «Чайлд Гарольда», ни одна книга английской поэзии не вызывала таких пересудов в обществе, как первый том «Поэм и баллад» Суинберна. Тысячи молодых людей знали его стихотворения наизусть и декламировали их друг другу при каждом удобном случае»¹².

Особой обструкции подверглись декадентские стихотворения поэта, бросающие вызов пуританской морали: «*Laus Veneris*», «Долорес», «Гермафродит», «Анактория», «Гесперия», «Прокаженный», «Гимн Прозерпине», «Итилий», «Фаустина», где «недвусмысленно проявилось его увлечение де Садом, «*femmes fatales*», а также откровенное отрицание им христианского вероучения»¹³.

По мнению Криса Снодграсса, к Суинберну применим принцип «*heroic criminality*», когда поэт, вторгшись в традиционно запрещенные области, сознательно пошел на нарушения фундаментальных табу, что с одной стороны шокировало современников, а с другой, вызывало благоговейное почитание среди его поклонников — декадентов девяностых¹⁴.

Суинберн отдает предпочтение сюжетам, отмеченным печатью болезненной чувственности, губительного очарования, неестественных страстей. Уверовав в то, что в современном обществе деградировали традиционные человеческие ценности, «чувство и разум разорваны, нарушена гармония между душой и эмоциями»¹⁵, он предпочитает искать сатанинскую красоту в древних мифах. Венера, Сапфо, Федра, Прозерпина, Долорес, Фаустина — вот его любимые героини. Практически в каждом из стихотворений поэта мы наблюдаем противо-

стояние между «языческими ценностями и христианскими понятиями греха и самоотречения»¹⁶.

Он педантично собрал в своей поэзии всю классическую иконографию роковых женщин. Именно с его легкой руки берет свое начало в английской литературе традиция изображения женщины как символа Зла и Смерти. Отсюда темы, которые переходят у него из одного стихотворения в другое: женщина во всех ее ипостасях — роковая, порочная и развращенная; эротика, смерть и Сатана с его садизмом, сладострастием. Бесплодные женщины Суинберна, как правило, устрашают, их красота подобна безжизненной красоте Сфинкса, а сами они, как и в поэзии Бодлера, уподобляются вампиру, «сосущему кровь». Марио Праз говорит о женщинах Суинберна: «В них всегда многое от идола, от призрака сознания, а не от реального человеческого существа»¹⁷. Ему вторит К. Снодграсс, подчеркивая, что «любимые героини Суинберна — Венера, Долорес, Фаустина — это не земные существа с индивидуальными человеческими чертами, а скорее космические фигуры, эмблемы чистого Желания ...»¹⁸.

Стихотворения Суинберна «Долорес», «Фаустина», «*Laus Veneris*» — титаническая проекция иерархической власти женщин, где подавляется любое мужское начало. Так, «*таинственная и мрачная*» Долорес — это «*наша Богоматерь Боли*» (*our Lady of Pain*) — олицетворяет Великую мать дикого животного мира. В отличие от христианской Мадонны — *Mater Dolorosa*, которая рыдает над телом своего сына, принесенного в жертву, Долорес у Суинберна сама причиняет боль своим жертвам — мужчинам. Вот традиционно чувственное обращение из «Долорес»:

Вы должны ослепить его великолепные глаза, хотя он сопротивляется,
Вы должны приковать его бледные члены цепью, хотя он не дается;
На его губах все ваши змеи найдут приют,
На его руках останется вся ваша жестокость.
Днем ваш голос должен пройти через него,
В своих мечтах он должен ощущать вас и боль;
Вы должны разжечь желания ночью и подчинить его
Сонного и когда он проснется¹⁹.

Как часто происходит у Суинберна, любовь и боль, любовь и страдания идут рука об руку. Боль растворяется в слезах любви и становится удовольствием: «*Страдания и поцелуи, что дождь / На губах и телах ваших любовников*». Полностью оказавшись во власти женщины, мужчина, теряет свою идентичность. Но если следовать логике поэта, такое подчиненное положение его вполне устраивает. С одной стороны, он выступает в роли жертвы, испытывающей титанические муки, с другой, желая утонуть в океане забвения, сам стремится к тому, чтобы ценой боли приобщиться к этим неизведанным желаниям, познать страсть, что «*убивает и возвращает нас к жизни*», удовольствие, что «*потрясает и возбуждает*». По мнению самого Суинберна, в этом стихотворении он «стремился выразить то переходное состояние духа, через которое должен был пройти человек, одновременно помешанный на любви и утомленный от любовных переживаний ...»²⁰.

«Мистическая и мрачная» Долорес — эта «самая мудрая женщина из мудрейших» — примеривает на себя различные маски, она выступает то в роли правителей и богов, то отождествляет себя с героями древних хроник. Нерон, Кибелла, Астарта, Афродита, Венера — вот лишь самые узнаваемые личины, в которых предстает перед нами Долорес. В этой «тысячеименной» героине К. Палья увидела «демоническую Космическую Женщину», которая «попирает ногами мужскую историю»²¹. Она обладает магнетическим очарованием и, подобно медузе Горгоне, притягивает к себе взор восхищенных мужчин, которые не в силах устоять перед ее холодной красотой:

О, губы, полные страсти и насмешки,
Клубящиеся змеи, которые кормятся моей грудью,
Кусайте сильнее, пока не придет воспоминание
И не отпечатаются с новыми губами там, где отпечатались ваши.
Поскольку мое сердце также испытывает тяжесть,
Мои веки также увлажнены и горят;
Ах, кормите меня и наполняйте меня удовольствием,
Пока не придет очередь боли²².

Змееподобные губы Долорес кормятся мужской грудью, но пьют они не молоко, а кровь. А сам вскармливающий мужчина, со своей «высохшей грудью» предстает как вызов брошенный природе. Несложно догадаться, что, уподобляя женщину ненасытному вампиру, Суинберн идет по пути, намеченному еще Ш. Бодлером²³.

В виде бессмертного вампира, играющего в кости бранными останками своих жертв, представлена у Суинберна и другая героиня его одноименного стихотворения — Фаустина. Вино и яд, молоко и кровь смешиваются на ее губах, с тех пор как «дьявол с Богом бросили жребий», кому она должна принадлежать:

Сатана ли создал тебя, чтобы досадить Богу?
Или это Бог намеревался
Сурово покарать нас
За грехи наши, Фаустина?²⁴

Это дьявольское порождение символизирует собой ненасытное чрево природы, впитывающей человеческую кровь. Фаустина — это своего рода Нерон в юбке, она получает наслаждение от самого процесса созерцания смерти людей, ей нравится наблюдать, как уходит жизнь с последним дыханием человека. Подобно удару колокола, мы слышим ее имя в конце каждой строфы. Это своего рода напоминание о том, что человек родился из праха и в прах возвратится. Каждая строфа этого стихотворения — это своего рода «парадигма декаданса, упадок или отпадение ... Язык — ноша, которую приходится поднимать и сбрасывать снова и снова. Все механически, непреодолимо возвращается к одному женскому центру, первичному и извращенному»²⁵.

В этом женском царстве Суинберн отводит мужчине лишь пассивную роль созерцателя. Он предстает в виде жертвенного агнца, готового добровольно от-

даться в руки палача. Так, в стихотворении «*Laus Veneris*» («Похвала Венере») средневековый рыцарь Тангейзер попадает в женское царство Венеры, в котором подавляется любое мужское начало (К. Палья определяет это как «позорное сексуальное принуждение»). Суинберн обращается к легенде о странствующем рыцаре Тангейзере, оказавшейся чрезвычайно востребованной в XIX веке. Суинберн представляет свое видение этого сюжета, делая основной упор на описании исторического конфликта между «языческими эротическими ценностями и христианскими понятиями греха и самоотречения»²⁶. Интересна причина, по которой Суинберн решил обратиться к этому сюжету. Как он сам поясняет, перед ним были суть и ядро мифа, и ему важно было показать «трагическое прикосновение истории», заключенное в двойственности человеческой природы: «рыцарь, отрекшийся от Христа, но продолжающий в него верить, и любовник, заключающий в объятия Венеру, но разуверившийся в ней»²⁷.

В стихотворении отсутствует действие как таковое, все сводится к изображению эмоционального состояния героя. Мы слышим лишь внутренний голос самого Тангейзера, заточенного в гроте Венеры. Этот грот представляет собой и «сад матери-природы, и генитальный мир-чрево любимой женщины».²⁸ Христианин по своим убеждениям, рыцарь на протяжении всего текста предается размышлениям о Венере, как объекте своей любви, о ее божественном величии. Душа Тангейзера не может найти успокоения, герой постоянно вынужден выбирать между душой и телом, между страстью и христианским смирением, между верностью идеалу своей любви и преданностью Христу.

Стихотворение начинается с перифразы из заключения Джона Китса «Ода соловью»: «*Asleep or waking is it?*»²⁹. В «*Laus Veneris*» этот вопрос скорее относится не к самому говорящему, а к объекту его эстетических и эротических пристрастий.

С первых строф стихотворение погружает читателя в атмосферу плотского мира:

Asleep or waking is it? for her neck,
Kissed over close, wears yet a purple speck
Wherein the pained blood falters and goes out;
Soft, and stung softly — fairer for a fleck.

Уже в этих строчках сосредоточены основные лейтмотивы «*Laus Veneris*» — боль (pain), поцелуй (kiss), кровь (blood), которые станут определяющими на протяжении всего текста. Причем все они очень тесно взаимосвязаны друг с другом и предстают как единое целое. Если поцелуй, то обязательно с привкусом крови на губах. Неслучайно, что этот поцелуй, которым одаривает Тангейзера Венера, Суинберн будет сравнивать с теми поцелуями, что осыпали Христа «запятнанного кровью» (*stained with blood*).

Lo, she was thus when her clear limbs enticed
All lips that now grow sad with kissing Christ,
Stained with blood fallen from the feet of God,
The feet and hands whereat our souls were priced.

Подобные ощущения испытает и уальдовская Саломея, когда припадет к мертвым устами Иоанна Крестителя. Наконец добившись того, что было ей недоступно, она воскликнет: *«Я поцеловала твои уста, Иоканаан, я поцеловала твои уста. На твоих губах был горький вкус. Они были соленые от крови?.. Но, быть может это вкус любви. Говорят, что у любви горький вкус. Я поцеловала твои уста, Иоканаан, я поцеловала твои уста»*.³⁰

Типично декадентские подход к изображению женщины мы встречаем в этом стихотворении. Перед нами мир демонической женской власти, где происходит зловещее бракосочетание рая и ада. Венера предстает перед нами в виде медузы с «шипящими волосами-змеями», проливающая потоки крови своих любовников. Она постоянно испытывает потребность в новых жертвах. Так, связав Адониса цепью «плоти и крови», ее губы вырывают у него «вену за веной»:

There is the knight Adonis that was slain;
With flesh and blood she chains him for a chain;
The body and the spirit in her ears
Cry, for her lips divide him vein by vein.

Сам Тангейзер, «извлекая удовольствие из крайней боли», обнаруживает у себя рану на шее от *«рук, что душат, и волос, что жалят»*. Любовь у Суинберна это поле битвы, где есть свои победители и побежденные: *«Да, она схватила меня, а ее рот / Впился в мой рот, как впивается в тело душа»*. Этот сладострастный поединок заканчивается тем, что мужчина вынужден признать свое поражение. По мнению Г.В. Аникина, «господство извращенной, садистски-жестокострасти это результат того, что чувства и разум разрушены, нарушена гармония между душой и эмоциями»³¹.

Стихотворение строится на сопоставлении языческого натурализма и христианского идеализма. Находясь в царстве Венеры, Тангейзер не перестает обращаться к Богу: *«Бог, ты конечно воистину велик и справедлив / Но, что может сравниться с ее чудесно сплетенными волосами? / Ты излечиваешь нас своим жалким поцелуем / Но смотри, Бог, ее уста более прекрасны»*. И заканчивается этот пассаж риторическим вопросом к всевышнему, в котором отчетливо прослеживается желание оправдать Венеру:

Она — воистину красавица; что она сделала тебе?
Нет, справедливый Бог, подними свои глаза и посмотри
Были ли у твоей матери губы, подобны этим губам?
Ты ведь знаешь, как сладостны они для меня³².

Душа Тангейзера, пройдя путь от робкой надежды к полному отчаянию, не может найти успокоения. Ситуация усложняется тем, что рыцарь не потерял надежду вернуться в лоно церкви. И если главный персонаж другого стихотворения Суинберна, «Прокаженный», изначально принимает тот факт, что Бог отказался от него (*«Бог всегда ненавидел меня»*), и он не чувствует никакой вины за свои деяния, то Тангейзер, продолжая верить во Христа, стремится к искуп-

тельной боли. И нет никакой надежды на то, что когда-то смогут исчезнуть эти противоречия. По мнению Д. Рида, парадоксальность этого стихотворения в том, что «такие категории как жизнь и смерть, удовольствие и боль, желание и разочарование неразрывно связаны запутанными нитями материального и духовного опыта»³³.

Ситуацию, в которой оказался Тангейзер, можно назвать ловушкой (К. Палля называет это «сексуальной ловушкой»), но насколько сладостной она оказалась для него. Выбирая между преданностью Христу и рыцарским служением идеалу своей любви, герой, исходя из приоритетов самого Суинберна, все же отдает предпочтение сердечным переживаниям.

В данном случае можно говорить о языческих пристрастиях поэта, о воссоздании им архаической материнской культуры, что впоследствии дало повод критикам обвинить его в богохульстве. Используя терминологию У. Блейка, можно было сказать, что Суинберн отвергает Опыт и возвращается к состоянию Невинности.

Что любопытно, хотя поэт и назвал свое произведение «*Laus Veneris*», но в тексте Тангейзер лишь однажды обращается к ней по имени. Венера присутствует в стихотворении, но присутствует незримо.

С подобным приемом, когда происходит замещение главной героини, мы сталкиваемся и в другом стихотворении поэта в «*Анактории*» (*Anactoria*). Основной центр тяжести здесь переносится на Сапфо, в то время как ее юная возлюбленная Анактория, имя которой заимствовано из поэтических фрагментов самой поэтессы, исполняет функцию «немой скорби». Отстраненно взирая на происходящее, она становится жертвой любовного натиска своей старшей подруги. Подобно Флоберу, провозгласившему, что «Мадам Бовари — это я», Суинберн также открыто признается в том, что в «Анактории» он отождествил себя с Сапфо: «Я боролся за то, чтобы отлить мой дух в ее форму, выразить и представить не только стихотворение, но и поэта».³⁴

«Анактория» — один из самых запоминающихся женских монологов в истории литературы. Никогда еще извращенная женская страсть не была так опозитизирована и представлена с такой откровенностью. Казалось, все человеческие пороки, какие только существует, нашли преломление в этом стихотворении, по сути явившемся апофеозом чувственности. Допуская любовь в обычных и необычных формах, поэт предстает в роли искателя тех грехов, которые необходимо «открыть», и пыток — «не снившихся, неслыханных, неописуемых, неизвестных».

Все мысли и желания Сапфо порождены любовью к Анактории. А любовь, как её понимает поэтесса, это, прежде всего боль, страдания, это несчастье, ниспосланное на нас Богом и природой: «*Любовь родилась из ожогов и пенится как вино*» (*Love was born of burns and foams like wine*). Стихотворение начинается с описания мучительного состояния, в котором находится Сапфо:

Мне горше жить с твоей любовью; твои глаза
Ослепляют меня, твои локоны обжигают меня, твои тяжелые вздохи
Разрывают мое тело и душу,
И моя кровь закипает, и мои вены обнажены³⁵.

Состояние агонии, в котором находится героиня, ее стремление к разрушению порождено тем, что ее возлюбленная остается равнодушной к тому наплыву чувств, что испытывает сама Сапфо.

Ее неспособность добиться взаимности приводит героиню к садизму, «пронизывающему всю вселенную»³⁶, к навязчивому желанию полностью подчинить душу и тело Анактории, даже если это будет достигнуто ценой разрушения объекта своей любви. Как образно определила К. Палья, «тело Анактории — орфическая лира, на которой играет поэтесса-лесбиянка, превращающая ее рыдания в музыку, а ее боль в поэзию»³⁷. Стремясь совместить «страдания любви» и «чрезмерность боли», Сапфо произносит наверно самый запоминающийся монолог:

Сладкой кровью кровоточили твои сладкие маленькие раны!
Своим язычком я ощущала их и пробовала на вкус...

Так что я могу выпить твои вены как вино, и съесть
Твои груди как мед! с головы до пят
Твое тело уничтожалось и поглощалось
И в моей плоти покоилась твоя погребенная плоть!
Ах, твоя красота! подобно звериному укусу,
Подобно яду гадюки, подобно удару стрел.

Нежное и прекрасное тело Анактории создано для любви и боли. Подобно героям де Сада, Сапфо переходит от одной садистской фантазии к другой. Знаменитая поэтесса у Суинберна — это не только извращенный садист, но и сладострастный вампир, готовый до последней капли крови осушить вены своей возлюбленной. Метафора поэта «*жалящие губы*» (stinging lips), становится определяющей. Эти губы несут одновременно наслаждение и боль.

Красота Анактории вызывает с одной стороны благоговейный трепет у Сапфо («*Твои губы слаще моих, со всеми их песнями; / Твои плечи белее, чем овечья шерсть*»), с другой, мы видим, как эта невинность и беззащитность порождает желание превратить эту красоту в «красоту страдающую» («*И пальцы подобны сладким цветам, которым хочется причинить боль или укусить*»).

Любовь и смерть, Эрос и Танатос представлены у Суинберна в нерасторжимом единстве. Любовный язык Сапфо перегружен образами смерти:

Я могу, любовь моя, убить тебя; я пресытилась
Видеть тебя живой, и с радостью умервила бы тебя.
Я могла быть землей, поглощающей твоё тело, как поедают плоды,
И никакой рот, кроме змеиного, не нашел, что ты приятна на вкус.

По мнению К. Снодграсса, Сапфо наглядно демонстрирует, что «каждый садистский акт является одновременно и мазохистским»³⁸. Типичное обращение Сапфо: «*Я ощущаю твою кровь рядом с моею кровью; моя боль / Причиняет боль тебе, и губы ранят губы и вена жалит вену*».

Гнев Сапфо направлен не только против Анактории, но и против христиан-

ского Бога, который был помещен Суинберном в языческое окружение. Следуя романтической традиции, Бог, притесняющий свое творение, наделяется тиранической властью. Из уст Сапфо несутся проклятие в его адрес:

Как только я настигну, покараю его, оскверню,
Проникну в губы Бога человеческим дыханием,
И соединю его бессмертие со смертью.
Почему он породил нас? Ради того, что мы его порождение,
Должны жить и ненавидеть бесплодное солнце.

Мир, выжженный огненным дыханием бога, с самого начала заражен смертью. Сапфо стремится сравняться с Богом. Она утверждает, что его власть распространяется только на ее тело, которое вынуждено смириться с законами природы. Но в то же время ей уготовано поэтическое бессмертие и будущие поколения *«отдадут мне часть своей души»*, *«оживят меня любовью»*, *«наполнят меня дыханием»*, *«будут бороться со смертью за меня»*. Способность к творчеству, к поэтическому созиданию — это то, что позволяет Сапфо уклониться от власти Бога. «Ее женственность, — по мнению К. Пальи, — обречена на разложение, тогда как ее мужественность, направленная в созданную ее руками поэтическую идентичность, триумфально удаляется в вечную жизнь, преобразившись в гермафродита»³⁹. Практически все герои Суинберна являются одновременно носителями мужского и женского начала, и каждый из них бесплоден.

Таким образом, завершая разговор о декадентских составляющих в художественной практике А. Суинберна, можно сделать вывод о том, что основатель «плотской поэтической школы» существенно раздвинул художественные горизонты для тех авторов, кто пришел ему на смену. Подобно Бодлеру, он значительно опередил свое время, и все же был его детищем, разделял его заблуждения и увлечения. Как пишет Дж. Манро, один из наиболее авторитетных специалистов в области английской декадентской поэзии, «до публикации Суинберном «Поэм и баллад» Англия со времен Реставрации не видела такого откровенного проявления восторга перед темными грехами»⁴⁰. И далее продолжает исследователь, «Суинберн наряду с Россетти, сумел подготовить почву для английского декаданта».

Являясь противником прогресса, английский поэт утверждает первобытный, демонический характер эмоции, секса, природы. Творчество Суинберна было направлено против пуританской традиции, подчиняющей искусство требованиям ходячей морали и отвергающей все, что не соответствует критериям «порядочности» и «моральности». Уже в последние десятилетия XIX века Суинберн становится культовой фигурой среди английских поэтов декадентского толка. Ему подражают (О. Уайльд, Э. Даусон, А. Дуглас), как в свое время он сам подражал Бодлеру и Россетти.

Бунт человеческого против божественного (Дж. Миллер назвал это «исчезновением Бога»⁴¹), акцент на изображении извращенной, садистской страсти, сексуальная откровенность, эротизм, мир демонической женской власти, образ *«la femme fatale»*, андрогины поэта — все эти декадентские парадигмы, представленные в первом томе сборника «Поэмы и баллады», впоследствии оказа-

лись востребованными и теми авторами, о которых принято говорить как о поколении *fin de siècle*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Энид Старки в монографии «От Готье к Элиоту» (1960) называет А. Суинберна «первым декадентом в Англии». См. *Starkie E. From Gautier to Eliot*. L., 1960. P. 40.
2. Общеизвестный факт, что Суинберн был мазохистом, флагеллантом и большим почитателем творчества де Сада. В качестве развлечения он пробовал сочинять фарсовые романы, где преобладали мазохистские сцены.
3. *Reed J. R. Decadent style*. Ohio univ., 1985. P. 84.
4. См. *The Swinburne Letters / Ed. by Cecil Y. Lang*. Vol. 1-6. New Haven, 1959-1962. V.6. 1962. P. 399.
5. *Палья К. Личины сексуальности*. Екатеринбург, 2006. С. 586.
6. *Нордау М. Вырождение*. М., 1995. С. 214.
7. До публикации первого тома «Поэм и баллад» Суинберн уже был известен как автор драматических произведений «Аталанта в Калидоне» (1865), «Шателера» (1865).
8. Энциклопедия символизма: Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка. М., 1998. С. 195.
9. *Burdett O. The Beardsley period. An Essays in Perspective*. N.Y., 1969. P.
10. *Starkie E. From Gautier to Eliot*. London, 1960. P. 46.
11. *Snodgrass C. Swinburne's Circle of Desire: A Decadent Theme / Decadence and the 1890 / Ed. by J. Fletcher*. L., 1979. P. 61.
12. *Payne W.M. The Greater English poets of the Nineteenth Century*. N.Y., 1963. P. 351.
13. Путеводитель по английской литературе / По ред. М. Дэббл и Дж.Стрингер. М., 2003. С. 712.
14. *Snodgrass C. Swinburne's Circle of Desire...* P. 63.
15. *Аникин Г.В. Эстетика Джона Рескина в английской литературе XIX века*. М., 1986. С. 275.
16. *Harrison A. Swinburne's Medievalism: A Study in Victorian Love Poetry*. Louisiana, 1979. P. 56.
17. *Praz M. The Romantic Agony*. Cleveland, 1956. P. 217.
18. *Snodgrass C. Swinburne's Circle of Desire: A Decadent Theme*. P. 77.
19. Подстрочный пер. Данная цитата и все последующие приведены из поэтического сборника поэта: *Swinburne A.C. Poems and Ballads*. L.: Edward Moxon & Co., Dover Street. 1866.
20. *Swinburne A.C. Notes on Poems and Reviews // Swinburne A.C. Poems and Ballads*. Indianapolis, 1970. P. 336-337.
21. *Палья К. Личины сексуальности*. С. 590.
22. Здесь и ниже отрывки из «Долорес» даны в подстрочном пер.
23. Автор «Цветов зла» довольно часто прибегал к этому образному сравнению. Достаточно вспомнить его стихотворения «Вампир» или «Ты на постель свою весь мир бы привлекла ...».
24. Подстрочный пер.
25. *Палья К. Личины сексуальности*. С. 591.
26. *Harrison A. Swinburne's Medievalism*. P. 55.
27. *Swinburne A.C. The Complete Works of Algernon Charles Swinburne in 20 Vols*. London, 1926. V. XIV. P. 353.
28. *Палья К. Личины сексуальности*. С. 593.

29. В переводе Гр. Кружкова: «*Проснулся? — или это снова сон*».
30. Уайльд О. Избранные произведения. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 335.
31. Аникин Г.В. Эстетика Джона Рескина в английской литературе XIX века.
32. Здесь и ниже отрывки из «*Laus Veneris*» даны в подстрочном пер.
33. Reed J. R. Decadent style. P. 85.
34. Swinburne A.C. Notes on Poems and Reviews // *Swinburne A.C. Poems and Ballads*. P. 329.
35. Здесь и ниже отрывки из «*Анактории*» даны в подстрочном пер.
36. Praz M. The Romantic Agony. P. 227.
37. Палья К. Личины сексуальности. С. 596.
38. Snodgrass C. Swinburne's Circle of Desire... P. 79.
39. Палья К. Личины сексуальности. С. 606-607.
40. Munro J.M. The Decadent Poetry of the Eighteen-Nineties. Beirut, 1970. P. 26.
41. См. Miller J.H. The disappearance of God. Five nineteenth-century writers. Cambridge-London, 1975.

THE NATURE OF DECADENT FIGURATIVENESS IN THE POETIC HERITAGE OF A.C. SWINBURNE

K.N. Savelyev

The article is devoted to the research done to beginnings of decadent figurativeness in works of the English poet A.C. Swinburne. The author's high emphasis is placed on the poet's most scandalous poems «*Laus Veneris*», «*Dolores*», «*Faustina*», «*Anaktoria*», included into the first volume of his poetic collection «*Poems and ballads*» (1866). The scrupulous analysis have been done to such Swinburne's decadent paradigms as sexual frankness, eroticism, the world of demonic female power, the image of «*la femme fatales*», death and the Satan.

© 2007 г.

А.А. Палий

О ЗНАЧЕНИИ ТВОРЧЕСТВА ДЖЕЙН ОСТИН

Само заглавие статьи указывает на то, что ее целью является подведение итогов литературоведческого и стилистического анализа романов Джейн Остин, представленного автором в ряде публикаций последних лет.¹ Так, в статье «Жанровая дифференциация романов Джейн Остин»², выделяя доминантный жанровый признак каждого из романов писательницы, мы предложили следующую их типологию: романы «Аббатство Нортэнгр» и «Здравый смысл и чувствительность» мы отнесли к романам воспитания, романам о становлении молодых героинь. Доминантой во внутреннем мире романов «Гордость и предубеждение» и «Эмма» является процесс самопознания и воспитания чувств.

Доминантным жанровым признаком романов «Мэнсфилд Парк» и «Доводы рассудка» становится конфликт их героинь со средой, позволяющий отнести эти романы к типу романов испытания.

В статьях, посвященных обзору критических работ о творчестве Джейн Остин, прослеживаются важнейшие этапы критического освоения творчества писательницы и выделяются 4 основных направления его осмысления историками литературы и критиками: биографическое, литературоведческое, стилистическое и культурологическое. В статьях, представляющих анализ отдельных романов писательницы, мы уделили внимание их композиционным и жанровым особенностям, стилистическим приемам, специфике индивидуального стиля Джейн Остин и ценностным характеристикам ее произведений. Проведенный в этих статьях анализ различных аспектов романного творчества Джейн Остин позволяет сделать выводы о жанровой специфике ее романов, ее новаторстве в области стилистики, ее роли в создании реалистического психологического романа. Хотя Джейн Остин не оставила специальных статей, эссе, трактатов, посвященных важнейшим историко-культурным и социальным проблемам эпохи или вопросам эстетики, ее произведения позволяют понять основные особенности ее взглядов. Свидетель исторических катаклизмов и достаточно острой политической ситуации внутри Англии, она принимала существующий порядок вещей, но подмечала, критиковала, отвергала всякие проявления снобизма, высокомерия, несправедливости и всегда отстаивала свое право на независимое суждение и поведение. Она любила сельскую Англию, ее пейзажи и ландшафты. Она была великим знатоком английского языка, многое сделала для раскрытия его лексического и стилистического богатства. И ее романы сделали Англию и английский язык привлекательными для миллионов читателей во всем мире, чьи сердца они завоевали. В романах Джейн Остин отсутствуют какие бы то ни было политические мотивы, ее герои заняты повседневной жизнью, обретение семейного счастья составляет цель и смысл их жизни. Джейн Остин не подвергала сомнению и те религиозные начала, в которых она была воспитана, но в ее религиозности не было фанатизма, и она не боялась подвергать ироническому осмеянию религиозных деятелей типа преподобного Коллинза. Пик творческой активности Джейн Остин приходится на время, когда жизнь и творчество классиков Просвещения, ее учителей Ричардсона, Филдинга, Смоллета, Стерна, Гольдсмита были уже позади, а до расцвета критического реализма в 40-е — 50-е гг. XIX в. оставалось еще много лет.

Историки литературы отмечают также и тот факт, что сначала XVIII, а затем и XIX в. стали временем развития женской беллетристики. А. Комптон-Риккет в своей «Истории английской литературы» дает краткую характеристику творчества известных в конце XVIII — начале XIX вв. писательниц (миссис Мэшм, мисс Хейвуд, мисс Филдинг, Фр. Шеридан, А. Радклифф). Наибольший интерес для Джейн Остин представляло творчество ее современниц Ф. Берни и М. Эджворт, писавших о вступлении молодых девушек в свет. Но рамки их дидактических романов были слишком тесны для ее таланта.

Ее художественный метод во многом связан с просветительским реализмом (она как бы ставит опыт, исследует человеческую натуру, чтобы определить, каким должно быть соотношение здравого смысла и чувствительности в человеческом

характере; любит она и пародийные мотивы, которыми нередко увлекались просветители). В то же время, в ее прозе появляются такие черты (объективность повествования, отказ от композиционного принципа «романа на большой дороге» и другие), которые утвердятся в английской литературе лишь в XIX в.

Композиция ее романов, основанная на движении сюжета от «несчастья к счастью», свидетельствует если не о ее знакомстве с идеями Аристотеля и их влиянии на нее, то, по крайней мере, о том, что она использовала те же методы построения своих произведений, которые рекомендовал Аристотель, придерживалась, в определенной степени, тех же ценностных ориентиров и разделяла те же эстетические принципы, которые провозглашал Аристотель.

Опередив и своих современниц, и будущих классиков критического реализма, Джейн Остин показала широкие возможности жанра. В ее романах воспитания отсутствуют нравоучения, зато внутренний мир молодой героини представлен как становление ее характера. В романах самопознания и, еще в большей мере, в романах испытания, используя потенциальные возможности таких носителей жанра, как субъектная организация текста, хронотоп и ассоциативный фон, она создает первые образцы реалистического психологического романа. Недаром современный исследователь говорит о том, что Джейн Остин оказались доступны «сложные в своей противоречивости тончайшие психологические нюансы»³. При этом в каждом из романов писательницы обнаруживается, как правило, совмещение признаков разных жанров, что позволяет говорить об их полифонической природе.

В трактовке человека Джейн Остин исходит из представления о том, что характер каждого человека — тайна, загадка, которую сама писательница и ее герои никогда не устают разгадывать, отнюдь не испытывая романтического «утомления» от мира.

Два основных упрека, адресованных обычно ее романам, отсутствие острых, волнующих страстей (в этом обвиняла Джейн Остин еще Ш. Бронте) и узость социальных рамок (в ее книгах не нашли отражения политические и экономические потрясения конца XVIII — начала XIX в., что отмечают все литературоведы, но особенно подчеркивают А. Кеттл и Н. Хейс), нельзя считать обоснованными. Отсутствие патетических сцен и душераздирающих страстей вовсе не означает, что ее героини не способны на глубокие, искренние чувства, в равной мере это доказывают как героини одного из первых романов писательницы «Здравый смысл и чувствительность», так и героиня ее последнего романа «Доводы рассудка». И точно так же отсутствие широкой социальной панорамы не исключает меткости социальных зарисовок и характеристик представителей аристократии и духовенства, которые у Джейн Остин чаще всего предстают в облике комических и сатирических персонажей (леди Кэтрин де Бур, преподобный Коллинз, мистер Эллиот).

Джейн Остин не разделяет чересчур оптимистической веры Просветителей в лучшие стороны человеческой природы. Она была одинаково далека как от прекрасноты иллюзий Шефтсбери, так и от горького пессимизма Мандевиля и Смоллета. Для нее характерно ироничное и трезвое представление о людях и реальных побуждениях их поступков.

Джейн Остин можно отнести к тем европейским писателям переходной эпохи XVIII—XIX вв., которые видоизменили трактовку человеческого характера и

расширили жанровые рамки романа. Как пишет А.М. Зверев в предисловии к «Энциклопедии литературных героев»: «На протяжении XVIII столетия герой романа или драмы обычно представлял собой некую заданную формулу, посредством которой иллюстрировались добродетели, пороки, страсти, присущие человеческой природе... Однако уже к концу века Просвещения иллюстративность уступает место все более отчетливому пониманию уникальности каждой судьбы. В искусство входит, принося непреходящие творческие обретения, психологизм»⁴.

В настоящее время именно Джейн Остин приписывается заслуга создания современного романа. Как написано в Британской энциклопедии написано:

«Although the birth of the English novel is to be seen in the first half of the 18th century in the work of Daniel Defoe, Samuel Richardson, and Henry Fielding, it is with Jane Austen that the novel takes on its distinctively modern character in the realistic treatment of unremarkable situations of everyday life»⁵.

«Хотя рождение английского романа относится к первой половине XVIII столетия и связано с творчеством Д. Дефо, С. Ричардсона и Генри Филдинга, только Джейн Остин придала роману современный характер, рассматривая жизнь обычных, ничем не примечательных людей в обыкновенных житейских обстоятельствах повседневной жизни».

Таким же новатором явилась Джейн Остин и в области стилистики. Она первой начала широко применять несобственно-прямую речь, импликацию, интертекстуальные включения. В обрисовке комических и сатирических персонажей основную роль в ее романах играют ирония, импликация и драматизация повествования, когда каждый персонаж получает возможность самовыражения. При создании образов положительных героев писательница использует несобственно-прямую речь, непосредственно вводящую читателей во внутренний мир героев, применяются ею графические средства выразительности, интертекстуальные включения, различные виды художественной детали, драматизация повествования, для его ритмико-интонационного оформления плодотворно используются богатые стилистические возможности параметров предложения. Благодаря всем этим экспрессивным средствам создается социокультурный фон романов, но главная их функция — характерологическая. Сочетание иронического речевого тона со стилистическими приемами психологического повествования составляет индивидуальное своеобразие стиля писательницы.

Основные черты поэтики Джейн Остин позволяют судить и об уровне эстетической ценности ее произведений. Прежде всего, нельзя не отметить, как мастерски использовала Джейн Остин в своих произведениях все возможности реалистического романа как жанра: его многоголосие, его развернутую в пространстве и во времени композицию, его субъектную организацию, позволяющую автору вести объективное повествование о судьбах многих действующих лиц, их характерах и устремлениях, выражая при этом и свое личное к ним отношение. Прекрасное владение языком и прекрасное знание человеческой психологии, позволившие ей так впечатляюще раскрыть внутренний мир ее персонажей, свидетельствуют о мастерском, подлинно свободном владении материалом.

В образах ее героев воплощен благородный этический и эстетический идеал:

гармония чувства и разума, неприятие всего вульгарного, грубого, пошлого, высокая культура чувств. Все это и позволяет говорить о непреходящей ценности ее творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. работы: *Палий А.А.* Многообразие характеров и критерии личности у Джейн Остин // Проблема характера в литературе. Тезисы докладов зональной научной конференции. Ч. 3. Зарубежная литература. Челябинск, 1990. С. 19-23; *она же.* Этическая проблематика и ее стилистическое воплощение в романе Джейн Остин «Здравый смысл и чувствительность» // Структурно-семантические и стилистические аспекты текста. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 1991. С. 87-94; *она же.* Жанровое своеобразие романа Джейн Остин «Эмма» // Жанровое развитие искусства слова. Сборник научных статей. Омск, 1995. С. 179-188; *Она же.* Основные черты поэтики Джейн Остин // Актуальные проблемы филологии. Материалы II-ой научной конференции И.И.Я. Москва, 1998. С. 50-51; *она же.* Стилистические приемы комического в английском романе нравов («Сандитон» Д. Остин) // Гуманитарное знание. Серия «Преемственность». Ежегодник. Вып. 6. Омск, 2002. С. 127-132; *она же.* Актуальность аксиологического подхода к анализу художественного произведения // Межкультурная коммуникация. Материалы международной научно-практической конференции. Омск, 2002. С. 32-33; *она же.* О критериях эстетической ценности книг Джейн Остин // Книга как художественное целое: различные аспекты анализа и интерпретации. Филологические штудии-3. Омск, 2003. С.138-143; *она же.* Ценностный смысл категории времени в романе Джейн Остин «Доводы рассудка» // Вопросы германской и романской филологии. Вып. 2. ЛГУ им. А.С. Пушкина. Ученые записки. Т. IX. СПб., 2003. С. 253-260; *она же.* Незавершенный роман Джейн Остин «Уотсоны»: основные особенности композиции и стиля // Вопросы германской и романской филологии. Вып. 3. ЛГУ им. А.С. Пушкина. Ученые записки. Т. XIV. СПб., 2005. С. 96-103; *она же.* «Аббатство Нортэнгр» Джейн Остин: роман воспитания или пародия на готический роман? // ZMOGUS KALBOS ERDVEJE. 4 Moksliniu straipsniu zinkinys. Kaunas, 2005. С. 208-214; *она же.* Эволюция «ценностной мерки» в романах Джейн Остин (от просветительского реализма к критическому) // Вопросы филологии и литературы. Из материалов международной научной конференции «Литературные традиции, ценностный диалог и взаимодействие». Омск, 2006. С. 53-54; *она же.* История изучения творчества Джейн Остин в отечественной критике и литературоведении // Омский научный вестник №1 (34), 2006 г. С. 204-207; *она же.* Творчество Джейн Остин в оценке англоязычных критиков (80-е — 90-е годы XX в.) // ПИФК. Вып. XVI/2. 2006. С. 282-291; *Палий А.А., Penn Ю.Г.* Виды и функции интертекстуальных включений в романе Джейн Остин «Мэнсфилд Парк» // Гуманитарное знание. Серия «Преемственность». Ежегодник. Вып. 9. Омск, 2006. С. 33-37.
2. *Палий А.А.* Жанровая дифференциация романов Джейн Остин // ZMOGUS KALBOS ERDVEJE. Vilniaus-Kauno. 2003. № 3(1). С. 476-482.
3. *Гениева Е.Ю.* Обаяние простоты // Остин Дж. Собрание сочинений в 3-х томах. М., 1988. Т. 1. С. 24.
4. Энциклопедия литературных героев. Зарубежная литература XVIII-XIX вв. / Под ред. А.М. Зверева. М., 1997. С. 5.
5. The New Encyclopedia Britannica. Chicago, Auckland, London, Manila, Paris, Rome, Seoul, Sydney, Tokyo, -Toronto, 1994. V.1. P. 710.

JANE AUSTIN: VALUE OF CREATIVITY

A.A. Paliy

The article is summing up the results of the analysis of Jane Austen's novels represented in the publications of the author for recent years. In conclusion the role of Jane Austen in creation of realistic psychological novels, her innovations in style (the wide-spread use of represented inner speech, implication, intertextuality) including the specific expressive means which she used for creating the images of her heroes and for depicting her comic and satiric personages is singled out. All these peculiarities of Jane Austen's poetics allow to give the highest estimation to the aesthetic value of her novels.

© 2007 г.

Н.К. Козлова

«КАЖИМОТКА», «ЖОЙМЕРИЦА» И КОНОПЛЯНАЯ КУДЕЛЬ
(К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОМ ОБРАЗЕ
ПОКРОВИТЕЛЬНИЦЫ)

В мифологических системах многих народов мира, в том числе и индоевропейских, особо значимым был культ предков. Речь в данном случае идет не о семейном культе мертвых «родителей», обычай поминовения которых в определенные календарные дни сохранился до настоящего времени, а о почитании предков «высокого ранга» — покровителей-прародителей. Анализ восточнославянского (и шире — славянского) фольклорно-этнографического материала позволяет предположить, что до нашего времени дошли рудименты, «осколки» раннее существовавшей веры в божественную пару предков-покровителей, в которой были одинаково важны как мужской, так и женский персонажи.

Мужской — сохранился лучше, а некогда цельный образ божественной покровительницы в процессе эволюции был утрачен. Ее черты и функции оказались переданными ряду женских мифических существ. К таковым чертам и функциям нужно отнести связь с водой, с прядением и ткачеством, женской половой сферой, с родами и плодородием (человека, скота, растений), с одной стороны, и со смертью — с другой. Допустимый объем публикации не дает возможности детально аргументировать высказанное предположение и подробно остановиться на анализе каждой из вышеперечисленных черт¹. Остановимся лишь на связи женских восточнославянских персонажей с коноплей. Это растение, по нашему предположению, можно считать одним из атрибутов покровительницы.

О мифологическом значении конопли мы знаем еще из «Ригведы». Однако оно не исчерпывается наркотическими свойствами растения и его использованием в качестве сырья для приготовления божественного напитка «сомы». Т.В. Цивьян, посвятившая отдельную статью анализу «операционного текста»

«Повесть конопли», приходит к справедливому выводу о том, что конопля имеет высокий мифологический статус и должна занять место в одном ряду с мандрагорой, альрауном, папоротником.²

Обстоятельная статья о конопле (автор В.В. Усачева) помещена во втором томе «Славянских древностей». Здесь рассматриваются поверья, представления, магические и обрядовые действия, запреты и т.п., связанные с посевом, выращиванием, уборкой и обработкой этой культуры, раскрывается ее обрядовое, магическое, апотропеическое значение, ее роль в народном календаре и народной медицине³.

Отметим, что конопля и лен часто взаимозаменяемы. В обрядовой и магической практике значимы все части растения: и семена, и стебель, и цвет, и само поле, на котором оно произрастает, а также производные продукты и даже отходы (волокно, костра, нить, полотно, конопляное молоко (масло) и прочее).

В Сербии, «чтобы покойник не стал вампиром, его покрывали *конопляным полотном*» (здесь и далее курсив наш — Н.К.). В Болгарии «опоясывали поперх рубашки *пасмой конопли, могилу обкладывали конопляной паклей, ниткой и поджигали* (Болгария); нагая женщина кадила *очесами конопли* волосы покойника; пепел, остатки конопли и волосы клали в гроб»⁴. Эти примеры, особенно последний, показывают действия, закрепляющие переход покойника в «иной» мир, мир мертвых, исключаящие его возвращение оттуда. Возможно, подкуривание волос покойника очесами конопли окончательно делает его уже представителем мира мертвых.

Отсюда становится ясной не случайность использования конопли в качестве поминальной еды: «После похорон крестьяне совершают поминки, на которые готовят вареную фасоль, *натирают конопляного семени*, пекут лепешки без соли и варят капусту...» (Алексеевка Боркинской волости, Слонимского уезда, Гродненской губ.)⁵. Не случайны и различные обрядовые действия для *продуцирования роста конопли* (например, танцы с подскоками) на масленицу — праздник с ярко выраженной связью с миром предков. В этот же ряд поставим употребление гречневой каши с *конопляным молоком* в Сочельник; приглашение Мороза на *кутью с конопляным молоком*; у южных славян — использование *жгута из конопли* для перевязки рождественского хлеба и пасхальных «пальм», посыпание полазником *семенами конопли* в каждом доме; *использование конопли в убранстве и атрибутике ряженных*⁶.

С миром предков связана и *костра* (отходы от обработки льна и конопли). «Большим грехом считается мыкать мычки и прясть пряжу в пятницу, чтобы не оскорбить усопших родителей, которым будто бы кострика или шелуха конопляная может засорить глаза» (Нижедевицкий уезд Воронежской губ.)⁷. Ряд подобных примеров приведен М.М. Валенцовой в «Славянских древностях». Она отмечает: «В северно-русских диалектах костра может обозначаться словом *баба*, имеющим, помимо прочих, значение «*женский предок*»; архангельское «баба» — куча отходов от обработки льна, чучело из таких отходов: «Бабу жгут»; вологодское «бабка» — куча льняной кострицы, сложенная за деревней для сжигания: «Бабу сжечь». При этом костру бросают палками вверх, прыгают на ней голыми ногами и приговаривают: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны»⁸.

Если мы допускаем предположение о том, что черты покровительницы были в процессе эволюции (исторической жизни мифологических представлений) переданы разным мифическим существам, то совершенно не случайной оказывается связь конопли с целым рядом женских мифологических образов.

Начнем с русалки. Это мифическое существо тесно связано с коноплей. Все «нечистики», по свидетельствам Н.Я. Никифоровского и П.П. Демидовича, бо-ятся конопляного поля: «Нечистики не останавливаются на льнище, конопля-нище и на пшеничной полосе — на первых двух вырастают предметы, произво-дящие масло — приправу к постным кушаньям, а на втором — материал для из-готовления просфир»⁹; «черту нельзя влезать на льнище, коноплянище и пшеничнище, потому что из этих вещей готовят «алей» и просфоры, ко-торые постоянно употребляют в церкви»¹⁰.

Русалки же его и предпочитают: «Царство русалок, как говорят, было в *коно-плях*, т.к. за неимением лесов и больших рек в данной местности им водиться было негде, кроме конопляников»¹¹. «В Данковском уезде Рязанской губернии обряд изгнания (русалки) совершается так: русалок изображают девушки в од-них рубашках с распущенными и перекинутыми на лицо волосами. В течение всей русальской недели, по вечерам, во время хороводов, они бродят по улице, то по задворкам, то *прячась в конопляники*; Стараются пугать людей, а поймав детей, трясут их...»¹².

Д.К. Зеленин, обобщая сведения о внешнем виде русалок, писал: «Из 17 со-общений, в которых точно определяется цвет волос у русалок, 8 сообщений признают этот цвет зеленым, — «что твоя *конопля*; из них 4 свидетельства вели-корусские, 3 малорусские и 1 белорусское»¹³. Известно, что распущенные по плечам длинные волосы — отличительный признак русалок (впрочем, как и других женских мифических существ). «В Волковыском уезде Гродненской губ. отмечена примета: когда девица чешет волосы, то ей нужно сказать: «*русаўка табе ў каноплях!*» Тогда у нее будут волосы большие, как у русалки»¹⁴. Здесь мы видим внешне завуалированное сопоставление волокон конопли и распущен-ных женских волос. Это сопоставление, правда, выходит далеко за рамки об-раза русалок. Вот интересный текст загадки о конопле, где она предстает про-стоволосой женщиной: «Стоит Хадосьтя, растрипаўши волосьтя»¹⁵.

«Имеющая плохие волосы девушка, распустив их по плечам, становится сре-ди пашни, *где сеют коноплю*. Если девушку запашут коноплей, то у нее будут длинные, крепкие волосы»¹⁶.

«Сербки в Тодорову субботу варили волокна конопли и мыли волосы в этом отваре (чтобы хорошо росли и были густыми)»¹⁷.

Можно предположить, что в этих примерах отразилась не только сопостав-ление волокон конопли и женских волос, но и проявилась связь женщин с их мифической покровительницей. Конопля — ее трава. Ее атрибут — длинные и густые волосы.

Вообще само сопоставление человеческих волос и стеблей трав (не обяза-тельно конопли) — явление древнее. Так, С.Н. Бройтман в своих «Беседах по исторической поэтике» ссылается на перевод древней австралийской песни, в образной системе которой в одном ряду стоят волосы и трава¹⁸.

Д.К. Зеленин приводит запись обряда похорон русалки, зафиксированного в

Михайловском у. Рязанской губ., помещенную в 1 том сборника «Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях...» П.В.Шейна. В ней находим интересную деталь: все участники обряда идут со свечами, *сделанными из стеблей конопли*¹⁹. Еще в одной информации из той же местности о «проводах коня», сопоставляемых Д.К.Зелениным с проводами русалки, тоже находим детали, свидетельствующие о связи последних с коноплей: в конский праздник, в Егорьев день «делают (т.е. наряжают) коня. Его хвост изготовлен из *мятой конопли*, а «тело» — из *грубой конопляной ткани*»²⁰. Сравним это со следующей информацией. В травнике Городецкого и Вилька упоминается трава «*Конопельник*» или «*Репик*» — *конская грива*. Ее используют при маточных болезнях²¹, что само по себе примечательно (вспомним о связи покровительницы с женской половой сферой). Чучело коня при проводах русалки делали из конопли. Здесь эта связь отражена в самом названии растения. Учтем, что часто в обрядах проводов русалки русалку изображал просто конский череп, а по некоторым данным, сама русалка могла иметь конскую голову. Учтем также, что «Тодорову субботу» (см. выше) называли еще и «конски великден». В этот день «варили кукурузу с чечевицей, бобами и *семенем конопли* и кормили этой кашей скот»²². Примечательна в этом ряду и связь с покровительством скоту — функция, характерная для покровительницы.

Отметим также, что, по некоторым данным, тело русалки может быть покрыто волосами, шерстью или усеяно *кострикой*²³.

А.В. Гура указывал на сходство с русалкой росомахи. В белорусских и севернорусских поверьях росомаха, как и выдра, выступает в качестве женского демонического существа. «Типичный для русалок мотив распущенных женских волос, характеризующий в данном случае росомаху, — пишет Гура, — нашел отражение и в лексике: в Житковичском районе Гомельской области росомахой называют женщину с распущенными, неприбранными волосами <...> росомаха у белорусов представляется как чудовищное существо, получеловек-полузверь. Она вся покрыта шерстью и живет в *конопле*, откуда выходит только ночью и нападает на молодых людей»²⁴. Кстати, определение растрепанной женщины как росомахи встретилось нам и в Прииртышье, в разговоре с женщиной, переселившейся в Сибирь из Белоруссии.

Еще один женский персонаж, так или иначе связанный с коноплей, — ведьма. В литературном очерке И. Абрамова о дне Ивана Купалы на Волыни рассказывается о том, как идут «палить ведьму» — несут хвою или «вильце» — основную ветку, облепленную желтыми восковыми свечами, на вершине которой горит факел из *пеньки*.²⁵

Конопля служит защитой от ведьм: «На Купалу собирают против ведовства *конопляный цвет* или кашку, которую рассыпают перед воротами своего дома и в хлевах, чтобы ведьма не могла сюда проникнуть»²⁶. П.П. Демидович так описывал поверья белорусов о разоблачении ведьм на Пасху с сыром: «Чтобы избавиться от них, трэба им у вочи *сыпнуць канпель* и йци даляй. Яны стануць падбараць, а чалавек можа спокойна йци до хаты.»²⁷. В с. Пологрудово Тарского района Омской обл. считают, что ведьмина корова на Ивана Купалу не может перейти *костру* [личный архив Л.В. Новоселовой]. Конопля не только не позволяет ведьме приблизиться к человеку или зайти в коровник, но и может ока-

зывать нейтрализующее действие: «утром на Купалу нужно *пересыпать коноплей дорогу*, где за околицей будет проходить скот в поле. Если такую *конопляную «сцежку»* перейдет корова с отнятым у нее молоком, то последнее и все приготовленное из него поедят черви»²⁸.

«Щоб видьмы не ходылы до коров, треба *нарвать на Ивана Купала конопель* и поховаты у хливи. Тыми коноплями выганяты коров у пастуш, и як женут, видьмы будут пидходьты и просыть оддать конопли. Ще годьтыся у сей день нарвать кропывы и поставыть круга викон. (Черниговская губ.)»²⁹.

Обратим внимание на еще одно поверье о конопле и ведьме, на первый взгляд, противоположное вышеприведенным (о ведьме и ее корове на Купалу): «Если в Купалу *потрясти коноплю-самосейку*, то сюда не замедлит явиться ведьма и станет просить, чтобы больше не трясли коноплю»³⁰. Традиционно подобные представления объясняются тем, что ведьма боится конопли и крапивы. А если отойти от общепринятого объяснения и предположить иное? Может быть, ведьма не потому не может зайти в коровник, что боится разложенной там конопли или крапивы, а потому, что это ее знаки, ее растения. Тот, кто их положил, как бы говорит: или — «мы тебя чтим — не вреди нам», или — «мы такие же по силе, как и ты, мы тебя не боимся, уходи!». А потом это уже получило вторичную мотивировку (от жгучести крапивы или очистительных и защитных свойств конопли). Потому и ведьмина корова не может перейти стезьку из костры («мы такие же по силе»), потому и молочные продукты из отнятого молока портятся, если корова перейдет костру.

Можно предположить и иное: ведьма потому боится костры, кострики, что это отходы, полученные при трепании ее растения, при битье его, при издевательствах над ним. Ведьма жалеет свое растение и просит не трясти его; ведьма видит угрозу (быть растерзанной, как ее растение) когда натывается на костру в хлевах?

С кострой (продуктом, остающимся после обработки конопли и некоторых других злаков) связано имя восточнославянской Костромы-Кострубоньки — персонажа весенне-летних хороводных игр. Изготовление ее чучела, манипуляции (общение) с ним, похороны Костромы и т. д. также позволяют видеть в этом персонаже отголоски представлений о покровительнице.

В этом ряду назовем еще один восточнославянский персонаж, о котором сохранились весьма туманные сведения. В районе Магнитогорска в казачьем пос. Краснинск зафиксированы очень интересные сведения об обрядовом персонаже (явно имеющем мифологическую основу) — «Кажимотке». Частично приведем материалы, любезно предоставленные нам Т.И. Рожковой (к сожалению, ее доклад об этих экспедиционных находках на семинаре западносибирского регионального вузовского центра по традиционной культуре (Омск) не был опубликован).

«Кажимотки бегали в жаворонки. Кто снаряжался: вывернут овечью шубу, лицо спрячут, оденут какое-нибудь рваньё. С палочкой бегали, ходили. Бегали каждый год в один и тот же день. Кажимотка поймат кого-нибудь, спрашивает, сколько за зиму напярала. Два-три мотка мало, а потому ввали, говорили, побольше. Боялись их, во двор, бывало, забежишь...» (Зап. в пос. Краснинск от А.С. Арзамасцевой, 1937 г.р.).

«Как я помню, нас заставляли с шести-семи лет прясть. Напрядешь — Кажимотка тебя не будет бить. Стращали нас. Эти Кажимотки бегали, догоняли нас.

— Сколь напряла?!

Тащишь, ей покажешь. Она похвалит. Наряжались Кажимотками всегда девятого марта по-старому... Меня пугали, но у меня была пряжа. Если пряжи мало, то спрашивает: почему. Скажешь, что водилась, мамке помогала. Было: и в дом Кажимотки заходили, а так, в основном, им выносили пряжу, показывали» (Зап. в пос. Краснинск от А.И. Грудиной, 1910 г.р.). «Кажимотки — это весной, когда должны птички прилетать, жаворонки. «Кажи мот, кажи мот» — вот такое, т. е., покажи мотки, которые ты за зиму напряла. Женщины ведь обычно в деревне зимой начинали прясть, вязать, ткали. И вот: покажи свои изделия, мотки, что шерсть спряла. Никто ж эти мотки не показывал, просто было так заведено...» (Зап. в пос. Арси от В.Е. Коваль, 1927 г.р.).

Казачий форпост Краснинский заселялся в 1842 году. Первыми заселились 15 семей из расформированного Ставропольского калмыцкого войска, за ними прибыли казаки из ближайших казачьих крепостей. В этом же году заложен и поселок Арси. Горнозаводские поселения материала о Кажимотке не дают.

«Кажимотками наряжались только женщины, — отмечает Т.И. Рожкова, — надевали на себя тулуп, вывернутый наизнанку, рвань да тряпье всякое, шапку. Под шапку *кудель конопляную прикрепляли, лицо ею закрывалось*. Маски не надевали, но могли лицо намазать сажей и сделать зубы из картофеля. На шею обязательно вешались мотки из пряденой шерсти или *конопли*. *Коноплю наматывали и на ноги*. В таком виде Кажимотки бегали, наводя ужас на старых и малых. <...> Само слово образовалось как местное диалектное путем сращения двух слов: «кажи» и «мотки». Обряда как такового сейчас в Краснинске нет, а вот само слово «кажимотка» функционирует с негативной окраской. В значении: *неряшливая, перепачканная, страшная*» (Рожкова Т.И. Рукопись).

Пока мы располагаем только единичным свидетельством об этом обрядовом (мифологическом) персонаже. Но то, что это свидетельство далеко не случайное, доказывает ... румынский материал о Жоймэрице.

Анализ связи этого персонажа с коноплей проводит Т.В. Цивьян в своей статье о «Повести конопли». Оставим в стороне авторскую привязку сюжета этой «повести» и самой Жоймэрицы к «основному мифу», но отметим связь данного персонажа с прядением, ткачеством, коноплей. Она — надзирательница за прядением конопли.

Цивьян приводит ряд фактов, показывающих связь Жоймэрицы с огнем, и в том числе — «*сжигает конопляную кудель или паклю* (или жжет с помощью горячей пакли). <...> В кострах Жоймэрицы в Великий четверг жгут не только традиционную бузину ..., но и *конопляную костру*»³¹. По мнению Цивьян, в том, что Жоймэрица бросает горящую паклю или коноплю в голову — проявляется связь: конопля — волосы. Что касается функции сжигания конопли, то, вполне возможно, она является функцией женского мифического существа, связанного с миром предков (вспомним вышеназванные факты об окуливании покойника дымом от зажженной конопляной пасмы, сжигание конопляной пакли при ритуале провода ведьмы и вообще о связи с огнем матери-прародительницы³²).

Выше мы приводили болгарский пример о том, что в «Тодорову субботу», для которой значима семантика конопли, существовал обряд, связанный с защитой скота. Функция покровительства скоту присуща и Жоймэрице: скот окуривали от сглаза паклей. Палку, к которой привязана пакля с прикрепленным к ней веретеном, называют Жоймэрицей.

Обратимся к описанию обряда «коляды Жоймэрицы»: «В ночь на Великий четверг дети или молодые парни ходят колядовать ... они носят горшок с огнем и паклю и либо только угрожают огнем, либо действительно *сжигают неспряденную кудель* (ритуальный вопрос при этом: «Спряла ли кудель?») и обжигают хозяйку горящей паклей. Другой обычай — переодетая Жоймэрицей женщина (или мужчина) ходит по домам с горящей паклей, сжигает во дворах неспряденную кудель»³³. И еще одна цитата из румынского издания (перевод фрагмента сделан В.М. Гацаком): «В святой четверг женщина, переодетая Жоймэрицей, ходила по домам, сжигая концы неспряденной кудели, найденные на чердаке. Больше было распространено хождение Жоймэрицей детей, которые в Великий четверг ходят колядовать от дома к дому, спрашивают, спряли ли концы, просят писанки, грозят сжечь оставшуюся коноплю или подносят огонь к лицу девушки»³⁴.

Удивительная схожесть функций Кажимотки и Жоймэрицы, на наш взгляд, не только иллюстрирует типологическое сходство разноэтнических представлений, но и дает возможность предположить, что Кажимотка и Жоймэрица восходят к одному архаическому мифологическому образу, связанному с прядением и коноплей.

Особая связь конопли в славянской народной традиции с женскими мифологическими персонажами, возможно, впоследствии сделала это растение символом женского начала в фольклоре. В 1901 г. в № 19 журнала «Живописная Россия» в статье «Символическое значение растений в великорусских народных песнях» ее автор А.Ш. так писал об этом: «Топтание льна означает любовь к женщине. Дурная слава о женщине символически выражается таким образом: «сказали про мой лен: весь примят он, привален, во постелюшку постелен». Такое же значение имеет клевание конопли воробьем (воробей — символ мужчины). Муж, подозревающий жену в измене, говорит: «Повадился вор-воробей в мою конопельку летати, мою конопельку клевати...»³⁵.

Эту тему развивает и Т.А. Бернштам в своей статье о поэтической символике игровых песен: «Поведенческий комплекс девушки раскрывается в основном на сеянии-росте злаков — мака, льна, конопли, проса. Прежде всего, эти культуры олицетворяют в растительной символике *волосы/косу и, в конечном счете, — саму девушку*»³⁶.

Анализ явлений народного календаря показывает, что весенне-летние (особенно семицко-троицкие обряды, обряд «крещение и похороны кукушки»³⁷) особо связаны с мифической покровительницей. Это определенным образом отразилось в песенной символике названного периода календаря, что подтверждается и выводами Бернштам: «Посев льна/конопли на троицко-семицкой неделе совпадал по времени с троицким пиком игровой темы «девичья воля»: происходит консолидация девушек (троицкие обряды), их противостояние

мужскому началу (до агрессивности), воспевается свободное поведение и стремление удержать девственность — до нежелания замужества»³⁸.

Сеяние конопли, по мнению Бернштам, для девушки «всегда несчастливо/греховно»: «Конопля зеленая моя/ Что же ты невесела стоишь? — / Снизу меня ... водой подмыло/ Поперек меня .../ Бурей сломило.../ Сверху .../ Воробы клюют»: мачеха подстригает падчерицу в черницы. «Засею я лен, лен, канпельки»: их склевал воробей — девушка остается одна с сыном³⁹.

Это можно подтвердить и примерами песен, записанных в Прииртышье от потомков белорусских переселенцев:

Толочанская:

Запашу я лен, лен, конопельки,
Уводились курки-воробейки,
Клювать, клювать мои конопельки...⁴⁰

Купальская:

Посеяла я мак, мак, конопельки.
Вырос мак, мак, конопельки.
Пусти меня, мамочка, погуляти,
Пташек-воробеек погоняти.
Пусти меня, мамка, на недельку,
Дожди меня, мамочка, к понеделку.
Дожди меня к веночку,
Зятя молодого со звоночком,
Свата богатого с пирожочком⁴¹.

В этой купальской песне сеяние конопли и просьба девушки отпустить ее «погонять» воробеек может обозначать ее вольное эротическое поведение (гуляет ночь, теряет невинность). Отсюда и последующий мотив зятя и свата. Песня в поэтической форме могла отразить свободу половых отношений в купальскую ночь.

По мнению Бернштам, «в игровых образах воробья/чижики (или зайца) чаще персонифицировано эротическое начало мужской природы». «Воробей — постоянный охотник до конопли, сманивает девушку на грех. Уместно сравнить воробья с парнем-волокитой, которого называли *конопляником*: «его дело по коноплям вешаться». Бернштам показала и символику «сеяния» конопли в гаданиях: «Сеянием» льняного/конопляного семени гадали девушки о женихе на пятой неделе Великого поста (Андреев день) в Полесье⁴².

В Прииртышье зафиксированы подобные святочные гадания: «На Новый год сеют коноплю на смети (место, где выбрасывают сор в огороде): «Сею коноплю. С кем век вековать — приди ко мне. Пособи конопель брать!» И приснится. Только когда идешь в избу — двери закрывать и не оглядываться назад. И ложиться — не есть ниче»⁴³.

Эротическая символика конопли характерна и для народных традиций других славянских и неславянских народов, а также народов Западной Европы. Так, на Британских островах в день св. Валентина «девушки выходили ночью на церковный двор сеять коноплю», которую должен подобрать будущий муж»⁴⁴.

У коми во время братчин (молодежных игрищ), устраивавшихся в осенне-зимний период, пели песни, для которых, как отмечает автор статьи о братчине Г.С. Савельева, значимой была конопляная семантика. Интересно, что символами будущей брачной пары в подобных песнях выступали стебли конопли, а основное действие с коноплей — вымачивание:

Ивансц да Марьясц, Ивана да Марью
 Пыш тыын тыалан, В конопляное озеро запихаем,
 Тыалам да поньталам, Замочим и придавим,
 Бергедлам, вожедлам, Перевернем да растянем,
 Потшысьясц цшцдлам На изгородь развесим...⁴⁵

Еще одно действие со льном или коноплей, которое имеет место в обрядовых песнях, — «сжигание». Бернштам считает, что в свадебных обрядовых песнях это символизирует «лишение девичества»: «А мы зажжем лен, лен, а девушек вон, вон!» — пели, когда молодых отправляли спать»⁴⁶. Конечно, символика прозрачна. Но нет ли здесь еще едва уловимой связи с былыми представлениями о покровительнице, которая была связана с огнем, которая сжигала куделю (вспомним румынскую Жоймэрицу — см. выше)? Может быть, потому ее вспоминают, чтобы девушке передать ее повышенную эротичность, необходимую в данный момент?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск, 1996.
2. Цивьян Т.В. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточные параллели. Вып. 4. Структура балканского текста. М., 1977. С. 317.
3. Славянские древности: Этнолингвистический словарь под ред Н.И. Толстого: В 5 т. М. Т. II. 1997. С. 583-588 (в дальнейшем СД).
4. СД II. С. 587.
5. Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губ. Вильна, 1911. С. 50.
6. СД II. С. 586-587; Цивьян. Ук. соч. С. 313.
7. Этнографический сборник. Вып. 1. 1853. С. 215.
8. СД II. С. 631.
9. Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 112.
10. Демидович П.П. Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 99-100.
11. Иванов А.И. Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1900. № 4. С. 91.
12. Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (Куль покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 291.
13. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 184.
14. Зеленин. Очерки... С. 185.

15. Загадки, записанные в Смоленском уезде членом-сотрудником ИРГО В. Н. Добровольским // Живая старина. 1905. Вып. 1-2. С. 87.
16. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собраны в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 77.
17. СД I. М., 1995. С. 421.
18. *Бройтман С.Н.* Беседы по исторической поэтике // Русская словесность. 1996. № 5. С. 8.
19. *Зеленин.* Очерки... С. 266.
20. *Зеленин.* К вопросу... С. 294.
21. *Городецкий В. И.* Вильк. Русский народный лечебный травник и цветник. М., 1892–1893. С. 112.
22. СД II. С. 586.
23. СД II. С. 631.
24. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М, 1997. С. 207.
25. *Абрамов И.* По волынским захолустьям (эскизы из дорожного альбома) // Живая старина. 1906. Вып. 2. С. 161–169.
26. *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 144.
27. *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 110–111.
28. *Никифоровский.* Простонародные... № 1975.
29. *Гринченко Б.Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901. С. 147.
30. *Никифоровский.* Простонародные... № 1976.
31. *Цивьян.* Ук. соч. С. 313.
32. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1987–1988. Т. 1. С. 178–180.
33. *Цивьян.* Ук. соч. С. 313.
34. Bîrlea Ovidiu. Mică enciclopedie poveștilor românești. Editura științifică și enciclopedică. București, 1976. S. 451.
35. А.Ш. Символическое значение растений в великорусских народных песнях // Живописная Россия. 1901. № 19. С. 275.
36. *Бернштам Т.А.* Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 246.
37. *Козлова Н.К.* «Покумимся-полюбимся...» (К вопросу об эпическом подтексте восточнославянского сюжета о мифическом любовнике) // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научно-практической конференции. Вып. 4. М., 2002. С. 103–111.
38. *Бернштам.* Ук. соч. С. 246.
39. *Бернштам.* Ук. соч. С. 247–248.
40. Фольклорный архив Омского госпедуниверситета (ФА ОмГПУ): ЭК-1/71, № 24. Зап. в д. Большие Тунзы Тарского района Омской обл. от А.П. Батуры, 1900 г.р. (из Витебской губ.).
41. ФА ОмГПУ: ЭК-3/73, № 13 (МАГ-4/73, № 2). Зап. в с. Ларионовка Знаменского района Омской обл. от М.Ф. Дочиловой, 67 лет (из Витебской губ.).
42. *Бернштам.* Ук. соч. С. 247–248.
43. ФА ОмГПУ: ЭК-12/75, № 66. Зап. в д. Андреевка Саргатского района Омской обл. от З.И. Киселевой, 1910 г.р., мать курская.
44. Календарные обычаи в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX вв. Весенние праздники. М., 1977. С. 90.
45. *Савельева Г.С.* К реконструкции коми традиционной молодежной культуры:

Братчина // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. (Тр. ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН; Вып. 63). С. 31.

46. *Бернштам*. Ук. соч. С. 247.

«KAZHIMOTKA», «ZHOIMERITSA» AND HEMPEN TOW
(MYTHOLOGICAL IMAGE OF PATRONESS)

N.K. Kozlova

The article states an assumption on the existence at Slavs some ancient ideas about the mythical patroness. Eastern-Slavonic folklore-ethnographic materials contain some traces of these ideas in a rudimentary form. In this connection the author views the semantics of the hemp as a female plant, which belonged to the mythical patroness in former times and thus compared with the world of ancestors. The work shows a connection of the hemp with a number of female mythological images. The images of Kazhimotka, (which data is fixed in Cossack settlements of Magnitogorsk area), and Romanian Zhoimeritsa stand out against a background of the rest female images. Coincidence of functions within these characters allows to assume, that they can go back to an archaic image of the ancestor — patroness.

© 2007 г.

Н.В. Леонова

О ФОЛЬКЛОРНОЙ И ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОЙ
РЕКОНСТРУКЦИИ

Начало моим размышлениям на заявленную в названии тему положила песня. В последние два десятилетия XX века она достаточно часто звучала в Новосибирске во время фольклорных концертов, фестивалей. Песня из старинного сибирского села Балман вошла в репертуар многих, не только новосибирских, певческих коллективов, поставивших перед собой задачу аутентичного, приближенного к традиционной исходной форме исполнения народных песен.

По синим волнам океа-а-ана,
Лишь звезды блеснут в небеса-а-а-ах,
Корабль одинокий несё-о-о-отся,
Несётся на всех паруса-а-а-ах...

Суровый протяжный многоголосный распев эффектно подчеркивал настроение лермонтовских строк, воспроизводимых с непривычной для фольклоризованных песен литературного происхождения дословной точностью. Может, участники фольклорных ансамблей подправили слова? Похоже, что нет — балманская певческая группа также поет, словно по письменному тексту. Сек-

рет этого явления стал понятен после целенаправленного разговора с Н.Г. Носовой, балманской жительницей, последней руководительницей сельского фольклорного ансамбля.

Село Балман Куйбышевского района Новосибирской области известно своими богатыми фольклорными традициями, песни села опубликованы в ряде сборников¹ и записаны на пластинку². Но фольклористы, открывшие этот «заповедный остров», застали местную певческую практику уже не в полном виде, из обихода ушла традиция мужского пения, о которой рассказывали участницы балманской певческой группы. Отдельные мужские песни сохранились в репертуаре женской певческой группы и одиночных исполнителей, другие были утрачены. Нина Григорьевна Носова, инициатор многих культурных акций в поддержку традиционного творчества, рассказала о том, как удалось вернуть в активную певческую практику одну из как будто забытых песен. Однажды в книге она прочитала стихотворение «Воздушный корабль» Лермонтова и в этом стихотворении узнала одну из песен, любимых ее отцом, но с течением времени утраченных молодыми исполнителями. Стихотворение из книги послужило поводом для запуска восстановительного механизма, случайно обнаруженная словесная основа позволила прояснить, стабилизировать смутные очертания многоголосного распева, изредка возникавшего в памяти. Содействие в восстановлении напева оказали старейшие родственницы³. И песня снова зазвучала: слова — из книги, музыка — из памяти. Насколько точно восстановлено целое по одному из его элементов, это вопрос, требующий специального рассмотрения. Пока ограничимся констатацией факта, указывающего на существование внутритрадиционной, стихийной (а не научной) реконструкции единичного фольклорного явления.

Процессы утраты и восстановления отдельных элементов жанровой системы народного творчества наблюдались неоднократно, они описаны в исследовательской литературе. Э.Е. Алексеев предположил, что воссоздание временно умолкнувшей фольклорной традиции происходит под воздействием особого культурного механизма, который он определяет как фактор фольклорного резонанса, или резонанс-фактор⁴. Основанием-источником для подобной внутритрадиционной реконструкции могут послужить не только осколки «родных» для исполнителей песен, но и сходные культурные явления иноэтнической практики или образцы, сохранившиеся на периферии или даже за пределами традиции.

Летом 1990 г. комплексная экспедиция Фольклорной комиссии Сибирской организации Союза композиторов, Дальневосточного государственного университета и Института искусствоведения, фольклора и этнографии Академии наук Украины работала в селе Букреево Плесо Кочковского района Новосибирской области, образованном в начале XX века полтавскими переселенцами. В начале работы участники экспедиции записывали песни действующего (или рабочего) фольклорного репертуара, сопровождающего праздничную и досуговую, семейную и общественную жизнь села, включая организованные формы клубной работы. После того, как песни активной практики были зафиксированы, перешли к выявлению пассивной части певческого репертуара, предлагая вспомнить самые старые песни, песни, которые пели или слышали очень дав-

но, любимые песни отцов и матерей. В результате удалось существенно расширить круг записанных произведений, но некоторые из них исполнительницами собирались с большим трудом. Балладу о сестре, по наущению любовника отравившей своего брата, удалось записать только на третий день после первой попытки исполнения, когда и слова «не складывались» и «голос» (напев) нужный не находился⁵.

Когда стимулирующая энергия подобных воспоминаний была исчерпана, собиратели просто стали называть песни, бытующие в других украинских селениях Сибири и на Полтавщине. Отдельные песни были неизвестны нашим песенницам, другие, наоборот, вызвали живой отклик и легко пелись, а третьи, как и в случае с балладой, собирались долго и трудно, нередко не обретая приемлемой для исполнителей формы. Главным звеном между начальным словесным или музыкальным импульсом и конечным результатом восстановительного процесса всегда являлось обретение правильной, с точки зрения песенниц, формы песенной строфы. Если удавалось реконструировать способ координации словесного и музыкального элементов в масштабе строфической структуры, то дальнейшее восстановление песни протекало достаточно быстро, и результат его оценивался исполнителями положительно даже при наличии явных пропусков отдельных или многих сюжетных мотивов. Если же песенницам удавалось вспомнить всю последовательность событий песенного сюжета, и они были в состоянии рассказать этот сюжет в стиховой форме, но строение поющей строфы не удавалось восстановить, то и результат в целом оценивался как отрицательный.

Через год, в следующий свой приезд в Букреево Плесо в ходе работы с новой для меня песенницей, очень пожилой женщиной, удалось проверить результаты реконструкции. Несколько песен из тех, которые с таким трудом записывались годом ранее, М.А. Недосып спела очень легко и уверенно. Ее варианты несомненно удостоверяли принадлежность к данной локальной традиции песен, восстановленных силами более молодых участниц сельской певческой группы⁶.

Вряд ли стоит приводить многочисленные обобщенные и специализированные толкования слова «реконструкция», почерпнутые из разных источников, однако следует отметить, что в смысловом поле значений данного термина выделяются две области. Одна из них включает варианты значений, трактующих интересующее нас слово как перестройка или переустройство в опоре на новые принципы и с целью совершенствования реконструируемого явления. Вторая область содержит варианты значений, связанных с восстановлением, воссозданием исчезнувших явлений, утраченных форм по сохранившимся остаткам или описаниям⁷. Нет сомнения, что развитие традиционной культуры связано с формированием как механизмов восстановления традиции (приведенные выше примеры внутритрадиционной реконструкции соответствуют именно этой тенденции), так и механизмов ее переустройства.

В качестве иллюстрации переустроительных возможностей культуры достаточно сослаться на явления, сформировавшиеся первоначально в процессе сложного взаимодействия фольклорных и православных традиций и закрепившиеся впоследствии в народной практике. Прежде всего следует назвать рождественское христославление, совместившее православные песнопения (тропарь,

кондак, ирмос 1-й песни рождественского канона) со структурой обряда колядования⁸, а также весенние календарные обряды смоленской традиции, в которые органично вошел пасхальный тропарь, приобретший, наряду с собственными календарными песнями, «свойства знака сезона»⁹. Православные песнопения чина отпевания, как и духовные стихи или отдельные протяжные песни, закрепились в похоронных обрядах ряда локальных традиций Сибири, где они звучат наряду с причитаниями или вместо них¹⁰. Устойчивая практика пения православных молитв во время похоронно-поминальных обрядов зафиксирована также у ряда коренных народов Сибири¹¹. При этом, с одной стороны, реконструкции подвергаются традиционные обрядовые структуры, включившие в свой состав новые элементы, с другой стороны, в новом контексте перестраиваются, и иногда весьма значительно, пришедшие извне элементы. Приводят ли эти изменения к совершенствованию традиционных явлений? В известном смысле, на этот вопрос следует ответить утвердительно. Традиционные формы оптимизируются, максимально сохраняя породившие их функции в условиях изменяющейся социокультурной ситуации.

В качестве итога вышеизложенному можно предложить следующее заключение. Система традиционного творчества, которую мы наблюдаем на рубеже XX и XXI вв., утратила значительную часть своего жизненного пространства, разрушены многие необходимые для жизнедеятельности системы внутренние связи. И, тем не менее, народная культура — это все еще живая и динамичная система, в значительной степени открытая для инокультурных влияний, обладающая механизмами самовосстановления отдельных элементов и переустройства некоторых подсистем. Стимулом для запуска данных механизмов чаще всего являются внешние обстоятельства, среди которых заметное место принадлежит явлениям современной культуры письменного типа с ее формами массовой коммуникации. Свой вклад в активизацию и поддержание восстановительных процессов вносят собиратели и исследователи традиционной культуры.

Реконструкция как научная процедура известна многим наукам, изучающим материальную и духовную культуру человеческого сообщества, свой вклад в развитие способов восстановления недостающих звеньев изучаемой системы внесли археология, история, этнография, культурология. Основная задача реконструкции связана с моделированием явлений и систем прошлого, изучение которых затруднено неполнотой или отсутствием источников. Исключительно широкое использование приемы реконструкции получили при исследовании этнической культуры в практике таких научных дисциплин, как этноархеология, этнолингвистика, этноистория, этнографическое религиоведение¹².

Многие науки привлекают фольклорный материал в качестве источников при реконструкции культурных явлений предшествующих эпох. Достижения в этом направлении этнографии или этнолингвистики бесспорны и достойны самого пристального внимания фольклористов, удел которых — изучать многовековую культурную традицию, устную по природе своего бытования и в очень незначительной степени документированную материальными и письменными источниками. Не удивительно, что попытки реконструкции проникли в разные виды фольклористической деятельности. Органичность и результативность научных исследований подобного рода обеспечивается тем обстоятельством, что

явления реконструктивной природы присутствуют в самой фольклорной культуре.

Обратимся к фольклористической практике и рассмотрим различные стороны деятельности фольклориста в связи с интересующим нас явлением реконструкции. В качестве основных видов деятельности исследователя традиционной культуры определим собирание, издание и изучение фольклорных произведений.

Современное фольклористическое исследование опирается не только на реально бытующие произведения фольклора, но и в значительной степени на источники, реконструируемые по воспоминаниям фольклорных исполнителей. Поэтому этап сбора материалов, полевая работа — это в настоящее время период проявления реконструкционных возможностей и собирателя и информантов. Чем больше у собирателя знаний о конкретной наблюдаемой им традиции, а также о смежных, родственных традициях и законах развития фольклора в целом, тем больше он сможет записать «в поле». Чем точнее удастся зафиксировать фольклорное произведение, чем полнее будет контекстная информация, тем определеннее можно будет составить представление об исконном облике фиксируемого явления. Современный собиратель-профессионал белой завистью завидует собирателям-любителям рубежа XIX и XX вв., которые записывали в Сибири песни и выполняли описание обрядов, функционировавших в рамках вполне полнокровной традиции.

Проблемное поле собирательской реконструкции чрезвычайно велико, оно усугубляется ограниченными физическими возможностями наиболее продуктивных информантов: очень непросто представить, как звучала когда-то в лесу или в поле девичья веснянка, по напеванию и рассказу 80-летней песенницы, услышанному зимним вечером у русской деревенской печки, а то и в городской квартире. А что говорить о звуковых феноменах, давно исчезнувших из живой традиции и известных только по письменным источникам и отрывочным воспоминаниям.

Перевод звучащего поющего слова в письменную форму — следующий этап фольклористической работы, призванный слышимое сделать читаемым. Рабочая письменная запись наиболее сложных по форме исполнительских вариантов может выглядеть следующим образом:

Эой, да что не пываль-това ли в полее,
охы, оха, в поволюшке да ёвана запыли...
и ну, э-ох, да заяпылиядаяла...
не пыль запылий...пылилася.

Читаемо, да не очень, но сохранение реальной, поющей формы словесного текста на этой стадии работы с фольклорным материалом необходимо. При расшифровке аудио записей всегда следует помнить, что песенная форма является опорным звеном внутритрадиционной реконструкции, о чем речь шла ранее. Поиск оптимальной формы для чтения происходит на следующем этапе фольклористической работы.

Подготовка фольклорного произведения к изданию вводит в круг новых реконструкционных процедур. При переиздании старых записей или подготовке

свода произведений, записанных разными собирателями, приходится сталкиваться, как минимум, с орфографической реконструкцией материала, и в этом случае мы сталкиваемся не с восстановлением, а с переустройствающим типом реконструкции, который совершенствует или унифицирует запись фольклорного произведения и тем самым облегчает его восприятие. В издательской практике в разные периоды по-разному решались проблемы передачи в письменной форме особенностей диалектной разговорной речи или реального певческого произношения. Более или менее тонкая реконструкция проявлялась в восстановлении или убиении в скобки отдельных фонетических или лексических элементов.

Приведенный ранее рабочий текст опубликован в песенном сборнике в двух вариантах: для пения (подтекстовка нотной строки) —

Э-ой, да что не пы(ява)ль-то(ва) ли в поле(ее),
ох(ы), ох(а), в по(во)люшке да ё(ва)на запыли...
и ну, э-ох, да за(я)пыли(ядая)ла...
не пыль запыли(й)...пылила(я)ся..
и собственно для чтения (после нотированного фрагмента) —
Э-ой, да что не пыль-то ли в поле,
Ох, ох, в полюшке да она запыли...
И ну, э-ох, да запылила...
Не пыль запыли... запылилася..¹³.

(Если попросить народных исполнителей произнести слова песни без пения, то появится еще более простой для стороннего восприятия вариант строки:

Что не пыль в поле запылилася...

Этот вариант является крайней точкой упрощающей реконструкции певческой строфы. Он воспроизводится самими носителями традиции и может быть аналитически получен исследователем, сравнение его с реальной певческой строфой демонстрирует творческий потенциал и специфику синкретического музыкально-поэтического мышления фольклорного типа.)

Эдиционная практика последних лет стремится увести реконструкционные замечания в сноски или комментарии, сохраняя публикуемый материал в неприкосновенности даже в самых, казалось бы, бесспорно ошибочных моментах, связанных с произвольными оговорками исполнителей или описками собирателей.

Издательские принципы эволюционируют параллельно развитию научной фольклористической текстологии. Изучение произведений фольклора по совокупности вариантов способствует лучшему пониманию и отдельного произведения и стоящей за ним инвариантной структуры. Предлагаемые после текстологического исследования реконструктивные операции отличаются значительной степенью обоснованности. Наибольший вклад в разработку этой проблемы в музыкальной фольклористике внес выдающийся исследователь и многоопытный редактор Е.В. Гиппиус¹⁴.

Диапазон исследовательских реконструкций в фольклористике обширен. Он включает разнородные по задачам и материалу научные изыскания. Работы

В. Проппа о сказке¹⁵, В. Иванова и В. Топорова по славянской мифологии¹⁶ или Е. Новик по сибирскому шаманизму¹⁷ используют реконструкцию, опирающуюся на анализ разнохарактерных и разновременных источников. Вызвавшая некогда жаркие споры работа В. Гошовского посвящена реконструкции архетипических явлений в славянском музыкальном фольклоре¹⁸. К реконструированию напевов из собрания Кирши Данилова обращались В. Беляев¹⁹, Б. Добровольский, В. Коргузалов²⁰, Т. Шенталинская²¹. Л. Кулаковский предложил всеобщему вниманию свой опыт воссоздания мелоса памятника древнерусской литературы «Слово о полку Игореве»²².

Значительное место приобрела реконструкция в этноорганологии, где присутствует материальный объект приложения восстановительной процедуры, и реконструирующая деятельность носит научно-практический характер. С неодинаковой надежностью реконструируются внешние (материал, форма, конструкция) и музыкально-акустические параметры утраченных музыкальных инструментов, исполнительская же культура ранних музыкантов-инструменталистов в некоторой степени может быть восстановлена ретроспективно, по более поздним материалам²³.

Представляется, что свою лепту в становление исторических реконструкций, обеспечение их надежности должны внести исследования (именно так, во множественном числе) процессов изменения фольклорной традиции во времени. Подобные работы ведутся, просто необходимо накопление большого количества информации для обобщения. Особое значение следует уделить изучению фольклорно-исторических явлений с известной по времени точкой отсчета. К ним могут быть отнесены фольклорные традиции, неоднократно фиксировавшиеся через некоторые промежутки времени (повторные записи «по следам» более ранних экспедиций)²⁴. Полезную информацию, несомненно, представит изучение процессов фольклоризации авторских произведений (в данном случае, возможно, установить не только исходный для процесса развития период, но и первоначальную, неизвестную в собственно фольклорном творчестве, форму песенного текста). Изучение данных проблем позволит не только более надежно решать вопросы реконструкции фольклорных форм по их фрагментам, но и хотя бы в некоторой степени приблизиться к реконструированию процессов по их результатам²⁵.

Очень сложную задачу составляет изучение диаспорных традиций и традиций позднего формирования в сопоставлении с процессами развития исходного, материкового, комплекса.

Последнее направление весьма актуально для сибирской фольклористики, поскольку сложный фольклорно-этнографический комплекс Сибири включает и диаспорные и вторично сформированные элементы. В ряде инициативных исследований последних лет²⁶, а также в славянских томах 60-томной серии СО РАН «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» производится жанровое описание русских, украинских и белорусских традиций, бытующих на территории сибирского и дальневосточного региона, выясняются районы европейской России, Украины и Белоруссии, с которыми генетически связаны описанные сибирские материалы. На очереди разработка методик параллельного (силами сибирских и «материковых» специалистов) и комплексно-

го (по крайней мере, фольклористического, этнографического, диалектологического и этномузыкологического) изучения выявленных сибирских источников в сопоставлении с разновременными версиями исходной традиции²⁷.

Еще одним направлением в реконструкции фольклорной традиции, которое совмещает опыт научной реконструкции с внутренними восстановительными тенденциями самой фольклорной культуры, является современный исполнительский фольклоризм, конечно, в наиболее серьезных и последовательных своих проявлениях. Многие исследователи стремятся практически освоить изучаемую традицию, появилось значительное число «поющих» и «играющих» ученых²⁸. В свою очередь многие энтузиасты-исполнители пытаются глубже вникнуть в механизмы воспроизведения и передачи фольклорной культуры, проводят многочисленные экспедиции, собирают разнообразную информацию, экспериментируют в поиске наиболее полной и точной, аутентичной, исполнительской формы²⁹.

Современная культура, используя возможности письменной и аудиовизуальной фиксации явлений традиционной устной культуры, может сохранить и даже в некоторой степени восстановить отдельные памятники народной музыкальной культуры минувших веков. Созданные усилиями собирателей, издателей и ученых формы хранения фольклорного материала способны отчасти компенсировать угасающую энергию естественной фольклорной преемственности. Энтузиасты исполнительского фольклоризма готовы принять «из первых рук» традиционный фольклорный репертуар. Но достаточно ли этого для оживления и активизации порождающих (продуктивных) и воспроизводящих (репродуктивных) механизмов традиционной культуры и продления их действия хотя бы в адаптированном к современным условиям виде?

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Захарченко В.Г. Песни села Балман. Новосибирск, 1969; Захарченко В.Г., Мельников М.Н. Свадьба Обско-Иртышского Междуречья. М., 1983; Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск, 1985; Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока / Сост. С.И. Красноштанов, В.С. Левашов, В.М. Щуров. Новосибирск, 1997.
2. Народный хор села Балман Новосибирской области. Руководитель Н. Носова / Аннотация В. Г. Захарченко. Мелодия, С20 08535/36.
3. Из беседы автора статьи с Н.Г. Носовой 8 мая 1993 г. в Новосибирске.
4. Алексеев Э.Е. Фольклор в контексте современной культуры: Рассуждения о судьбах народной песни. М., 1988. С. 181-188.
5. Архив традиционной музыки Новосибирской консерватории: АТМк-1990-сиб., дневник Н.В. Леоновой.
6. Архив традиционной музыки Новосибирской консерватории: АТМк-1991-кочк., дневник Н.В. Леоновой.
7. Словарь иностранных слов. 14-е изд., испр. М., 1987. С. 426.
8. Розов А.Н. Русское рождественское христославление: материалы и исследования // Русский фольклор. Т. XXX. СПб., 1999. С. 20-53; Жимулева Е.И., Леонова Н.В. Народное рождественское христославление (на материале сибирской традиции) // Сибирский музыкальный альманах, 2001. Новосибирск, 2002. С. 46-53.

9. *Енговатова М.А.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной песенной традиции западных русских территорий // *Экспедиционные открытия последних лет.* СПб., 1996. С. 72-87; *Теплова И.Б.* Распев пасхального тропаря «Христос воскрес» в крестьянской традиции северо-западных областей России // *Православие и культура этноса.* М., 2000. С.63-64; *Подрезова С.В.* Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в северо-восточных районах Смоленской области: К проблеме ладоинтонационного анализа // *Антропология. Фольклористика. Лингвистика.* Вып. 1. СПб., 2001. С. 172-210.
10. *Леонова Н.В.* Русская причеть Сибири как музыкально-исполнительская традиция // *Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть* / Сост. Р.П. Потанина, Н.В. Леонова, Л.Е. Фетисова. Новосибирск, 2002. С. 325-331.
11. *Андреева О., Белоусова Л., Сыченко Г.* Итоги экспедиционной работы в районе хакасско-шорского пограничья // *Народная культура Сибири: научные поиски молодых исследователей.* Омск, 2001. С. 69-72; *Жимулева Е.И.* Православные песнопения в фольклорных традициях народов Сибири // *Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору* / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2004. С. 63-67.
12. *Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы.* М., 1988.
13. *Руднева А., Щуров В., Пушкина С.* Русские народные песни в многомикрофонной записи. М., 1979. С. 162-167.
14. *Гиппиус Е.В.* Сборники русских народных песен М.А. Балакирева: Исследование // *Балакирев М.А. Русские народные песни для одного голоса с сопровождением ф.-п.* / Ред., предисл., исследование и примеч. Проф. Е.В. Гиппиуса. М., 1957. С. 193-347.
15. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.
16. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
17. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
18. *Гошовский В.Л.* У истоков народной музыки славян. М., 1971.
19. *Беляев В.М.* Сборник Кирши Данилова. Опыт реконструкции песен. М., 1969.
20. Былины. Русский музыкальный эпос / Сост. Б.М. Добровольский, В.В. Коргузалов. М., 1981; *Коргузалов В.В.* Новый опыт реконструкции напевов Сборника Кирши Данилова // *Известия АН. Серия литературы и языка.* Т. 53, № 4, 1994.
21. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока // Издание подготовили Ю.И. Смирнов и Т.С. Шенталинская. Новосибирск, 1991.
22. *Кулаковский Л.Л.* Песнь о полку Игореве: Опыт воссоздания модели древнего мелоса. М., 1977.
23. Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. I. М., 1987.
24. *Пушкина С.И.* По следам Пальчикова. М., 1978; *Щуров В.М.* Песни Нижней Тунгуски. М., 1977 (по следам писателя В. Шишкова) и др.
25. *Культурология. XX век. Словарь.* СПб., 1997. С. 375.
26. *Тюрикова О.В.* Динаміка фольклорної традиції (пісенний фольклор українських переселенців Новосибірського Приоб'я: Автореф. дис... канд. мистецтвознавства. Київ, 1994; *Леонова Н.В.* Сибирские календарные напевы в контексте европейско-русских вариантов // *Вопросы музыкознания.* Новосибирск, 1999. С. 179-189; *Урсегова Н.А.* Свадебная причетно-песенная традиция русских старожилов Сибири: автореф. дис... канд. искусствоведения. Новосибирск, 2000.

27. *Леонова Н.В.* Проблемы изучения фольклорных традиций вторичного формирования (на сибирском материале) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Т. II. М., 2006. С. 450-463.
28. *Покровский Д.В.* Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки. М., 1980. С. 244-254.
29. *Жуланова Н.И.* Молодежное фольклорное движение // Фольклор и молодежь. От истоков к современности. М., 2000. С. 3-29.

ABOUT FOLKLORE AND FOLKLORISTIC RECONSTRUCTION

N.V. Leonova

The problem of reconstruction is considered in the present article as a phenomenon of a modern folklore life and as a methodical and analytical base of a folkloristic activity. The display of two kinds of the reconstruction is connected with the restoration and the reorganization of some elements within a traditional folklore culture. Besides, it promotes the maintenance of its structural and adaptive properties. Positions formulated by the author are illustrated with the materials received during musical-ethnographic expeditions to villages of Novosibirsk area. Receptions of the folkloristic reconstruction are examined in connection with the basic kinds of activity for the specialist in folklore as a collector, a publisher and a researcher of works within a national traditional creativity.

© 2007 г.

О.В. Богданович

КОНЦЕПЦИЯ ТЕМЫ ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В ЛИРИКЕ БРЮСОВА В.Я. (1904–1912)

В сборнике «STEPHANOS» (1904–1905) можно почувствовать, как поэтическое сознание Брюсова в большей мере старается откликнуться на исторические события, зреющие в стране. Основным мотивом данной книги становится мотив долга поэта. Исследователь В.С. Фёдоров справедливо отмечает большое наличие «историко-мифологических сюжетов» в данной книге¹. Возможно, это связано с возмужалостью поэта, с его зрелым взглядом на жизнь. Тема поэтического творчества получает разрешение именно в ключе «историко-мифологических сюжетов». В стихотворении «Орфей и Эвридика» (1903–1904)² поэт решает проблему творчества, делая акцент на могуществе и силе голоса Орфея. Орфей у Брюсова произносит последнее слово, решая САМ свою судьбу. Интересно отметить, что поэт у Брюсова лишён пророческого дара: он не смог предвидеть повторную гибель его возлюбленной. Но Брюсов — поэт сразу предвидел безнадёжность данного поступка. Исследователь А. Асоян в статье «Орфическая тема в культуре серебряного века» отмечает, что «надежда лири-

ческого героя у Брюсова осуществить противоположное движение: от смерти — к жизни связана не столько с мифом о вечном возвращении, сколько с неоромантическим убеждением поэта, что жало смерти придаёт жизненному мгновению особое, тлетворное очарование»³. Изучив внимательно этот и следующие тексты, можно сделать вывод: Орфей у Брюсова в книге «STEPHANOS» выступает как символ поэта, способного вести за собой уверенным словом. Не случайно в брюсовской интерпретации мифа Орфей сам провоцирует себя на роковой поворот: «Ты не помнишь! Ты забыла!//Ах, я помню каждый миг!»⁴. В стихотворении «Орфей и аргонавты» (1904)⁵ главной является мысль, что слова (священное пение Орфея) явятся главным помощником аргонатов в походе. На первый план выходит действенное слово поэта, символом которого выступает поэт. Брюсов называет Орфея «скал чарователем», «подвижником героев». Орфей обладает лирой и наделён пророческой функцией: «Ты же провидел в священной дремоте//Путь предстоящий, Орфей!» Финал текста, в котором Брюсов иносказательно перечисляет все уникальные способности истинного поэта, как справедливо замечает А.Асоян, «заканчивается жизнеутверждающим аккордом»⁶: «Славь им восторг достижимой награды,//Думами тёмных гребцов овладей// И навсегда закляни Симплегады//Гимном волшебным, Орфей!» Мы можем видеть, что у Брюсова на этом творческом этапе понимание темы творчества сводится к пониманию образа поэта, осознания его основных функций (провиденческая и вещательная). Исследователь Н.А.Трифонов справедливо замечает: «Как яркий гражданский поэт большой силы Брюсов выступает в сборнике «STEPHANOS», вышедшем как раз в дни вооружённого Декабрьского восстания 1905 г.»⁷. Ярким примером становления Брюсова как поэта высокой гражданственности становится текст «Кинжал» (1903)⁸. Н.А.Трифонов справедливо замечает обращение к прошлому опыту поэтов, наследование Брюсовым традиций классической школы и, в свою очередь, некую эволюцию во взглядах Брюсова на тему поэтического творчества. «Ещё не так давно Брюсов призывал не жить настоящим и проповедовал бесстрашие. Теперь его глубоко волнуют развёртывающиеся большие политические события. Брюсов становится продолжателем русской классической поэзии. Подхватывая лермонтовское сравнение поэта с кинжалом, он называет себя «песенником борьбы»⁹. Ключевой фразой становится метафора «кинжал поэзии», а ключевой мыслью становится мысль о долге поэта перед людьми. Вставить на защиту интересов народа «затем, что я поэт». После выхода «Третьей стражи» М.Горький писал Брюсову: «Вы, мне кажется, могли бы хорошо заступиться за угнетённого человека»¹⁰. В сборнике «STEPHANOS» Брюсов вкладывает смысл этой фразы в свой поэтический лозунг: «Поэт всегда с людьми, когда шумит гроза, / И песня с бурей вечно сёстры», «Я — отзываю кричу, я — песенник борьбы, / Я вторю грому с небосклона», «И снова я с людьми, — затем, что я поэт. / Затем, что молнии сверкали». Интересна аллегория: поэтическая мощь и проявления стихии. Когда есть гроза (исторические изменения), поэт вторит грому (он на стороне этих изменений), и молнии (предшествующие события) явились знаком к действиям поэта. Брюсов в сборнике «STEPHANOS» целиком высказывается за приближающуюся революцию и видение светлого будущего после неё. Д.Е. Максимов отмечает по этому поводу:

«Разочарование Брюсова в самодержавии в период японской войны естественно перешло в горячее сочувствие революционным событиям 1905 года. Представлениям Брюсова о высоком и героическом, исходя из которых он оценил политику правительства как жалкую и бессильную, вполне отвечала героика русской революции»¹¹. Поэтому Поэт обязан играть одну из главных ролей в деле агитации, поддержки, ободрения на решающий шаг. Творчество стоит на служении народу. Наряду с очевидным желанием поэта быть услышанным, его уверенностью в собственных идейных устремлениях, воплощённой в силе голоса, он говорит и о непосредственно технологии процесса создания таких стихов. Интересна антитеза, использованная при обращении. В стихотворениях сборника «СТЕРНАНОС» гражданской тематики часто встречающимися становятся фразы, обращённые к «трусливым, безгласным, безвольным, бесполом»: «Так слушайте напев весёлый. / Поэт венчает вас позором» («Цепи», 1905)¹², «Крик проклятий, крик злословий / Заклеймит тебя поэт!» («Лик Медузы», 1905)¹³, «Но вас, кто меня уничтожит, / Встречаю приветственным гимном» («Грядущие гунны», 1904)¹⁴, «Но что ж! Пусть так! Клони меня, Судьба! / Дышать грядущим гордая услада! / И есть или нет дороги сквозь гроба, / Я был! я есмь! мне вечности не надо!» («К счастливым», 1904–1905)¹⁵. В стихотворении «Одному из братьев» (1905), обращённом Брюсовым к своему брату Александру Яковлевичу, который считал, что «Брюсов призывает к уходу от общественной деятельности»¹⁶, поэт словно шёпотом проговаривает процесс приготовления всего того, что с силой выливается в качестве поэтических творений с гражданской тематикой. Брюсов, описывая технологию создания поэтических текстов, делает акцент на словах «волшебный», «таясь», «яд», «огонь», «кровь», «преображает». Процесс создания стихов, по Брюсову, — процесс невероятного превращения, недоступного глазу смертных. Ингредиенты в процессе подвергаются самому тщательному отбору: «Мои стихи — сосуд волшебный / В тиши отстоянных отрав!», «А я, таясь, готовлю миру / Яд, где огонь запечатлён», «Он входит в кровь, он входит в душу, / Преображает явь и сон...»¹⁷. Поэт выступает в этом процессе мудрым магом, глубоко знающим людскую психологию. Поэт идёт к своей заветной цели: «Так! я незримо стены рушу, / В которых дух наш заточён». Финал стихотворения звучит как предрекаемое пророчество, день которого неизменно наступает. Творчество, оставаясь процессом, концентрирующим духовную мощь поэта, по мысли Брюсова, способно (при условии верного приготовления) сподвигнуть к реальным действиям изменённых сознанием людей: «Чтоб в день, когда мы сбросим цепи / С покорных рук, с усталых ног, / Мечтам открылись бы все степи / И волям — дали всех дорог»¹⁸. Важно отметить в стихотворении местоимения «мы», «наш», к использованию которых прибегает поэт, акцентируя общность целей: «А мы, мудрецы и поэты, / Хранители тайны и веры, / Унесём зажжённые светлы, / В катакомбы, в пустыни, в пещеры» («Грядущие гунны», 1904–1905)¹⁹. Мысли поэтов заложены в символе «зажжённого света». Образ творчества в этот сложный для истории период Брюсов воплощает в античном символе «гордой лиры». В сборнике «СТЕРНАНОС» впервые звучит классический мотив, неотъемлемо связанный с темой поэтического творчества. Мотив Поэт — Чернь. Именно «чернью» Брюсов называет людей — непозтов, судящих непредвзято: «Черни признание —

бесценная плата, / Дара поэту достойнее нет!» («Слава толпе», 1904)²⁰. Но стоит отметить, что лексема «чернь», «толпа» не употребляется Брюсовым вне использования данного мотива. Во всех остальных текстах включается лексема «люди» или используется местоимение «мы».

Стихотворения книги «Все напевы» (1906—1909) отчасти продолжают мотивы, начатые в книге «Венок», но звучание некоторых претерпевает изменения. В первую очередь это касается гражданских мотивов в теме поэтического творчества. Если Брюсов не отступает от слов, сказанных в «STEPHANOS» о даре поэта: «Ты от века — в мире эхо / Всех живых, всех мощных сил» («Лик Медузы», 1905)²¹ и продолжает их в сборнике «Все напевы»: «Мой дар — святой, мой дар — поэта, / Тебя он выше всех вознёс. / Гордись, как дивным нимбом света, / Венком из темно — красных роз!» («Близкой», 1908)²² (поэт поднимается на новую ступень своего творчества, и в книге наравне с гражданственными, тема поэтического творчества вновь пересекается с темой любви, которая не звучала в книге «STEPHANOS»), то сами призывы к борьбе, ставшие в силу перемен не актуальными, зафиксировались в лирике поэта лишь основными, самыми главными моментами: долг любого поэта — быть «песней бури», быть на стороне народа, быть сильным духом. Творчество в книге «STEPHANOS» ярко наделено способностью увидеть «тайное». Поэт предстаёт «творцом» и «хранителем тайны», способным понять «откровенья веков». Лексема «тайный» становится ключевой при понимании темы поэтического творчества в книге «Все напевы». Заимствованный образ Кинжала как символа поэзии борьбы идеально вписывается в укоренившееся в данной книге ранее развившееся представление Брюсова о призвании поэта: «И если враг пятой надменной / На грудь страны поникшей стал, — / Забудь о таинствах вселенной, / Поспешно отточь кинжал!» («Служителю муз», 1907)²³. Д.Е. Максимов справедливо замечает: «Увлечение Брюсова революцией 1905 г. было серьёзным, но кратким, стихийным и внутренне противоречивым. Гражданская тема недолго противостояла в его поэзии темам личным и нейтральным в общественном отношении. Причины идейной неустойчивости Брюсова носили не только субъективный, но и общий характер. Русская революция потерпела поражение, и деятели революции были вынуждены продолжать свою борьбу в подполье. Настроения подъёма, вызванные событиями 1905 г., охватившие все области русской жизни и оказавшие мощное влияние на литературу, потеряли энергию и стали превращаться в свою противоположность. В России торжествовала реакция»²⁴. В образную структуру стихотворений с темой поэтического творчества вновь возвращается образ «мечты» (как символа вдохновения, но вызванного не чувством гражданственности, а вдохновения в широком смысле слова). Уже перерождённый духом Брюсов восклицает в стихотворении «Сеятель» (1907): «От шума и толпы, от славы и приветствий // Бегу в лесной тайник, // Чтоб снова приникать, как в отдалённом детстве, // К тебе, живой родник!»²⁵. «Живым родником» Брюсов называет саму возможность черпать образы и мотивы соотносительно с приходом вдохновения. Поэт воспекает «радость творчества свободного, без цели». Объяснение этому простое: «утомлённый дух». Поэт вынужден в эпоху реакции отдавать лучшее в себе через свои творения. Финал стихотворения оптимистичен, поэт говорит о «тайнах бытия», что открыты только для поэтов, и они обя-

заны тайны прочитать: «Вновь, как Адам в раю, неведомым и новым / Весь мир увижу я / И буду заклинать простым и вещим словом / Все тайны бытия!» («Сеятель», 1907)²⁶. В сборнике ярко звучит осмысленный поэтом в эпоху реакции мотив жертвенности в поэтическом творчестве. В стихотворении «Поэту» (1907)²⁷ строки похожи на завет: «Всего будь холодный свидетель, // На всё устремляя свой взор. // Да будет твоя добродетель — // Готовность взойти на костёр». Императивы: «ты *должен быть*», «ищи сочетания слов», «к бесстрастью себя *приневоль*», «*прославь* исступлённую боль» предвосхищают финал: «В снах утра и в бездне вечерней / *Лови*, что шепнёт тебе Рок, / *И помни*: от века из терний / Поэта заветный венок». Брюсов использует античный образ венка, акцентируя внимание на болевой стороне поэтического дара: «терновый венок». Мотив жертвенности и страдания за владение даром прочно войдёт в лирику Брюсова в последующих книгах. «Признаки политического отступления обозначились отчасти и в брюсовской лирике. Брюсов не был социологом и не вдумывался в социально — экономические причины движения истории. Но он умел мыслить во *всемирно-историческом масштабе, соотнося события и явления гражданской и духовной жизни с общим процессом мирового развития — с прошлым и гипотетическим будущим человечества*. Свойственный Брюсову интерес к истории продолжал неуклонно расти и укрепляться и в годы реакции»²⁸.

В 1904—1908 гг. Брюсов является организатором, бессменным руководителем и ведущим автором главного журнала русских символистов «Весы». Журнал, по замыслу Брюсова, предназначался для объединения всех символистов и выработки единой эстетической программы «нового искусства»²⁹. Именно в «Весах» отчётливо обозначилось углублявшееся со временем расхождение Брюсова как с «младшими», так отчасти и «старшими» символистами (Мережковским, Гиппиус и др.). После закрытия «Весов» (1909), с сентября 1910 г. в течение двух лет Брюсов становится заведующим литературно — критическим отделом журнала «Русская мысль». В 1907—1913 гг. Брюсов помимо поэзии активно занимается переводами, прозой, драматургией³⁰. Разрыв, наметившийся в 1905 г. между Брюсовым и символистами религиозно — теургического направления, после появления статьи Брюсова «О речи рабской», в защиту поэзии» (Аполлон — 1910. — № 9), направленной против мистического истолкования символизма Вяч. Ивановым и Блоком, стал ещё глубже, ознаменовав собой общий кризис русского символизма³¹.

Интересно то, что исследователи неодинаковы в своих оценках творчества Брюсова зрелого периода.

Одни исследователи отмечают: «В своих сборниках начала века Брюсов отошёл от многих крайностей декадентско-индивидуалистического мировоззрения и декадентской поэтики 90-х годов. Творчество декадентских авторов прошлого столетия с характерной для них «странностью» и изысканностью представилось Брюсову слишком уединённым, камерным, эзотерическим, и уже не привлекало с прежней силой»³². Другие отмечают, что «и «зрелое творчество» Брюсова 1900—1910-х гг. включает в себе много пережитков декадентских умонастроений — лирический герой нередко появляется в облике замкнутого, угрюмого, отъединённого от людей поэта»³³.

И то, и другое является вполне правомерным, хотя, на первый взгляд и взаимоисключающим друг друга. У Брюсова, если рассматривать сборники «URBI ET ORBI», «STEPHANOS» и «Все напевы», т.е. период с 1901 по 1909 гг. «декадентские пережитки» остались как в использовании конкретных «чисто символистских» образов, так и на уровне тематики. Конкретнее, «пережитки» проявились в использовании Брюсовым лексем «миг», «мгновения». По справедливому наблюдению О.П. Черепановой «образ «мига» является одним из самых частотных в лирике Брюсова»³⁴. Хотя, безусловно, некоторый спад весьма заметен. Брюсов использует образ «мига» и «мгновения» девять, пять и шесть раз в книгах «URBI ET ORBI», «STEPHANOS» и «Все напевы» соответственно. Поэтических текстов, построенных на импрессионистическом восприятии мира у Брюсова приблизительно по три — четыре текста в каждой книге: «Ночь» (1902), «Знойный день» (1902), «Облака» (1903) («URBI ET ORBI»); «Тишина» (1905), «Я — упоён!» (1905), «Мы в лодке вдвоём» (1905) («STEPHANOS»); «Сумерки» (1906), «Быть без людей» (1907), «В том же парке» («Все напевы»). В большинстве этих текстов ключевой становится тема одиночества. Среди текстов, в которых наблюдаются вышеперечисленные приёмы «пережитков декадентства» нет стихотворений, раскрывающих или затрагивающих тему поэтического творчества. При раскрытии темы поэтического творчества Брюсов прибегал к иным приёмам, заимствованным у символистов и прошедшим через все поэтические тексты (образ «мечты», идущий с раннего творчества, встречается почти в каждом поэтическом тексте, посвященном теме поэтического творчества). Что же касается отсутствия единого мнения исследователей о художественных особенностях творчества зрелого Брюсова, то следует сказать, что это объясняется спецификой концентрации символистских приёмов в одних текстах и полное отсутствие этих же приёмов в других. В зрелом творчестве у Брюсова шло формирование собственного художественного метода. Рационализм и импрессионизм составили в этом художественном методе основные звенья.

В марте 1912 г. вышел очередной сборник стихов поэта «Зеркало теней» (1909–1912), открывший третий, предреволюционный этап его творчества (по справедливому мнению В.С.Фёдорова, Д.Е. Максимова) Тема поэтического творчества в этом сборнике раскрывается при помощи мотивов жертвенности поэтического творчества, верности поэта своему дару. В стихотворении «На вечернем асфальте» (1910)³⁵ поэт обращается к «мыслям священным», которые сейчас становятся первоисточником написания поэтических текстов (продолжение мотива: «Мысли священные, жальте//Жалами медленных ос!» Используя подобную метафору, Брюсов концентрирует внимание на том, что приходящие к поэту мысли отнюдь не всегда безболезненны и имеют во времени свою протяжённость. Окружающий мир существует для Брюсова «толпой», в которой *он* (поэт) отличается от *неё* наличием «чуткого сердца»: «В этой толпе неисчётной // Что я? — лишь отзвук других. // Чуткое сердце трепещет:// Стон вековой, безотчётный // В нём превращается в стих». Брюсов продолжает мотив «поэт — хранитель древней тайны». На всём протяжении текста он повторяет в разных строфах ключевую строку, что сердце поэта слышит «таинственный ропот». Композиция текста выстроена характерным для Брюсова способом: тезис, доказательство, вывод. Тезис звучит вопросом: «Что я? — лишь отзвук других?».

Доказательство занимает третью и четвертую строфы. В нём автор мастерски проводит еле заметную грань, разводя слух поэта и слух толпы: «Слышит таинственный ропот// *Сердце*, в молчаньи толпы». Брюсов использует enjambement, чтобы показать степень напряжённости повествования, смысловую важность данной мысли. Вывод содержится в финальной строфе: «Что я? — лишь отзвук случайный // Древней, мучительной тайны». Ранее отмеченное исследователями неустанное стремление Брюсова — поэта вперёд в своих замыслах, достижениях, целях, находит отражение в решении темы творчества и в данной книге. В стихотворении «Идут года. Но с прежней страстью...» (1911)³⁶ поэт торжественно заявляет о своей детской открытости новым «мигам», «снам», «мечтам». Автор использует глаголы, доказывающие абсолютную готовность поэта жить и чувствовать настоящее: «верю», «говорю», «жить», «бросаюсь в волны»; императивные формы: «Грядущий миг, — скорей *приди!*», «*Не бойся*, друг! пусть гибнут челны». Важно отметить, что Брюсов, помещая в одно предложение «любовь» и «стихи», подчёркивает их необъединённость в его сознании, автономность существования: «Идут года./ Но с прежней страстью,/ Как мальчик, я дышать готов/ Любви неотвратимой властью/ И властью огненной стихов»³⁷. Интересен эпитет «огненная власть» — т. е. всеохватная, священная, творческая. Несмотря на то, что в книге содержится очень много мотивов об убийстве, самоубийстве, смерти, они редко прямо связаны с темой творчества. Если в стихотворении «Зерно» (1909)³⁸ Брюсов ассоциирует себя с зерном, которое «лежит в могиле и умирает», а в стихотворении «Мечты любимые, заветные мечты» (1910–1911)³⁹ Брюсов даже мечту помещает в «гробы», где они спят «нежные, нетленные, прекрасные, но прах»⁴⁰, то в цикле «Святое ремесло» в стихотворении «Поэт — Музе» (1911)⁴¹ Брюсов отрицает свою усталость перед Музой (хотя мотив смирения перед коллизиями жизни присутствует: «Иду я к свету или во мрак ночной»)⁴². Брюсов впервые употребляет при решении темы поэтического творчества слово «ремесло»⁴³. Для Брюсова ремесло — это его работа как поэта, работа над стихом, работа по производству близких к совершенству поэтических творений. В своей известной статье «Право на работу» (1913) в полемике с Бальмонтом Брюсов выявляет свою позицию по методу написания стихов: «Бальмонт предлагает всем поэтам быть импровизаторами; пример Гёте и Пушкина, напротив, показывает нам, что великие поэты не стыдились *работать*»⁴⁴ над своими стихами, иногда возвращаясь к написанному через много лет и вновь совершенствуя его. (...) Поэты не только вправе, но обязаны работать над своими стихами, добиваясь последнего совершенства выражения»⁴⁵. Д.Е. Максимов справедливо по этому поводу заметил: «Столкновение литературных соперников и бывших друзей, Бальмонта и Брюсова, ярко выявляет два противоположных подхода к пониманию поэзии и демонстрирует стоящие за ними противоположные типы поэтов. (...) Бальмонт по методу творческой работы принципиально является поэтом — импровизатором (...), Брюсов — поэт-труженик, как Сальери, проверяющий гармонию алгеброй, — в своих серьёзных стихах был далёк от импровизации»⁴⁶. Интересно отметить и тот момент, что, несмотря на свою позицию, в одном из текстов поэт заявляет о силе *стихийности* иных своих творений: «Как часто в тайне звуков странных// И в потаённом смысле слов// Я обретал напев — *нежданных*, // *Овладевавших мной*

стихов!» («Родной язык», 1911)⁴⁷. В стихотворении «Поэт — Музе» (1911) Брюсов впервые употребляет лексему «Муза». Для Брюсова Муза — небесный повелитель и незримый наблюдатель, который следит за тем, чтобы долг поэта выполнялся строго и дар поэта был растрочен во благо поэзии. Образ Музы Брюсов не прописывает, он лишь указывает на отдельные присущие ей качества: «веленья строгие», «зов ласкательный и властный». Основная мысль стихотворения: признать в своей верности музе, по Брюсову, хранительнице творчества. В тексте переплетены множество мотивов: жертвенность поэта, любовь, ожидание суицида. Но знание того, что герой избран, помогало ему избегать в жизни многих неверных путей и идти по единственно верному. Поэтому текст звучит торжественным заздравным гимном во славу Музы (поэтического творчества), признанием и клятвой в последующей верности своему божеству и спасителю. «Зеркало теней» — наиболее сильная и творчески напряжённая книга. Эта книга в какой-то мере — новое слово в поэзии Брюсова. Брюсову удалось в ней во многом преодолеть ту инерцию своего прежнего эмфатического стиля и значительно изменить своё поэтическое зрение. Если в сборнике «Все напевы» были отмечены лишь элементы нового, то теперь, в «Зеркале теней», они развились и захватили большое поэтическое пространство. Эта ломка, расширившая сферы поэзии того времени, свидетельствует об ещё не исчерпанной силе Брюсова⁴⁸. Исследователи Максимов Д.Е. и Фёдоров В.С. отмечали, что «этот взлёт был, в сущности, последним в его поэзии»⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фёдоров В.С. Брюсов В.Я. Библиографический словарь. М., 2002. Т.1. С.218.
2. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2 т. Т.1. М., 1987. С. 177.
3. Асоян А. Орфическая тема в культуре серебряного века // ВЛ. 2005. № 4. С. 48.
4. Брюсов. Ук. соч. С. 178.
5. Там же С. 185.
6. Асоян А. Ук. соч. С. 49.
7. Трифонов Н.А. «Из сумрака вышедши к свету...»; Брюсов В.Я. Избранное: Стихотворения; Лирические поэмы. М., 1983. С. 10.
8. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2 т. Т.1. М., 1987. С. 197.
9. Трифонов. Ук. соч. С.10.
10. Там же С. 9.
11. Максимов Д.Е. Русские поэты начала века: очерки. Л., 1986. С.170.
12. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2 т. Т.1. М., 1987. С. 202.
13. Там же С. 203.
14. Там же С. 205.
15. Там же С. 206.
16. Там же С. 503.
17. Там же С. 200.
18. Там же С. 201.
19. Там же С. 205.
20. Там же С. 208.
21. Там же С. 203.
22. Там же С. 212.
23. Там же С. 251.

24. Максимов Ук. соч. С.176.
25. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 256.
26. Там же. С. 257.
27. Там же. С. 211.
28. Максимов Ук. соч. С.178.
29. Азадовский К.М., Максимов Д.Е. Брюсов и «Весы» // Лит. наследство. Т. 85. С. 257–324.
30. Фёдоров. Ук. соч. С.219.
31. О брюсовской деятельности в журнале «Весы» см. P.Rise Martin. The Scales. Years and after (1906–1924) /Martin P. Rise // Valery Briusov and the rise of Russian symbolism Mich., 1975. Сн. 5. Р. 90–121.
32. Максимов. Ук. соч. С.79.
33. Михайловский Б.В. Избранные статьи о литературе и искусстве. М., 1969. С. 479.
34. Черепанова О.П. Образ «мига» в лирике В.Я. Брюсова // Брюсовские чтения 2002 года: сб.ст. Ереван, 2004. С. 317.
35. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2т. Т.1. М., 1987. С. 259.
36. Там же С. 261.
37. Там же.
38. Там же С. 266.
39. Там же С. 268.
40. Здесь слово «мечты» воплощает именно вторичное лексическое значение: «предмет желаний, стремлений». «Мечта» в данном случае не является для Брюсова символом поэтического вдохновения.
41. Там же С. 284.
42. Там же.
43. «Ремесло — 1.Профессиональное занятие — изготовление изделий ручным, кустарным способом. 2. — Вообще профессия, занятие (разг.). См.: *Даль В. И.* Толковый словарь русского языка. М., 2001. С. 739.
44. Курсив Брюсова.
45. Брюсов В.Я. Право на работу // Валерий Брюсов. Среди стихов: 1894–1924: Манифесты, статьи, рецензии: сб.ст. М., 1990. С. 416.
46. Максимов. Ук. соч. С.205.
47. Брюсов В.Я. Собр. соч. В 2 т. Т.1. М., 1987. С. 285.
48. Максимов. Ук. соч. С.192.
49. Там же.

IDEA OF POETIC CREATIVITY IN V.Y. BRYUSOV'S LYRICS (1904–1912)

O.V. Bogdanovich

During 1904–1912 Bryusov published his poetic collections "STEPHANOS", "All tunes", "Mirror of shadows". In "STEPHANOS" the motive of debt of the poet becomes the basic embodiment of Bryusov's poetic ideas. In "All tunes" one of the basic motives in the texts within the theme of the poetic creativity becomes the motive of the poet's sacrifice, the motive of his suffering for taking the possession of the poetic gift. The collection "Mirror of shadows" opens the pre-revolutionary stage in Brjusov's creativity. For the first time the solution of the poetic creativity as a subject came with the use of the lexeme "craft", besides, the antique image of a "Muse" has been introduced into the poetic structure of the texts.

© 2007 г.

М.М. Полехина

«ИБО РАЗ ГОЛОС ТЕБЕ, ПОЭТ, ДАН, ОСТАЛЬНОЕ — ВЗЯТО»

«...возвысь голос твой подобно
трубе и укажи народу моему
на беззакония его...»

(Исайя, 58:1)

Русская художественная традиция, опирающаяся прежде всего на духовность Святого Писания, взыскующая инобытие и страдающая от невозможности обретения покоя в собственной душе и в собственном отечестве, навсегда определила социальную значимость литературы в России и характер отношений между поэтом и его народом. Поэт здесь был всегда поборником справедливости, «совестью нации», обличителем и провидцем. Вера в мессианское предназначение России, поиски путей к преображению мира на основах высшего нравственного императива, готовность принести личные интересы на алтарь служения обществу стали элементами профетического сценария русского поэта. Зовом высших сил, одухотворяющих человека и одновременно низвергающих его в пучину отчаяния от ощущения бренности земного бытия, стала поэзия Державина. Патетикой библейских текстов, боговдохновенной инвективы пронизаны строки стихотворения «Властителям и судиям» (1780–1787): «Воскресни Боже, Боже правых!/ И их молению внимли:/ Приди, суди, карай лукавых/ И будь един царем земли!». Традицию неповиновения литератора государственной власти продолжает Радищев и декабристы: «Иди к народу, мой Пророк!/ Вещай, труби слова Еговы...» (Ф. Глинка «Призвание Исайи»). От имени Пророка взывают они к Богу, к грозному Вседержателю Ветхого Завета в часы скорби и отчаяния: «Мы ждем и не дождемся сроков/ Сей бедственной с нечестьем при:/ Твоих зарезали пророков, твои разбили алтари!!../ Проснись, Бог сил, заговори!» (Ф. Глинка «Илия — Богу»). Глубинное восприятие своей избраннической судьбы поэта и творца в полном соответствии с библейской традицией характерно и для произведений А.С. Пушкина. В «Пророке» гениально воплощена авторская трактовка призвания художника, воспринятая российскими поэтами как данность свыше на все времена. А. Долин в книге «Пророк в своем отечестве» обратил внимание на немаловажные детали: «Гениально показана в этом стихотворении метаморфоза, благодаря которой простой смертный обретает божественное могущество. Дар ясновидения и бесстрашие праведника по воле Божьей превращают грешное тело скитальца в сосуд истины, источник мудрых пророчеств и жестоких обличений. Бренное тело смертно, но на время жизни оно становится обителью Святого Духа. Пушкин силой своего таланта уловил и воплотил таинство этого превращения и тем самым наметил путь своим последователям»¹.

Тему бренности человеческого существования, мертвенности материальных ценностей и вечности ценностей духовных продолжает М. Цветаева циклом стихотворений «Сивилла». Образ прорицательницы Сивиллы приходит в по-

эзию М. Цветаевой со страниц «Метаморфоз» Овидия, где описано, как героиня признается Богу Энею, что посвятила себя Аполлону и попросила для себя бессмертия. Бог исполнил ее просьбу, но не даровал ей вечной молодости и обрек Сивиллу на увядание. «И все же парки оставят мне мой голос, и по нему будут узнавать меня», — заключает Сивилла («Видна я не буду, но голос/ Будут один узнавать, — ибо голос мне судьбы оставят»²). Пещера Сивиллы, наполненная звуками ее голоса, описана в 6 книге «Энеиды», где Сивилла предсказывает будущее Энея.

В трактовке Цветаевой Сивилла превращается в высушенный ствол-пещеру, в которой и совершается ее прорицание. В такой трактовке репрезентируется ощущение Цветаевой себя, своего «я», признание за собой права поэта вне всяких других прав, и прежде всего вне права быть женщиной и быть счастливой. *«Ибо раз голос тебе поэт/ Дан, остальное — взято».*

Содержание цикла (три стихотворения), как и два прилегающих к нему стихотворения («Но тесна вдвоем...» и «Леты подводный свет...») отразило в себе и историю взаимоотношений М. Цветаевой и Б. Пастернака на определенном этапе их большой дружбы-любви, а именно, здесь запечатлена реакция Цветаевой на письмо поэта, в котором история их взаимоотношений переводится в контекст высоких истин, в высокую духовность, не предполагающую никаких бытовых реалий. (Из рабочей тетради М. Цветаевой 1919 г.: «Сын Феба не видит Сивиллы, он только слышит ее голос»). Она для Пастернака прежде всего поэт, душа, Психея. И в этом смысле ей нет равных и они — «единосущностные». Цветаева всегда подчеркивала свое желание, чтобы воспринимали прежде всего ее душу, голос без тела, поскольку тело, эта брэнная оболочка, только портит и осложняет отношения между людьми... Творец, художник должен подняться над повседневной жизнью, над бытом, так как высоты достигают только одиночки³. Представления о счастье вдвоем оказывались несостоятельными.

Цикл «Сивилла» Цветаевой рожден на новом витке жизни и судьбы поэта. Если в стихах 1910-х годов ее пророчица «с нежностью и грустью» любовалась чужой молодостью, в начале 1920-х утверждала, что мечты о славе — тщета, а слава — тлен, и обе пророчицы не размыкали уст, сторонне наблюдая за обольщением сладостями земной жизни, то Сивилла 1923 года — поющая Сивилла. Она — Древо с сожженной сердцевиной. В жертву «пожирающему огню» добровольно приносится жизнь поэта. Цикл стихотворений «Сивилла» датирован 1922–1923 гг. (первые два стихотворения написаны в августе 1922 года, последнее — третье стихотворение — в мае 1923 г.). Первые два стихотворения по своему внутреннему пафосу близки двум другим стихотворениям, в цикл «Сивилла» не входящим, но написанным в те же августовские дни «Но тесна вдвоем...» и «Леты подводный свет...».

Сивилла для Цветаевой чешского периода — это, по наблюдениям А. Саакянц, — Пророк для Пушкина (*«И он мне грудь рассек мечом, // И сердце трепетное вынул, // И уголь, пылающим огнем, // Во грудь отверстую водвинул...»*⁴). В статье Ж. Киперман «Пророк» Пушкина и «Сивилла» Цветаевой (элементы поэтической теологии и мифологии) представлен опыт такой поэтической параллели «Пушкин — Цветаева»⁵.

Первое стихотворение цикла Цветаевой начинается анафорически — «Си-

вилла: *выжжена...*», «Сивилла: *выпита...*», «Сивилла: *выбыла...*»⁶. Изначально задается мысль о жертвенности поэта («*выжжена*»), о его особой миссии («*зев/ Доли и гибели*») и высоком предназначении («*Бог вошел*»). Образ цветаевской Сивиллы близок трактовке пророчицы Рильке из одноименного стихотворения «Сивилла» (1907): «*Она же до зари/ здесь стояла с неизменной целью,/ наподобье старой цитадели,/ выгоревшей и пустой внутри*»⁷.

Финальная строка «Сивилла: *выбывшая из живых*», то есть, выбывшая из живых для обретения вечной жизни в духе («*бог вошел*»), в «*дивном голосе*», в *слове Бога* концептуализируется в последнем стихотворении цикла утверждением «*То, что в мире смертью/ Названо — паденье в твердь*»⁸.

Во втором стихотворении цикла «Сивилла» «*Каменной глыбой серой...*» утверждается мысль о вечности духовных ценностей: «*Тело твое — пещера/ Голоса твоего*». Первоначальный вариант окончания стихотворения выглядел следующим образом: «*Битв... ибо веком сглазив/ Вечным — навек взошел/ В тело (столбняк и кладезь)/ Фебовой флейты ствол*». Помета в рукописи: «NB! — сглазив — как наказав: наказав вечным веком, бессмертием»⁹. Под бессмертием здесь подразумевается осуждение на пребывание в мире дольном, мире земном, мире явлений, но не сущностей. Как компенсация — «*фебовой флейты ствол*» и «*навек взошел*». Примечательно, что не «*вошел*», а «*взошел*», что означает восхождение, божественное, царское воздаяние. Отсюда — «*Дивный Голос*», «*Столбняк и кладезь*». Показателен в третьем стихотворении ответ пророчицы: «*Плачь, маленький, и впредь, и вновь:/ Рождение — паденье в кровь,/ И в прах,/ И в час...*»¹⁰. Жизнь в мире «земных примет» оценивается как пребывание в мире преходящих ценностей, мимолетных радостей и суетных намерений.

Третье стихотворение «Сивилла — младенцу», завершающее цикл «Сивилла», написано спустя год, после двух предыдущих. Стихотворение представляет собой обращение пророчицы к младенцу, вступающему на порог жизни. Сивилла вскармливает его своим молоком и передает духовные знания. Рождение младенца («*Ты духом был, ты прахом стал*») рассматривается как падение в мир дольный, в мир вещей, в мир быта и суетного времени. Грядущая смерть сулит познание высшего мира, божественного света и вечного блаженства («*Но встанешь! То, что в мире смертью / Названо — паденье в твердь*»). Твердь рассматривается как небесный свод, божественный купол. Первый шаг в жизнь — первая ступень феноменального мира, «*ступень оставлена*», «*из днесь — в навек*».

Человек, как часть Космоса, по Цветаевой, вовлечен в его непрерывное движение. Подобно Космосу, он заключает в себе все его качественные характеристики: светлое чередуется с темным, зло с добром, жизнь со смертью. Обозначенные противоположности составляют нерасторжимое единство, более того, эти понятия относительные. Смерть одного есть становление его противоположности, и наоборот. Умирая, человек тем самым просыпается от смерти плотского существования. Гераклит, горячо почитаемый Цветаевой, писал: «Человек в (смертную) ночь свет зажигает себе сам; и не мертв он (потушив очи), но жив; но он соприкасается с мертвым — дремля (потушив очи), бодрствуя — соприкасается с дремлющим»¹¹. Так идет непрерывная смена рождений и умираний. У Цветаевой «*Смерть, маленький, не спать, а встать, / Не спать, а вспать*»¹². Со смертью человека рождается его душа. Душа умершего имеет соб-

ственный свет и как таковая, она предсуществующая душа. Смерть, по Гераклиту, зажгла душу; она берет себе этот свет и из состояния предсуществования переходит в состояние существования, в состояние жизни. Глаза ее открыты, и все-таки она ничего не увидела бы этими глазами, если бы не могла зажечь света у другой какой-нибудь души, и это есть тот свет, который предсуществующая душа в период своего предшествования зажгла у умершей души. Но с другой стороны, это и есть смерть души: огонь горит теперь только в глазах; как огонь душевный, он мертв. И только со смертью человека он запылает вновь — тогда как огонь, который скрывался в глазах живого, опять потухнет. *«Но узришь! То, что в мире — век/ Смеженье — рожденье в свет// Из днесь —/ В навек»*¹³, — пророцествует Сивилла Цветаевой.

В работах О. Хейсте и И. Шевеленко осуществлена смелая попытка в образе Сивиллы усмотреть черты сходства с Богородицей. Песня Сивиллы обращена к младенцу: любящая мать «иносказует младенцу-Христу» его земное предсуществование, утешая его временным пребыванием в мире дольном, за которым последует второе рождение. «Цветаева как будто возвращается к мистико-символическим идеям о нисхождении Бога в материю как смерти Бога, и о его освобождении от материи как воскресении»¹⁴.

С точки зрения земной жизни, Высший мир полон чудес и щедрот, радостной легкости и света. А поэтому и единственным утешением для человека может служить мысль о вечной жизни там, за пределами реального мира: *«...что в мире смертью / Названо — паденье в твердь»*¹⁵. В высшем мире душа живет вечно, а бренное тело, прожив отмеренные ему дни, становится прахом. Ср. у П. Флоренского: «Смерть и рождение сплетаются, переливаются друг в друга. Колыбель — гроб, и гроб — колыбель. Рождаясь — умираем, умирая — рождаемся. И всем, что ни делается в жизни — либо готовится рождение, либо начинается смерть. Звезда Утренняя и Звезда Вечерняя — одна звезда. Вечер и утро перетекают один в другой: «аз есмь Альфа и Омега»¹⁶.

«Человек взят из праха и обратится в прах». Если это безусловная истина, почему она так подавляет вместо того, чтобы делать человека свободным. Как известно, вся история природы и общества — борьба между жизнью и смертью. Признание безусловного достоинства человеческого праха есть определенная победа разума над страшной силой всепоглощающего, слепого и безликого процесса уничтожения. Однако с этим трудно примириться. «В этом переходе лица в вещь есть что-то явно бессмысленное, какое-то обращение нечто в ничто, которое не может быть объяснено никакими соображениями о круговороте вещества и превращении энергии... И наше чувство не мирится с таким исчезновением. Допустим, что все это субъективно, что смерть представляется «бессмысленной» лишь с нашей, ограниченной, субъективной точки зрения. Но тогда, с точки зрения объективной, не бессмысленна ли самая жизнь, самая субъективная человеческая личность, притязающая на какой-то внутренний смысл?»¹⁷, — размышлял в своих философских тетрадах С. Трубецкой.

Душа бессмертна, считала М. Цветаева, и только меняет место своего обитания. С точки зрения обычного земного существования, смерти нет, это лишь «календарная ложь». Дата смерти это начало новой жизни там, за пределами реальности. А отсюда четкое осознание: земная жизнь — ложь, потому что разме-

рена и отмерена. «Путем обратным» называет М. Цветаева жизнь, путем в Вечность, откуда душа спустилась жить, где нет временного, преходящего. Представления эти вполне соответствовали традиционным христианским представлениям: «По своей внутренней, таинственной стороне смерть есть конец земной временной жизни и начало иного, вечного жития, есть неизбежный путь, которым человек вступает в будущую жизнь. Поэтому, первенствующие христиане называли обыкновенно день кончины верующего днем рождения его для вечной жизни со Христом»¹⁸.

В мае месяце 1923 г. (время создания стихотворения «Сивилла — младенцу») в письме Роману Гулю Цветаева писала о сильном эмоциональном потрясении от чтения Библии: «Единственное, что читаю сейчас — Библию. Какая тяжесть — Ветхий завет! И какое освобождение — Новый!»¹⁹. Библейские картины и образы часто возникают в поэзии Цветаевой этого периода, однако они обычно сильно затухают или имеют неясный исход, известные сюжеты используются прежде всего для литературных аллюзий, порой контрастируя с оригинальным текстом.

Развивая тему судьбы поэта в стихотворении 1922 года (датировано 8 августа) «Но тесна вдвоем...», Цветаева говорит о ригоризме земного бытия поэта: «*Но тесна вдвоем/ Даже радость утр./ Оттолкнувшись лбом/ И подавшись внутрь...*»²⁰. И. Шевеленко отмечает факт первого выхода стихотворения в печать под названием «Река» в берлинском альманахе «Струги» в 1923 году, а через три года оно было включено Цветаевой в цикл «Сивилла» уже без названия и в таком виде появилось на страницах журнала «Воля России» (№ 5) в 1926 году. В сборнике «После России», в который стихотворение позднее было включено, оно не имеет названия и стоит отдельно от цикла «Сивилла». И вместе с тем оно органично циклу. Речь идет об избраннической судьбе поэта, его одиночестве и гордо стоической позиции перед земными соблазнами, это история духа, рвущегося в поднебесье... «*Ты и путь и цель/, Ты и след и дом./ Никаких земель/ Не открыть вдвоем./ В горный лагерь лбов/ Ты и мост и взрыв./ (Самовластен — Бог/ И меж всех ревнив*»²¹. Лейтмотивом звучит «берегись слуги...», «берегись жены...», «Берегись! Не строй/ На родстве высот...», «берегись могил...». И. Шевеленко называет позицию поэта «максимальной автономизацией собственного бытия, от которого после смерти не должно остаться «земных примет». «*Ибо раз голос тебе поэт/ Дан, остальное — взято*». Цветаева разделяла взгляды Рильке:

Боги сперва нас обманно влекут к полу другому,
как две половины в единство.

Но каждый восполниться должен сам, дорастая,
как месяц ущербный, до полнолуния.

И к полноте бытия приведет лишь одиноко прочерченный путь
Через бессонный простор

(Элегия, 1926)

Любовь — не восполнение себя в другом, не достраивание себя до целого, она сама есть совершенство и самодостаточность, она есть Бог, а Бог есть любовь. Познание Бога — познание вершин Духа, познание бесконечности и Бессмертия. Путь же этот человек должен пройти один на один со своей судьбой.

Поэтому неслучайно рождались строки: *«А может, лучшая победа/ Над временем и тяготеньем — / Пройти, чтоб не оставить следа, / Пройти, чтоб не оставить тени...»* («Прокрасться», 1923).

Если речь идет об автономизации бытия поэта, то неправомерна, на наш взгляд, попытка Марилены Рэа (Сиенский университет, Италия) связать «последний путь к цельной сфере души» поэта с «надеждой вернуться в Россию» с «надеждой снова найти страну, близкую Богу...»²². Ведь как утверждалось выше в той же статье исследователя словами самой Цветаевой, «Всякий поэт по существу эмигрант, даже в России. Эмигрант Царства небесного и земного рая природы. (...) Эмигрант из Бессмертья в время, невозвращенец в свое небо»²³.

Творчество — это единственная данная поэту форма реакции на жизнь, — считала М. Цветаева. Жемчугом, рожденным «в голосовом луче», зачастую в «горечи певчих горл» (дважды повторяется), представляется поэтическое творение в тексте Цветаевой, датированном 11 августа 1922 г., «Леты подводный счет...». Тема Рока, трагической судьбы поэта определяет своеобразие интонации стихотворения М. Цветаевой. Единственным богом поэта остается его творчество. Художник обречен на свое детище, свою песню, это его доля, от которой не освобождают его даже смерть.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Долин А. Пророк в своем отечестве (Профетические, мессианские, эсхатологические мотивы в русской поэзии и общественной мысли). Эссе. М., 2002. С.56.
2. Овидий. Метаморфозы. М., 1977. С. 343.
3. Таубман Дж. «Живя стихами...». Лирический дневник Марины Цветаевой. М., 2000. С. 201.
4. Саакянц А. Марина Цветаева. Жизнь и творчество. М., 1997. С. 317.
5. Киперман Ж. «Пророк» Пушкина и «Сивилла» Цветаевой (элементы поэтической теологии и мифологии) // ВЛ. 1992. Вып. III. С. 94–115.
6. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 136.
7. Рильке Р.М. Новые стихотворения. Вторая часть. М., 1977. С. 120.
8. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 138.
9. Саакянц А., Мнухин Л. Комментарии // Марина Цветаева. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 503.
10. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 138.
11. Гераклит Эфесский. Фрагменты. М., 1910. С.13.
12. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 138.
13. Там же.
14. Шевеленко И. Литературный путь Цветаевой: Идеология — поэтика — идентичность автора в контексте эпохи. М., 2002. С. 264.
15. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 2. С. 138.
16. Флоренский П.А. Собр. соч. в 2-х томах. М., 1990. Т. 2. С. 6.
17. Трубецкой С.Н. Собр. соч. Философские статьи. М., 1908. Т. 2. С. 349–350.
18. Тихомиров Е. Загробная жизнь или последняя участь человека. Свято-Троицкая Сергиева лавра. М., 1999. С. 26.
19. Цветаева М. Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 6. С. 528.
20. Там же. Т. 2. С. 139.
21. Там же.
22. Рэа М. «Сивилла — младенцу»: метафизика эмиграции. // «Чужбина, родина

моя!». Эмигрантский период жизни и творчества Марины Цветаевой. XI Международ. научн.-темат. конференция (9–11 октября 2003 года). Сб. докладов. Дом-музей Марины Цветаевой. М., 2004. С. 310–313.

23. *Цветаева М.* Собр. соч. в 7-и томах. М., 1994. Т. 5. С. 335.

«FOR ONCE THE VOICE TO YOU, THE POET, IS GIVEN,
THE REST — IS TAKEN»

M.M. Polekhina

«...ennoble your voice, make similar
To trumpet, and point my people
At their lawlessness...»

(Isaiah, 58:1)

The image of the poet in M. Tsvetaeva's works is made to be the concept within the framework of the article. The author states its high applicability and special sacrificial mission which is in the consecutive statement of the eternal cultural values in the world of passing pleasures and vain intentions.

© 2007 г.

Т.М. Вахитова

«ЧУЖОЕ СЛОВО» В ПРОЗЕ ЛЕОНОВА 1920-Х ГОДОВ

Возвратившись в Москву после гражданской войны,¹ где Леонов работал в «красной печати», молодой писатель начинает создавать уже другие рассказы. Он как бы отрекается от своего «красноармейского опыта». В своем последнем прижизненном собрании сочинений Леонов новые произведения помещает в первом томе под названием «Ранние рассказы». В этот раздел, как это ни странно, писатель включает и «Петушихинский пролом» и «Конец мелкого человека», которые исследователи часто называют повестями. Тем не менее, автор, по-видимому, считал их «большими рассказами» и не отступал от собственных канонов малой жанровой формы. Об этих рассказах, начиная от «Бурыги» и до «Деревянной королевы», написано очень много. Проанализированы источники, рассмотрен стиль и композиция этих рассказов, культурно-мифологическая составляющая. Однако, чем больше времени проходит со дня появления их в печати (1922–1923), тем сложнее и острее становятся литературоведческие споры о роли этих рассказов в творческом развитии художника, о смысле и значении поднятых писателем проблем, об общем замысле и философской характеристике ранних произведений писателя. Действительно, почему моло-

дой писатель, находившийся в гуще революционных событий, в 1920-е годы обращается не к отражению событий революции, как многие другие его современники (Фадеев, Фурманов, Гладков, Сейфуллина, Бабель и др.), а уходит в пространство иллюзорное, мифологическое.

Ранние рассказы писателя, созданные в духе символистской литературы, овеянные русской и восточной экзотикой, были изящно оформлены (писатель не раз возвращался к работе над ними)².

Если посмотреть, как Леонов расположил эти рассказы в собрании сочинений, то обнаружится интересная картина. Леонов начинает этот «цикл» с русской истории о лесном звереныше Бурге — «из-под рубашонки копытца торчат, а нос предлинный, нечеловеческий нос...» Сам автор «спрятался» за спину «деда Егора из Старого Ликеева», якобы рассказавшего историю мытарства «лесного окаяшки». После «Бурги» Леонов поставил рассказ «Бубновый валет» о неземной любви бубнового валета («бубновый валет — это я», — говорил писатель одному из критиков) к девушке Лене, от которой она избавилась, выйдя замуж. Символистский сюжет у Леонова «разбавлен» народными приметами, гаданьем на картах. Карточная игра, как признак культуры, наиболее ярко реализованный в романтической литературе XIX века и получивший распространение и в реализме,³ у Леонова используется в «народном варианте» — гадании на картах простонародной няньки. «Гибель Егорушки» (1922) — своеобразное белозерское сказание о черном монахе Агапии (без креста)⁴, выброшенном на берег в простую языческую и поэтичную жизнь. Агапий, который, по-видимому, является черной силой, противостоящей монашескому роду, разрушает жизнь Егорушки и Ирины. Не случайно один из персонажей называет Агапия «чертом». Эта история рассказана, как подметил Д. Горбов, «слогом былин»⁵. Однако после этого рассказа снова появляется символистская новелла «Валина кукла», о том, как эта самая кукла сбежала в Америку с оловянным солдатиком (знаковое влияние Г.Х.Андерсена). Описание их жизни в Америке выполнено опять в русском смеховом стиле, как и испанская жизнь, в «Бурге»: «Как приехали в Америку, по-американски-то не знают ни слова, — смеху сколько было! Вокруг толкотня, суeta, чуть трамваем обоих не переехало...».

В этих ранних рассказах у Леонова происходит борьба символистского и народно-фольклорного начала. Они существуют и раздельно, и в каком-то совмещенном варианте. Это была борьба не только стилистическая, но и мировоззренческая, борьба элитарности, ускользающей красоты и не выявленных в жизни подспудных пластов, безытности, «странных» иллюзий и желаний с мощной народной стихией, резким, ерническим словом, бытовой деталью, соловатовым народным юмором. Актуализация гносеологической значимости фольклора как формы народного сознания, предпринятая и самими символистами⁶, составляла особый этап в творческом сознании и Леонова, который самостоятельно вне зависимости от символистской культуры проходил этот путь, отталкиваясь от собственных генетических корней.

Следующий рассказ в этом «цикле» — «Туатамур» (1922). Блистательная стилизация монгольского эпоса. Эту вещь весьма специфически оценивал Ю. Тынянов: «Экзотический сказ, с восточными образами, с фразами из корана — идет от лица полководца Чингис-хана. Вся вещь лексически приподнята, инст-

рументована «по-татарски». Леонов вводит целые татарские фразы, и эта татарская заумь окрашивает весь рассказ, сдвигая русскую речь и экзотику, делая ее персидским ковром». В леоновском сказе он обнаруживал «пределы прозы. Еще немного — и она станет стихом».⁷ Стиховая проза, имеющая своим истоком «Петербургские повести» Н.Гоголя и достигшая своего апофеоза в символизме А.Белого, по ироничному предположению Тынянова, в прозе Леонова переживает «бабье лето».⁸ Эта оценка, по-видимому, указывает на «вторичность» леоновской прозы, реставрирующей уже прошедшие литературой деформации, связанные с соотношением смысла и ритма.

Другой современник, рассматривая эти рассказы, в том числе и «Туатамура», отмечал вообще отсутствие смысла в леоновском повествовании: «Читая их, наслаждаешься тонкой отделкой языка, смакуешь его, как вкусное блюдо. Но это наслаждение, действительно, только гастрономическое, низшего сорта...».⁹ В советское время, наоборот, в «Туатамуре» пытались найти исторический смысл. Так, к примеру, в исследовании В.Г.Чеботаревой¹⁰ показано, как Леонов, используя фольклорные образы востока (из монгольских сказаний), материалы «Истории Российской» В.Н.Татищева, откуда взят эпизод казни русских пленных, произведений древнерусской литературы (в частности, «Повести о Евпатии Коловрате»), раскрывал сложную духовную эволюцию своего героя. Писатель обрекал на поражение и одиночество жестокого военачальника Чингисхана Туатамура, в руке которого при рождении был «зажат комок крови». Образ Туатамура нередко вводился советскими исследователями в политический и идеологический конфликт времени гражданской войны, однако, сам писатель говорил о других истоках этого рассказа. Н.А.Грознова 22 февраля 1974 при встрече с писателем записывает: «Рассказ создавался совсем не ради Туатамура. Мне попала в летописи фраза о Данииле < Галицком — Т.В.> — «был он молод, и не было в нем порока с головы до пят»¹¹. И я захотел это изобразить — и все, что рядом с этим. Так появился Туатамур»¹². Образ Даниила, которого Туатамур именует Орусом или Джаньилом, дан в восприятии лучшего военачальника Чингисхана, влюбленного в Ытмарь. «Это я, который снял бы с нее покрывало девства, когда б не тот, из стороны, богатой реками, Орус, который был моложе и которого борода была подобна русому шелку, а глаза — отшлифованному голубому камню из лукоморий Хорезма». В центре бешено развивающегося сюжета — любовный треугольник, где красавица Ытмарь выбирает русского воина и после его смерти перестает жить. В этом рассказе Леонова способом «бокового отражения» (через «взгляд» Туатамура) раскрываются сильные человеческие страсти — любовь, ненависть, страдания.

За «Туатамуром» автор поставил рассказ «Случай с Яковом Пигунком» (1922), который выполнен в манере русского («лесковского») сказа. К лесному старичку-дегтярнику привязался маленький черт, от которого он никак не мог избавиться: то отправлял его в имение к генералу, то к дьякону, но, в конце концов, сам лишил его «существования». Сквозь поэтичность природного видения, юмор проскальзывала у Леонова и своеобразная ирония в воспроизведении классического генеральского поместья, где по-авангардистски начинают «бунтовать» вещи и менять свой облик, полностью пародирован и рассказ о пьянице дьяконе. Образ генерала с больным зубом, который

встречается с Долбуном, пародирует персонажа рассказа А.Чехова «Лошадиная фамилия».

Следующий рассказ «Уход Хама» (1922) написан в стиле Ветхого Завета. Леонов, вспоминая о работе над этим рассказом, сообщил Г.Платошкиной, «что в дни раздумий над этой темой он написал поэму, которая вошла потом в основу рассказа. Поэму он впоследствии уничтожил, от нее «остался сжатый костяк», составивший вторую песнь Хама — песню о похищении земли. В ее основе, говорил Леонов, лежит гностическое понимание генезиса земли: Ветхий Завет — от дьявола (отсюда — образ Похитителя земли), Новый Завет — от Христа. Как будто все там и было объяснено, но — вспоминал Леонов — он не мог понять одной «механики»: каким образом Бог, который сотворил мир, людей, стал топить людей и все живое на земле. <...> И возникла мысль: а как это рассматривается в еврейских апокрифах?». ¹³ По совету тестя М.В.Сабашникова, Леонов обратился с этим вопросом к М.О.Гершензону, который сказал следующее: «О-о, накрутил! А дело просто: есть еврейский апокриф. Когда Ной и его семья вышли из ковчега и устроились на Арарате, то принесли жертву Богу, спасшему их. Бог понюхал и сказал: «Вкусно. Не надо их больше топить...». Все очень просто — ошибся. Люди ищут там непогрешимых истин, а на деле — миф». «И я все понял, — заключил Леонид Максимович, — ошибка моя состояла в том, что я воспринимал миф о потопе и миф о наказании человечества так, как был воспитан в гимназии на законе Божьем — то есть как религиозную догму. А на самом деле — еврейский миф». ¹⁴

Леонов сознательно из каких-то особых соображений (он обладал феноменальной памятью) вводил в заблуждение исследователя своего творчества. Поэма «Земля», а это она имела в виду, была написана не вместе с «Уходом Хама», а в гимназические годы и автограф ее он не предал огню. Именно в этой поэме юный Леонов писал: «У Саваофа в руках Земля./ У Саваофа в руках Солнце.» И Черный ангел «прокрался, притворяясь Белым, изгибаясь птицей/ И, губами порыжелыми, как собака на цепи скуля,/ Он ударил Бога по деснице./ А в деснице была Земля!». А «вслед ему/ Саваоф закинул Солнце./ Вслед ему/ стрелою в узкое оконце./ Погрузилось в Тьму/ Вслед ему/ Солнце». ¹⁵ Во второй песне Хама есть такие слова: «Солнце лежало в правой руке Отца, а в левой — земля...», и «тот, который был отражением, пришел неслышно. Когда был близко — выхватил землю из руки Отца и прыгнул в глубину и пустоты. Он стал тогда вторым Отцом земли...». «Тогда вздрогнуло сердце Отца. Он метнул яростной десницей солнце вслед похитителю. Он дал ему силу камня лететь, жар огня жечь. Оно качнулось, пламенной дугой летя. И тогда сорвались все шары, висевшие в глубинах и пустотах, и понеслись вокруг них, чтоб видеть, как ярость солнца пожжет грех земли. Ибо земля зачала от похитителя и родила Левиафана...». «Костяк» поэмы в рассказе обрастал плотью, подробностями, картинками метафизического боренья в необозримых просторах глубин и пустот. Те, вроде бы исчезнувшие, тексты юности обретали новое рождение, доказывая тот факт, что Леонов, создавший в юности особый мир художественно-фантастической реальности, постоянно к нему возвращался, варьировал основные мотивы, рассматривал обозначенные проблемы с разных сторон и точек зрения, невзирая на политические установки времени.

Рассказ «Халиль» (1922), ориентированный на традиции персидско-таджикской средневековой литературы, приближен к форме касыд (их всего четырнадцать). Сюжет этого произведения и прост, и сложен. С одной стороны, его можно рассматривать как тягу героя, падишаха Халиля, к невозможному, прекрасному идеалу, олицетворенному в любви к Луне. Даже прекрасная земная женщина не спасает героя от его несбыточной мечты и приводит к гибели. С другой, если соотнести судьбу Халиля с положениями суфизма, то он представляет собой пример приобретения высшего счастья от слияния с божеством в любви и смерти.¹⁶ Интерес к ориенталистике возник у Леонова не без посредничества символистов, а, возможно, и Гумилева, его пьесы «Дитя Аллаха» и знаменитого «Пьяного дервиша».

«Халиль» предваряет рассказ «Деревянная королева», в котором сквозь символистскую вьюжную метельную фактуру пробивается гофманиада шахматной жизни. И в этом рассказе повторяется мотив неосуществимой, невозможной любви к черной королеве. Герой рассказа видит свою возлюбленную в «метельной зиме, где белые столбы шли очередями, и в каждом столбе глаза — выбирай! Она прошла мимо, а с нею два офицера, вплотную, как конвой, шли по сторонам». «В другой раз видел ее на улице. У магазинной витрины, призрачным силуэтом отразясь в зеркальном стекле, поправляла шляпу». Нельзя не заметить в этом образе черты знаменитой блоковской Незнакомки.

«Петушихинский пролом» (1923), в котором появлялся комиссар, «большаки», критика 1920-х годов считала переломным в творчестве Леонова, где, наконец-то, были черты современности. Тем не менее, русская жизнь, воссозданная Леоновым, была мифологична, по-фольклорному красочна и поэтична, а большевики — условны, эмблематичны, наделены какими-то странными деталями: один — поярковой шапкой и ослепительными темными очками, другой, товарищ Арсен, «был высокий, голубой весь человек.... Но происходила голубизна Арсена Петрова от железа». «Третьим был Талаган, теперь — товарищ Устин, а четвертым длинный человек с фамилией Якайтис». И интересовали Леонова свои проблемы — вскрытиемошей. Столкновение старой русской церковности с новым миром и новыми идеями, столкновение древней дремучей Руси — яркой, пряничной, диковатой со своими праведными людьми и юродивыми, богохульниками и светлым мальчиком Алешей, которому святой Егорий вверяет будущее, и бурей, вихрем, внесенным революцией. Стиль Леонова наиболее тонкие критики называли импрессионистическим, соединяющим «народно-церковный лирический сказ» и традиции Ремизова.¹⁷ Причем Леонов, оставляя без внимания сюжетную канву, постоянно вводил в повествование эту историю деревни Петушихи, то разные эпизоды, связанные с жителями этой деревни, то редкие, но удивительно красочные пейзажные зарисовки, то странные и короткие диалоги разных персонажей. Все это было окутано флером легенд, каких-то сказочных и нереальных событий, а смысловым центром рассказа являлись два эпизода — наказание конокрада Талагана и вскрытиемошей. Леонов еще не строит свои произведения вокруг одного символично-философского центра, оставляя как бы двойную структуру — рассказ о конокраде, который потом объявился среди большевиков, и рассказ о Мельхиседеке и вскрытии мошей.

Профессор Иван Платоныч из ранних гимназических рассказов, страдающий от пустой жизни, превращается в страдающего от голода и холода профессора Лихарева. Но эти страдания разного происхождения: Лихарева обрекает на страдания эпоха, история, революция, а Иван Платоныча собственная индивидуальная судьба. Ферт, двойник Лихарева, убеждает его в том, что этот «перекувырк» (революция) сулит смерть, разруху, кровь, страдание. А Лихарев готов говорить только о своем страдании: «Ты, — гневно возражает он Ферту, — не прав, думая, что я мелкий; тот, кто страдает и любит, тот не мелкий». И Ферт резонно замечает: «За благородство, за правду кровью платить надо, а кровь — она дороже всяких правд стоит...». Леонов после разгульной народной России смело вмешивается в проблематику Достоевского, почти дословно цитирует его слова о страдании: «...самая главная, самая коренная потребность русского народа — есть потребность страдания, всегдашнего и неуголимого, везде и во всем».¹⁸ Леонов проверяет «страданием» главную человеческую суть в эпоху «пролома», почти досконально перефразируя Достоевского. И его главный герой не выдерживает соотносительности своего страдания и чужого, он мелок и эгоистичен, хотя в этом нет его вины, его искорежила и сломала эпоха. Рассказ и написан «стилем» Достоевского — пульсирующим, резким, торопливым, ерническим. Галерея елковских гостей напоминает толпу рогожинских прихлебателей. Катарина Кларк¹⁹ упоминала, что Леонов-москвич специально приезжал в Петроград, чтобы работать над рассказом «Конец мелкого человека» в городе Достоевского, чтобы ощутить, как скажет писатель позднее в речи о Горьком, «санкт-петербургское состояние человеческого вещества». Его Леонов называет «экспериментальным» и «немыслимым», и, по его мнению, эти свойства принесли литературе величие на всем протяжении XIX века.

Экспериментом для молодого Леонова являлось погружение в разные пласты времени и пространства, а «немыслимость» возникала при ощущении почти одновременности существования всего бывшего и настоящего. Одно оказывалось «впаянным» в другое, составляя лишь определенный оттенок сущего. За один 1922 год Леонов опубликовал одиннадцать рассказов (было еще три неопубликованных — «Деяния Азлазивона», «Калафат», «История беса Василия Петровича») в разной стилистической манере, охватывая поэтической интенцией разные глубины духовной жизни. Это был воистину духовный взлет, в котором сливались разные культурные и исторические потоки, постоянно обращаясь к России. Все рассказы развернуты друг к другу через русскую тему, которая постоянно всплывает почти в каждом произведении. В них бушует дух истории, отражающийся не в подробностях исторического декора (он не столь обширен), а в ритмической организации фразы, как справедливо заметил Ю. Тынянов, приближающейся к стихотворной строке определенного национального ареала. Последние два рассказа являются обобщающими. «Петушинский пролом» мог бы собрать воедино и «Бурыгу», и «Гибель Егорушки», и «Случай с Яковом Пигунком», и «Туатамур», а в «Конец мелкого человека» можно было бы как эпизоды включить все символистские новеллы и даже «Уход Хама» и «Халиль». Ибо проза Леонова этого периода не ограничена никакими эстетическими рамками, она открыта как во все пространственные сферы, так и во все временные координаты. Это своеобразный эстетический

ход «ва-банк», подчеркивающий эпатажно-бунтарский характер произведений, в которых через повтор (возвращение к русской теме) своеобразно «упаковывались» все инациональные темы любых исторических и хронологических констант. В «Пирамиде» Леонов сформулировал свой принцип построения художественной Вселенной. Он назвал его принципом «матрешки». Можно сказать, что по этому принципу организована вертикаль леоновского художественного мира. Нельзя не согласиться с А.Г.Лысовым, который утверждает, что «творчество Леонова начинается с идеалов «всемирной отзывчивости», с духовных порывов снятия «проклятья человеческой разъединенности», одоления «вавилонского заклания» культур».²⁰ Все попытки каким либо образом связать эти новеллы с революционной действительностью оказывались неудачными. До настоящего времени не существует методики перевода мнимого и иррационального в историко-культурный пласт.

Вместе с тем сосуществование разных пространственно-временных ареалов свидетельствовало и об определенной антиномичности в восприятии Леоновым действительности. Мир был вовсе не единым и монолитным, он состоял из многих миров, отличающихся друг от друга многочисленными параметрами — цветом, ритмом, пространственными характеристиками, вещным обрамлением, формой, соотношением частей и целого, духовного и материально-телесного и т.д. А между этими мирами существовал «зазор», просвет, ритмический сбой, обнаруживалась некая пустота. Вселенная рассматривалась Леоновым в особом разрезе миров, имеющем онтологическую сущность. Мир приобретал характер бытия, а его создатель черты философского мышления.²¹ Горизонтальная общей картины мира включала одномоментные срезы отдельных миров, отличных от всего представляемого, знакомого и узнаваемого.

Тема, которая объединяла онтологические размышления автора и формировала цикл — тема любви. Поскольку она находилась на поверхности повествования, о ней леоноведы никогда не писали. Но любовь, о которой рассказывал Леонов, была странной. С одной стороны, она воплощалась в лирико-романтические отношения к вещам — кукле, бубновому валету, деревянной шахматной королеве, наделяемыми свойствами таинственного, завораживающего и почти реального существа. Это была любовь к игровому символу, обретающему в пространстве рассказа статус многоликого идеала. Он манил героя (или героиню) своей многогранностью, обещая те чувства и переживания, которые находились за пределами обычной жизни. Через игру в человеческое существование проникали нереальные сюжеты, мистическое общение, голоса запредельной действительности, «музыка сфер», звуки природных стихий, зовущих в бездну.

Эта запредельная реальность окантовывалась бытовой рамкой: «мезонинчиком» под сиренью, скрипучими лестницами, нянькой-гадалкой, которая предвещает свадьбу какой-то неизвестной Груше с кучером Михаилом («Бубновый валет»). В рассказе «Валина кукла» сюжет с побегом куклы в Америку окружен лишь природными стихиями, которые то пугают девочку шумом ветра, то радуют дождем и солнечным светом. В «Деревянной королеве» «шахматный роман» героя развивается на фоне огромного хозяйского самовара, который «хромал», имел «начищенную грудь» и исполнял «тихую песенку самоварной тоски». Этот самовар имеет способность куда-то уходить и возвращаться, он первым встре-

чает Извекова, еле выбравшегося из блистательного шахматного мира, а уже потом его окликает кухарка Наталья. Эта бытовая рамка, составленная из разных предметов, проходных персонажей, природных комплексов имеет черты мифологические. «Няньке Степаниде шестьдесят восемь, и она теперь из ума выжила, — сообщает рассказчик «Бубнового валета», — то и дело воюет Степанида с тараканами, бродячими собаками, с дикими всклокоченными кошками. Но пуще того воюет с чертями, — ходит и воюет. <...> ходит нянька по углам да вязальной спицей чертей шпыняет <...> Ишь ведь сколько их у тебя напихано, — как мухи развелись. Шкипидарцем бы!». В «Валиной кукле» появляется странный чиновник на почте: «Глаза колючие, бороденка помелом, и сам не то — Кощеев брат, не то Кощеев дядя, — и не разберешь». Постоянно возвращает к жизни героя «Деревянной королевы» кухарка Наталья, которую рассказчик именует только ведьмой. Но герою удавалось, благодаря усилию воли, чувству самосохранения, «рывком потухающего сознания» вернуться к норме. Но эта нормальная жизнь уже казалась пресной и скучной. Возникал синдром «отложенной жизни», который тревожил, мешал, заставлял в памяти вновь переживать свою утраченную любовь. Лишь те моменты высокой и запредельной жизни окрашивали существование каким-то ярким светом, позволяли работать разуму и чувству на высшем пределе, слышать и видеть то, что никогда больше не представлялось возможным. (Эта концепция Леонова как бы развивает понимание любви Буниным, но на другом материале, в других формах). В любви к запредельному реализовывались все подспудные, тщательно сокрытые и неизвестные даже самому человеку способности: и прежде всего способности к осмыслению жизни, которую не понять в ее линейном течении. Эти рассказы Леонова всегда подвергались критике, с одной стороны — за отсутствие чувства времени, характерных черт эпохи революции, с другой — за «игрушечность эмоций, крайнюю неразвитость сознания, отсутствие самых элементарных представлений об окружающей действительности и призрачности идеалов». ²²

Эта любовь к другим, но также мнимым мирам, существовала и в иных формах. В рассказах «Бурыга» и «Случай с Яковом Пигунком» предметом любви оказывались мифологические персонажи — мелкая лесная нечисть: «окаяшки», Бурыга, Рогуля, «скакуха», Долбуни и др. Они олицетворяли в прозе Леонова мистический срез наивной и беззащитной природы, изгоняемой из жизни. С другой стороны, эти смешные «окаяшки» являлись противниками организованному, деструктивному началу и включались в смертельную борьбу-поединок космологического характера. Не имея статуса «героя-борца», будучи недо воплощенными и незавершенными (можно ли определить характер этих существ?), эти мифологические персонажи в своем полусказочном пространстве легко включались в разные повороты сюжета, обнаруживая невероятную гибкость и приспособляемость к предлагаемым условиям существования. За счет этой гибкости и возможности переключения героя в разные пространственные сферы возникала определенная дискретизация пространства и одновременно его расширение и разнообразие. Можно сказать, что Бурыга выиграл сражение за космос своей жизнью, ибо везде побывал, везде прижился, да и домой отправился. Соответствие определенного типа героя (в чем-то ущербного или не совсем сложившегося), его психологического состояния (депрессии, страха,

неуверенности) перипетиям сюжета остается в прозе Леонова величиной постоянной, обеспечивающей раздвижение пространства по всем параметрам.²³ Любовь к мифологическим персонажам укрепила архетипическую основу его прозы, последствием которой оказались сложные, но дискретные сюжеты и выбор определенного героя. Мифологическая константа в прозе Леонова закрепляла за современностью мощный слой глубинной народной культуры, распределяемый по локальному, временному, причинно-следственному, оценочному, поведенческому, эстетическому и другим планам.

Другой тип любви в новеллистике 1920-х годов проявляется в любви к невозможному («Халиль») Условно-романтическая любовь молодого падишаха к Луне отражает, по мнению Г.Исаева, «традиционный для восточной поэзии мотив трагической любви. Герой — пылкий влюбленный, идеальный человек, она — предмет неутолимой страсти, недоступная красавица. Герой либо сходит с ума, либо погибает. Тип лирических стихотворений с подобным сюжетом на Востоке называют «Узрайтская газель», по названию племени Узра, сыны которого, полюбив, умирали».²⁴ Сюжет этой новеллы также традиционен: падишах собирает мудрецов и просит у них совета, но ни один из них не помогает влюбленному исполнить свою мечту. Но неожиданно в это традиционное пространство вводится второй сюжет, сюжет — двойник. В прогулке по городу Халиль встречает прекрасную девушку Баялунь, даже в имени которой слышится отзвук недоступной красоты, очаровавшей падишаха. Она, как и Халиль, влюблена в месяц, и ее слова, обращенные к небесному возлюбленному, воспринимает падишах как признание своей небесной возлюбленной. Происходит «сладостное халилево заблуждение», которое лишь утром рассеивается. «Они стояли друг перед другом, оба молодые и нежные, и плакали. Может быть, они плакали о том, что любовь не лишила их языка» Странная, непонятная фраза. Почему, совершив ошибку, но оставшись верными своей невозможной любви, герои хотя бы лишены слова? Г. Исаев видит в этом отказ от религии: «Вся жизнь героя проходила под знаком верности слову, определенному учению. Перед смертью Халиль прозревает, отсюда призыв верить непосредственному чувству, узы слов кажутся ненадежными и ненужными. В этом итог его исканий, завещание остающимся жить»²⁵ Но существует в рассказе и другой план, не связанный с суфизмом, обнажающий лишь неизбежную человеческую тягу к далекому, прекрасному, невозможному, ирреальному. Халиль умирает, так и не познав (ни разумом, ни чувством) блаженство, красоту и тайну невозможного. В заключение рассказчик как бы устами Халиля предостерегает уже нереальных, условных влюбленных от объяснений, «ибо, когда две бабочки соединяются в пахучем лоне цветка, разве плохо, что не слышат и молчанием связываются крепче, чем ненадежными узами слов?» Невозможное у Леонова соединяется с «несказанным», как и у Блока²⁶. Ирреальное, невозможное противопоставляется у раннего Леонова слову, тексту. Халилю не удалось вырваться из объятий метафизического, в отличие от других героев этого цикла, но в последней строке звучит предостережение рассказчика: «Тебя — да охранит пророк от судьбы Халилеевой». Смысл этой притчи заключается не в «разоблачении праздной мечты», которую писатель «считает таким же преступлением против жизни, как и пролитие чужой невинной крови».²⁷ В новелле

«Халиль» нет спора с «бабелевско-пильняковской концепцией любви» (любви телесной)²⁸. Трудно согласиться с самым тонким исследователем восточной темы у Леонова Г. Исаевым, что молодой писатель «в очень условной, сориентированной на персидско-таджикскую прозу форме показал своеобразную мучительную красоту и вместе с тем крах сознания героя, его разочарование в боге и начало формирования нового взгляда на жизнь, совпавшего с гибелью. В этом и была переключка с «катастрофической напряженностью» революционной эпохи, которую столь пронизательно почувствовал Переверзев...».²⁹ Новеллистика Леонова 1920-х годов рисует картину мира не просто далекую от реальности, но и не соотносящуюся с ее отражением, поэтому выводить какие-то формулы проекций на революционную действительность России того времени просто бессмысленно. Новеллистический цикл 1922–1923 гг. представляет собой совершенно необыкновенное явление. Леонов представляет картину мира как калейдоскопическую систему мнимых миров, ориентированную не на реальность, не на действительность, а на определенные текстовые материалы. Иллюзорная, мнимая картина, составляющая главное смысловое содержание рассказов с русской тематикой, соотносится либо с мифологическими предметными аллюзиями, либо с антропоморфическими природными явлениями, либо с персонажами русских быличек (мелкой лесной и домашней нечистью). «Туатамур», как отмечали многие исследователи, в каких-то общих чертах родственен «Скифам» А.Блока, «Уход Хама», естественно, связан с Библией, а «Конец мелкого человека» ориентирован на прозу Достоевского. «Халиль», ориентированный на персидско-таджикскую лирику, воплощает восточное понимание невыразимости словом красоты и божества. Рассказ «Гибель Егорушки», воссоздающий полуязыческую картину мироздания, создан в традиции белозерских сказаний.

В философском смысле противопоставление бытия и сознания, закрепленное в XIX веке, не принимается во внимание молодым Леоновым. Бытие не определяет сознание, и мир не содержит ничего материалистического. Вместо материалистической реальности существует иллюзорная, мнимая действительность, где главенствует сознание, способное творить нечто далекое от того, что можно увидеть простым глазом. Эта реальность опосредованно соотносится со словом, обозначающим в данном случае традицию. Если считать, что «картина мира — система интуитивных представлений о реальности»³⁰, то Леонов интуитивно чувствовал себя идеалистом и не вписывался в политическую ситуацию того времени.

Хотя в его повестях 1920-х годов («Белая ночь», «Провинциальная история», «Записи Ковякина») какие-то признаки реальности уже начинают появляться. Эти приметы «нового советского» быта уже хорошо выявлены всеми писавшими о Леонове. Но и в этих случаях краткие этюды на темы современности окружены массой дополнительного материала, вовсе не относящегося к началу советской эпохи. Кроме того, и эти произведения ориентированы на другие тексты, на определенную литературную или фольклорную традицию, которую молодой писатель делает более архаичной, углубляя ее доминантные черты почти до пародийности. История «белой гвардии» в повести «Белая ночь» помещена как в рамку в историю крестьянского мужика, с появлением в городе

которого начинается повесть, и с отъездом которого повесть о белогвардейских офицерах заканчивается. Все события сопоставляются с ощущениями какого-то странного мужика с «говорящей фамилией» Кручинкин, который то ли не понимает, что происходит в городе, и за что его сажают в тюрьму, то ли прикидывается непонимающим, то ли действительно верит, что все закончится хорошо. Это своеобразный Иван-дурак из русских сказок, который в конце концов получает свободу, жизнь и сына, которого успевает родить к его приезду жена. Условно-мифологический персонаж, почти не участвующий в сюжете, является представителем той мифо-поэтической реальности, на которую ориентирована повесть. «Провинциальная история» включена Леоновым в контекст Достоевского. Об этом много писали исследователи творчества Леонова (Н.А. Грознова, А. Старцева, Г. Исаев, Г. Платошкина, Л. Якимова и др.).

«Записки Ковякина» включали в длинную литературную традицию от Пушкина («История села Горюхина»), Гоголя (Город N в «Мертвых душах»), Салтыкова-Щедрина («История одного города») до окурковского цикла М. Горького. С этой повестью Леонова связана одна очень странная история, которая продолжается с 1925 года. Один из современников писателя считал, что повесть Леонова — «явная обработка сырого материала, попавшего в руки автора. В прежние времена провинция знала таких сумасбродных писак, которые вели несуразные хроники событий, жестоко выразительные в самой своей мелочности и литературной безграмотности. И стишки, и «самоописание личности», и «повешение колокола к Богоявлению», и «проезд архиепископа Амфилохия мимо нашего города» и пр., и пр.; и вся эта графоманская белиберда подана Леоновым, как последняя сатира на дореволюционную Россию».³¹ В комментариях к последнему прижизненному собранию сочинений Леонова (1981) О. Михайлов, ссылаясь на эту статью А. Придорогина, утверждает, что «своим искусством стилизации, которое было характерно для ранних произведений и с таким блеском проявилось в «Записках Ковякина», Леонов ввел в заблуждение некоторых критиков». Л.П. Якимова, продолжая свои плодотворные опыты рекурсивного чтения ранних вещей Леонова, обращаясь к этой повести Леонова (2004) и ссылаясь на комментарий О. Михайлова, относит к «анекдотической ситуации» то, «что случилось с «Записками Ковякина», принятыми даже профессиональным критиком за литературную обработку писателем реальных записей провинциального чудака».³² Однако в последних исследованиях о литературе 1920-х годов где-то проскочило имя Поликарпова, упоминаемое в связи с «Записками Ковякина». Удалось найти эту тоненькую книжечку одоевского купца, изданную тем не менее в Петербурге.³³ Она состоит из двух разделов: стихотворений и автобиографии. Стихотворения почти все носят ритуально-праздничный или ритуально-похоронный характер. Среди первой группы такие как «Привет графу Толстому», «Привет Матвею Чуеву за 25-летнюю службу. 23 октября 1904», «Сыну в день ангела. 30 января 1896», «Дочери в день ангела. 1 апреля 1897», «В день ангела. 26 января (б/д)». «К ней. 30 июня 1904», «В день Пасхи. 5 апреля 1898», «В день городского праздника. 6 января 1908» и др.

Другую группу стихотворений составляют следующие вирши: «Прощальный привет исправнику Г.Г. Коломийцеву. 7 февраля 1906», «У могилы Ивана Се-

меновича Щербакова. 5 мая 1898». «Эпитафия», «Надгробное матери. 15 января 1898», «Соболезнование. 7 января 1896», «Жизнь не бал, а ряд мучений. (При смерти Толстикова. 15 декабря 1905)» и др. Среди стихотворений подобного рода есть и такие, которые можно назвать «возвышенными» — «Мечта. 14 сент. 1895», «Астрономия. Звезды стремятся к Лире. 1895», «Путешествие. 8 января 1896» Эти наивные и смешные стихотворения написаны в духе «поэзии» тех поэтов-самоучек, объединением которых занимался отец Леонида Леонова — Максим Леонович. Вероятно, что эту книгу Поликарпова даже держал в руках молодой писатель, создавая образ Ковякина.

Вторая часть книги одоевского купца Михаила Алексеевича Поликарпова называлась «Автобиография». В начале этой части он писал: «Принадлежа к купеческому сословию и занимаясь торговлею с юных лет, я представляю собою видимый анахронизм: я люблю литературу, стихи, музыку, пение, с малых лет я занимался летописью событий города Одоева, домашних случаев, писал стихи и читал их при торжественных случаях, корреспондировал в газеты, писал письма к родным и знакомым, которые с особым интересом их получали, по интересности содержания. Покупал архивы Одоевского полицейского управления, которые перебирал и собрал 8 книг интересных событий в городе и уезде. Устроил несколько юбилеев, обставляя их особой торжественностью. Если я был на какой-то общественной службе, то присутствие мое весьма рельефно выделялось».³⁴ В автобиографической части книги Поликарпова кратко изложены основные темы уездной жизни, которые описывал автор, посылая свои отчеты в разные газеты Тульской губернии: «Об повешении колокола», «Об найденной пушке в г. Одоеве при рытии могилы», «Об убиении Татьяны Ивановой». Там же автор повествовал о случившихся пожарах, об «изменении городского кладбища», о приезде цирка Чинизелли, о присутствии на коронации Николая II, о посещении с учителем графа Л.Н.Толстого, о праздновании своей собственной серебряной свадьбы и т.д. В конце книги приводится библиография всех работ Поликарпова в количестве 28 наименований.

Многие из затронутых Поликарповым тем появляются и в «Записях Ковякина». Если Леонов и ориентировался на этот текст, то он не просто подвергся коренной переработке, он обрастал огромным количеством мелких фактов и не упоминаемых Поликарповым. Он становился монументальным, более фантастичным, более символическим. У Леонова другая композиция. Он начинает повествование с «предисловия», где сообщается об исчезновении автора записок 25 июня 1920 г., брат которого приносит автору вступительного текста лишь отдельные «выдержки» из записей А.П. Ковякина. Далее следует письмо самого Ковякина, который просит опубликовать эти «выдержки», но под другой фамилией. Наконец-то, с «начальных стишков» начинается повествование уже самого Ковякина, в котором 18 глав. В каждой главе дается описание определенного события и почти во всех главах есть стихи на затронутую тему. Название этих стихотворений в какой-то мере повторяет поликарповские по типу и оформлению. Если у Поликарпова есть просто «Ода» (30 июня 1904), то у Леонова «Ода на смерть К.Г. Зворыкина», если у Поликарпова есть стихотворение «К ней (30 июня 1904), то у Леонова «Посвящение Н.П. Суроповой (когда уезжала в Барнаул, 15.окт.1890г.). Но у Леонова встречаются в тексте стихотворения гроте-

сково-фантастического звучания, которые в реальном тексте Поликарпова даже невозможно вообразить. Так, к примеру, у Ковякина есть множественные «Сатиры» и стихи под сложными названиями «Крик моего восторга (Сокращенное название)», «Куплет на закрытие бань (9 сентября 1917 г. чуть не закрыли бань, потому что дров не стало<...>)».

Интерпретация общих тем также различна. Из краткой истории, рассказанной Поликарповым, Леонов сочиняет целое отдельное повествование, насыщенное иными деталями, смыслом и выводами. Вспоминая о том, как в 1904 г. в Одоев приезжал цирк Чинизелли, Поликарпов рассказывает не о цирке, а об извозчике, который «покусился» на шаль мамыши Поликарпова, и Алексею пришлось бегом догонять извозчика и изымать у него драгоценное матушкино изделие, а потом уже идти в цирк.³⁵ Ковякин рассказывает другую историю: «Приезжал в 1904 году цирк, но там только лошади, хотя и ученые, но интересу никакого. Забрался к нам также, просто с дороги сбился, фокусник один, Леоно-ри. Но у него же только глотание огня и потом яишница в шляпе. А чего-нибудь научного ни на грошик. Как никак мы и ему рады были, очень в нем представительность была: росту длинного, в лакированных сапогах, а по фраку — звезды». Далее с увлеченностью Ковякин рассказывает, как этот фокусник остался в Гоголеве, стал посуду чинить, лудить самовары (своеобразный Пчхов из «Вора») и лишь на заказ «делал яишницу в шляпе». «Так Гоголев действует на приезжих артистов», — подводит итог этой истории рассказчик.

Описывая важное событие в городе Одоеве — повешение нового колокола, Поликарпов, в основном, сосредотачивает внимание на собственной персоне. «Много мне было хлопот по повешению колокола в Собор, который был дан купцом Иваном Семеновичем Щербаковым. Я подносил икону, читал адрес — везде, всюду поспевал. Между прочим, наблюдая за работами на колокольне для повешения колокола, я свихнул себе палец, слетев с тарантаса на землю. (Палец и ныне кривой)».³⁶ В «Записях Ковякина» эпизод с колоколом занимает целую главу «Повешение колокола к Богоявлению». Ковякин тщательно излагает массу подробностей, связанных с тем, как «отцы-гогулятники» собирали деньги на колокол, воевали с пьянством купца-стеаринщика Бибина, «отвалившего целных 1650 рублей наличными», но пьянствовавшего в успеньев пост прямо под окном о. Геннадия. Но, они, к счастью, «помирились к утру на колоколе». Далее калейдоскопично, в жанре модного в то время монтажа, «пятнами» с разных сторон Леонов исследует пространство гоголевского мира: описывается сам чудо-колокол (вид, вес, состав, размер), ожидания губернатора (путь от губернского центра, дорога («сухая опасность»), природные катаклизмы («сильнейший дождь») и, наконец, сама процедура освящения: неудачная речь о. Геннадия. Потом Ковякин снова обращается к своей персоне, сообщая, что его «выступлением была окончательно исправлена сильная неловкость дождя». И у Леонова, как и у Поликарпова, происходит трагическая случайность. Но если у Поликарпова она носит юмористический оттенок («свихнул себе палец»), то у Леонова вдвойне трагический. При случайном падении колокола придавило «ноги выше коленных суставов ямщику Прасковьиной слободы, Степану Синеву. Несмотря на скорую помощь, которую оказал ему наш врач С. Б. Зенит, ноги Синеву пришлось потом отнять. Упомяну, что удавился Степан через пять после того

месяцев, хотя, в сущности говоря, ямщику ноги и не нужны». Леонов усиливает в своем «мещанском сказе» и трагические случайности жизни, и юмористические, придавая повествованию гротесковый характер, не столь явно просвечивающий в книге Поликарпова.

В отдельную главу «Эпизод как я нашел древнюю пушку» разрастается лишь упоминаемая Поликарповым статья «Об найденной пушке в г. Одоеве при рытии могилы»³⁷, опубликованная, по его признанию, в «Тульских губернских ведомостях». История Ковякина о найденной пушке полностью сочинена Леоновым на заданную Поликарповым тему, причем, самое интересное («рытие могилы») оставлено в стороне. Пушка была найдена на обочине дороги и стала причиной раздора Ковякина с дяконом Куликовым, который считал ее «плохой», «дрянью», «гривной в базарный день».

Главным событием Поликарпов считал празднование своей собственной серебряной свадьбы. Программа вечера состояла из семнадцати пунктов, а весь бал обошелся его устроителю в 216 руб. У Леонова есть глава, названная «Свадьба нашего уважаемого С.И.». Она посвящена описанию свадьбы почти фантастического лица — начальника Гогулевской пожарной дружины, который отличался обильной волосатостью, значительным ростом, но вот «колер голоса у него был тонкий и длинный. Иные, когда беседовали с ним, принуждены были оглядываться, подразумевая девочку возле себя, говорящую как бы в шкапе». События, разворачивающиеся на этой свадьбе, изумляют читателя своей гротесковой экзотичностью. Жених, к примеру, чуть не опрокинул аналой, шафер показывал рога над венцом жениха, невесте прожгли свечой руку, а когда кричали «горько», то невесту целовал не жених, а учитель Амос Котопахин и т.д. В «Записях Ковякина» есть главы, события которых вообще не упоминаются Поликарповым. Заканчиваются «Записи Ковякина» грустно: событиями гражданской войны, которые произвели в Гогулеве «болезни» и «смещение мозгов». А сам автор этих записок приходит к парадоксальному выводу: «...чем больше личностей, тем хуже. Всякая личность такая крови требует». В одной из заключительных сцен повести автор 7 сентября 1920 года идет в лес к беглому монаху Феофану, чтобы услышать пророчество о дальнейшей человеческой жизни, но монах, сидя на дереве, все время молчит и не отвечает на вопросы Ковякина. И когда Ковякин уже собирается уходить, то монах кричит ему вслед: «Пришитая борода грядет!.. Грядет...». Леонов часто в беседах вспоминал эту фразу, вкладывая в нее какой-то особый, только ему понятный смысл. Это не только предвещие несчастья, какого-то невероятного глумления над человеком, фальшивая мудрость, пошлость, но и нечто более страшное, похожее на какую-то недостойную смерть в виде фарса или порочного издевательства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Годы гражданской войны в творчестве Леонова были досконально изучены В.А.Ковалевым. См. его книгу: Творчество Леонида Леонова. К характеристике творческой индивидуальности писателя. М.-Л., 1962. С. 28–39.
2. В интервью А.Лысову (1989) Леонов рассказывал, что он вставил в рассказ «Ухода» небольшой фрагмент: «здесь мне понадобилось какое-то другое освещение, и я ввел в текст новый кусок» / *Леонов Л.* «Человеческое, только человеческое...»

- Беседу вел А.Г.Лысов // ВЛ. 1989. №1. С. 14). Он стилистически выпадает из рассказа 1922 года: «Полночь и тишина. В просторе огромных вод корабль Ноя идет к горе Спасения. Все спит в нем, кроме людей, они слушают скрип оснастки и плеск бессонных струй по обшивке ковчега. В полутьме поблескивают туши животных, насыщенная испарениями духота скопилась под низким потолком. Иафет открыл люк над головой, по пояс высунулся наружу. Разбухшие тела плывут под луной, каждое к своей судьбе. Все мертво кругом, кроме рыб, которые затаились в страхе, будто умерли» (1, 139). Уточнение предложения, расширение и сокращение текста — вплоть до переписывания романа («Вор»), всегда было свойственно Леонову как писателю.
3. Ю.Лотман писал о двойственной функции карт :с одной стороны — это проявление конфликта, азарта, модель борьбы человека с Неизвестным, с другой — они исполняют функцию прогнозирования («что будет — чем сердце успокоиться»), моделирования, где имеет значение не сумма определенных карт, как в игре, а каждая карта обладает своей собственной ценностью (*Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства. (XVIII — начало XIX века).* СПб., 1994. С. 136–163).
 4. Леонов не уточняет, почему у монаха нет креста: то ли он его случайно потерял в море, как он об этом сам свидетельствует, то ли отказался от веры и бежал из монастыря, то ли вообще у него креста никогда не было, и он является воплощением какого-то inferнального начала. Поэтому интерпретация рассказа колебалась в восприятии леоноведов — от богоборчества до утверждения православия.
 5. *Горбов Д. Поиски Галатеи.* М., 1929. С. 155.
 6. *Герасимов Ю.К. Русский символизм и фольклор // Русская литература.* 1985. С. 95–109.
 7. *Тынянов Ю. Литературное сегодня // Русский современник.* 1924. Кн.3. С. 301. Эту цитату приводил в комментарии к первому тому последнего прижизненного собрания сочинений Леонова О.Михайлов.
 8. *Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы.* Кино. М., 1977. С. 161.
 9. *Палей А.Р. Литературные портреты.* М., 1928. С. 20.
 10. *Чеботарева В.Г. Народно-поэтическое начало в рассказах Л.Леонова (20-е гг.) // Русский фольклор. XVIII. Л.* 1978. С. 147–166.
 11. Леонов вспомнит эту летописную фразу, рассказывая о герое — комсомольце Володе Куриленко во время Отечественной войны: «Он был, как тот павший за родину в битве при Калке, великолепный Даниил, о котором с сердечной ясностью сообщил летописец: «...был он молод и не было на нем порока с головы до пят». (10, 92)
 12. Домашний архив Н.А.Грозновой.
 13. *Платошкина Г. Воспоминания о Леониде Леонове // Леонид Леонов в воспоминаниях. Дневниках. Интервью / Под ред. В.Петелина.* М.1999. С. 467.
 14. Там же. С. 467–468.
 15. РО ИРЛИ. Р1. Оп.15. № 200. Поэма написана крупным «гимназическим почерком» в отличие от «микробного», по выражения М.Горького, почерка писателя в 1920-е годы. Имеется также свидетельство гимназического друга Леонова Н.Белинского о том, что эта поэма была написана в гимназические годы. Она опубликована в «Ежегоднике Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2002 год». СПб., 2006.
 16. См. об этом: *Исаев. Г.Г. Восток в творчестве Леонида Леонова.* Душанбе. 1991. С. 16–26.
 17. *Горбачев Г. Современная русская литература.* Л., 1928. С. 145.

18. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. за 1876 г. // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. СПб., 1994. Т.13. С. 338–339.
19. «Petersburg, Crucible of Cultural Revolution. London. 1995. См. рецензию на это издание: *Скарлыгина Е.* Судьбы петербургского мифа // Новое литературное обозрение. 1996. № 20. С. 367–372.
20. *Лысов А.Г.* «После Леонова»: десять лет // Духовное завещание Леонова. Роман «Пирамида» с разных точек зрения. Ульяновск. 2005. С. 13.
21. М.К.Мамардашвили считал особенностью философского мышления «способность видеть мир в разрезе миров, т.е. в просвете» // *Мамардашвили М.К.* Из краткого введения в философию // ВФ. 2000. №12. С. 70.
22. *Батурина Т.* Особенности психологического анализа в раннем творчестве // Большой мир. М., 1972. С. 291.
23. Об этом писал В.Топоров, анализируя «Преступление и наказание» // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995. С. 196.
24. *Исаев Г.Г.* Восток в творчестве Леонида Леонова. Душанбе. 1991. С. 20.
25. Там же. С. 23.
26. Пытаюсь привлечь Блока к работе в Религиозно-философском Обществе, З.Гиппиус получает в ответ на приглашение следующие сентенции: «На Гагаринской говорят о том, что... должно быть «Несказанно» // *Гиппиус З.* Живые лица. СПб., 2004. С. 34.
27. *Старцева А.М.* Ранняя проза Л.Леонова // Творчество Леонида Леонова. Л., 1969. С. 159.
28. *Чеботарева В.* Концепция гуманизма в ранних рассказах Леонова // Мировое значение Леонида Леонова. М., 1981. С. 160.
29. *Исаев.* Ук. соч. С. 23.
30. *Руднев В.П.* Словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. М., 1997. С. 127.
31. *Придорогин А.* Леонид Леонов. Рассказы // Книгоноша. 1925. № 31–32. С. 19.
32. *Якимов Л.П.* Повесть Леонида Леонова: «Записи Ковякина»: образ времени как фактор циклообразования // Интерпретация художественного произведения: Сюжет и мотив. Новосибирск. 2004. С. 257.
33. *Поликарпов М.А.* Стихотворения купца-самоучки М.А.Поликарпова с его автобиографией. СПб., 1908. С. 59.
34. *Поликарпов.* Ук. соч. С. 34.
35. *Поликарпов.* Ук. соч. С. 41.
36. Там же. С. 38–39.
37. Там же. С. 36.

«ALIEN WORD» IN LEONOV'S PROSE OF 1920-S

T.M. Vakhitova

The article broaches the specificity of L.Leonov's creativity and his art principles during the 1920-s. His early stories created in the spirit of the symbolist literature are covered with some Russian and Oriental exotic. Leonov's prose of this period is not limited to any aesthetic frameworks, it is open both in all spatial spheres and time coordinates. The coexistence of different spacial-temporal areas testified to a certain antinomy in Leonov's perception of reality.

© 2007 г.

М.А. Чернякова

**РАЗНОЛИКОСТЬ ЛИРИЧЕСКОГО «Я» РАННЕГО
В. МАЯКОВСКОГО: «МАСКА» ЛИРИЧЕСКОГО ГЕРОЯ
КАК ФОРМА ПРОТЕСТА**

Маска как элемент художественной образности занимает значительное место в произведениях классической и современной литературы. Особую роль масковая образность обретает в художественных исканиях русской культуры рубежа XIX–XX вв. Тема масок, игры, маскарадного начала, «театр жизни» в культуре конца XIX – начала XX вв. были чрезвычайно актуальны: усложнение форм поэтического высказывания, многоликость лирического «я» характерны для многих поэтов Серебряного века: «Театрализация лирики – широко распространенное явление в начале XX века ...Характерное для искусства того времени присутствие вызова, дразнящей иронии... заставляет говорить ... о лирическом “карнавале”, поражающем пестротой и неожиданностью масок»¹. Масковая образность является существенной чертой поэтики В. Брюсова, К. Бальмонта, А. Блока, А. Белого и др.

Масковая модель включает в себя два элемента – скрывающее, то есть собственно маску, и скрываемое, то есть то, что под ней спрятано: «Масковый объект предполагает в своей структуре наличие двойного объекта изображения – без маски и с нею»². При этом важной особенностью маски как приема создания литературного образа является то, что художественный эффект маски достигается в большей мере за счет второго слоя образа, то есть того, что маска скрывает.

Маска выступает первым, верхним, видимым элементом двойственной структуры масковой модели. Логично предположить, что, поскольку маска используется с целью спрятать истинное лицо, истинное содержание, то видимый, внешний слой должен быть оппозиционным, противоположным скрываемому.

Важнейшая функция масковой модели – дистанцирование от «чужих» и самоизоляция: «маски служат и используются для изоляции (самоизоляции) носителя маски от внешней социальной и культурной среды»³. Именно с этой целью используется лирическим героем В. Маяковского маска циника, нахала, фата, «грубого гунна», которую замечали многие исследователи (З. Паперный, А. Субботин, С. Владимиров, В. Перцов и др.) в стихотворениях эпатажного плана, стихотворениях-вызовах.

Нами уже отмечалось, что главная характерологическая особенность маски – ее двойственная структура, наличие в ее структуре двух элементов. В произведениях с лирическим персонажем, которому маска служит для дистанцирования от окружающей действительности, эта двойственная структура прослеживается достаточно четко и обозначается зачастую самим поэтом. Маски, за которыми скрывает поэт от враждебного окружения сокровища своего внутреннего мира, не отличаются разнообразием. Как правило, это нахал, ци-

ник, грубиян, под личиной которого прячется истинное лицо героя. За декларативным, провозглашаемым обликом «грубого гунна» скрывается нежная «бачка поэтиного сердца» («Нате!»); за вызывающую желтую кофту — «душа от осмотров укутана» («Облако в штанах»); за опять-таки демонстративной, декларативной позой грубияна, циника и насильника — сад «великой души» («Ко всему»).

Ситуации, в которых герой прибегает к помощи маски, — это ситуации общения героя и окружающих его людей, которых герой постоянно и целенаправленно провоцирует своими действиями на ответную реакцию. Различаются эти ситуации по степени накала страстей, по «градусу» общения. Так, в стихотворении «Ничего не понимают» ситуация практически не выходит за грань довольно безобидной шутки: *«Вошел к парикмахеру, сказал — спокойный: / будьте добры, причешите мне уши»*. Герой проверяет окружающих на их способность и готовность откликнуться, пробует себя в роли шута. Реакция окружающих — *«Сумасшедший! / Рыжий!»* — отсылает к двум возможным маскам, используемым поэтом, что подтверждает вынесение каждого эпитета в отдельную строку. Появляющийся в целом ряде произведений рыжий цвет волос (при том, что реальный В. Маяковский был брюнетом), которым наделяется либо сам лирический герой, либо близкие ему духовно персонажи, является важной деталью портретной характеристики. В большинстве случаев рыжая масть актуализирует семантику шутовства, отсылая нас к одному из двух устойчивых амплуа пары балаганных клоунов — белого и рыжего. Характерно, что в балаганной традиции рыжий клоун — грубый балагур Арлекин, в отличие от лирически настроенного белого клоуна Пьеро, выступает главным «кошунником», подвергая глумлению и осмеянию традиционные жизненные и духовные ценности. Появление именно этой маски, маски «рыжего» в произведениях В. Маяковского, позволяет сделать предположение о некоей целевой установке поэта — раздражить, вызвать на реакцию, и через эту реакцию разоблачить окружающих и мироустройство.

В стихотворениях-вызовах «Нате!», «Вам!», «Братья писатели» герой уже не балагур, не клоун. Он открыто противопоставляет себя окружающим. Демонстративный отказ от лицедейства и лицемерия, который наблюдался также в трагедии «Владимир Маяковский», вырастает в отказ Поэта от маски «приличного человека» как от набора некоторых условных черт, как от манеры поведения. Крайнее выражение этой позиции — это маска «грубого гунна», которой герой В. Маяковского пользуется как крайним средством дистанцирования и самоизоляции от окружающих. Противопоставление себя толпе (обывателей ли, как в стихотворениях «Нате!» и «Вам!», собратьев ли по литературному цеху, как в «Братьях писателях») выливается в открытый конфликт и демонстративный уход в противостоящее обывательскому миру, порой маргинальное общество: *«Я лучше в баре блядам буду / подавать ананасную воду!»* («Вам!»); *«Лучше лавочку открою. / Пойду на биржу. / Тугими бумажниками растопырю бока. / Пьяной песней / душу выржу / в кабинете кабака»* («Братья писатели»).

Опробованная в «Ничего не понимают» маска клоуна, шута продолжает верно служить герою. В стихотворении «А все-таки» маской выступает клоунский парик: *«Я вышел на площадь, / выжженный квартал / надел на голову, как **рыжий***

парик». Гиперболизированный образ героя, гротесковые образы квартала-парика и крика, шевелящего ногами изо рта героя, нагнетают обстановку и работают на создание образа некоего антимира, королем которого выступает шут. Признаками антимира может служить и уподобление страшного суда трактиру: «*Как трактир, мне страшен ваш страшный суд!*» («А все-таки»). Для смеховой традиции древней Руси было характерно выворачивание добродетелей наизнанку, травестирование сакральных образов в их прямую противоположность: «Выбернутая наизнанку церковь — это кабак, своеобразный антирай, где все наоборот, где целовальники соответствуют ангелам...»⁴.

В антимире В. Маяковского место страшного суда занимает трактир, место ангелов — проститутки, а главной святыней, пророком становится рыжий. При этом обитатели антимира бесспорно признают за ним мессианские качества. Однако главным судьей даже в этом антимире остается пока еще Бог: «... *покажут богу* в свое оправдание. / *И бог заплачет над моею книжкой!*» («А все-таки»). Но образ бога очеловечивается, используемые при его описании лексические единицы не относятся к высокому стилю, это лексемы с экспрессивно-оценочной семантикой: «*И бог заплачет над моею книжкой! / не слова — судороги, слипшиеся комом; и побежит по небу с моими стихами подмышкой, и будет, задыхаясь, читать их своим знакомым*» («А все-таки»). Такой бог меньше всего похож на канонического всевышнего судию, который «...*кричит о жестокой расплате*» в трагедии «Владимир Маяковский», это скорее мечта о боге, идеал бога В. Маяковского — бог сопереживающий, а не равнодушно наблюдающий и наказующий, не «Всевышний инквизитор» из поэмы «Флейта-позвоночник».

Экзотическое воплощение шутовской маски — это образ павлина, появляющегося в предисловии к циклу «Издевательства». Обещание распустить «*фантазию в пестром цикле*» мотивируется поэтом именно желанием увидеть и услышать ответную реакцию, при этом эвфемистическое определение критиков: «*те, / кто у дуба, кормящего их, / корни рылами роют*» вполне определенно и недвусмысленно дает понять оппонентам поэта, какими животными видятся ему его противники. Естественно предположить, что подобными высказываниями поэт в значительной степени программирует реакцию окружающих: «*Хочется вновь услышать, как с газетных столбцов зацыкали...*», вновь выступая в роли балаганного шута и глума, дразнящего серую массу своими произведениями. Образ павлина в «Издевательствах» в какой-то мере повторяет тот же образ, появлявшийся уже в «Гимне судье». Но если там судье удастся погасить, обесцветить яркость павлина, соотносимого с идеей фантастически преображающего жизнь свободного творчества, то в «Издевательствах» он все-таки вновь бросает вызов серой будничности и косным обывателям от искусства — критикам.

Понимание своего искусства как чего-то своеобразного, непонятного большинству обывателей, но способного фантастически преобразовать серую действительность, расцветить ее яркими красками присутствует и в стихотворении «России», в котором герой выбирает для себя маску «заморского страуса». На близость образов павлина и страуса справедливо указывает исследователь Ф. Пицкель: «Эти образы роднит ощущение своего искусства как экзотического, причудливого, противопоставленного серой обыденности»⁵. Действительно,

страуса, с одной стороны, объединяет с павлином его экзотичность и абсолютная противоположность окружающей серой действительности. С другой стороны, страус, в отличие от павлина, уже не пытается дразнить окружающих, его цель — укрыться от них: *«Спрятать голову, глупый, стараюсь, / в оперенье звенящее врыв»*. Однако попытка эта заведомо обречена на поражение. Автор это осознает и подчеркивает, выбирая для своего героя обличье страуса — животного с самой неэффективной манерой поведения в момент опасности: «...автору важно было обыграть мотив глупой и намеренной слепоты, стремления спрятать голову под крыло, чтобы не видеть реально существующего, которое неустранимо и таит в себе опасность»⁶. Структура этого маскового образа даже не двух-, а трехэлементна. На первом уровне — внешний облик страуса, его экзотичность и «нездешность», чуждость вынужденной среде обитания: *«Я не твой, снеговая уродина»*. Уподобляя свое искусство оперенью экзотической птицы, автор, с одной стороны, противопоставляет его окружающему миру, с другой стороны, демонстрирует понимание того, что его искусство не то место, в котором можно спрятаться: *«звенящее оперенье»* его *«строф, размеров и рифм»* настолько необычно, непривычно и вызывающе, что всегда будет на виду и всегда будет вызывать неприятие, даже не бросая вызов мирозданию открыто: *«Ржут этажия. / Улицы плятятся. / Обдают водой холода»*.

Второй «слой» маскового образа страуса — это приписываемая ему модель поведения: попытка избежать опасной ситуации, закрывая на нее глаза. Но угроза жизни при этом остается, поскольку отказ видеть опасность ни в коей мере эту опасность не устраняет. Поэт, примерив на себя такую модель поведения: *«Спрятать голову, глупый, стараюсь, / в оперенье звенящее врыв»*, утверждает неэффективность подобного образа действий, что проявляется и в прямооценочной лексике: *глупый*, и в антонимичности семантической наполненности лексических единиц *«спрятаться»* и *«звенящее»* оперенье. Опасность неустранима, спрятаться от действительности невозможно, и если не пытаться изменить положение вещей, то действительность уничтожит, поглотит все выделяющееся, необычное, «нездешнее»: *«Что ж, бери меня хваткой мёрзкой! / Бритвой ветра перья обрей. / Пусть исчезну, / чужой и заморский, / под неистовства всех декаблей»*. Мотив обесцвечивающего влияния чуждой герою действительности прослеживается и в сатирическом «Гимне судье», где попавший под взгляд судьи *«павлин оранжево-синий»* мгновенно теряет всю свою яркость: *«и вылинял моментально павлиний / великоленный хвост»*.

На третьем, самом глубоком уровне данного маскового образа находится автор. Таким парадоксальным выбором маски — для того, чтобы спрятаться в снеговой России, выбирает животное не просто экзотическое, но и совершенно неспособное к маскировке — автор демонстрирует свое принципиальное нежелание маскироваться, сливаться с окружающей действительностью. Если бы он действительно преследовал такую цель, можно было выбрать животное менее причудливое и более способное к мимикрии. В данном же случае маска призвана скорее более выпукло обозначить, подчеркнуть истинный характер, истинное лицо автора, нежели скрыть его.

Противостояние с окружающим миром, драма непонятого, гонимого человека заставляет героя В. Маяковского примерить на себя обличье несколько

более агрессивного животного, чем страус или павлин — обличье собаки. Здесь говорить о двойственной структуре образа уже не приходится — герой остается самим собой, меняется только внешний его облик, как бы приводя наружный вид в соответствие внутреннему истерзанному, «искусанному злобой» состоянию. Нет сознательного надевания маски, герой обретает собачий облик вне зависимости от своего желания: *«Чувствую — / не могу по-человечьи. / Что это за безобразие? / Сплю я, что ли?»*. Однако превращение героя в животное напрямую связано с его одиночеством и враждебностью к нему мира: *«Весь как есть искусан злобой»*. Маска собаки — своего рода защитная реакция в ответ на агрессию окружающей действительности. Герой же, даже обретя собачьи черты, не нападает, а обороняется: *«И когда, оцетинив в лицо усища-веники, / толпа навалилась, / огромная, / злая, / я стал на четвереньки / и залаял...»*. Такая модель поведения характерна для «звериных» образов поэта. Сравнение лирического героя с собакой, как правило, представляет его (героя) стороной не просто потерпевшей, но — терпящей: *«Значит — опять / темно и понуро / сердце возьму, / слезами окапав, / нести, / как собака, / которая в конуру / несет / перееханную поездом лапу»*. Уподобление лирического героя собаке обогащает его образ и актуализирует в его характере такие черты, как верность, преданное служение своему делу и прощение тех, кого любишь, своего рода жертвенность: *«Но мне — / люди, / и те, что обидели — / вы мне всего дороже и ближе. / Видели, / как собака бьющую руку лижет?»*.

Использование В. Маяковским различных, порой эпатажных и экзотических масок для своего лирического героя парадоксальным образом не противоречит главной цели и надежде поэта: стремлению к избавлению от масок как лирического героя, так и окружающих. Если лирический герой прячет свою душу от осмотров то под желтую кофту, то под причудливое оперенье, то и окружающие также находятся в своеобразных масках. Противостоящие желтой кофте «пиджаки» и «манжеты» выступают в художественном мире В. Маяковского своего рода маской приличного человека. Ищущий людей, «слова живого, человеческого», поэт видит вокруг себя лишь — *«пиджачную кучу»* («Надоело»), *«тягостные фраки»* («Театры»). Поэт призывает окружающих избавиться от надоевших атрибутов «приличного» человека, раскрепоститься, позволить себе праздник: *«Сорвем ерунду пиджаков и манжет...»* («Эй!»). Подтверждением противопоставления одежды вообще и пиджака в частности внутреннему содержанию, духовной наполненности выступает и послереволюционный призыв поэта: *«Пиджак сменить снаружи -/ мало, товарищи! Выворачивайтесь нутром!»* («Радоваться рано»). В этой связи призыв к обнажению звучит как призыв к освобождению от забот и тревог, от суеты повседневности: *«Бросьте города, глупые люди! / Идите голые лить на солнцепеке / пьяные вина в меха-груди, / дождь-поцелуи в углы-щеки»* («Любовь»). Более того, обнажение представляет собой действие, которое, срывая с людей покровы норм, правил, этикета, уравнивает всех. «Обнажение» реальности, поиск истинной сущности мира — вот задача поэта.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. Субботин А. С. Маяковский сквозь призму жанра. М., 1986. 352 с. С. 31
2. Исаев С. Г. «Сознанию незнаемая мощь...»: Поэтика условных форм в русской литературе начала XX века. Великий Новгород, 2001. 213 с. С. 79
3. Там же. С. 73.
4. Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 1997. — 583 с. С. 356
5. Пицкель Ф. Н. Маяковский: Художественное постижение мира. М, 1979. 407 с. С. 50.
6. Там же. С. 51.

VARIETY IN LYRICAL «I AM» OF EARLY MAYAKOVSKY: «MASK»
OF THE LYRICAL HERO AS A FORM OF PROTEST*M.A. Chernjakova*

The author analyzes features of mask figurativeness in early lyrics by V. Mayakovskovsky. The device of a duality within the image of the lyrical hero is considered as a form of the protest against present-day reality and as a way to claim his own social-ethnic ideals as a poet.

© 2007 г.

Н.Л. Карпичева

ПОЗДНЯЯ НОВЕЛЛИСТИКА ВАСИЛИЯ ГРОССМАНА.
ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ

По неписаному закону крупный писатель должен создать несколько масштабных, значительных во всех смыслах слова произведений. Именно эти художественные явления традиционно оказываются в центре внимания литературоведения, в связи с чем новеллистический пласт творчества В. Гроссмана закономерно остался на периферии научного интереса. Определённым образом повлиял на это и «арест» романа «Жизнь и судьба». Между тем опыты поздней малой прозы писателя не столько играют вспомогательную роль, сколько «квинтессируют» и заостряют в силу своей эстетической специфики отдельные положения эпического полотна «Жизнь и судьба». Это касается таких образцов «малого жанра», как «Авель (Шестое августа)», «В Кисловодске», «Тиргартен», «Птенцы», «Дорога», «Мама», «В большом кольце», «Несколько печальных дней», «Обвал», «Фосфор», «Жилица», «Сикстинская мадонна», «На вечном покое», «Собака», «Из окна автобуса», «За городом», «Осенняя буря», написанных в период 1953–1963 гг.

Некоторая ослабленность идеологического давления и духовный подъем как естественное следствие победы в Великой Отечественной войне, подготовили

изменения общекультурного характера, явственно обозначившиеся в 50-е гг. Глубокое осмысление образа «военного героя» — солдата, офицера, защитника родины приходит в послевоенное время, а общая тональность подобных поисков во многом обусловлена художественной рефлексией атмосферы «оттепели». В центре внимания многих рассказов оказывается мотив возвращения с войны и связанная с ним проблема переоценки ценностей. Здесь точкой отсчета становятся рассказы А. Платонова «Возвращение» (1946) и М. Шолохова «Судьба человека» (1956), обозначившие рубеж, на который выходила послевоенная литература и в значительной степени предопределившие общий гуманистический пафос не только прозы о войне, но и «деревенской прозы», выразившийся в возвращении в литературу образа обычного человека и утверждении простых человеческих ценностей. От платоновского «Возвращения» тянутся нити к очеркам и рассказам 50-х—60-х гг., ознаменовавшим собой новую литературную эпоху. Её ярко представили рассказы Н. Грибачева, Ф. Абрамова, В. Астафьева, В. Богомолова и других, раскрывающие драматизм жизненных отношений, порождённый изломанными войной судьбами.

В малых жанрах «деревенской прозы» на начальном этапе ее развития определились две тенденции: очерковая (В. Овечкин, С. Залыгин, Е. Дорош) и собственно рассказовая (В. Белов, Е. Носов, В. Распутин, В. Астафьев, Ф. Абрамов, В. Шукшин, А. Солженицын и др.), тяготеющая к художественному осмыслению проблемы поисков нравственной опоры в обезличивающей социальной реальности.

Тема природы и человека, представленная в рассматриваемый период рассказами К. Паустовского, Ю. Казакова, Н. Грибачева, Ф. Абрамова как некое ответвление «деревенской прозы», но со своей специфической проблематикой, сохраняет общий конфликт «лада» и «разлада», где природа зачастую очеловечена, сказочно опозитизирована, мистически одухотворена, а реальность человеческой жизни предстает в обесчеловеченном и обездушивающем потребительском эгоизме.

Поздняя новеллистика В. Гроссмана и содержанием, и поэтикой ощутимо отличается от малой русской прозы 50-х — середины 60-х гг. Специфика освещения военной темы в новеллах писателя проявляется в выходе за пределы отечественной истории, в спроецированности на её события обстоятельств Второй Мировой войны в целом, в тесной связи с проблемой тоталитарного общества. В результате философско-исторические акценты в ней оказываются смещёнными: вместо пафоса освобождения или завоевания — перед читателем осмысление явления войны как трагедии братоубийства, восходящей к библейскому сюжету о Каине и Авеле («Авель (Шестое августа)», «Тиргартен»). В этой трагедии нет правых и виноватых, а традиционный патриотизм транспозиционирован в пацифизм.

Центральной для творчества Василия Гроссмана как в романах, так и в рассказах, становится проблема свободы личности, впервые в советской литературе представшая столь открыто. В этом отношении Гроссману близок А. Солженицын и его «лагерная проза». Художественной доминантой рассказов становится свобода, приобретающая особый смысл в условиях времени, освоившего опыт тоталитаризма. Проблема свободы личности в эстетической концепции

В. Гроссмана эквивалентна проблемам нравственного выбора, всеобщей и личной ответственности.

Кроме того, для новеллистики писателя характерно вычленение в чистом виде темы репрессий и связанной с ней проблемы взаимоотношений человека и тоталитарного государства, также выходящая далеко за пределы национального материала, приобретающая характер общечеловеческий. В целом же, интерпретация тем государственных репрессий и войны в новеллах 1953–1963 гг. сводима к единому вектору писательской мысли при очевидной эстетической общности.

Описание и осмысление событий имеет трехуровневую структуру: в жизни героев автора интересуют явления и моменты, связанные с историческими обстоятельствами и одновременно затрагивающие вечные темы. В центре внимания такие общеполитические вопросы, как добро и зло, война и мир, жизнь и смерть, социальное и человеческое в отношениях людей. Примечательная черта малой прозы В. Гроссмана заключается в том, что в центре её внимания оказывается, как правило, герой-интеллигент и связанный с особенностями его мышления экзистенциальный конфликт сущности и существования, восходящий к чеховской парадигме внутритекстовых отношений характеров и личностей персонажей и решающийся как преодоление личностью характерологических рамок, либо, напротив, как финальное самоограничение изначально более или менее полноценной личности, как своеобразное «офутляживание» или «расфутляживание». В новеллистике 50–60-х гг. Гроссман, расставляя акценты, так или иначе, в центр повествования ставит духовное бытие человека и человечества, противостоящее бытовым условиям. Это противостояние предстает как проблема дисгармонии человеческого сосуществования и поисков гармонии человеческой души. Так, в анимализированных новеллах «Дорога», «Тиргартен», «Собака» и притче «Птенцы», в коротких зарисовках «Из окна автобуса», «За городом», «Осенняя буря» поднимается проблема утраты человечеством ощущения не только связи своей с природой и своим естественным предназначением, но и вытекающая из этого проблема утраты личной свободы. В рассказах «Авель (Шестое августа)», «В Кисловодске», «Мама» на примере конкретных героев раскрываются механизмы этой потери себя, своей сущности и своего лица, трансформирующиеся в проблему выбора и ответственности. В новеллах «Жилища», «Фосфор», «Обвал», «Несколько печальных дней» в центре внимания духовная глухота и слепота, равнодушие к ближнему как проявления филистерского эгоцентризма; очерке «На вечном покое», построенном как цикл микроновелл, — проблема живой памяти и посмертного забвения, спроецированная на тему исторической памяти и разрываемой связи поколений. В новеллизированном эссе «Сикстинская мадонна» размышления о гуманистических идеалах, о всеобщей связи духовных сущностей, восходящей к связи матери и ребенка. В рассказе «В большом кольце» центральной становится проблема воспитания нравственно полноценной, гармонически развитой личности, что, по мнению писателя, невозможно в условиях искусственного ограничения сферы, в которой оно осуществляется.

Трагедии человечества показаны с усиленной экспрессией благодаря изображению личных трагедий героев. Здесь психологическое напряжение передается через особенности пространственно-временной организации. Намеренное

сужение пространства начинается уже с заглавий («Тиргартен», «Из окна автобуса», «В Кисловодске», «В большом кольце») и подчеркивает искусственное ограничение свободы человека, его кругозора и жизненных интересов. Тема предопределенной судьбы, Рока достигает особенной остроты благодаря категории времени: активные действия происходят в один или несколько дней, человек в одночасье может потерять все.

В условиях тоталитаризма или военного подчинения личная свобода часто оказывается несовместимой с жизнью. Роль государства и общества в формировании и проявлении личности становится не только определяющей, но и роковой. Репрессии, война, научно-технический прогресс в их более частном воплощении становятся теми индикаторами, которые обнаруживают нравственную сущность людей и человечества в целом в эпоху небывалых по масштабам и жестокости экспериментов. Выявление причинно-следственных связей в рассматриваемых образцах малой прозы, как правило, выходит за рамки внешних событий и носит историко-философский характер. В оценке же нравственности или безнравственности тех или иных поступков, совершаемых персонажами, акценты смещаются внутрь, а основанием для подобной оценки является наличие или отсутствие внутреннего кодекса чести, при наличии — соответствие или несоответствие ему.

Поздняя проза Василия Гроссмана во многом стоит у истоков преодоления соцреалистических установок в советской литературе. Над социальным в изображении человека здесь неизменно превалирует психологическое. Каждый из персонажей Гроссмана — «человек среди людей», живущий далеко не только производственными проблемами и заботами о процветании государственного строя. Тот или иной поступок героя все больше утрачивает характер идеологической и социологической иллюстративности, становясь формой проявления личностного начала, его рациональной и эмоциональной составляющей.

Таким образом, право быть свободными в мыслях и поступках в условиях тоталитарного режима все же оставляет В. С. Гроссман за своими героями. Потеря себя оборачивается злом не только для самой личности, но и для Мира. Уступившим злу по принуждению оставляет автор во исполнение закона справедливости жестокость нравственного суда как последний шанс самообретения.

Аксиология В. Гроссмана во многом восходит к позиции и традиции А.П. Чехова. Вслед за великим писателем XIX века писатель века XX провозглашает главной ценностью человеческую личность и жизнь каждого человека, чья индивидуальность проявляется не в социальном, но в нравственном — в системе координат общечеловеческих ценностей. В центре внимания онтологические проявления, выполняющие функцию призм, сквозь которые писатель рассматривает нравственные сущности отдельных людей (и не только), которые в конечном итоге, суммированные с подобными, сигнализируют о духовном здоровье человеческих общностей разного уровня. Последовательное развитие частных тем и проблем проецируется на размышления о всеобщих нравственных законах.

Неким «выламыванием» из общих тенденций становится и эстетическая сторона новеллистики Василия Гроссмана. Так или иначе, к общечеловече-

ской, общефилософской проблематике обращается каждый из авторов малой прозы рассматриваемого периода. Однако художественные задачи решаются ими, как правило, на национальном материале (русская деревня, отечественная война, русская природа), естественно укладываемомся в национальную же форму рассказа в его гоголевских и «догоголевских» — фольклорных, житийных традициях. Форма не новеллы, но рассказа позволяет писателям быть более свободными в сюжетно-композиционной и языковой организации текстов. Василий Гроссман говорит о человеке вообще в свете аспектов его бытия, о войне, даже не мировой, а о войне как таковой, зачастую безотносительно к исторической конкретике тех примеров, которые должны бы иметь иллюстративный характер. Однако здесь включается еще одна особенность прозы писателя — ее гуманистическая доминанта. Для рассматриваемых текстов характерны весьма своеобразные ракурсы, локализирующие общие конфликты. Так, сталинские репрессии показаны глазами маленькой девочки («Мама»), а события Второй Мировой войны — глазами животных («Дорога», «Тиргартен») или из кабины бомбардировщика («Авель (Шестое августа)»), что позволяет писателю трансформировать позицию принципиального авторского «молчания» и соединить в текстах крайнюю философичность и глубокий психологизм.

Содержание, обусловленное очевидной планетарностью писательского мышления, в свою очередь, диктует и такую интернациональную форму малой прозы, как европейская новелла. Она же, не обладая пластичностью рассказа, требует большей художественной емкости, обязательной фабульной напряженности, сюжетной заостренности с яркими и зачастую неожиданными финалами. На фоне преимущественного обращения малой прозы 50-х — середины 60-х гг. к гоголевской рассказовой тенденции, проза Гроссмана строга и лаконична и тяготеет к традиционному новеллистическому письму. Эффект сгущения, обнажения и концентрации мысли восходит, в свою очередь, к феномену чеховской новеллистики, к «пушкинской» новеллистической традиции в русской малой прозе, к жанру ренессансной новеллы.

Перечисленные идейно-эстетические особенности новеллистики В.С. Гроссмана рассматриваемого периода определяют ее во многом феноменальный характер в контексте жанровой картины 50-х — середины 60-х гг.

LATE SHORT-STORY WORKS BY VASILY GROSSMAN: TYPOLOGICAL FEATURES

N.L. Karpicheva

The article studies works of the writer in 1953–1963 in correlation with tendencies of development in Russian short story during the corresponding period. As a result, the author ranks as specific qualities of late short story works by V. Grossman — ideological emancipation, unity philosophy and psychology, planetary author's thinking, humanistic problems, semantic density of narration, asceticism of a stylistic figure, the orientation to traditions of the Renaissance short story mediated through «Belinsky» cycle by A.S. Pushkin and mature short story works by A. Chekhov.

© 2007 г.

А. А. Кенько

КАТЕГОРИЯ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧЕСЛАВА ПЬЕЦУХА

...Нации более утонченной, более взрослой, драматически мыслящей и существующей драматически, чем российская, я не знаю.

В. Пьецух

Произведения Вячеслава Пьецуха публикуются с 1978 года. Это преимущественно «малая проза» (рассказы, повести, а также статьи, эссе). В 1990-е годы в отечественном литературоведении появились работы, в которых рассматривались некоторые аспекты поэтики прозы Вяч. Пьецуха (особенности сюжетостроения, жанрово-стилевое своеобразие). М. Липовецкий, И. Скоропанова, К. Степанян, М. Эпштейн и др. относят творчество этого автора к постмодернизму. Л. Аннинский отмечает, что «писатель принадлежит к той ветви современной прозы, которая идет на смену литературе обеих оттепелей и исследует именно распад почвы...»¹. Г. Белая и Г. Нефагина считают писателя представителем «другой прозы». А. Шаравин относит его к крылу городской прозы. Сам Пьецух не чувствует «никакого родства ни с какими «измами», разве что кроме «чехизма»... Чехов ему близок, есть у них некая «общность настроения»².

В художественном мире писателя чрезвычайно важна «русская тема». Среди своих предшественников В. Пьецух называет многих писателей, начиная с Н. Карамзина и заканчивая И. Буниним. Затем «русская тема», замечает В. Пьецух, исчезла из литературы, ее вытеснил классовый подход: утвердилось одна нация — «разнорабочих и босяков»³.

В. Пьецух размышляет о русской истории и русском характере, в котором стремится найти объяснение своеобразию исторического развития России, не только в художественных произведениях, но и в эссе, литературно-критических и публицистических статьях: «В чем наша вера», «Открытие России», «Русская тема», «Русский — это не только национальность, но прежде всего настроение», «Уроки родной истории» и др. Он убежден, что история — это трагедия: «русская история прискорбно инвариантна в своем развитии от Гостомысла до наших дней...»⁴. Авторский иронический взгляд на исторический путь России «усматривает дурную бесконечность и череду повторяемых ошибок, которые никого ничему не учат»⁵. В истории, по Пьецуху, неразрывно соединены порядок и энтропия, проявляющиеся в целостности и дискретности, динамике и статике, времени и безвременьи. И в «русской душе есть все», по мнению В. Пьецуха: дикость, пьянство, бунтарство, терпение, отвращение к будням, потребность вечного праздника, но и духовность, равнодушие, изобретательность, изумительная литература и музыка... А «наш национальный характер — это тайна, и прелекая, которой литература будет заниматься бесконечно...»⁶.

Значительный интерес писателя вызывают также сложные отношения, взаи-

модействие литературы и жизни. Категория «национального характера» становится у В. Пьецуха «формой иронического, заведомо условного, компромисса между литературной традицией, историческим прошлым и настоящим»⁷. Но при этом, неизменно говоря о России, об абсурдности русской жизни и российской истории, Пьецух создает настолько универсальный контекст, что «русский национальный абсурд» в его рассказах выглядит как черта всеобщая, бытийная и вневременная. «Национальный характер» предстает у Пьецуха как «парадоксальный механизм порождения неизменно абсурдистского метатекста истории, равноценно абсурдного в прошлом и настоящем»⁸. Причем эффект абсурда возникает за счет одновременного существования высокого культурного канона, продиктованного литературой, и невероятно фантастическими, гротескными повторениями литературных сюжетов и коллизий. Современный прозаик находится в постоянном «диалоге» с существующими литературными формами. Так, В. Пьецух свободно обращается с мотивами и образами классической литературы, включая живое их обсуждение в текст произведения, играет с цитатами, снижая традиционно высокий пафос восприятия литературного наследия, и одновременно стремится возродить через смех — истинные гуманистические ценности утраченной культуры. С одной стороны, органическая литературность русской жизни заставляет автора узнавать, вычитывать литературно-исторические прототипы из описываемых им анекдотических коллизий. Как правило, сам литератор-рассказчик, который непременно присутствует в текстах Пьецуха, встраивает свою версию истории в контекст русских культурных традиций. С другой стороны, прямые интертекстуальные переключки с русской классикой лишь подчеркивают несоответствие жизненной ситуации тому, что знакомо искушённому читателю.

Пример сюжета, где два наших современника пытаются разрешить служебный конфликт посредством классической дуэли на спортивных луках (причем дуэлянты никогда прежде не держали в руках этого оружия), и стрела протыкает глаз одному из них («Я и дуэлянты»), обнаруживает абсолютную неуместность взятых напрокат из литературы представлений о «правилах жизни»; выясняется принципиальная невозможность этих представлений: то, что в прошлом было трагедией, в настоящем превращается в трагифарс. Такие трансформации — постоянный мотив прозы Пьецуха.

Важнейшим структурообразующим компонентом художественного мира В. Пьецуха является ирония. Она дает представление о характере нравственно-эстетических исканий автора и его героев, проясняет особенности стилевой доминанты творчества Пьецуха. Постмодернистская ирония основана на следующем принципе миропонимания: «переименовать и переосмыслить всю культурную реальность», ибо доверие к «центрирующим мифологемам» — Бог, Бытие или Смысл жизни, Природа, Истина — сакральным центрам, «генерирующим вокруг себя вращение интеллектуальной энергии» — утрачено⁹. Эстетизация симулятивной искусственности существования, восприятия реальности как трагикомического театра, гротескной самопародии, циркового зрелища уродств и абсурда сближает В. Пьецуха с такими современными авторами, как Т. Толстая, Е. Попов, А. Слаповский и др. Торжеством тотальной постмодернистской иронии К. Степанян называет ситуацию, когда человек ощущает пол-

ное одиночество, и не существует абсолютных понятий добра и зла, нет никакого порядка и иерархии — все можно поменять местами. «Автор творит, ощущая себя хозяином непостижимой реальности, но оказывается в итоге в совсем ином мире, и то, что он считал силой, оборачивается слабостью, пишет серьезно, а воспринимают это все как иронию, которая берет власть над самим писателем»¹⁰.

Самая мощная ирония — ирония мифов истории. Специфику нашей истории определяет горько ироничное замечание автора: *«В отличие от всемирной истории, в отечественной истории трагедии редко повторяются в качестве фарса, а преимущественно в качестве той же трагедии, только еще более неистового накала...»*¹¹. Еще более обоюдоострым оружием становится ирония при обращении к проблемам философским и историческим, к основам народной жизни и особенностям национального характера, в частности. Так, в повести «Четвертый Рим» В. Пьецух пишет, что в отличие от первых и вторых римлян (византийцев), создавших мощную государственность и великую культуру, третьи римляне, «наши драгоценные русаки московского толка», *«ничего оригинального не придумали и тем не менее прибрали к рукам немалую часть земной тверди, вольно раскинувшись от Прибалтики до Аляски»*. И, поскольку очевидно, что автор хорошо знает культуру своей страны, читатель волен пускаться в самые невероятные предположения, пытаясь понять причину появления такой сентенции. Герой той же повести чекист Александров-Агентов рассуждает: *«в переходный период нам требуется жесткая, могущественная власть, иначе мировой капитализм нас раздавит и разотрет. Ведь русский народ — мямя, размазня, да ещё у него руки приделаны кое-как, и поэтому наш народ надо постоянно держать в намагниченном состоянии, то есть в ежовых рукавицах надо его держать, чтобы он, — покуда не перекуется на новый лад, — мог бы полноценно трудиться, и если потребуется, отстоять завоевания Великого Октября»*¹². Автор тем самым пародирует всю свою предыдущую деятельность, направленную как раз на разрушение советской власти и коммунизма (или та его деятельность пародирует нынешнюю).

В рассказе-эссе «Ночные бдения с Иоганном Вольфгангом Гёте» В. Пьецух намеренно отказывается от идеализации народа и его роли в истории — она, скорее, наводит автора на грустные размышления. Писатель как бы передоверяет их Гёте, подкрепляя свои суждения авторитетом гения: *«...простонародье везде пребывает в перманентном состоянии детства и только время от времени впадает в стадию младенчества»*¹³, — то есть акцентирует исторический инфантилизм народной массы, чаще всего слепо идущей за своими правителями. Никакой особой сверхсознательности не обнаруживает он и в советских (ныне — постсоветских) людях. Более того, Пьецух приходит к выводу, что созданный в годы тоталитаризма тип советского общества устраивал подавляющее большинство населения как адекватный массовому уровню развития, откуда у многих ностальгия по «реальному социализму» сегодня.

Повесть В. Пьецуха «Город Глупов в последние десять лет» представляет собой новую версию «Истории одного города» Салтыкова-Щедрина, род римейка. Пьецух не ставит целью осмеять конкретную общественно-политическую систему, ибо многое из того, что Салтыков-Щедрин наблюдал в дореволюци-

онной России, современный прозаик обнаруживает и в постсоветской действительности. Автора как раз и интересует то в российской истории, что является общим для всех сменяющих друг друга режимов и не только побуждает усомниться в концепции прогресса (в ее традиционной трактовке), но и рождает исторический скептицизм. Это — неизменность самого типа взаимоотношений власти и народа, понимание людьми свободы как анархии, специфическое отношение к повседневному систематическому труду, упование на «авось». В тексте находим: «... в последние десять лет глуповцев не так угнетал чисто экономический момент, сколько отсутствие перспективы, некая беспросветность формы существования, что, впрочем, неудивительно, поскольку день сегодняшний им вечно не задавался и они уповали на свое завтра с такой же силой, с какой проклинали свое вчера. Все им казалось, что на другой день обязательно будет лучше, того и гляди, улицы возьмутся мостить брусчаткой, горячую воду дадут по трубам, бесплатное радио проведут и наконец-то исчезнут с городских улиц огромные розовые свиньи, которые с утра до вечера нежатся в лужах или трутся спинами о столбы. Однако возжеланное завтра не приносило с собой никаких видимых перемен...»¹⁴. Иронизируя над безалаберностью, неистребимым инфантилизмом и маниловщиной, автор доказывает: нет оснований предаваться иллюзиям, полагая, что будущее будет принципиально лучше настоящего: «...никогда в Глупове не исчезнут с улиц розовые свиньи, которые с утра до вечера нежатся в лужах или трутся спинами о столбы»¹⁵. Фиксируя силу привычки, отнюдь не побуждающую к активному действию, писатель, однако, замечает: «...но ведь и при историографе Николае Михайловиче Карамзине вор был центральной фигурой жизни, меж тем у нас с той поры Пушкин произошел, Менделеев отличился...»¹⁶. Пьецух не дает ответа на поставленный им же вопрос о том, сколько нужно еще культурного опыта для желанного обновления, но предостерегает об опасности резкого нарушения по-своему сбалансированной организации Суперсистемы «Россия»: «...любое поползновение к новизне чревато непредсказуемым результатом, чаще всего опровергающим логические начала, так как глуповцы, что дети малые, сами не знают, чего хотят»¹⁷. Самосохранение нации, нуждающейся в «отдыхе», ее историческое, экономическое, духовное «выживание» признается, таким образом, задачей более важной, нежели очередная бешеная гонка за более благополучными странами или мифическим призраком впереди. «Фундаментальные перемены к лучшему подразумевают эволюционное отношение к делу и многие продолжительные труды...»¹⁸, — резюмирует писатель.

Весьма показателен в плане исследования проблемы «национального характера» и специфики русской жизни рассказ В. Пьецуха «Центрально-Ермолаевская война». Уже в первых строках автор говорит о пресловутой загадочности русской души, в которой есть все: «...и созидательное начало, и дух всеотрицания, и экономический задор, и восьмая нота, и чувство национального достоинства, и витание в облаках. Особенно хорошо у нас почему-то сложилось с витанием в облаках. Скажем, человек только что от скуки разобрал очень нужный сарайчик, объяснил соседу, почему мы победили в Отечественной войне 1812 года, отходил жену кухонным полотенцем, но вот он уже сидит у себя на крыльце, тихо улыбается погожему дню и вдруг говорит:

— Религию новую придумать, что ли?»¹⁹.

В «Центрально-Ермолаевской войне» можно проследить, как влияют на «национальный характер» внешние факторы (топонимика, пейзаж, климат, небесная механика) и внутренние (культурные языки и коды). Одним из важнейших интертекстов этого рассказа становится традиция древнерусской воинской повести: не даром сама эта склока неоднократно именуется «междоусобицей», ведется четкая хронология событий, среди которых особенно подробно описано «Ермолаевское сражение» и солнечное затмение («последнее в двадцатом столетии»), оказавшее влияние на исход междоусобицы (этот мотив прямо напоминает о «Слове о полку Игореве» и «Задонщине»). Советскими фильмами «про войну» вдохновлено забрасывание вражеского клуба «бутылками с зажигательной смесью», также допрос «пленного» зоотехника Аблязова. Фельдшер с фамилией чеховского героя (Серебряков) (что, видимо, должно означать его интеллигентскую генеалогию), ставит пьесу собственного сочинения силами деревенской молодежи — типичное клише «соцреализма». Героев этой поучительной драмы соответственно зовут Ветрогонов и Правдин, а в кульминационный момент должен звучать Голос Разума... Языки этих литературных форм накладываются на совершенно абсурдные — бессмысленные, алогичные, разрушительные — события. Абсурдный сюжет Центрально-Ермолаевской войны, начавшейся на пустом месте и закончившейся по причине солнечного затмения, как раз и рождается в точке пересечения этих литературных традиций. Все участники этих событий строго следуют литературным Правилам Жизни.

По словам М. Липовецкого, национальный характер здесь «предстает как некий «черный ящик», на входе которого находятся упорядоченные культурой «правила жизни», а на выходе — абсурдные последствия, сплошные руины всяческой упорядоченности»²⁰.

В. Пьецух отмечает и еще одно качество нашего национального характера: присущее русскому человеку чувство бессмысленности и бренности человеческой жизни. Его герой тяготится жизнью, устремлен к запредельному и способен в любую минуту на самые неожиданные, странные или никак не предсказуемые поступки. В острой форме это чувство проявляется как жажда гибели, страсть к самоистреблению. Например, в рассказе «Серафим Серафим» читаем: *«Кладовщик леспромхоза Серафим Кузнецов покончил жизнь самоубийством без особых на то причин, можно сказать, просто так, с тоски»*²¹. Поступки героя в день своей кончины обыденны и просты: Серафим наелся пшенной каши с маслом и молоком, побрился, выкурил папиросу... Нагнетая подробности, автор создает ощущение бессмысленности и абсурдности ситуации. А тот факт, что загробная жизнь оказывается идентичной реальной обыденной жизни, придает рассказу комический эффект. Оказывается, что на том свете русские «на особом счету», поэтому Серафим, «вымогатель, пьяница, самоубийца и сукин сын» назначается «серафимом»: *«...такое тебе вышло награждение за грехи»*²². В той жизни герой снова становится кладовщиком.

В рассказе «Авель и сыновья» интертекстуальные элементы призваны показать типичность носителей несчастной судьбы, жертв российской реальности, это — Авель, Борис, Глеб. Острый драматизм снимается авторской иронией: «мученики» (с «прецедентными» именами) живут в Пролетарском районе, а фамилию имеют — Молочков.

Важно отметить, что авторская ирония обладает свойством переводить ужасное в смешное. Сам писатель замечает: *«Я легкомысленно отношусь ко всяким трагикомедиям исторического порядка, я знаю, что все было и будет еще не раз, и ничего нового нельзя придумать. Я не разделяю апокалипсических настроений моих соотечественников. Я не жду Гражданской войны, не жду голода»*²³. Иронизируя, Пьецух сокрушается о том, что стало скучно жить, — все наперед известно: *«Работяги будут по-прежнему гнуть шею, а дураки по-прежнему править бал»*²⁴. Может измениться лишь форма, декорум, а не сущность констатируемого явления — так можно понять писателя.

Такой «оптимистический пессимизм», по замечанию С. Одинцовой, свойственен многим произведениям В. Пьецуха. В рассказе «Мужчины вышли покурить», представляющем «двуадресный» текст с незатейливым сюжетом, доминирует хаотичный, фрагментарный диалог мужчин за распитием свекольного самогона. Во «втором» тексте рассказа — авторские комментарии, где автором раскрываются литературные приемы и секреты творческой лаборатории. Здесь же дается определение и главной идеи рассказа: *«...жизнь на Руси некоторым образом фантастическая и народ там занятый, но беспорядочный и дурной»*²⁵. Таким образом, литературоведческий текст разоблачает литературное произведение как «придуманную реальность». Автор стыкует высокое и низкое, онтологию и эмпирику, «замыкает» их в парадоксе. Так, один из героев рассказа под общим названием «Драгоценные черты» в письме комиссару Каттани рассуждает о своем народе и о национальном характере, в частности: *«... У нас свирепствует вредительство и повальное воровство. И вот я еще думаю, почему мы в принципе непобедимы: потому что если к нам ненароком вторгнется неприятель, то через двадцать четыре часа у него все перестанет ездить, целиться и стрелять»*²⁶.

Авторская концепция «русского национального характера» раскрывается в рассказе «Клюев и Оперманн». Фабула такова. Два приятеля и соседа из города Темиртау встречаются в чудесном городке Бад-Ротенфельд. Обнаруживается конфликт между «русскими немцами», людьми с «советской» ментальностью и разумным, размеренным строем жизни в Германии. Иронический свертхтекст возникает в результате упоминания пульмонологического санатория «Вишневый сад», магазинчика «Караганда», имени и фамилии его владельца — Родиона Вагнера. В благополучной Германии Клюеву и Оперманну скучно. Обыденность и комизм ситуации автор постепенно переводит в ситуацию абсурда, чему служат и обильные подробности в описании магазина «Караганда», очень напоминающего сельмаг. Развязка имеет логичный для русских, но абсурдный для немцев характер: выпив, Клюев и Оперманн попадают на исторической родине под автомобиль. В финале рассказа вводится характеристика, отражающая точку зрения немцев: «Ага, это тот самый городок, где двое русских угодили под грузовик», которая высвечивает авторский иронический взгляд на героев, несовместимых с «санитарно-опрятным» городом в нижней Саксонии. В России подобный финал — типичное явление.

Носители этого самого «национального характера», герои произведений В. Пьецуха, кажутся странными чудаками, которые могут в равной степени глубоко задумываться: «есть ли Бог на земле и можно ли за вечер выпить канистру водки» («Жирнов и Писулин»). Диковинные истории их жизней воспринима-

ются как непридуманный анекдот. Типичность и заурядность ущербного явления в России подчеркивается автором в композиции нехитрого сюжета: жили, пили, умерли. В позиции автора нет дидактизма: «... на них бывает занимательно посмотреть». Разумеется, ценностные контексты автора и героев различны, но сближаются их «идеологические» точки зрения на современную Россию: «болванское государство» (оценка персонажей), «блажное время» (авторская характеристика).

Со знаменитым чеховским шкафом ассоциируется заглавие рассказа «Шкаф». В шкафу спасается от ареста хозяйка. Шкаф становится олицетворением несвободы и спасения одновременно и вписывается в хронотоп конкретно-исторического времени (1950 год, звук сирены, атмосфера доносов, тексты радиопередач, документов). Шкаф «участвует» в жизни, которая идет вопреки законам логики, что хорошо обнаруживается через комические детали: старуха Мясоедова стоит в очереди с градусником под мышкой, чекист Круглов зубрит английские неправильные глаголы, поет арию Розины из «Севильского цирюльника», пьяный плотник, ломая стенку, засыпает с топором в руках, в шкафу Ольга Чумовая занимается изучением жизни пауков, слушает радио... Парадоксальный финал подчеркивает привыкание русского человека к абсурдности бытия: Ольга уже может быть свободна, но по привычке прячется в шкаф.

Создавая гротескный мир, где современность свободно сливается с историей, а фантастика — с реальностью, автор снова и снова философски осмысливает действительность и особенности загадочного русского характера. Воспринимая хаос обыденной жизни как слияние страшного и смешного («в России чем страшнее жизнь, тем чудеснее песни»²⁷), автор размышляет о парадоксальности ситуации выживания нации в драматических исторических условиях: «Мы народ сверхъестественной живучести и настолько причудливо талантливый, что умеем выводить пользу даже из общественно-хозяйственных катастроф»²⁸. В. Пьецух снимает остроту драматизма и не лишает читателя надежды: «Вместе с тем похоже на то, что бедность, анархия, пьянство и воровство — отнюдь не врожденное наше состояние, а некий промежуточный итог исторического пути, ибо мы отличаемся не только этими четырьмя константами, но и подозрительно высокой культурой среднего класса общества, намного превышающей европейский стандарт. Мы благодетельствовали человечество бесподобным художественным наследием и массой полезных изобретений, выпестовали богатейший язык и оригинальный способ духовного бытия»²⁹. В своих героях, славных чудаках, всегда чем-то замечательных, определяемых писателем аббревиатурой Д.Б. С. (действительно беззащитные существа), Пьецух представляет носителей той самой «суммы, дающей национальность»: в одной духовной оболочке сентиментальность, жестокость, порядочность (как у немцев) — «все это плюс еще шестьсот двадцать четыре свойства, которые только мыслимо адресовать человеку»³⁰.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Одинцова С. М. Русская тема в рассказах В. Пьецуха // Художественный мир русских писателей XIX–XX вв. Курган, 2004. С. 108.
2. Пьецух В. Русский — это не только национальность, но прежде всего настроение // Литературная газета. 1997. 16 апреля. С. 10.

3. Пьецух В. Русская тема. О нашей жизни и литературе: Литературный семинар. М., 2005. С. 13.
4. Одинцова С. М. Ук. соч. С. 109
5. Там же. С. 109
6. Пьецух В. Москва, Санкт-Петербургский вариант // Литературная газета. 1989. 17 мая. №20. С. 7.
7. Липовецкий М. Русский постмодернизм. (Очерки исторической поэтики): Монография. Екатеринбург, 1997. С. 235
8. Там же. С. 241.
9. Степанян К. Назову себя Цвайшпацирен?: Любовь, ирония и проза развитого постмодернизма // Знамя. 1993. №11. С. 190.
10. Там же. С. 188.
11. Пьецух В. Восстание сентябристов // Пьецух В. Новая московская философия: Хроники и рассказы. М., 1989. С. 317.
12. Пьецух В. Четвертый Рим // Дружба народов. 1993. №5. С. 26.
13. Пьецух В. Ночные бдения с И.В. Гёте // Новый мир. 1996. №5. С. 92.
14. Пьецух В. Заколдованная страна: Повести, рассказы, биографии, эссе. М., 2001. С. 139-140.
15. Там же. С. 140.
16. Там же. С. 140.
17. Там же. С. 145-146.
18. Там же. С. 148.
19. Там же. С. 302-303.
20. Липовецкий. Ук. соч. С. 240.
21. Пьецух В. Государственное дитя. Повести и рассказы. М.; 1999. С. 134.
22. Там же. С. 138.
23. Русские писатели, XX век. Библиогр. словарь: в 2 ч / Под ред. Н. Н. Скатова. М.; 1998. Ч.2. М-Я. С. 245.
24. Пьецух В. Ночные бдения с И.В. Гёте. С. 85.
25. Пьецух В. Мужчины вышли покурить // Проза новой России. В 4 томах / Сост. Е. Шубина. М.; 2003. Т.3. С. 235.
26. Пьецух В. Драгоценные черты // Новая московская философия: Хроники и рассказы. М., 1989. С. 302.
27. Пьецух В. Уроки родной истории: Пособие для юношества, агностиков и вообще // Культура. 2002. №52.
28. Там же.
29. Пьецух В. Русская тема. С. 13.
30. Пьецух В. «Русский — это настроение»: [Беседовал с В. Пьецухом Ю. Васильев] // Московские новости. 2002. № 39.

CATEGORY OF RUSSIAN NATIONAL CHARACTER
IN VYACHESLAV PYETSYH WORK

A.A.Kenko

Russian national character is the focus of attention for a modern prose writer V. Pyetsuh; he investigates it in aspect of the tenseness in Russian history in XX c. V. Pyetsuh's heroes reflecting on the meaning of life always appear to be in a tragicomic situation. The author reminds of the sources — Russian culture, moral experience of nation, stamped in Russian classical literature.

© 2007 г.

А.А. Бурыкин

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР АЛЬБЕРТА МИФТАХУТДИНОВА

Российская региональная художественная литература богата именами писателей, чье творчество хорошо известно лишь немногим жителям какого-то города или области, и почти неизвестно за их пределами. Одно из таких имен — Альберт Валеевич Мифтахутдинов (1937–1991), который, несмотря на то, что носил башкирскую фамилию своего отца, вошел в историю как представитель русскоязычной литературы Крайнего Северо-Востока России, Чукотки и Магаданской области.¹

Альберт Мифтахутдинов так написал о своем творчестве в предисловии к книге «Закон полярных путешествий» — пока последней из изданных²: «В литературе есть Чукотка Тана-Богораза, есть Чукотка Семушкина и Шундика, Чукотка Рытхэу, Чукотка Куваева и Христофорова. У меня своя модель.» Здесь все очень точно — пожалуй, именно четыре разных литературных модели Крайнего Северо-Востока можно увидеть за творчеством перечисленных писателей. Мифтахутдинов — это действительно особая модель, доказавшая свою жизнеспособность и ценность. Когда это было сказано, она существовала уже более двух десятилетий с середины 1960-х до конца 1980-х годов. Жива она и сейчас.

Мифтахутдинов вошел в литературу как мастер малых форм — короткого рассказа, зарисовок о путешествиях. Даже повестей у него немного: «Воспоминание о Крабовой реке», «Время игры в эскимосский мяч», «Совершенно секретное дело о ките», «Крестовый поход» на блондинок», «Перегон лошадей к устью реки Убиенки», «Наблюдатель» — и то два последних из названных произведений выглядят как объемные рассказы. Однако наследие писателя составило столь заметное явление в литературе Северо-Востока, что когда в середине 1980-х годов признанный романист Юрий Рытхэу вдруг выпустил в Магадане сборник небольших рассказов «Молчание в подарок»,³ в нем явственно почувствовалось влияние новеллистов Чукотки и Колымы — в первую очередь Альберта Мифтахутдинова, затем — Евгения Рожкова и других литераторов Чукотки. Не случайно герой рассказа Ю.Рытхэу «Золотозубая» оказался так похожим на мифтахутдиновского Аттаукая.

Сказать, что творчество Альберта Мифтахутдинова занимает особое место в литературе Северо-Востока, что его рассказы составили целую эпоху — это значит не сказать ничего. Миниатюрные рассказы Мифтахутдинова как бы перекрыли собой все пространство жизни, созданное северянами — коренными жителями и приезжими за все минувшее время. Творчество Мифтахутдинова в целом — это отдельный мир, как бы закрытый изнутри, совершенно самостоятельный, законченный и, если угодно, самодостаточный.

Этот мир устроен по своим правилам. Здесь четыре заповеди — Красота, Доброта, Любовь к людям, животным и растениям, Память.

Этот мир уникален и неповторим. В нем нет ни одного отрицательного героя. Даже несимпатичные персонажи очень редки: Геннадий из рассказа «Грустный человек в тундре», любитель и пропагандист джаза («Два ранних регтай-

ма»), смешной Федот Федотыч Пивень («Совершенно секретное дело о ките») — вот и все, собственно. Кто еще из литераторов может этим похвастать?

В этом мире нет ни одной трагедии. Исключение — судьба Медучина, героя повести «Воспоминание о Крабовой реке» — и то мы так и не можем узнать, что с ним произошло, одолела ли его болезнь, или напал медведь-шатун... Этот прием — загадочная концовка, когда так и неясно, что произошло с героем — часто встречается в драматических финалах у Юрия Рытхэу («След Росомахи», «Магические числа», «Унна»), но кто впервые применил его в литературе о Севере — надо внимательно изучить.

Пространство почти всех рассказов и новелл Мифтахутдинова — это Север, Чукотка, Камчатка, Колыма. Очень редко действие переносится в другие места: «Скандал в Марокко», «Очень жарко», «Случай в Коктебеле», но и там героями оказываются северяне, выезжающие в отпуск — это часть их жизни, которую хотел отразить автор. Это усиливает впечатление гармоничной завершенности, замкнутости и целостности художественного мира писателя. Даже ранние рассказы, где герой лишь недавно появляется на Севере и его мировосприятие сродни мировосприятию автора — такие, как «Странные дни Хан-Гирея», не выпадают из общего ряда и не выглядят робкими дебютными опытами нового северянина. Лишь однажды у Мифтахутдинова проявятся воспоминания военного детства (повесть «Крестовый поход на блондинок»), но это станет лишь эпизодом.

Портреты местных жителей в рассказах Мифтахутдинова составляют целую галерею. Мужчины и женщины, чукчи и эскимосы, старые и молодые, почти всегда — мудрые, редко — легкомысленно-простодушные, как чудаковатый Пеневье в рассказе «Потом был понедельник». Каждый из них неповторим, каждый по-своему симпатичен, у каждого необыкновенно богатый собственный внутренний мир — микрокосм. Многие имеют свои собственные невымышленные имена, как, например, Вири, герой небольшой повести «Наблюдатель» — имя этого человека называет Г.А.Меновщиков в своей книге воспоминаний «На Чукотской земле» среди своих первых учеников.⁴ Соседка автора Тею, — ее реальным узнаваемым прототипом является эскимосская поэтесса Зоя Ненлюмкина, бабушку которой действительно звали Альпына. И таких примеров много — иногда люди названы своими именами, иногда они легко узнаются по инициалам или чуть измененным фамилиям.

Как бережно писатель относится к древней традиционной культуре местных жителей, чукчей и эскимосов — об этом говорят такие рассказы, как «Старая яранга», «Праздник Луны»; как совершенны для автора, прекрасно знающего реалии, даже самые мелкие детали чукотского быта, обращаемые в назидание другим (например, безопасные в обращении ножны для ножа чукотской конструкции из рассказа «Случай во льдах»). Коренные жители трогательно берегут свою культуру, борются как могут с тем, что по их мнению, угрожает ей — вспомним, как наивно это делает старый эскимос Нанук из повести «Время игры в эскимосский мяч», когда стреляет по емкостям с горючим, чтобы вездеходы не ездили по тундре — и автор на его стороне.

Герои автора — полевики, геологи, метеорологи, охотники, летчики, местные жители с их вечными занятиями, разбивающимися на тысячи забот и дел.

С каким трудом приходится искать привычные для северной литературы типовые персонажи, как мало отведено им места. Учительница Иноземцева в рассказе «День большого везения» (другое название этого рассказа «Всю ночь был шторм...»): вся история с ней — нарочитая и демонстративная литературная выдумка, однако было время, когда один анадырский горе-литератор пересказывал этот эпизод как правдивую историю из своих дневников. Эскимос (точнее, наполовину эскимос, наполовину чукча) Эски с его московским дипломом, позвонивший в Данию принцу Гамлету — по профессии и по образованию он учитель, но мы так и не видим его за работой. Да, еще эскимоска Ноэ — выпускница северного факультета Ленинградского пединститута имени Герцена, которая более запоминается нам своей внешностью и характером. Из всего, чему она научилась в городе на Балтике, мы видим одно — она научилась плавать как моржика... Что же, весьма полезно. Изредка появляются председатели поселковых советов с их заботами («Время игры...», «Совершенно секретное дело...»), а ответственных работников более высокого уровня нет совсем — они автору неинтересны. Однако это большая смелость для того времени, когда все эти писалось и печаталось.

Видимо, придуманных сюжетов у писателя нет совсем. Ранний подзабытый рассказ «Треугольник», несколько дидактический по тональности — уж слишком хорошим получился герой, получивший выговор по комсомольской линии за терпимость к старым обычаям, — поразительным образом совпадает по сюжету с эпизодом из биографии этнографа Елизаветы Орловой, рассказанного в сборнике «Люди первой тропы»,⁵ только там действие происходит среди нивхов в Приамурье. Случайность? Пожалуй, да, но такие совпадения в северной литературе не редкость, просто мир Севера всегда и везде одинаков.

Женщины у Мифтахутдинова совершенно неповторимы. Эскимоски Ноэ («Время игры...»), Аминак, дочь великого наблюдателя Вири («Наблюдатель») и Нуна («Все может быть в такую погоду»), чукчанки Катя Вэен и Омрынаут («Случай во льдах»), Эмуль («Спроси заклинателей духов»), чуванка Мелания («Перегон лошадей...»). А разве не симпатична Келенеут из рассказа «Келенеут — дочь пурги»? Рассказ построен так, что мы знаем про нее все — и тут мы вполне можем понять ее поступки, можем оценить ее характер, который поверг в шок материковского критика из газеты «Советская Россия». Этот ряд можно продолжить — северянки с небольшим стажем Светлана («Странные дни Хан-Гирея»), Виолетта («Аттаукай-похититель женщин»), москвичка Валерия — подруга Эски («Звонок в Копенгаген»), этнограф Ирина из Москвы («Запах мимозы»), пожилая эстонка Магда («Перегон лошадей...»), четыре блондинки в матросской форме из повести «Наблюдатель» — и вправду с такой симпатией и таким теплом мог писать о представительницах приезжего населения только Мифтахутдинов — во всяком случае, больше таких персонажей нет ни у кого. И только он мог написать — во всяком случае он это написал: «Если в путь провожает женщина, ничего плохого в тундре с тобой не случится» (рассказ «Египетские ночи Ванкарема»). И не зря он призывает нас — «Соверши ради женщины подвиг», назвав рассказ с этой фразой «Девятое правило судьбы» — чтобы нам, его читателям, лучше это запомнилось. К своим героиням и читательницам автор тоже обращается с нападением: «Рецепт счастья для женщины простой — она должна гор-

даться мужчиной. Но чтобы это было так, она должна гордиться и его берегами» (рассказ «Звонок в Копенгаген»). Сложно следовать этому рецепту — но, может быть, в нем и в самом деле заключается женское счастье.

Любовь... Все герои автора по-своему счастливы и довольны — кто чем, даже когда их отношения легкомысленны и не обещают будущего. Каждый стремится к своему счастью, борется за него — как может, как умеет. Как сложны, как драматичны некоторые коллизии, сколь велика степень напряжения в прозаических миниатюрах — например, в рассказе «Запах мимозы», где событий хватило бы на целый роман. Повесть «Время игры в эскимосский мяч» по своей сюжетной схеме легкомысленна как оперетта, действие которой перенесено дальше некуда — на узнаваемый остров Врангеля, однако какие сложности судеб героев сконцентрированы в повествовании с таким счастливым концом. Как мало в рассказах людей, нашедших свое счастье — но ведь их не больше, чем в жизни вокруг. Поэтому автор так осторожно и так бережно преподносит нам едва ли не единственный свой рассказ с таким оптимистическим, но опять же непростым сюжетом, и таким оптимистическим названием — «Жить и радоваться», каким теплом окружены со всех сторон герои этого рассказа, наконец нашедшие свое счастье, как сопутствует им удача — и в то же время как все вокруг них хрупко и непрочное — как привезенная из Японии на Чукотку хризантема, маленький символ...

Дети — особая тема в творчестве Мифтахутдинова, начиная с его раннего рассказа «Этот вредный мальчик Шишкин», и это особая любовь писателя. Это своеобразие их внутреннего мира, часто не менее напряженная внутренняя жизнь, и особое отношение детей ко всему — к природе, к старшим, к животным и даже к умершим («Чай в Ту Вигвамс»).

О животных в рассказах Мифтахутдинова можно говорить бесконечно. Один из рассказов писателя так и назван «Хорошее отношение к собакам». Собаки из рассказов «Дни ожидания хорошей погоды», «Собачий вальс», пес Верный из «Воспоминания о Крабовой реке» — собаки есть почти в каждом рассказе писателя. Лошади, которым посвящена целая повесть «Перегон лошадей к устью реки Убиенки»; как трагичен конец каждой из них — коня по имени Матрос убил медведь, Богатырь околел, не выдержав тяжести перехода, Серый утонул в реке — не смог справиться с течением и выплыть, Орлика застрелил пилот при неудавшейся попытке перевезти его на самолете — и как радуется читатель за то, что две лошади из шести все-таки остались живы... Медведи (рассказ «Танец маленьких медведей»). Песцы, отпущенные на волю из мешка («Все может быть в такую погоду»). Белый медведь и человек в рассказе «Мишаня» — воистину вот к чему приложимы слова Сент-Экзюпери о том, что мы в ответе за тех, кого приручили.

Бесхитростная проза жизни — основное содержание рассказов Мифтахутдинова, но и в нее врывается иногда что-то, осложняющее ее до предела, и тогда в рассказах с такими же знакомыми нам героями вдруг смещаются пространство и время — таков рассказ «Крылья Экзюпери», в котором лежащий на чукотской сопке разбившийся самолет ледовой разведки вызывает у автора и читателя ассоциации с жизнью, профессией и творчеством великого французского писателя и летчика.

Внимательные читатели давно заметили — в рассказах писателя часто присутствует персонаж с инициалами «А.М.» Неизвестный герой М. в одном из первых рассказов «Мастерская» (ранее он назывался «Головы моих друзей»), Мухин из рассказа «Закон полярных путешествий», Маркин («Наблюдатель»), Артур Миронов («Инфаркт»), Антон Машкин («Время игры...»), Аникей Марков («Перегон лошадей...»), отпускник Авдей Маркелов («Случай в Коктебеле»), метеорологи Алекс Мурман («Совершенно секретное дело...») и Андрей Матвеев («Крестовый поход...»). При всей прозрачности намеков это не автопортрет писателя Альберта Мифтахутдинова — у него много рассказов, написанных непосредственно от первого лица, и много таких историй, где повествователь меняется. И конечно, не разбрасываемая по отдельным рассказам автобиография — хотя такое в северной литературе обычно, но такого не позволило бы автору его литературное мастерство, да и герои с этими инициалами оказываются слишком разными. Тогда что же это? Вероятно, только одно — особенная симпатия и сопричастность автора к главному герою своего очередного повествования, которая находит столь своеобразное выражение — которого, кстати, опять же ранее в литературе вообще не было.

Альберт Мифтахутдинов в литературе Северо-Востока остался не только как автор коротких рассказов и повестей — он получил известность и своими экспедиционными репортажами, которые стали ценнейшим материалом для краеведов. Его ранняя повесть «Очень маленький земной шар», давшая название одной из первых книг, чем-то напоминает молодого Олега Куваева, особенно книгу «Два цвета земли между двух океанов». В дальнейшем литературная манера, форма, сюжеты у двух писателей оказались совершенно разными, но правдивые, без вымысла и особого изыска словесности рассказы о путешествиях у Мифтахутдинова не только продолжали появляться, но и стали ярко индивидуальными. Таковы «Орден Костяной пластинки», где впервые была рассказана правда о судьбе Алитета — героя известного романа Тихона Семушкина; «Под знаком Полярного круга» — рассказ об установке памятного знака на побережье Ледовитого Океана, «Озеро нетающего льда» — повествование о сплаве по реке Белой от озера Эльгыгытгын до поселка Усть-Белая на Анадыре, «Отражение в Реке» — история похода по Омолону, по тому самому пути, по которому когда-то отправился Олег Куваев, написавший о том своем путешествии книгу «Дом для бродяг». Сколько еще смогут эти рассказы поведать грядущим поколениям читателей, как широк в них фон повествования, сколько разнообразной информации вплетено в канву истории о путешествии по этому замечательному краю — Чукотке.

Их было трое — трое друзей, писавших о Чукотке: Олег Куваев (1934–1975), Николай Балаев (1939–1988) и Альберт Мифтахутдинов. У всех — разные сюжеты, разная манера, совершенно разные книги. Никого из них уже нет с нами, хотя сейчас и самому старшему из них было бы всего семьдесят с небольшим лет. У северных писателей какое-то особое отношение к уходу из жизни. Геолог Олег Куваев в романе «Территория» устами своего героя-геолога Отто Яновича Калдиня сказал, что смерть — это переход из мира биологического в мир минералов. Мифтахутдинов остается самим собой — в повести «Крестовый поход на блондинок», глядя на Млечный путь — огни чукотского Верхнего мира, он ерничает:

— «А когда я туда попаду, и вам доведется меня хоронить, не делайте скорбных лиц. Помните, что бы я на вашем месте думал сейчас о том, как крупно не повезло усопшему — не успел он познакомиться вон с той блондинкой, что идет, вытирая глаза кончиком платочка. А у вас все впереди — и с блондинкой, и с катафалком».

Север долго хранит память о людях, которые там бывали и жили. Он хорошо сохраняет оставленные жилища и вещи, если, конечно, их не уничтожают плохие люди — так сгорел домик Олега Куваева на реке Кремянке на Чаун-Чукотке. Северная литература хорошо хранит книги своих авторов: в равной мере всех, местных и приезжих, талантливых и не очень, конъюнктурщиков и свободных художников. И книги из всего многообразия имен и названий будут еще очень долго открывать нам неповторимый мир Альберта Мифтахутдинова. Этот мир шире, чем знакомые нам рассказы. В каталоге магаданской областной библиотеки указаны отдельные стихотворения автора — признанного прозаика, они нынче неизвестны даже большим любителям творчества этого писателя. Совершенно не изучено наследие Мифтахутдинова-публициста, еще не собраны историками литературы его журналистские материалы. Но то, что Альберт Мифтахутдинов успел сделать в прозе, говорит нам о том, что перед нами незаурядный мастер малых прозаических форм — рассказа, повести и новеллы. Творчество Альберта Мифтахутдинова — часть ценнейшего наследия, доставшегося нам от сложной эпохи литературного безвременья соцреализма. И оно не должно быть забыто.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О нем см.: Писатели Дальнего Востока. Биобиблиографический словарь. Хабаровск, 1973. С. 174–176; Писатели Чукотки. Биобиблиографический справочник. Вып. 1. Анадырь, 1993. С. 65–65.
2. Мифтахутдинов А.В. Закон полярных путешествий. Магадан, 1986. В этой книге собрано все наиболее значительное и ценное из написанного автором. Другие книги А.В.Мифтахутдинова: Рассказы про Одиссея. [Повесть. Рассказы]. Магадан, 1967; Головы моих друзей. [Рассказы]. Магадан, 1969; Очень маленький земной шар [Повесть и рассказы]. М., 1972; Аттаукай — похититель женщин. [Повесть и рассказы]. М., 1977; Время игры в эскимосский мяч [Повесть и рассказы]. Магадан, 1978; Дни ожиданий. [Повести и рассказы]. Владивосток, 1979; Спроси заклинателей духов. [Рассказы и повести]. М., 1982; Совершенно секретное дело о ките. Повести и рассказы. Магадан, 1983.
3. Рыхэу Ю. Молчание в подарок. Рассказы. Магадан, 1985.
4. Меновицков Г.А. На Чукотской земле. Магадан, 1977.
5. Люди первой тропы. Новосибирск, 1968.

ALBERT MIFTAHUTDINOV'S ART WORLD

A.A.Burykin

The article is devoted to A.V. Miftahutdinov's (1937–1991) creativity. He is the representative of the Russian-speaking literature of Extreme Northeast of Russia, Chukotka and the Magadan area. A.V. Miftahutdinov has come in the literature as the master of small forms — the short story, sketches about travel. The writer's heritage has made up to be the outstanding phenomenon in the literature of the Northeast USSR.



ЛИНГВИСТИКА

© 2007 г.

Е.В.Ганапольская

ПУШКИН, БИБЛИЯ И ОСТАП БЕНДЕР В ТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ДЕТЕКТИВА

В одной из критических статей, посвященных современному русскому детективу, в качестве залога успеха произведениям этого жанра вменяется «полное отсутствие интеллигентских комплексов, ибо желание приправить смешанное романное блюдо, детективную паэлью *изысканными литературными цитатами*, философическими рассуждениями может испортить все дело» (Архангельский А. Сделай сам. В московском издательстве «ЭКСМО» вышел очередной детективный роман Полины Дашковой // Известия. 1999. 27 февраля). Возникает вопрос, действительно ли это так? Используются ли в популярных русских детективах литературные цитаты и, если используются, в каком виде и с какой целью? Чтобы ответить на поставленный вопрос, мы проанализировали 26 детективных романов издания 1996–1998 гг., принадлежащих перу А. Марининой (18), Ф. Незнанского (2), А. Кивинова (3), М. Бакониной (1), В. Веденеева (1), А. Малышевой (1). Выбор авторов проводился из числа наиболее популярных.

1. НАИБОЛЕЕ ЦИТИРУЕМЫЕ АВТОРЫ

Авторы современных российских детективов весьма активно используют прецедентные тексты. Среди последних наиболее частотными являются крылатые выражения /КВ/ и цитаты из текстов художественной литературы, с которыми конкурируют библеизмы. Довольно многочисленны также цитаты из художественных фильмов и песен, а также высказывания философов, особенно В.И.Ленина. Несмотря на то, что в заголовке статьи фигурируют библеизмы, мы позволим себе оставить их в стороне как предмет, требующий отдельного научного рассмотрения. При этом не упомянуть их невозможно, ибо по частотности употребления в детективе они не уступают цитатам из текстов художественной литературы.

Для более детального рассмотрения в статье были выбраны крылатые выражения и цитаты из произведений художественной литературы.

Относительно легко поддалось идентификации 125 текстов. Статистические подсчеты показали, что наиболее цитируемыми авторами классической русской литературы оказались А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, К. Прутков, А.С. Грибоедов, И.С. Тургенев, А.И. Чехов, Г. Успенский. Среди авторов советского

периода в этом плане более всего выделяются И.Ильф и Е.Петров, за ними следуют М.Булгаков, А.Толстой, Ю.Семенов, М.Горький, Н.Островский, К.Чуковский. В целом, как видно из таблицы, кроме А.С.Пушкина (18 (24¹)) и И.Ильфа и Е.Петрова 13 (17), которые занимают лидирующие позиции, все авторы цитируемы приблизительно одинаково.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА			
Классическая литература (до 1917 г.)	Русская советская литература (1917-1991 гг.)	Современная российская литература (после 1991 г.)	Литература русского зарубежья
1) А.С.Пушкин – 18 (24) 2) Н.В.Гоголь – 6 (10) 3) К.Прутков – 3 (5) 4) А.С.Грибоедов – 3 (3) 5) А.И.Чехов – 2 (2) 6) И.С.Тургенев – 2 (2) 7) Г.Успенский – 2 (2) 8) И.А.Крылов – 1 (1) 9) М.Е.Салтыков-Щедрин – 1 (1) 10) Ф.И.Тютчев – 1 (1) 11) М.Ю.Лермонтов – 1 (1)	1) И.Ильф и Е.Петров – 13 (21) 2) М.Булгаков – 4 (4) 3) А.Толстой – 4 (4) 4) Ю.Семенов – 3 (3) 5) М.Горький – 2 (3) 6) Н.Островский – 2 (2) 7) К.Чуковский – 2 (2) 8) К.Симонов – 1 (2) 9) Ю.Олеша – 1 (1) 10) Ф.Искандер – 1 (1) 11) М.Шолохов – 1 (1) 12) Бр.Вайнеры – 1 (1) 13) С.Маршак – 1 (1) 14) В.Осеева – 1 (1) 15) Ю.Дружков – 1 (1) 16) А.Гайдар – 1 (1) 17) А.Барто – 1 (1)	1) И.Губерман – 1 (1)	1) В.Набоков – 1 (1) 2) А.Солженицын – 1 (1)

Приведем выражения из произведений А.С.Пушкина как наиболее цитируемого автора и некоторые КВ из произведений других писателей в той форме, в какой они были употреблены в тексте детектива.

Цитаты и КВ из произведений А.С.Пушкина: *(одолела) охота к перемене мест; дела давно минувших дней; золотая рыбка (рыбонька) (золотые рыбки); град Петров; Народ безмолвствует; остаться у разбитого корыта); за морем житье не худо; Три китайки под окном пряли поздно вечерком; скупой рыцарь; счастье еще может быть возможно; Жив, курилка?²; И свобода нас примет радостно у входа; (что может в себе таить) день грядущий; все как на подбор); (дядька) Черномор; впрячь в одну (упряжку) коня и трепетную лань; патологическое доверие русской души к печатному слову.*

Некоторые цитаты и КВ из произведений русской и советской литературы:
И.Ильф и Е.Петров: *гигант мысли; будут бить... возможно, ногами; особа [лицо(-а)], приближенная(-ые) к императору; лед тронулся; можете бросить в меня камень; вечером стулья, а деньги утром; а заботу о бензине предоставьте мне; Ударим «Сникерсом» по кариесу; Н.В.Гоголь:* *птица-тройка; богоугодное заведение; редкая птица долетела бы до ее середины; А.С.Грибоедов:* *горе от ума; Подписано — и с плеч долой; А судьбы кто?; И.А.Крылов:* *зелен виноград...; не увидать под*

своим носом слона; **М.Ю.Лермонтов:** забыть и заснуть; **Ф.И.Тютчев:** умом Россию не понять; **Г.Успенский:** держать и не пущать; **А.П.Чехов:** свадебный генерал; *Краткость — сестра таланта*; **В.Осеева:** волшебное слово; **А.Барто:** Мы с Тамарой ходим парой, крокодилы мы с Тамарой; **М.Булгаков:** У осетрины может быть только одна свежесть, первая, она же и последняя: *Никогда и ничего не просите, гордая женщина. Сами все предложат, и сами все дадут*; *Подумаешь, бином Ньютона*; *Нет документа, нет и человека*; **Бр.Вайнеры:** Весь мир у нас в кармане!; **А.Гайдар:** И похоронили Шерифа у синей реки на высоком холме. Плынут пароходы — привет Шерифу! Летят самолеты — привет Шерифу! А пройдут пионеры — только нагадят!; **М.Горький:** (лидер, система) с большой буквы; *В жизни всегда есть место подвигу*; **В.Маяковский:** (краснокожая) паспортница; *Да будь он хоть негром преклонных годов*!; **С.Маршак:** Где это видано; **Н.Островский:** чтобы не стыдно было оглядываться на бесцельно прожитые; чтобы потом не было мучительно больно; **Ю.Семенов:** Что-то не связалось, как задумал Штирлиц; **А.Толстой:** Больной скорее жив, чем мертв; денежные купюры растут на деревьях (образ); (не жизнь, а сказка) «Золотой ключик»; **Д.Фурманов:** Мы академиев не кончали; **К.Чуковский:** Я не тебе плачу, а тете Симе; от осинки не родятся апельсинки (образ); **М.Шолохов:** Жизнь хоть она и сучья, а одна.

Некоторые цитаты и КВ из русских народных сказок: а) **детские сказки в литературной обработке** (*Высоко сидите, далеко глядите* (М.Булатов «Маша и медведь»); (сказка) *о трех медведях*; *Кто сидел на моем стуле? Кто ел из моей чашки?* (Л.Н.Толстой «Три медведя») и др.); б) **при сказки из различных сказок:** *Вот и весь сказ*; *Утро вечера мудренее*; *Эх, раззудись плечо*!; *Не в службу, а в дружбу*; *за тридевять земель*; *повинную голову меч не сечет* и др.³

Совершенно очевидно, что цитируемый минимум — это в основе своей так называемый школьный и дошкольный обязательный минимумы и популярная литература. Ряд единиц относится словарями к числу крылатых, другие же в специальной литературе по крылатике не фиксируются, хотя большинство из них являются общеизвестными.

В нашем материале встретилось также около 30 выражений, которые условно были отнесены к крылатым, что составляет около 19 % от общего количества КВ. Список этот, ранее насчитывавший несколько большее количество единиц, постепенно сокращается в результате специальных разысканий. Появление этой группы есть прежде всего результат выделения КВ на основании ряда объективных (формальных) и субъективных признаков, которые имеет смысл рассмотреть отдельно.

2. ФОРМЫ ЦИТИРОВАНИЯ, ПРЕДСТАВЛЕННЫЕ В ТЕКСТЕ ДЕТЕКТИВА

В соответствии с существующими определениями⁴, КВ имеют следующие признаки: а) наличие истинного или вероятного источника (но не обязательно отсылка к нему); б) общеизвестность и широкую распространенность, обеспечивающие воспроизводимость и относительную устойчивость; в) длительность употребления; г) краткость (вплоть до однословности); д) образность и выразительность.

Совершенно очевидно, что для практического выявления КВ в тексте перечисленных признаков недостаточно. К этому следует добавить формальные признаки наличия/отсутствия кавычек, точности цитирования, структуры ближайшего контекста, а также ряд критериев, трудно поддающихся верификации, и потому относимых нами к разряду субъективных.

В нашем случае определение корпуса КВ в текстах современного детектива производилось на основании ряда объективных и субъективных критериев⁵: 1) широкой известности выражения *как крылатого* (или как цитаты), 2) указания на источник, 3) наличия кавычек, 4) точности воспроизведения цитаты, 5) структуры ближайшего контекстного окружения, 6) литературных познаний исследователя.

В результате проведенного анализа по отношению к признакам наличия/отсутствия источника, кавычек и точности цитирования определились следующие типы цитирования из произведений художественной литературы:

1. Выражения, выделенные по трем признакам. Нетрансформированные варианты в кавычках с неполным указанием на источник (автора, произведение или героя произведения) практически отсутствуют, т.е. выражений, оформленных как собственно цитаты, почти нет. В наших материалах — лишь три примера. При этом для нас важно, что один из трех цитируемых фрагментов включен в словари крылатых слов: *А еще в начале девятнадцатого века Александр Сергеевич Грибоедов написал: «Подписано — и с плеч долой»* (А.Маринина А. *Имя потерпевшего: Никто*). *Может, если бы мы больше бывали дома, Лиля стала бы обычным капризным ребенком, но характер ее сформировался именно под влиянием нашего с Риткой постоянного отсутствия. Как там было у Корнея Чуковского? «Я не тебе плачу, а тете Симе». Кому ей было капризничать, если все равно никто не слышит? (А.Маринина. Черный список). ...А если... — Катя похолодела и свернулась в клубок. — А если... самой совершить это правосудие? Как там в «Алисе в Стране чудес?» «Я и суд, я и следствие, — Цап-Царап ей отвечает. — Присужу тебя к смерти я, тут тебе и капут...»* (А.Малышева *Мой муж — маньяк?*).

2. Выражения, выделенные по двум признакам.

2.1. Трансформированные варианты в кавычках с указанием на источник:

а) с указанием на автора: — *О, иди, твой звонит, — сказал Леша с набитым ртом. — У Юрия Олеши был девиз «ни дня без строчки», а у этого — ни дня без звонка* (А.Маринина. *За все надо платить*)⁶.

б) с указанием на героя: *Правильно говорил Воланд Маргарите: «Никогда и ничего не просите, гордая женщина. Сами все предложат, и сами все дадут»* (А.Малышева. *Мой муж — маньяк?*)⁷;

б) с ошибочным указанием на героя: *Стасов... готовился к тому, что его будут бить. И, как говаривал великий Остап Ибрагимович, «возможно, ногами»* (А.Маринина. *Не мешайте палачу*)⁸.

2.2. Нетрансформированные варианты без кавычек с указанием на источник:

а) с указанием на произведение: — *А что говорят? Да ничего не говорят. Как в «Борисе Годунове» — народ безмолвствует* (А.Кивинов. *Инферно*);

б) с указанием на автора: *Бай же меньше всего думал о том, куда Константи́ни́ди́ будет девать, на что употреблять ту валюту, которую все копил и копил по-*

добно пушкинскому скупому рыцарю (Ф.Незнанский. Опасное хобби); — Ни граммуньки, — утверждал Спирин. — Я не раз предлагал: облегчить память, забыться и заснуть, как утверждают истинные поэты... Но он — категорически. Не люблю, говорит, когда руки дрожат (Ф.Незнанский. Синдикат киллеров);

в) с ошибочным указанием на героя: ... Она придет домой и все сама найдет, подумаешь, бином Ньютона. Вспомнив историческую фразу, произнесенную булгаковским котом Бегемотом [в романе — Коровьевым], Татьяна невольно перескочила мыслями на саму себя (А.Маринина. Я умер вчера).

2.3. Нетрансформированный вариант в кавычках без указания на источник: Оно вообще не имеет к убийству никакого отношения, и не надо пытаться искусственно впрячь в одну упряжку «коня и трепетную лань»... (А.Маринина. Украденный сон); Но ведь, Сергей Поликарпович, возжжи-то от нашей с вами «птицы-тройки» в ваших руках! (Ф.Незнанский. Синдикат киллеров);

3. Выражения, выделенные по одному признаку.

3.1. Трансформированные варианты без кавычек с указанием на источник.

а) с указанием на автора: Они тебе все равно не поверят. А журналисту поверят. Еще Пушкин отмечал патологическое доверие русской души к печатному слову (А.Маринина. Я умер вчера)⁹;

б) с указанием на произведение: Как было сказано в одном бессмертном произведении? Нет бумажки — нет и человека (А.Маринина. За все надо платить);

в) с указанием на героя: Позвольте выразиться словами небезызвестного вам Остапа Ибрагимовича Бендера: пусть вашими сегодня будут только идеи, а заботу о бензине предоставьте мне (Ф.Незнанский. Опасное хобби); Турецкий на минуту поставил себя на место этого Свиридова и сказал себе словами Остапа Бендера насчет того, что даже у сильно завистливого человека есть в жизни моменты, когда завидовать, прямо скажем, нечему (Ф.Незнанский. Синдикат киллеров); Еще Воланд, если помните, сказал, что у осетрины может быть только одна свежесть, первая, она же и последняя (А.Маринина. Я умер вчера);

3.2. Трансформированный вариант в кавычках без указания на источник: — Нет, — честно ответил Ивар, про себя же подумал, что такая характеристика, как «женщина приятная во всех отношениях», еще не аргумент (М.Баконина. Сочи-Базель);

3.3. Нетрансформированный вариант без кавычек без указания на источник: охота к перемене мест; дела давно минувших дней; золотая рыбка; град Петров; за морем житье не худо; скупой рыцарь; день грядущий; (дядька) Черномор; все они как на подбор; гигант мысли; на волю, в пампасы; особа, приближенная к императору; лед тронулся; (можете) бросить в меня камень; раздача слонов;

Таким образом, мы получаем 4 варианта формальной маркированности цитаты:

Вариант 1:	а) указание на источник	+ кавычки	+ точный текст;
Вариант 2:	а) указание на источник	+ кавычки	+ #;
	б) указание на источник	+ #	+ точный текст;
	в) #	+ кавычки	+ точный текст;

Вариант 3:	а) указание на источник	+ #	+ #;
	б) #	+ кавычки	+ #;
	в) #	+ #	+ точный текст;

В тексте детектива большинство цитат и КВ формально маркировано. В зависимости от относительно субъективного критерия принадлежности/ непринадлежности выражений к разряду широко известных они могут быть разделены на собственно цитаты и КВ. В детективе используются преимущественно КВ, причем единицы, традиционно причисляемые словарями к разряду крылатых, относятся в основном ко второму и третьему виду.

Следует отдельно отметить, что 10 единиц представляют собой скрытые цитаты, не вычленимые ни по одному из рассмотренных формальных признаков: *Три китайки под окном пряли поздно вечером...*; *Счастье еще может быть возможно*; *И свобода нас примет радостно у входа?*; *Они (у меня) все как на подбор*; *Мы академиев не кончали*; *на блюде с упоительными розочками*; *человек приятный во всех отношениях*; *Редкая птица долетела бы до ее середины*; *Жив, курилка?*; *Заткни фонтан, а то все мысли из башки выльются*. Они выделены либо исключительно на основании признака общеизвестности выражения как крылатого (или как цитаты), либо (что в нашем случае редко) на основании совокупности этого признака и особой структуры ближайшего контекста.

3. ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ БЛИЖАЙШЕГО КОНТЕКСТА

Как показало изучение функционирования в тексте детектива КВ, выделенных по перечисленным выше формальным признакам, существуют следующие особенности структурирования контекста:

Для КВ-словосочетаний (их количество незначительно превышает число КВ-предложений) ближайший контекст структурируется двояко:

1. Контекст семантически и структурно связан с текстом источника (речь не идет о непосредственном указании на источник):

1.1. Контекст содержит компоненты (или близкие по значению лексемы) исходной фразы, в состав которой входило КВ-словосочетание, или ее парафраз. При этом происходит следующее:

а) Сохраняется синтаксическая позиция и, соответственно, неизменность парадигмы и семантическая близость (а также иногда созвучие ближайших слов): *им овладело беспокойство, охота к перемене мест -> (кого) одолела **охота к перемене мест**; что день грядущий мне готовит -> **что** может в себе таить **день грядущий**.*

б) Некоторые слова в ближайшем контекстном окружении «заимствованы» из цитаты. Точнее было бы сказать, что они служат стимулом, вызывающим употребление цитаты:

*Все прошло даже более благопристойно, чем ожидал Стасов, который совершенно серьезно готовился к тому, что его **будут бить**. И, как говаривал великий Остап Ибрагимович, «**возможно, ногами**» (А.Маринина. *Не мешайте палачу*).*

1.2. КВ организуют вокруг себя текст, связанный с той или иной темой произведения-источника: ...*Он должен был чувствовать себя **скупым рыцарем**, который сидит у себя в Москве на мешках с купюрами и нарочно морит голодом несчастную семью* (Ф.Незнанский. *Опасное хобби*).

2. Контекст семантически и структурно не демонстрирует связь с текстом источника. В единичных случаях переносное значение КВ эксплицируется в контексте (ср. аналогичное явление во фразеологии): *Нет, Ольга... за шириной полосы следила **тщательно**, употребляя всюду, где только уместно, слова «мы с тобой». Мы с тобой. Мы муж и жена. И что бы ни случилось — мы вместе. В здорowie и в болезни. В беде и в радости. В нищете и богатстве. Но, главным образом, конечно, **в богатстве**. И в славе. Все остальное соблюдалось только для того, чтобы не сорвались с крючка эти две **золотые рыбки*** (А.Маринина. *За все надо платить*). Большинство выражений этой группы зафиксированы в словарях крылатых слов.

По нашим подсчетам, почти для половины КВ-словосочетаний характерно «структурирование» контекста, ориентированное на текст источника. Для КВ-предложений демонстрация связи с источником в нашем материале осуществляется лишь в виде прямых отсылок к нему: *А что говорят? Да **ничего не говорят**. Как в «Борисе Годунове» — **народ безмолвствует*** (А.Кивинов. *Инферно*). В ряде случаев переносный смысл выражения поддерживается контекстом, в котором эксплицируются разные семы переносного значения КВ, но нет непосредственных литературных реминисценций: *По сравнению с создателями денежных пирамид и акций-облигаций ваш «Рикошет» просто невинный шалун. Нормальное **кидалово**. Ударим «Сникерсом» по карьеру* (А.Кивинов. *Куколка*).

Примерно в таком же количестве случаев ближайший контекст не указывает на связь с источником: *Конечно! А цветочки ручной вышивки. Работа китайских мастериц. **Три китайки под окном пряли поздно вечерком**...* (А.Кивинов. *Куколка*); *С одной стороны, это наше вечное, привычное, кондовое: ну что ж, **за морем житье действительно не худо*** (Ф.Незнанский. *Синдикат киллеров*).

Очевидно, разница в контекстном употреблении КВ-словосочетаний и КВ-предложений определяется степенью их информативной достаточности. Большинство КВ-словосочетаний являются «информативно недостаточными», и для понимания их переносного значения требуется «восстановление» (реструктурирование) в той или иной степени текста источника. КВ-предложения, являясь законченными смысловыми фрагментами, обладают информативной достаточностью и не требуют реструктурирования большего текста источника.

Итак, изучение функционирования КВ из произведений художественной литературы в тексте детектива показывает следующее:

1. Источником крылатых выражений являются в основном литературные произведения, составляющие так называемый дошкольный и школьный минимум, а также ряд популярных произведений, в него не входящих. Большая стабильность первой группы как источника КВ очевидна. Именно поэтому наиболее цитируемым автором продолжает оставаться А.С.Пушкин. Эта группа, как указывают исследователи, формирует ядро системы КВ русского языка. В этом плане показательное преобладание КВ-словосочетаний среди пушкинских ци-

тат. Вторая группа источников более подвижна, изменяется от поколения к поколению и зависима от читательского вкуса того или иного периода. Степень общеупотребительности фрагментов из этих книг зависит от того, на сколько долго держится спрос на то или иное произведение.

2. Большинство КВ могут быть опознаны в тексте по формальным признакам, среди которых ведущими продолжают оставаться кавычки, указание на источник и точность воспроизведения цитируемого фрагмента. Таким образом, доминирует эксплицитное цитирование. В тексте детектива, как правило, КВ маркируется одним признаком или комбинацией двух из них. При этом ни один из формальных признаков не является признаком, определяющим пространственность выражения. Текстопорождающая функция КВ в большей мере свойственна КВ со структурой словосочетания, где она проявляется примерно в половине употреблений, нежели КВ со структурой предложения. Следовательно, анализ ближайшего контекстного окружения скорее служит средством подтверждения крылатости выражения, нежели его «опознания» как такового.

3. Ряд КВ (в нашем случае приблизительно 1/10 от общего числа отобранных единиц) может быть «опознан» лишь на основании субъективных признаков широкой известности выражения как крылатого и литературной компетенции читателя. Это группа, с одной стороны, составляет пограничную зону с собственно фразеологией, отличаясь лишь наличием источника. С другой стороны, она примыкает к группе единиц, которым в контексте произведения (в нашем случае детектива) читатель склонен приписывать цитатный характер (в нашем случае 1/5 от общего числа отобранных единиц). Последняя является объектом специальных разысканий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Первая цифра — количество цитат и КВ за вычетом повторяющихся; вторая цифра — общее количество употреблений цитат и КВ в тексте детектива.
2. Выражение, безусловно, широко известно современному читателю благодаря стихотворению А.С.Пушкина «Жив, жив курилка!». Ср. *Ашукин Н.С., Ашукина М.Г.* Крылатые слова. Литературные цитаты. Образные выражения. — 4-е изд., доп. М., 1987: Выражение из народной детской песенки, исполняемой при игре в «Курилку».
3. См. о пограничном положении общефольклорных формул, например: *Шулежкова С.Г.* Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие. Челябинск, 1995. С. 131.
4. См. об этом: *Дядечко Л.П.* Крылатые слова как объект лингвистического описания: история и современность. Киев, 2002. С. 147-175.
5. См. о критериях, например: *Сидоренко К.П.* Интертекстовые связи пушкинского слова. СПб., 1999, гл.2; *Берковы В. и О.* О крылатых словах. Вступительная статья к «Большому словарю крылатых слов русского языка». М., 2000. С. 6—8.
6. Ср. *Ашукин, Ашукина.* Ук. соч.: *Ни одного дня без строки [черты, линии]. Возникло из рассказа древнеримского писателя и ученого Плиния Старшего...*
7. *Булгаков М.* «Мастер и Маргарита», гл.24 «Извлечение мастера»: — *Мы вас испытывали, — продолжал Воланд, — никогда и ничего не просите! Никогда и ничего, и в*

особенности у тех, кто сильнее вас. Сами предложат и сами все дадут! Садитесь, гордая женщина!

8. Ильф И., Петров Е. «12 стульев», гл. 8 «Голубой воришка»: — Ты кому продал стул? — спросил Остап позванивающим шепотом. Здесь Паша Эмильевич, обладавший сверхъестественным чутьем, понял, что сейчас его будут бить, может быть даже ногами.
9. Ср. Словарь крылатых выражений Пушкина: **Нам все еще печатный лист кажется святым.** Мы все думаем: как может это быть глупо или несправедливо? Ведь это напечатано! («Опыт отражения некоторых нелитературных обвинений»).

PUSHKIN, THE BIBLE AND OSTAP BENDER IN THE TEXT OF A MODERN RUSSIAN DETECTIVE STORY

E.V. Ganapolskaja

The article is devoted to a genre of a modern Russian detective. The author analyzes 28 detective novels issued in 1996-1998, written by A.Marinina, F.Neznansky, A.Kivinov, M.Bakonina, V.Vedeneyev, A.Malyшева. The author considers winged words and citations from this selection of fiction in greater detail.

© 2007 г.

К.В. Каменев

КРЫЛАТЫЕ ЕДИНИЦЫ АНГЛОЯЗЫЧНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ, ВОСХОДЯЩИЕ К КИНЕМАТОГРАФУ И ТЕЛЕВИДЕНИЮ, В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Крылатые слова (КС) и крылатые выражения (КВ) (вслед за С.Г. Шулежковой¹ объединим их для удобства под одним термином крылатые единицы (КЕ)) играют немаловажную роль в современном русском языке. Являясь квинтэссенцией жизненной мудрости, справедливости, иронии и «выражая глубокие философские истины»², КЕ позволяют говорящему точно и лаконично выразить свою мысль, делая высказывание более экспрессивным и образным.

Основу фонда КЕ русского, да и, пожалуй, любого другого языка, составляют КЕ литературного происхождения: высказывания философов и мыслителей античности, цитаты из Священного Писания и классической литературы. Однако в XX в. с развитием средств массовой коммуникации наиболее активными поставщиками КЕ становятся различные синтетические жанры искусства. Обусловлено это, во-первых, «сменой литературоцентристского типа культуры зрелищецентристским», а во-вторых, «общей тенденцией в развитии искусства

XX — начала XXI вв., в его движении к синтетичности, когда размываются границы между отдельными видами искусства и предпочтение отдаётся образности зрелищного порядка»³. Таким образом, такие жанры искусства, как песня, опера, мюзикл, кинематограф и телевидение, выходят на первый план, притягивая к себе огромное количество поклонников и обогащая русский язык новыми КЕ, многие из которых имеют иноязычное происхождение. Так, в современных словарях крылатых единиц зафиксировано около 50 КЕ, пришедших в русский язык из английского языка и обязанных своим происхождением синтетическим жанрам искусства (песням, фильмам и рекламным лозунгам). Больше всего таких единиц содержится в энциклопедии «Крылатые слова», составленной В. Серовым⁴ и в «Большом словаре крылатых слов русского языка: Около 4000 единиц» (БСКС) В.П. Беркова, В.М. Мокиенко, С.Г. Шулежковой.⁵ В «Словаре крылатых выражений из области искусства» С.Г. Шулежковой⁶ отмечено 27 КЕ англоязычного происхождения, но в нём, в отличие от БСКС,⁷ описаны только КВ, а потому не зафиксированы отдельные КС, такие, как *Рэмбо, супермен, терминатор*. К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным подробно рассмотреть каждую КЕ. Поэтому мы остановимся лишь на тех из них, которые употребляются наиболее часто. К числу таких относятся: *агент 007, апокалипсис сегодня, большой брат, в джазе только девушки, великодушная семёрка, вся президентская рать, гроздь гнева, дайте миру шанс, Джеймс Бонд, звёздные войны, золотая лихорадка, игры патриотов, империя зла, крёстный отец, на все времена, на честном слове и одном крыле, некоторые любят погорячее, огни большого города, основной инстинкт, от заката до рассвета, сладкая парочка, супермен, унесённые ветром, элементарно, Ватсон, этот безумный, безумный, безумный мир* и др.

Наиболее часто эти КЕ употребляются в качестве заголовков периодических изданий и Интернет-сайтов, выполняя тем самым аттрактивную функцию, то есть привлекая внимание читателей, посетителей и потенциальных покупателей. Приведём лишь некоторые примеры.

В «Московском комсомольце» от 30.04.2003 опубликована статья «Не тайный *агент 007*», повествующая о ЦОС ФСБ России и его начальнике, полковнике Сергее Игнатченко. На сайте www.yabloko.ru 17.04.2000 под заголовком «*Апокалипсис сегодня*» была выложена статья, посвящённая военной операции в Чечне. «Деловая неделя» за 24.11.2004 в статье «Украинский *апокалипсис. Сегодня?!*», пишет о накале страстей на Украине во время оранжевой революции. Под заголовком «*Большой Брат видит тебя*» на сайте www.izcity.com 24.10.2004 была опубликована статья, посвящённая компьютерной программе SurfControl, осуществляющей мониторинг интернет-трафика и управление доступом пользователей к ресурсам глобальной Сети. И, хотя КЕ *Большой Брат*, обозначающая тотальный контроль деятельности отдельного человека какими-либо силами (государством, спецслужбами и т.п.), своим происхождением обязана роману Джорджа Оруэлла «1984», прошедшее не так давно по всему миру реалити-шоу «Большой Брат» во многом способствовало популяризации этой КЕ среди молодёжи и сохранению её в активном запасе. То же самое относится и к КЕ *Предложение, от которого нельзя отказаться*. Данное высказывание принадлежит герою романа Марио Пьюзо «Крёстный отец» дону Вито Карлео-

не, однако популяризации данного выражения и его превращению в КЕ во многом способствовал фильм Френсиса Форда Копполы с одноимённым названием, вышедший на экраны в 1972 г. Сегодня КЕ *Я сделал ему предложение, от которого нельзя отказаться / сделать предложение, от которого нельзя отказаться / предложение, от которого нельзя отказаться* очень часто встречается в периодических изданиях. «Предложение, от которого нельзя отказаться», — гласит заголовок «Новой газеты» от 6–9 апреля 2006 г. «Social Report» подсчитал, что дает бизнесу *предложение, от которого нельзя отказаться*, но право воспользоваться которым необходимо заслужить», — пишет Комерсантъ — Social Report (Бизнес и образование) в статье «Партнёры по уму» от 15.08.2006. Очень часто данное выражение используется и в многочисленных детективных и юмористических телесериалах, таких, как «Улицы разбитых фонарей», «Слепой 2. Русская сталь», «33 квадратных метра» и др. Под заголовком «*Великолепная семёрка*. Список потенциальных кандидатов в президенты сузился» в «Новых Известиях» за 29.01.2004 опубликована статья, повествующая о ходе избирательной кампании по выборам президента РФ.

Примечательной является судьба КЕ *империя зла*, обязанной своим происхождением всемирно известной киносаге Джорджа Лукаса «Звёздные войны», 1980 г. В российских средствах массовой информации *империей зла* называют Америку («Империя зла угрожает Кубе» — заголовок статьи, опубликованной в «Советской России» 19.04.2004; «Империя русских и империя зла» — статья в № 6 газеты «Спецназ России» за 2004 г.), в то время как американские СМИ используют это выражение по отношению к России («So long, evil empire» («Прощай, империя зла» — К.К) National Review, July 8, 1988; «The voice of the evil empire» («Голос империи зла» — К.К) National Review, August 14, 1987).

Само название фильма «Звёздные войны» также является крылатым, и не только в русском языке, но и во многих европейских языках. Звёздными войнами американский сенатор-демократ Э. Кеннеди окрестил «стратегическую оборонную инициативу», провозглашённую 40-м президентом США Р. Рейганом 23 марта 1983 г. Этому выражению посвящена целая статья в № 3 научно-популярного журнала «Русская речь» за 1987 г.⁸ В статье подробно освещается история возникновения и употребления данной КЕ в русском языке.

Ночные клубы Магнитогорска (*От заката до рассвета* — бильярд-клуб, ул. Грязнова, 32), Одессы (*От заката до рассвета* — одесский клуб живой музыки, ул. Канатная, 42), Ростова (*От заката до рассвета* — боулинг, пр. Шолохова, 282) и Твери (*От заката до рассвета* — ночной клуб, ул. Вагжанова, 7) позаимствовали своё название *От заката до рассвета* у фильма Р. Родригеса «От заката до рассвета» 1995 г.

Это лишь некоторые примеры КЕ, функционирующих в современном русском языке. Более полный список КЕ с точным толкованием их значения и большим количеством примеров употребления можно найти в словарях С.Г. Шулежковой⁹ и Л.П. Дядечко¹⁰. Именно наличие большого числа примеров качественно отличает эти словари от словаря А.Ю. Кожевникова¹¹, в котором приводится лишь список 15000 цитат из отечественных кинофильмов и указывается источник их происхождения. В словаре В.С. Елистратова¹² не только указывается источник, породивший КЕ, но и даётся её толкование. Однако

и в словаре В.С. Елистратова отсутствуют примеры употребления КЕ. А ведь именно примеры позволяют выявить значения КЕ и то, «в каких речевых и ситуативных контекстах они применяются»¹³, именно примеры позволяют судить о правомерности отнесения той или иной единицы к разряду крылатых.

Как отмечает С.Г. Шулежкова, «КЕ любого национального языка, сохраняя свой основной фонд, в целом относятся к числу самых мобильных языковых пластов, а «жажда экспрессии», свойственная и средствам массовой коммуникации, и устному общению, вызывает к жизни всё новые и новые языковые единицы, отправляя в пассивный запас «отработанный материал»¹⁴. К тому же, радио, телевидение и интернет обеспечивают охват огромной аудитории и дают возможность многократного воспроизведения песен, мюзиклов, фильмов и рекламных роликов, что способствует превращению цитат, порождённых этими жанрами искусства, в КЕ в рекордно короткие сроки. Поэтому неудивительно, что словари крылатых единиц, коих сегодня издаётся немало, не успевают фиксировать все КЕ, функционирующие в языке. Так, помимо КЕ, приведённых выше, нами было выявлено более 30 КЕ, пришедших в русский язык из английского и ранее нигде не фиксировавшихся. Большинство из них обязано своим происхождением голливудским блокбастерам. И это объяснимо: кинематограф — это искусство зрелищного характера, ориентированное на массы. К тому же, после широкого экранного проката фильма неоднократно транслируются по телевидению, что обеспечивает охват всех возрастных аудиторий. Именно поэтому в языке продолжают функционировать КЕ, восходящие к лентам прошлого века.

К числу крылатых относятся следующие единицы, порождённые американским и английским кинематографом:

Враг у ворот (по названию фильма «Enemy At the Gate» совместного производства Германии-США-Великобритании-Ирландии, вышедшего на экран в 2001 г., режиссёр Жан-Жак Анно) — ‘угроза, опасность, беда, подступившая очень близко (вплотную)’. В № 12 газеты «АиФ. Дочки-Матери» от 21.06.2005 под заголовком «*Враг у ворот*» опубликована статья А. Тырловой, советующей, что делать, если в вашем рабочем коллективе появился «очень неприятный тип» (завистник, сплетник, жалобщик, скандалист), мешающий вам работать;

Грязные танцы (восходит к названию фильма Эмиля Ардолино «Dirty Dancing», 1987 г.) — 1) ‘танцы с элементами эротики; стриптиз’, 2) ‘аморальные, противозаконные действия, осуждаемые обществом’. В Москве по адресу ул. Грузинский Вал, 31 в здании ресторана «Канадский Бейгл» располагается ночной стриптиз-клуб «*Грязные танцы*». В апрельском номере журнала «Cosmopolitan» за 2006 г. напечатана статья М. Ахмедовой «*Грязные танцы*», рассказывающая о том, как девушка, танцующая с мужчиной, может определить, какой он любовник. В газете «АиФ — Чувашия» за 27.07.2005 под заголовком «*Грязные танцы*» опубликована статья, повествующая о борьбе наркоконтроля города Чебоксары с увеселительными заведениями, распространяющими наркотики;

Двойной удар (по названию фильма Шелдона Леттича «Double Impact» с Жан-Клодом Ван Даммом в главной роли, США, 1991 г.) — ‘серия ударов (либо других действий), направленных на одну или несколько целей, со стороны одного или нескольких противников’. «*Двойной удар сената*» — под таким заго-

ловком опубликована статья А. Терехова в «Независимой газете» за 21.11.2005. «Двойной удар. Генпрокуратура указала московским коллегам на национальный мотив хулиганов» — заголовок в газете «Время новостей» от 04.04.2006;

Действуй, сестра! (по названию фильма Эмиля Ардолино «Sister Act» США 1992 г., в главной роли Вупи Голдберг) — призыв к действию. Под заголовком «Действуй, сестра!» опубликованы статьи в газетах «Правда» от 21.06.2003, «Советская Белоруссия» от 13.11.2004, «МК-Бульвар» от 10.10.2005 и др.;

Достучаться до небес (восходит к названию фильма режиссёра Томаса Яна «Knockin' On Heaven's Door» Германия, 1997 г.) — «быть услышанным сильными мира сего (представителями власти)». О том, как обратить на себя внимание столичных властей, рассказывает корреспондент журнала «Имеешь право» Ю. Мацарский в статье, опубликованной 12.04.2005 под заголовком «Достучаться до небес»; «Достучаться до небес. Всё чаще подростки добровольно расстаются с жизнью», — пишет «Российская газета» от 29.11.2004;

Империя наносит ответный удар (по названию 5-го эпизода культовой киносаги «Звездные войны» «Star Wars: Episode V — The Empire Strikes Back», режиссёр Ирвин Кершнер, США, 1980 г.). Так говорят об ответных действиях какой-либо крупной и могущественной компании, корпорации, державы. Под заголовком «Империя наносит ответный удар» в статье, опубликованной в № 5 журнала «Компьютерра» от 7 февраля 2005 года, рассказывается о борьбе компании Microsoft с «адептами контрафактного софта»;

Истина где-то рядом (таков основной девиз культового американского сериала «Секретные материалы» («The X-Files»), впервые показанного в США 09.10.93) — «разгадка уже близка, но всё ещё до конца недоступна». «Рассуждать о монетизации льгот сложно. <...> Истина ни черта не где-то рядом. Она затерялась между поколениями, между бесконечными категориями льготников в пространстве нашей безумной действительности», — пишет Г. Сташков в № 6 «Новой Газеты» от 27–30 января 2005 г. В данном примере КЕ подверглась семантической трансформации (приобрела антонимическое значение за счёт отрицательной частицы «не» и междометного выражения «ни черта»);

Крылатым стало название американского боевика 1988 г. *Крепкий орешек* («Die Hard») режиссёра Джона Мак Тирнана с Брюсом Уиллисом в главной роли. *Крепким орешком* называют сильного, волевого человека, не идущего на компромиссы и умеющего держать удары судьбы, либо какую-либо вещь, не поддающуюся физическому воздействию. Например, в «Московском комсомольце» за 03.04.2004 г. в интервью, опубликованном под заголовком «Наш крепкий орешек», на вопросы К. Шавловского отвечает актёр Александр Балугев — «Суровый человек с приятными чертами лица. Про таких говорят: “Мягко стелет, да жестко спать”. <...> На вопросы отвечает конкретно и просто, без лишних эмоций. Вещь в себе. Впрочем, о том, что Балугев — человек скрытный, наверняка утверждать тоже нельзя. Скорее необщительный. *Крепкий орешек*, одним словом». В «Новых Известиях» за 18.03.2005 г. опубликована статья А. Терехова и А. Панкова под заголовком «*Крепкий орешек*. Анатолий Чубайс благополучно пережил очередное покушение»;

Криминальное чтиво (восходит к названию культового фильма Квентина Тарантино «Pulp Fiction», 1994 г.). Под заголовком «*Криминальное чтиво*» публи-

куются статьи и колонки новостей, посвящённые обзору совершённых преступлений. Под этим же заголовком приводится криминальная сводка в газете «Номер Один» от 25 ноября — 2 декабря 1999 г. «*Криминальное чтение*. Ходорковский закончил читать «Историю России» и перешел к собственной», — пишет «Московский комсомолец» от 27.11.2003;

Люди в чёрном (по названию американского фантастического боевика 1997 г. «Men In Black» режиссёра Бэрри Сонненфелда). *Людьми в чёрном* называют агентов спецслужб. Например, в газете «Комсомольская правда в Белоруссии» 02.03.2006 была опубликована статья под заголовком «Журналисту «Комсомолки» «люди в чёрном» разбили лицо», а на сайте www.afn.by 28.08.2006 была выложена статья под заголовком «Белорусские «люди в чёрном» из «К» отловили «финансиста-самородка» из Несвижа»;

Миссия невыполнима (по названию фильма Брайана де Пальма «Mission Impossible», США-Великобритания, 1996 г.). Выражение *миссия невыполнима* указывает на невозможность выполнения поставленной задачи. Это выражение часто употребляется журналистами в качестве заголовков, иногда подвергаясь различным трансформациям, например, «*Миссия пока выполнима*», — пишет «Южный Репортёр» в номере за 03.09.2006. «*Миссия века выполнима?*» — под таким заголовком опубликована статья в «Московском комсомольце» за 13.04.2005.

Названия фильмов «Неспящий в Сиэтле» («Sleepless In Seattle» режиссёр Нора Эфрон, 1993 г.) и «Однажды в Америке» («Once Upon A Time In America» режиссёр Серджо Леоне, 1984 г.) послужили основой для фразеологических серий *неспящий в* + сущ. в пр. падеже; *однажды в* + сущ. в пр. падеже с общим значением 'место, где происходит событие': «Том Хэнкс — *неспящий в Бельгии*» — заголовок статьи, размещённой 08.12.2004 на сайте электронного журнала www.russianboston.com; «*Неспящий в Красноармейске*» — заголовок статьи, опубликованной в 35 номере газеты «Московский комсомолец в Волгограде» за 2005 г. «*Однажды в Африке*» — название романа А. Луцкого, изданного в 2005 г. «*Однажды в России*» — название книги И. Гамаюнова, изданной в 2005 г. издательством «Молодая гвардия». «*Однажды в Интернете*» — под таким заголовком опубликована статья в газете «Советская Белоруссия» 24 мая 2006 г.

Определяющей стала заголовочная функция и для следующих КЕ: *один дома* (восходит к названию американской комедии «Home Alone» режиссёра Криса Коламбуса 1990 г.), *роковое влечение* (по названию фильма «Fatal Attraction», режиссёр Эдриан Лайн, 1987 г.), *смертельное оружие* (по названию фильма Ричарда Доннера «Lethal Weapon» 1987 г.), *смерть ей к лицу* (по названию американской комедии 1992 г. «Death Becomes Her» режиссёра Роберта Земекиса), *тупой и ещё тупее* (восходит к названию комедийного фильма Питера Фаррелли «Dumb & Dumber», США, 1994 г.), *угнать за 60 секунд* (по названию американского приключенческого боевика 2000 г. «Gone In 60 Seconds», режиссёр Доминик Сена), *Умри, но не сейчас* (обязана своим происхождением названию очередной серии фильмов о Джеймсе Бонде «Die Another Day», Великобритания-США, 2002 г., режиссёр Ли Тамахори).

Приведённые выше примеры позволяют сделать вывод о том, что русский язык вобрал в себя большое количество КЕ англоязычного происхождения. Это

свидетельствует об аккультурации (его проницаемости и открытости для других культур), что абсолютно не свойственно английскому языку. Доказательством тому может служить список самых популярных киноцитат 20 в., составленный Американским Институтом Кинематографии (AFI) и опубликованный на сайте www.greatestfilms.org. В списке из 400 киноцитат нет ни одной цитаты из советского или российского кино. Не зафиксированы они и в англоязычных словарях. В 20-тысячном словаре цитат «The Oxford Dictionary of Quotations»¹⁵ содержится около 100 цитат, обязанных своим происхождением кинематографу и телевидению, но среди них также нет ни одной русскоязычной цитаты. То же самое касается и словаря «The Oxford Dictionary of Catchphrases»¹⁶, содержащего, более 800 единиц, обязанных своим происхождением теле- и радио-шоу, книгам, фильмам, песням и рекламным слоганам, но не включившего в свой словник ни одного выражения из российского кино.

При современном богатстве и разнообразии периодики издателям нелегко сохранить аудиторию своих читателей, которые день ото дня становятся всё более разборчивыми и требовательными. Поэтому издатели, журналисты, репортёры делают ставку на яркий, броский заголовок, способный привлечь внимание, а КЕ как нельзя лучше подходят на эту роль. Им свойственны такие качества, как эмоциональность, экспрессивность, лаконичность, позволяющие говорящему точно выразить свои намерения и чувства.

С наступлением информационной эры большая часть информации стала передаваться и восприниматься аудио-визуальным способом. Книги вытесняются на второй план, уступая место радио, телевидению и интернету. Сегодня большую часть информации люди черпают именно из этих источников. Поэтому пополнение фонда КЕ происходит сегодня в основном за счёт синтетических жанров искусства, поддержанных достижениями научно-технического прогресса.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Шулежкова С.Г.* Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие. М., 2001.
2. *Уолш И.А., Берков В.П.* Русско-английский словарь крылатых слов: Ок. 1900 единиц. М., 1984.
3. *Шулежкова.* Ук. соч.
4. Крылатые слова: Энциклопедия / Авт.-сост. В. Серов. М., 2003.
5. *Берков В.П., Мокиенко В.М., Шулежкова С.Г.* Большой словарь крылатых слов русского языка: Около 4000 единиц. М., 2000.
6. *Шулежкова С.Г.* Словарь крылатых выражений из области искусства: Более 1000 крылатых выражений. М., 2003.
7. *Берков, Мокиенко, Шулежкова.* Ук. соч.
8. *Сальникова О.Г., Шулежкова С.Г.* Звёздные войны // Русская речь. 1987. № 3. С. 153–154.
9. *Берков, Мокиенко, Шулежкова.* Ук. соч.; *Шулежкова.* Словарь крылатых выражений из области искусства...
10. *Дядечко Л.П.* Новое в русской и украинской речи: Крылатые слова — крилаті слова (материалы для словаря): Учеб. пособие. Ч. 1: А-Г. Київ, 2001. Ч. 2: Д-Л. Київ, 2001. Ч. 3: М-Р. Київ, 2002. Ч. 4: С-Я. Київ, 2003.

-
11. *Кожевников А.Ю.* Большой словарь: Крылатые фразы отечественного кино. СПб.; М., 2001.
 12. *Елистратов В.С.* Словарь крылатых слов (русский кинематограф): около 1000 единиц. М., 1999.
 13. *Ханютин А.Ю.* Паремиялогия кино // Киноведческие записки. М., 1993. Вып. 19. С. 45–55.
 14. *Шулежкова С.Г.* Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие. М., 2001.
 15. *Knowles E.* The Oxford Dictionary of Quotations. 6-th ed. New York, 2004.
 16. *Farkas A.* The Oxford Dictionary of Catchphrases. New York, 2004.

WINGED UNITS OF ENGLISH ORIGIN IN MODERN RUSSIAN (CINEMA AND TV)

K.V. Kamenev

The theme of article is winged words derived from American and English films and serials, which are widely used in modern Russian language especially as headlines, but which are not registered in dictionaries. The term «winged words» is a loan translation from Buchmann's «Geflügelte Worte». According to Buchmann winged words are words, phrases and utterances which come directly or indirectly from a literary or historical source and which are commonly used in speech and writing as lexical units. In the article, the author describes in detail these winged words, gives their meanings and examples of usage, and points out their sources.

КУЛЬТУРА



ЭТНОЛОГИЯ

© 2007 г.

С.А. Моисеева

СТЕРЕОТИПЫ ПОВЕДЕНИЯ ЖЕНЩИН В ОБРЯДЕ РОЖДЕНИЯ ГОРНОЗАВОДСКИХ СЁЛ БЕЛОРЕЦКОГО РАЙОНА БАШКОРТОСТАНА (на материале экспедиций конца XX века)

Особую ритуальную значимость женщина приобретала во время родин, как одного из срединных для нее обрядов жизненного цикла, рамочным он являлся только для новорожденного, для которого этот обряд символизировал начало жизненного пути. В ходе обряда новорожденный обретал статус человеческого существа, а родившая женщина — статус матери, который позволял ей перейти в другую социовозрастную группу — взрослых женщин — баб, что в свою очередь предписывало женщине новый тип поведения.

Обратим внимание на то, что для новобрачных родинный обряд следовал непосредственно за свадьбой и, по замечанию А.К. Байбурина, в определенной мере являлся продолжением свадьбы¹. Доказательством этого в регионе служит особая модель поведения беременной женщины, собственно напоминающая поведение невесты. Бросается в глаза постепенное сужение круга общения и жизненного пространства беременной, которая попадала в особый мир запретов и предписаний. Общеизвестны у всех славян запреты, нарушение которых влечет за собой удушение ребёнка пуповиной в момент рождения. Распространены такие запреты и в сёлах горной Башкирии. «Нельзя было беременной через верёвку перешагивать» (Трифонов П.А., 1916 г.р., село Кага)². «Беременным нельзя брать за шерсть — ни шить, ни вязать» (Киселёва К.Т., 1924 г.р., село Верхний Авзян).

Ряд запретов имел целью обезопасить ребенка в будущем от гибели. «Беременной нельзя смотреть на покойника, потому что покойник видит ребёнка и заберёт его. Я не знала и ходила смотреть покойника. Девочка у меня и померла» (Абакумова А.Н., 1925 г.р., село Кага). «На кладбище нельзя было беременным ходить. Она ведь носит в себе новую жизнь, а там, на кладбище, мертвецы» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Беременная не ходила к покойнику и на святках не участвовала» (Исаева А.Р., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «Беременной не положено что-то брать от покойника» (Киселёва К.Т., 1924 г.р., село Верхний Авзян). «Упаси господь, если ты беременна и смотришь, у кого припадок, на ребёнка повлияет» (Чертихина А.Ф., 1911 г.р., поселок Тирлян). «Беременной нельзя смотреть на пожар, на могильник ходить» (Трифонов П.А., 1916 г.р., село Кага).

Некоторые запреты были направлены на регламентированность отношений с животными: нельзя было пинать и гладить кошек, иначе у ребенка появится болезнь «щетинка», «кочерга». «У Любки-то «кащерга» была. Бабка мне говорила: «Нельзя кошку-тот пинать» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Кошку говорить поддевать нельзя, брюхатая когда ходишь, а то у ребёночка щетинка будет» (Телятникова Н.Е., 1912 г.р., село Нижний Авзян).

Интересен запрет на хождение беременной в лес, чтобы медведь не задрал. В нем, вероятнее всего, реализовывались архаичные представления о медведе-тотеме или появление человека в результате брака медведя и женщины. В Каге, например, распространен сюжет с мотивом похищения женщины медведем. «Было в пору молодости моего тятки. Год был 1893. Ушла баба за ягодами в лес, попался медведь, забрал себе в берлогу. Держал ее там, она не могла убежать. Но родила она двух кутят: то ли человека, то ли медведя. Стал доверять он ей, далеко уходить. И решила девка убежать. Бросила кутят и побежала. Он вернулся, кутята одни. Одного-то он взял в зубы и побежал догонять. А баба-то побежала в сторону Белой, тут по тракту-то везли почту на лошади, ее-то и спасли. Немтая она стала. Мычать только умела. Медведь-то рассердился, да и бросил кутенка об дерево, а сам тоже от злости-то вниз со скалы бросился. Медведь — прокаженный, проклятый человек. Много таких было. Но вот знали одного. За какие такие грехи? Не знай» (Логинова А.В., 1927 г.р.).

Сужение круга общения являлось результатом распространенного представления о «нечистоте» беременной и исходящей от нее опасности, связанной с её «лиминальным» положением между жизнью и смертью. С этим же связано стремление скрыть беременность и предстоящие роды от окружающих, особенно молодых незамужних девушек. «Если женщине разродиться надо, не надо, чтобы девки знали. Если девки знают — грех. Старухи скажут: «Дальше этого надо уйтить, чтобы не знали» (Трифонова П.А., 1916 г.р., село Кага). «Не говорили никому, что рождает. Вот я родила, за повитухой пошли и говорить ей: «Слезай, корова ушла с телёнком» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «Когда беременная, лучше чтоб не знали, и родить шли, чтоб лишние люди не знали» (Габова Е.И., 1909 г.р., поселок Узян). «Скрытно старались рожать, даже у доме-то никому не сказывали. Всё скрытно делалось: узнаеть народ — трудно будет рожать» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага).

С другой стороны, «особость» положения беременной в социуме подтверждалась её магическими способностями. «Раньше мать говорила, что беременная может бесплодной помочь, даже вылечить её. А как — не знаю. Звали беременную тогда, езди корову покупали, или ишо кого-нибудь. Щитали, что потом корова будет молока много давать, теляты будут рождаться. Она и курицу на яйца сажала, чтобы цыплят много вывелось» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага).

Обратим внимание на то, что во время родов женщине распускали волосы. «Во время родов надо расплетать все косы» (Быстрицкая П.М., 1926 г.р., поселок Ломовка). «Когда рожает, бабка волосы распускала» (Габова Е.М., 1909 г.р., поселок Узян). «Когда баба рожала, ей косы расплетали» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Бабушка мне взяла и косы распустила, это я када рожала» (Логинова Н.М., 1924 г.р., село Кага). «Я дошку рожала, баба Параскея

волосы распустила мне и дала пожать» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер).

Женщина с распущенными волосами оберегала себя от докучавшего ей «мужа-покойника». «Когда покойный муж беспокоит, а вдова сильно тоскует, то её надо посадить на печь, всю её раскосматить везде, где есть волосы. Повесить везде мочалки. Вот одной сделали так. Муж к ней мертвый пришел, хватился за неё да накололся и ходить больше не стал» (Чертихина А.Ф., 1911 г.р., поселок Тирлян).

Вероятно, женщина с распущенными волосами обладала магической функцией, символизирующей «особость» её положения в жизненном пространстве, её способность воздействовать на сверхъестественные силы, тем самым подтверждалась её причастность к существам неземным, а значит опасным.

Постепенно происходит нарастание признаков «чужести», приближение к смертному состоянию беременной. На эти обстоятельства указывает ритуал прощания женщины с семьёй перед родами. «Когда уходила рожать, прощалась и говорила: «Простите меня, Христа ради» (Благова А.А., 1915 г.р., поселок Тирлян). «Рожаешь — идешь на смерть. Прощались с родными, как рожать-то идти» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага).

Подобный обряд прощания совершался человеком, чувствующим приближение смерти. Так, в Нижнем Авзяне мы встретились с обрядом прощания перед смертью. «Поляшка у нас тут есть. Мы молоды всегда туды ходили. Вот я у прошлом годе лезла на её, прощаться хотела, так шуть-шуть не залезла. Вот у низу и прощалась. Говорю: «Поляшешка, прощай. Я больше не приду на тебе. Ты нас всегда примала, прощай». А мама вот моя ходила перед смертью тоже прощаться. Выйдет на улицу, поклонится на щетыре стороны. говорить: «Прощай, белый свет. Прощай, ветерошек. Прощай, лесошек». Так долго ходила» (Беляева О.И., 1913 г.р.).

Окончательная изоляция роженицы от остальных людей происходила непосредственно во время родов. «Бабка-повитуха идёт с рожаницей в баню, там и рожали» (Зарубина М.П., 1930 г.р., поселок Ломовка). «Рожали ведь у бани раньше» (Кузнецова Е.Г., 1906 г.р., поселок Узян). «У баню бабка водила, там бабила» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Бабка в баню свою рожать мне водила, чтоб никто не видел и не слышал. Так и рожали» (Тимакова А.К., 1926 г.р., деревня Николаевка). «Когда женщина рождает, рядом может быть только бабка, мать роженицы и всё, мужуков не должно быть» (Коновалова Н.В., 1940 г.р., село Верхний Авзян). «Роды примали на пещке или в бане» (Илисёва А.Г., 1915 г.р., село Верхний Авзян). «Раньше рожали в бане. А потом мать с ребенком некоторое время на пещке были» (Копытова Н.А., 1920 г.р., село Верхний Авзян).

Как видим, баня и печь являлись наиболее распространенными местами проведения некоторых ритуалов. Общим же для бани и печи является то, что они расположены на периферии освоенного пространства, на границе между своим и чужим. Связь между этими сферами осуществляла в обряде рождения повитуха.

Обратим внимание ещё и на тот факт, что «в народной традиции печь зачастую считалась аналогичной женскому чреву³. Видимо, именно поэтому «когда

вдова тосковала по умершему мужу, то был приворот. Она кричала в печную трубу: «Милый мой, айда домой». И вот летит как огненный змей и на углу дома рассыпается. Я вот сама видела» (Егупова Р.В., 1937 г.р., поселок Инзер). С этими же представлениями была связана и традиция только что родившегося ребёнка помещать на печь. «Раньше, если ребёнок недоношенный был, его на печке держали, в вату заворачивали» (Урцева В.И., 1931 г.р., поселок Тирлян). «У нас тут закон — ребёнка на пещку класть, как родится. Он там успокоится» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «Когда родится ребёнок, его надо завернуть и положить на печь» (Зарубина М.П., 1930 г.р., поселок Ломовка). С другой стороны, предложенная серия ритуальных действий могла быть связана с представлением о печной трубе как о «канале связи» с иным миром.

В русской традиционной культуре символическим отделением ребёнка от матери, «сдаванием с рук на руки» ребёнка социуму ведали повитухи. Институт повивальных бабок перестаёт активно действовать к середине XX в. Но, не смотря на это, функции повитух в экспедиционных материалах 90-х годов XX столетия представлены в относительной сохранности, поскольку роль повивальной бабки в жизни здешнего социума была достаточно высока. «Раньше наши мамки с бабками рожали. Мы все шестеро родились дома» (Бурулёва Е.А., 1929 г.р., село Верхний Авзян). «У mine роды бабушка примала. Ох и помогла тогда она mine» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «Бабушки были, с ими рожали. А теперь уж все примерли» (Савельева А.П., 1930 г.р., поселок Узьян). «Мне вот тоже раз пришлось с бабушкой рожать, а второго я уж у больнице» (Осокина А.П., 1924 г.р., поселок Узьян). «Были бабушки. Я сама четверых рожала — всё с бабушкой» (Логонова Н.М., 1924 г.р., село Кага). «Я рожала с бабкой. В 1957 году я Наташу родила, а вот в 58-м — Николая. И всё с бабушкой» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Бабка у нас хорошая была — бабушка Климчиха. Рожала я в 1958 и 61-м году и всё с ей дома» (Логонова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Меня вот бабушка примала, а сама я уж в больнице всех рожала (Быкова А.В., 1940 г.р., село Верхний Авзян). «Были раньше бабушки, роды ходили примали, но мы уж всё у больницах рожали» (Гущинская М.И., 1941 г.р., село Нижний Авзян).

В регионе повитуху чаще называли «бабка» или «бабушка». Повивальной бабкой могла быть или рожавшая уже женщина — «знающая», или старая женщина — старуха, или вдова. «Я рожала с бабкой. Бабушкой называли её» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Я с бабкой рожала. Её бабкой и звали. Она на горе жила одна» (Абакумова Е.П., 1926 г.р., село Кага). «Раньше роды бабка примала. Старенькая, удовая, знающая» (Слепова А.Ф., 1928 г.р., село Верхний Авзян). «Повитуху мы бабкой называли. Боевая бабка, удовая, одинокая. Али женщина была, али старуха» (Юрочкина Е.Д., 1927 г.р., село Верхний Авзян). «Бабка была — роды примала. Если даже и молодая женщина, то всё равно бабкой называли» (Илисёва А.Г., 1915 г.р., село Верхний Авзян). «Раньше у нас были бабки — повитухи, которы роды примали. Они были очень опытными, могли руками слышать. Могли и замужни ходить, если опытна кака, а всё чаще одиношка» (Телятникова Н.Е., 1913 г.р., село Нижний Авзян). «Баба Параскея у нас ходила. Она ещё в гражданскую овдовела, долго она прожила, лет до 80-ти. И до конца ходила примать ребятишек» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Ин-

зер). «Бабок повивальных у нас здесь было много. В основном это были одинокие, лет 60, а то и больше им» (Платонова К.А., 1935 г.р., Н. Авзян). «Повитухами были старые женщины. Их уважали» (Трифонов П.А., 1916 г.р., село Кага). «Повитухи раньше были. Филисифа вот роды примала, одна жила» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян). Но даже если повитуха имела своих детей, они, по воспоминаниям рассказчиков, были или несчастными, или нездоровыми. «говорили, что у повитух умирали свои дети» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). Это являлось, вероятно, следствием небезопасной профессиональной деятельности их матери, поскольку на повитуху «распространялась сопутствующая родам обрядовая нечистота», кроме этого повитуха выступала и «как медиатор на грани жизни и смерти»⁴. В связи с этим повитухе приписывалась способность видеть то, чего не видели другие. Поэтому она выполняла, прежде всего, функцию идентификации пола будущего ребёнка. Содержание примет апеллирует к традиционному месту полов в парадигме бинарной классификации: мужское — большой, активный, сильный, громкий, правый, острый, верх; женское — маленький, пассивный, слабый, тихий, левый, тупой, низ. От плода ожидалось стереотипизированное поведение в зависимости от его пола. В регионе же самым распространенным способом определения пола к середине XX столетия считался способ по форме живота. «Если острый живот у беременной, то будет мальчик, если тупой, широкий — девочка» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян). «Когда родится мальчик, живот вострый, а когда девочка — плоский» (Савинова А., 1903 г.р., поселок Ломовка). «гадали по животу беременных: вроде как на брюхо глядели. Если брюхо шишом, значить парень, а если плоское, пологое — девка, а щас машиной проверяють» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага).

Другой способ связан с оппозицией правого и левого, верха и низа. «Если живот внизу и пупом — девочка, вверху — мальчик» (Лапенкова В.Т., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «Живот повострее, кверху поднятый — мальчик, пониже или зад раздается — девочка» (Габова Е.И., 1909 г.р., поселок Узян). «По животу определяли, кто будет. Если живот вострый, калашиком, кверху задрат — мальчик. А уж если плоский, унизу — девочка» (Желнина Т.В., 1923 г.р., село Кага). «Говорили, если ребёнок в правом боку ворощается, то буде мальчик, а если в левом — девочка» (Абакумова А.Н., 1925 г.р., село Кага).

И, наконец, последний способ, связанный с внешностью и потребностями беременной женщины. «Бабка сказывала, кто родится у меня. говорили, если коноплянки появятся на лице, мальщика родишь. Если девка — лицо хорошее бывает» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «Если беременная на лицо меняется, девочка будет, а если лицо хорошее — пацан» (Юрочкина Е.Д., 1927 г.р., село Верхний Авзян). «говорили, ще тебя манит: острого, огурцы, грибы — мальчик; яблоки, фрукты — девка» (Лапенкова В.Т., 1932 г.р., село Верхний Авзян).

Способность повитух видеть то, чего не видели и не могут видеть другие, подтверждает быличка, распространенная в сёлах изучаемого региона. «Рассказывали, шла бабь повитуха и глянула в окошко, а в окошке висит на удаве парень. У избу зашла — нету. И вот родилси мальчик. А один святой старичок дождалси, пока бабка вышла, и спрашивает её: «Ну чё, видела?» Она говорит:

«Да пригласилось на окне». А святой сказал, что доживет этот мальчик до 17 лет и повесится. Так и было. Бывало раньше, видели. Вот одним предсказали, что девка утонет в какие-то годы, не помню, в колодце. К этим годам уж и колодец стали закрывать, а она всё равно на крышку легла и умерла» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Жила у нас тут женщина одна. Тогда она беременная была. Вот настал срок ей рожать. Бабку позвали. К бабке на улице подошёл прохожий какой-то, старик, и говорит: «Пойдешь мимо окошка — поглянь туда». Родила эта женщина двух мальчиков. А в это время люди на улице видели, как на её крыше сидели два ангела. Вот после родов бабка подошла к окошку и видит: перед ней стена деревянная и на гвоздю на этой стене парень висит. Так и произошло потом. Один её сын повеселся» (Киселёва М.К., 1923 г.р., село Кага). «Вот настал одной женщине черёд родить, как вдруг к ним странник на квартиру постучался: «Пустите, может легче разродится ваша роженица». И вправду, роды хорошо прошли. Они давай звать его к столу: «Пойдем, выпьем чая». Он отвечает: «Нет, не хочу. А младенцу этому до 20 лет жить, а потом на воде умрёт». И ушёл. С той поры они оберегать его стали: к воде не подпускали, колодцы позакрывали. А вышло так: женился он, вышел во двор как-то раз, а молодая в избе осталась. Ждёт-ждёт его, а его всё нет. Вышла за ним во двор, а он на колодце мёртвый лежит. Так вот на воде и умер» (Быкова П.К., 1912 г.р., село Кага).

Таким образом, судьбу, predeterminedную новорожденному, повитуха видит через окно дома, где происходят роды. Осуществление контактов с внешним миром через окно маркирует общение с миром сверхъестественного, поскольку окно в обрядовой практике противопоставлено двери в качестве нерегламентированного входа/выхода из жилища. Повитуха, находящаяся вне дома, как бы в потустороннем мире, может видеть через окно, что скрыто от обычных людей. Символическая функция окна в родинном обряде региона встречается при ритуальном обмане во время первого внесения младенца в дом. «Если дети в семье умирали, то как другой родится — надо купить этого ребёнка, обмануть и в окно занести домой» (Платонова К.А., 1935 г.р., село Нижний Авзян). «У кого дети не велись, умирали, то рождённого ребёнка щерез окно продавали своим же людям. Бывало купи за рубль, а то и вовсе за пятак. Потом дети велись» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «У меня вот три мальчишка умерли, а четвертого мы за пять копеек купили щерез окно» (Кудряшова В.Т., 1936 г.р., село Нижний Авзян).

После рождения ребёнка повитуха символически «закрепляла» за ним пол, совершала над ребёнком те или иные операции в зависимости от того, кто родился — мальчик или девочка. «Старухи роды-то примали. Парень родился — сразу карандаш ему в руки, а если девочка — в мужские кальсоны заверни. Эта девка счастлива будет к мужукам. У нас Тамарка вот какая счастливая, бабка её завертывала в кальсоны мужские» (Кожевникова А.К., 1913 г.р., поселок Тирлян).

Чтобы обеспечить новорожденному счастливую, долгую жизнь, повитуха старалась заворачивать его в старую одежду матери или отца. «Ребёнок нарождается со своей судьбой, а чтобы он был счастливый, его раньше заворачивали в мужнину старую рубаху» (Кудряшова В.Т., 1936 г.р., село Нижний Авзян). «Ре-

бёнка, как родится, завернуть у пелёношку: юбку бабкину, матерну ли разорвать и завернуть его» (Артемьева В.П., 1923 г.р., село Кага). «Как ребёнок родится, его сразу в отцову рубаху заворачивали. Это говорили, чтоб отец любил. Пелёнки раньше из старой юбки шили» (Желнина Т.В., 1923 г.р., село Кага). «Детей раньше в старые рехмотья заворачивали, они от этого только здоровше были» (Калашникова А.А., 1910 г.р., село Верхний Авзян). «Ребёнка заворачивали в холощовы обноски — юбки, кофтошки, рубашки. Сначала в заплатах, потом на пеленки. И дети крепще росли» (Осокина А.П., 1924 г.р., Узян).

Чтобы обеспечить ребёнку безбедную жизнь, повитуха заворачивала его в шубу. «Когда мамка унесла Таню в дом, то бабушка завернула её в шубу и приговаривала, чтобы счастье и денег было столько, сколько волосиков на шубе. Это в сороковом году было» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «Ребёнка у полушубок завертывали, чтобы богатства было много» (Исаева А.Р., 1932 г.р., село Верхний Авзян).

Повивальная бабка могла при рождении ребёнка предсказать, жилец ли новорожденный на белом свете или нет. Прежде всего обращали внимание на день недели, когда появлялся ребёнок на свет, на совпадение с праздничными днями. «Нюра родилась в понедельник «в рубашке» — счастливая будет мне бабушка сказывала. А Таню мыла в бане бабушка Параскея и приговаривала: «Несчастливая будешь». Она у меня в пятницу родилась. Да и правда: Таня вдовой рано стала, всего двенадцать лет с мужем прожила» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «Девятая Пятница — очень тяжелый день. Я сына родила на 9-ую пятницу, он потом погиб. Молодой был, красивый. Вот родился у меня сыночек на 9-ую пятницу и умер совсем молодой» (Косарева М. Ф., 1930 г. р., поселок Ломовка).

Рождение в «рубашке» сулило человеку счастливую, долгую жизнь. «Если у плёнке рождался ребёнок, то говорили, что счастливый будет. В рубашке это значить» (Артемьева В.П., 1923 г.р., село Кага). «Если в плёночке родится, счастливый будет. Жить долго будет. Значит у рубашке уродился» (Чертихина А.Ф., 1911 г.р., поселок Тирлян).

Много было связано поверий с именаречением. «Таню не хотела так называть. Таня у свекрови дощь была, померла от скарлатины. Я не хотела свою так называть, плакала. По мертвым ведь не называют. Вот и судьба у Тани такая — рано овдовела» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «Выбирают имя по псалтырю, там на каждой странице ангел с именем. Кладут на голову младенцу эту книгу, на какой странице книга откроется, то имя и дают ребёнку. Если дадут другое имя, то судьба у него будет несчастная. Вот был случай, когда младенцу, нареченному по-другому, предсказали в 20 лет, в день свадьбы, что он утонет в колодеце. Отец в день свадьбы закрыл колодец крышкой. А парень лёг на эту крышку и умер. Потом все долго старались давать имя по псалтырю» (Быстрицкая П.М., 1926 г.р., поселок Ломовка). «Имя всегда давали ребёнку по святцам» (Трифонов П.А., 1916 г.р., село Кага).

В предписания по уходу за новорожденными входили и апотропеические действия, что связано было с боязнью сглаза, колдовской порчи и вредительства демонов. «Перво время на улицу ребёнка не выносят. В месяца два — три только выносили» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян). «Полгода я ни-

кому не казала девочку. Так повитухи велять. Глаз ведь всякий есть» (Благова А.А., 1915 г.р., поселок Тирлян). «Ребёнка раньше чужим не показывали. Покажут только после года. Рано показывать страшно» (Лапенкова В.Т., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «Новорожденного бабки не велять подносить к зеркалу до годика» Трифонова П.А., 1916 г.р., село Кага). «В зеркало смотреть не разрешали, а то ребёночек плохо спать будет» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян). «Ребёнка до года нельзя подносить к зеркалу — бояться будет» (Елисеева О.Ф., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «Нельзя было кормить ребёнка при людях, бабки не велели» (Платонова К.А., 1935 г.р., село Нижний Авзян). «Нельзя к ребёнку с ветра подходить — шас сглазишь» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., Инзер). «От сглаза соль помогала и красная тряпочка» (Федорова Т.В., 1939 г.р., село Верхний Авзян). «На люльку всегда вешали хрестик» (Кудряшова В., 1936 г.р., село Нижний Авзян).

Первые три дня были опасны для младенца. Эти представления закрепились в сюжетах быличек о новорожденных, подмененных чертями. «Иногда на месте ребёнка щертёнок оказывался. Начинает орать, каверкаться по-всякому. Поэтому раньше говорили, что надо богу молиться, хрестик вешать, чтоб щертей гонять. Лишнего не обзови дитя. К щёрту нельзя посылать, а то ребёнка и взаправду щерт заберёт. Вот один раз мать послала мальщика к щёрту, он и пропал, не нашли его потом» (Абакумова Е.П., 1926 г.р., село Кага).

Таким образом, повитуха в момент рождения ребёнка могла узнать его судьбу и в связи с этим предсказанием старалась предотвратить раннюю смерть и обеспечить долгую, счастливую, богатую жизнь младенцу.

Остановимся ещё на одной, немаловажной функции повивальных бабок — облегчение при родах. Для этого применяли некоторые действия, основанные на магии подобия и на подражательной магии, что символизировало разрыв замкнутости. «Когда шла повитуха роды принимать, то читала молитву-заговор: «Иду не душить, а душу пускать на свет с Господом богом». Только опосля приступается к роженице» (Логинова Н.М., 1924 г.р., село Кага). «Бабка у нас хорошая была — бабушка Климчиха. Говорила: «Я иду душу на свет пускать, не губить». Здоровая старуха была, бабила, как врач была» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Повитуха бывало приговаривала: «Опростай, Господи, Машеньку» (Кудряшова В.Т., 1936 г.р., село Нижний Авзян). «Я с бабкой рожала. Она баню топила, там мне все узлы развязала на одежде, чтоб ребёнок быстрее родился. Перевертывала на свою спину меня» (Логинова М.Н., 1924 г.р., село Кага). «Когда баба рожала, всё расплетали: косы, узелки, завязки убирала, юбку снимала. Только холщовая рубаха одна» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Когда рожаешь, бабка завязки с рук, ног, убирала, волосы распускала» (Габова Е.М., 1909 г.р., поселок Узян). «Дранщик раньше была повитухой. Если б не она, я бы подохла наверно. Косу у рот клала, чтобы легче было разрешиться. Бабка велела все ворота открывать. Скотина езли разрешалась, и то ворота открывали. И подпол, бывало, отворишь, только бы все хорошо» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «Мы раньше у бане рожали. Открывали ворота и передние, и задние, чтоб освободиться» (Желнина Т.В., 1923 г.р., село Кага). «Если мучается беременная, надо все замки дома отпирать. Вот одной говорят: «Беги-то к Трошкиным, возьми у них мешки на мельницу ехать». Она забегает к нам, от-

пирает дверь и говорит: «Господи, разреши ее поскорее». И я сразу же родила» (Трифоновна П.А., 1916 г.р., село Кага). «Если тяжелые роды, то мужука заставляли через ноги бабы шагать, все ворота открывали, окна, чтобы легче рожать было. Пирог с бабкой ломали: то на спину она ко мне, то я к ней. А бабка худенька была как три лущинки, я думала, щас от нее кости останутся. Бываить велять косы распускать и в рот давали волосы-то — тошноту, подухи брали. Мужа звали перешагнуть через ноги. Вот Польша наша Ленку рожала, дык Ванька, муж ее, ноги ей перешагивал. У баню бабка водила, там бабила» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Я рожала с бабкой. Она мужа мово заставляла через ноги перешагивать три раза, творила в подпол открывала» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Меня вот у бабки мамка родила. Рассказывала, что бабка заставляют, когда рожает, за матку взяться. Я вот, говорит, за матку взялась и тряхнулась, он и сразу выпал, ребенок-то» (Благова А.А., 1916 г.р., поселок Тирлян). «Чтобы легче рожать было, надо в подпол лазить, под творилу. А батюшка говорит, что так не положено делать, и мой сын, видно, от этого повесился» (Аверьянова Н.Д., 1929 г.р., село Верхний Авзян).

В действиях с последом сказывалась вера в возможность передачи порчи ребенку через детское место. «Два места у меня было, а ребенок один родился. У меня муж двойневый, вот два места и было. Бабка их потом закопала у бани на завалинке» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Послед убирала, говорили: «Кыс, кыс, айда». Это чтоб скорей отделилось. Закапывали его у подпол на завалинке у землю» (Желнина Т.В., 1923 г.р., село Кага). «Послед бабка завертывала и под доски у подпол на завалинке» (Артемьева В.П., 1923 г.р., село Кага).

Представления о «нечистоте» родов, роженицы и младенца существовали повсеместно. Сильны они были и в сёлах изучаемого региона. Однако о длительности периода «нечистоты» к 90-м годам XX в. точно говорить мы не можем, поскольку даже в рамках одного села этот период не имеет точных характеристик: «три дня», «пять дней», «неделя», «сорок дней» и, наконец, неопределенный срок «несколько дней».

В течение первых дней после родов русские горнозаводских сёл Башкирии называли женщину «сырой», в связи с чем родившей женщине многое в этот период запрещалось. «Мать не ходит в церковь до сорока дён после родов, она же сырая ещё была» (Копытова Н.А., 1920 г.р., село Нижний Авзян). «Когда умирал младенец, матерю даже не пускали хоронить. Нельзя. Бабки говорили, что ешо она мокрая, от родов ешо не отошла» (Кудряшова В.Т., 1936 г.р., село Нижний Авзян). «Родишь, пока роды не заживут, с мужиком спать опасно» (Лапенкова В.Т., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «А посла баню топили бабе, которая родила. Она же мокрая, у крове вся. Ей сорок дён в церковь нельзя» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). Таким образом, повитуха выполняла ещё одну функцию — функцию ритуального омывания роженицы и младенца. «Раньше рожали в бане, тут же и ребёнка бабушка обмоет» (Копытова Н.А., 1920 г.р., село Верхний Авзян). «Рожали у банях. После родов давали воду, чтоб баба обмылась» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Надо пять дней было топить баню, чтоб ребёнка отмыть» (Вертнёва Н.В., 1930 г.р., деревня Николаевка). «Бабки ходили, правили. Топили баню, намоют и ребёнка, и мать» (Исаева А.Р., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «Раньше, бывало, бабки три бани ходят к

ржанице. Моют её и ребёночка» (Телятникова Н.Е., 1913 г.р., село Нижний Авзян). «После родов баню топила бабушка. Ребёночка мыла целую неделю» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Повитухи были — бабушка звали. Барми-ниха в бане поправила мне живот и обмыла. говорить, баней несколько надо» (Осокина А.П., 1924 г.р., поселок Узян).

Оплата услуг повитухи происходила в исследуемой этнодиалектной зоне в форме одаривания в конце пребывания её в доме роженицы. Набор предметов, входивших в подарок, традицией не регламентировался, но во всех сёлах Белорецкого района в подарочный набор обязательно входило мыло, как предмет, вероятно, символизирующий очищение и заменивший здесь к середине XX столетия ритуал «размывания рук», о котором напрямую говорят лишь два информанта, оба из Ломовки. «После родов обязательно принимали баню и рженица, и повитуха» (Быстрицкая П.М., 926 г.р., поселок Ломовка). «Бабка-повитуха идёт с рожаницей в баню. Баню топят три дня. Размываются. На третью баню угощают бабушку, платят. Дадут печатку мыла и товару метра два-три» (Зарубина М.П., 1930 г.р., поселок Ломовка). «В баню рожать ведут. За помощь бабке дарили мыло, отрез» (Габова Е.И., 1909 г.р., поселок Узян). «У мене роды бабушка принимала. Три бани сделала ребёнку, мене живот правила, спину. На вторую баню у ребёнка кошергу медком выкатывала. После третьей бани бабушку угостили щаем, два метра ситцу дали, мыла, пирогов» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., поселок Инзер). «После родов баню бабушка топила, ребенка мыла. Три бани топила. Одаривала её мама потом: платочек купила, мыла дала» (Абакумова А.Н., 1925 г.р., село Кага). «Повивальную бабку звали при схватках. Присмет ребёнка, обмоет, место выправит, а потом её чаем напоят. Бабке давали подарок: мыло, материал» (Лапенкова В.Т., 1932 г.р., село Верхний Авзян).

Обычай проведения роженицы и младенца в исследуемой локальной зоне носил название «ходить на зубок». Основной состав участников названного ритуала в регионе был традиционен — женщины-бабы, повитуха, родители. «На зубок мужуки, молодые девки не ходили. Только женщины. Их не звали, сами шли» (Габова Е.М., 1909 г.р., поселок Узян). «На зубок все сами шли, не приглашали. Все идут взрослые, девки и парни не ходили» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «На зубок приходит хрёсна, повитуха, соседи, родня» (Бочарова Т.И., 1912 г.р., село Верхний Авзян). «Зубок справляли. Женщины приходят к рожанице» (Сальникова М.В., 1922 г.р., село Нижний Авзян). «На зубок-то одни женщины приходили, одиноких не звали» (Кондратьева И.А., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «На зубок идут одни женщины, мужуки и девки не ходили» (Телятникова Н.Е., 1913 г.р., село Нижний Авзян).

Приходящие должны были обязательно принести пирог. «Зубки — это пекли пироги, когда родится ребёнок. Пекли прям зубки с изюмом. Положено обязательно приносить рожанице. Подарок не обязательно, а зубок обязательно. А на первые зубы рубашонку куплять нады. Кто первый увидит зубок, тот и купляет» (Савинова А., 1903 г.р., поселок Ломовка). «Пекли пироги и приносили рженице. Приговаривали: «Младенцу — зубы, рженице — здоровья» (Быстрицкая П.М., 1926 г.р., поселок Ломовка). «Пекли пирог и шли к рожанице» (Складчикова Т.И., 1936 г.р., поселок Ломовка). «На зубок шли, пирог несли. На брус его ставили, чтоб рослый был ребёнок. Чай садились пили» (Габова

Е.М., 1909 г.р., поселок Узян). «На зубок ходили. Вот ко мне соседка пришла с пирогом, на брус поставила, чтоб ребёнок высокий был. Я то и не догадалась, что надо поставить самовар и этим пирогом угостить её. Молодая была. Я и сейчас тужу — надо было угостить» (Осокина А.П., 1924 г.р., поселок Узян). «Дома испечёшь пирог и идёшь на зубок. Придешь в двери-ти и сразу пирог на палаты поставишь, чтоб ребёнок рос» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Гости приходили, пироги приносили. Ставили на пещку, чтобы ребёнок вырос. Потом снять и чай пить» (Логинова Н.М., 1924 г.р., село Кага). «Зубок собирали, лепёшки с ягодами пекли. Заносили эти пироги в избу и на брус ставили, да повыше. Это чтоб ребёнок рос выше» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «На зубок приходят и пирог несут. Пирог поставят на полку повыше, чтобы ребёнок рос» (Бочарова Т.И., 1912 г.р., село Верхний Авзян). «Пекли пироги на зубок, прямо на зубки похожи» (Платонова К.А., 1935 г.р., село Нижний Авзян).

Сроки обычая проведения роженицы в регионе варьировались от трех дней до месяца. «На зубок приходили все, это когда только родится, бабка его обмоет, и шли сразу на зубок» (Платонова К.А., 1935 г.р., село Нижний Авзян). «Зубок раньше года был, как ребёнок родится — три бани, а потом можно на зубок» (Кондратьева И.А., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «До месяца родня, соседи с пирогами приходят к ребёночку на зубок. Это бывало через неделю после родов» (Телятникова Н.Е., 1913 г.р., село Нижний Авзян). «На зубок шли через день через десять» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Как родится ребёнок, через неделю свои с пирогами идут на зубок» (Серёгина А.В., 1921 г.р., село Верхний Авзян). «Этот зубок бывает, когда мать от родов отойдет» (Бочарова Т.И., 1912 г.р., село Верхний Авзян). «Зубок делали через месяц, когда роженица отдохнёт» (Илисёва А.И., 1915 г.р., село Верхний Авзян).

Заботой повивальных бабок было сохранение и поддержание здоровья у ребёнка в течение первого года жизни. Нездоровье младенца объясняли вредными воздействиями, а потому и для лечения требовалось применение магических средств. «От криксы чтоб избавить, бабку зовут, она помогала» (Юрочкина Е.Д., 1927 г.р., село Верхний Авзян). «Чтоб от криксы вылечить, рано утром на заре носили к бабке и говорили: «Отдай свой волос курам, чтоб ребенок спокоен был». И она должна была унести свой волос на насест курам» (Фёдорова Т.В., 1939 г.р., село Верхний Авзян). «Если ребёнок сильно плачет, надо сказать: «Куры, куры, кваксы, возьмите Надины плаксы» (Исаева А.Р., 1932 г.р., село Верхний Авзян). «Чтобы ребёнок не орал, к курам таскали его и говорили: «Куры серы, куры рябы, возьмите крик рабы (имя)». А носили детей вечером, когда куры садут на насест» (Аверьянова Н.Д., 1929 г.р., село Верхний Авзян). «От криксы бабки, бывало, под насест ребёнка таскали и говорили: «Куры белы, куры серы, возьмите криксы Ивана». Носили утром и вечером, до трёх раз носили» (Кудряшова В.Т., 1936 г.р., село Нижний Авзян). «Если ребёнок кричит сильно, его лечут — это крик на ём. К бабке носили ребёнка. И вот бабка выйдет на двор с им, положит его на завалинку, потом и ходит туда сюда к четырём столбам и там говорит чаво-то, это знать нады» (Королёва М.Ф., 1916 г.р., поселок Тирлян). «Чтобы крик ушёл от ребёнка, выносили его на зорю и утром, и вечером» (Чертихина А.Ф., 1911 г.р., поселок Тирлян). «Когда

мыли детей в бане, то приговаривали: «Как с гуся вода, так с младенца вся худоба». И плеснешь на каменку. Нельзя крутить шапочку, головка болеть будет. От испуга носили ребёнка в подоле. А когда у ребёнка не переставал крик, то в подоле носили в курятник» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «У детей раньше припадки были. Надо снять рубашонку и её колом в подпол забить, если первый раз у ребенка припадок, говорят проходит» (Бардина Е.Ф., 1919 г.р., Инзер). «Были бабки, лечили гнейницу — большой живот у ребенка. На западне Фадеиха лечила, в подол ложила. Если ребёнок сикался, его в подол бабка клала, над западней вставала и читала молитву. Если спит и вдруг закричит, значит напуганный. С испугу тоже лечили, травой какой-то поили» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян).

Следующий этап социологизации младенца был связан с его первыми шагами, преодолеть этот этап в начале XX столетия помогала повитуха. Впоследствии, когда институт повивальных бабок был разрушен, эти функции на себя приняли пожилые, старшие женщины в доме. Ритуал «путы резать», пожалуй, является самым распространенным и устойчивым на сегодня ритуалом родин. «Как только первый шаг сам ребёнок делает, так путы режут. И шас это есть. Я правнуку вот тоже недавно перерезала» (Артемяева В.П., 1923 г.р., село Кага). «Путы резала бабка до трёх раз. А шас только один раз режут, кто первый увидит» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «Путы резали, когда ребёнок начинал первый шаг, говорили: «Режь скорей — он побегить». Я вот всем своим внукам путы резала» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Только дыбки переступать нащнёт — тут уж ждётся, резанётся — и пойдёт. Ножик держишь, стукнешь на пол между ног — пута перелетела. Нельзя у ребёнка целовать ступни ног, бабки не велят» (Логинова А.В., 1927 г.р., село Кага). «Путы обрезали, когда ходить нащнёт. говорили: «Путы, путы, коли пошли — айдатя». И рукой обрезали — убирали путы» (Кондратьева И.А., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «Когда ребёнок делает первый шаг, то ему пут отрезают, возле его ножки проводят по полу ножом, чтобы быстро и хорошо ходил» (Киселёва К.Т., 1924 г.р., село Верхний Авзян). «Путы ведь раньше резали с какой-то молитвой, я уж и не знаю» (Благова А.А., 1915 г.р., поселок Тирлян). «Детям, как только пойдёт, путы резала. Ножом промеж ног проводила. Говорят, что потом лучше ходят» (Гаврилова А.Н., 1923 г.р., поселок Тирлян). «Путы резали. Берут ножик и с задку разрубает: «Иди, теперь иди». Вот и я своим так делала» (Чертихина А.Ф., 1911 г.р., поселок Тирлян). «Как ходить начинат, поставишь и промеж ног путы разрежашь. Он стоит, стоит, ноги-то спутаны. И вот проведёшь ножом и путы разрежешь. Толк не толк, а всё-таки дело» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян).

Наконец, последний, приобщающий младенца к жизни социума, этап, ритуалы которого в начале XX в. исполнялись повивальной бабкой, назывался в Ломовке «первая стрига». В остальных же сёлах изучаемой локальной зоны нам не удалось зафиксировать его название. Заметим, что традиция стричь ребёнка в год на сегодняшний день является самой устойчивой здесь традицией родинного обряда, хотя и утратившей свою мифологическую основу. Поэтому ритуал «первая стрига» к середине XX в. стал выполнять только практическую функцию — способствовал улучшению качественных характеристик волос человека.

И исполняли этот ритуал в середине XX в. уже не повивальные бабки, а ближайшие родственники. «Раньше бабку звали на первую стригу. Теперь сами всё делают» (Плохова А.И., 1904 г.р., поселок Ломовка). «Первая стрига после года. Бабки ходили и стригли» (Савинова А., 1903 г.р., поселок Ломовка). «До года нельзя было стричь ребёнка, только в годик бабки *стригли*» (Точилкина Т.А., 1926 г.р., село Верхний Авзян). «Стригут ребёнка в год. *Скажут*, бывало, бабки: «Родимые надо снять»» (Кондратьева И.А., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «Стригли раньше бабки наголо. Это чтобы волос хороший был» (Благова А.А., 1915 г.р., поселок Тирлян). «*Стригут всегда* ребёнка в год. И *щас* все *стригут наголо*, чтобы волос *гуще* был» (Серёгина А.В., 1921 г.р., село Верхний Авзян).

На древнюю архаическую основу обряда «первой стриги» указывает ритуал «сжигания родимых волос». «*Щез* ребёнок *наголо стригли*, а волосы у *пещку* кидали» (Желнина Л.И., 1938 г.р., село Кага). «Волосы ребёнку *стригут щез* *рез год*, *сжигают в пещке* потом» (Абакумова А.Н., 1925 г.р., село Кага). «В год родимые волосики надо снять. А их бросали у *пещку*, не хранили» (Кондратьева И.А., 1925 г.р., село Верхний Авзян). «В *год стригли*, а волосы потом *жгли*» (Сорокина В.М., 1912 г.р., поселок Тирлян). «Ребёнка в *год стригли*. Потом их сжигали или собирали в бумажку и куда-нибудь в косяк двери. Бывало, оставались они там долго. Называли их родимые волосики» (Габова Е.М., 1909 г.р., поселок Узян).

Таким образом, в родинном обряде горнозаводских сёл Белорецкого района на периода 50-60-х годов XX в. мы можем выделить три модели женского поведения. Первая модель «беременной женщины, матери младенца». Основным критерий, позволяющий нам выделить эту модель среди других, — это признак «нечистоты» женщины в указанный период её жизни, диктующий ей особый тип поведения. Названная модель имеет трёхчастную композицию, отражающую три периода жизни женщины — предродовой, момент родов, послеродовой. Причем последний период на сегодня не имеет устойчивых временных рамок. Информантами в конце 90-х годов XX в. указываются разные периоды послеродовой нечистоты женщины (от трёх до сорока дней). В символическом плане данная композиция будет выглядеть следующим образом: предсмертное состояние — смерть — возрождение. Вторая модель — модель повивальной бабки. Объединяющим признаком указанной модели является способность повитухи быть «медиатором», «посредником» между «этим» и «тем» светом. В связи с чем, повивальная бабка обладала особым типом поведения в социуме до середины XX в. Композиционно модель выглядит так: дородовой период — повитуха и беременная; момент родов — повитуха и роженица, повитуха и новорожденный; послеродовой период — повитуха и мать новорожденного, повитуха и младенец. Переведём на символический план: дородовой период: жизнь — посредник — предсмертное состояние; момент родов: предсмертное состояние — посредник — смерть; послеродовой период: смерть — посредник — жизнь.

Послеродовой период для второй модели в начале XX в. длился до года, к середине XX в. временные сроки сократились в некоторых сёлах до трёх дней.

И, наконец, третья модель женского поведения во время родин в регионе — это модель, объединяющая остальных женщин крестьянского социума, непо-

средственно не участвующих в конкретных родинах, то есть всех женщин, исключая беременную и повитуху. Иначе говоря, модель «посторонних». Её составляет несколько типов женского поведения, в основе которых лежит социо-возрастной символизм: а) рожавшие женщины — родственницы; б) рожавшие женщины — не родственницы; в) нерожавшие женщины и молодые девушки. В символическом плане эти модели выглядят так: а) род — «рожаница» — новорожденный; б) «рожаница» — «знающие, могущие»; в) «рожаница» — «незнающие, опасные».

Практически до середины XX в. женщины исследуемых сёл старались придерживаться указанных типов поведения, чего мы не можем сказать о сегодняшнем дне. «Раньше ведь девки-то ни на свадьбе не гуляли и на зубок им нельзя было, а щас везде девки ходють, а водку хлыщуть, как мужуки» (Стрелкова А.К., 1922 г.р., село Кага). «Щас чужые лучше, щем свои. Не стали люди родниться» (Гущинская М.И., 1941 г.р., село Нижний Авзян).

Таким образом, уже к середине XX в. в результате социально-культурных изменений в обществе родинный комплекс начинает распадаться на отдельные элементы, некоторые из них продолжили функционировать в традиционной культуре изучаемой этнодиалектной зоны до сегодняшнего дня. Некоторые ушли из активного употребления, но явились сюжетообразующими элементами ряда бытующих в регионе быличек. Функции же повивальных бабок были возложены большей частью на медицинских работников. Теперь акушер является посредником между двух миров. Но если повитуха прежде всего «исполняла культурную роль посредника между двумя мирами, принимая ребёнка из сферы «чужого», закрепляла за ним всё присущее человеку, отсекая всё «чуждое» человеку, и уже «готовым» отдавала его социуму»,⁵ то акушер оказывает лишь техническую помощь роженице и новорожденному. Культурная роль «посредника» между двумя мирами сегодня в исследуемой традиции возлагается на родных бабушек или старших женщин в роде — семье.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Байбурин А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // ЖС. 1997. № 2. С. 7.
2. Здесь и далее цитаты из фондов архива Лаборатории народной культуры МаГУ: Экспедиция-4, 1993; ЭК-6, 1995; ЭК-7^а, 1996; ЭК-10, 1997; ЭК-13, 13^а, 1998; ЭК-17, 1999; ЭК-21, 21^а, 2000. Орфография в цитатах представлена в соответствии с диалектным произношением.
3. Шумов К.Э., Черных А.В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья / Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 182.
4. Власкина Т.Ю. Донские былички о повитухах // ЖС. 1998, № 2. С. 16.
5. Белоусова Е.А. Наш малыш. Социализация новорожденного в современной городской культуре // ЖС. 1998, № 2. С. 25.

STEREOTYPES IN WOMEN'S BEHAVIOUR IN CEREMONY OF BIRTH WITHIN
WORKING VILLAGES OF BELORETTSK AREA IN BASHKORTOSTAN
(on materials of expeditions in the end of 20th century)

S.A. Moiseeva

The work makes an attempt to classify some folklore-ethnographic material collected during the last decade of 20th c. on a birth ceremonial in Russian villages in Beloretsk area of Bashkortostan according to female behavioural models. The author marks the safety of some archaic rudiments underlying behavioural norms of the birth ceremony participants. These rudiments are buried in the «passive memory» among the carriers of the tradition which is under research on the boundary of 21th c.

© 2007 г.

В.А. Бурнаков

ШАМАНЫ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВ ХАКАСОВ

В религиозной идеологии хакасского народа в прошлом большое место занимал шаманизм. Еще в 30-х годах XVIII века в описании служилого атамана Мугунчакова с товарищами о качинцах было сказано, что «оный народ состоит в вере своей: ни поста, ни молитв никаких не знает, а наипаче, что навывают шайтаном и веруют в него и шаманят по их закону»¹. В конце XIX в. П.Е. Островских в своем очерке, описывая быт хакасов, отмечал: «умилостивить духов и предотвращать их каверзы могут только шаманы посредством жертвоприношений и различных обрядностей»². Авторитет и сила воздействия шамана на людей была столь велика, что перед ней не могли устоять представители иноэтнических сообществ (главным образом — русские). Известный исследователь и общественный деятель Сибири Н.М. Ядринцев по этому поводу писал: «Шаманы и их ворожба производили впечатление на русских казаков и промышленников, и они усвоили веру в могущество шаманов и их чудесную силу, обращаясь к ним в трудных случаях»³.

Шаманизм как система мировидения возник в глубокой древности. Шаманская трехчленная модель мира в наиболее разработанной форме присутствует уже в каменных изображениях Окуневской культуры⁴. У хакасов, как и у других народов Южной Сибири, шаманы выделились в отдельную социальную группу в середине I тысячелетия н.э.⁵.

До Октябрьской революции шаманизм в Хакасии был весьма распространен несмотря на то, что была проведена большая работа по христианизации коренного населения. В 1841 г. Сагайская Степная дума сообщала, что среди хакасов имелись «шаманы и шаманки, которые в приличной для сего одежде и с бубном в руках в природных гимнастических движениях, давая заметить, что они имеют связь с невидимыми силами, лечат больных и сопровождают похороны,

передавая инородцам будущность, что они по необразованности своей и не отвергают»⁶. В 1885 г. в Сагайской думе насчитывалось 26 шаманов. В 1924–1925 годах в Хакасском уезде был зарегистрирован 71 действующий шаман, в их числе 54 мужчины и 17 женщин. С 1917 по 1924 гг. ими было совершено 4025 камланий⁷. В годы советской власти опасно было быть шаманом, они подвергались гонениям, репрессиям. Так, в 30-х гг. все крупные шаманы были оправлены в ссылку, где многие из них нашли свой последний приют. Некоторые (Коче Арыштаева, Е. Кызласов, Е. Саражаков и др.), вернувшись в 50-х гг. на родину, дали письменное отречение или ушли в «подполье»⁸. О шаманах ходили разные легенды. Но даже при советской власти авторитет и сила слова шамана были сильны, что подтверждается записанной нами быличкой.

«Случай произошел в середине тридцатых годов XX века, в местности Тея. В те времена боролись с шаманизмом и вообще с народными верованиями. Братья моего дедушки были молодыми комсомольцами. Одного звали Игнатий, а другого Петр. Они решили искоренить шаманские верования в своем селе. В то время там проживал один шаман. Все его шаманские вещи находились в юрте. Игнат с Петром как-то ночью пробрались туда и утащили шаманский бубен, бросили его в колодец. Сделали все это тайно и посчитали, что об этом никто не узнает. Немного погодя, в деревне начали болеть люди. Пошли слухи, что эта напасть возникла от того, что кто-то стащил шаманский бубен. Шаман сказал, что тот, кто украл бубен, будет сильно страдать и это плохо отразится на их роде. Это будет проклятье рода. Все так и произошло, как сказал шаман. Люди начали сильно болеть, особенно семья, где жили Игнат и Петр. Сначала заболели дети, а потом и взрослые. Пришлось обращаться к шаману. Тот сказал, что виноваты Игнат и Петр, это они украли бубен, а без бубна он не сможет камлать и прекратить эти бедствия. Шаман порекомендовал всему их роду (Боргояковых) уехать с этого места, так как жизни им здесь не будет. Люди были напуганы этим известием и обратились за советом к старикам. Собравшись вместе, они решили, что действительно необходимо уезжать с этого места. Все Боргояковы из этой деревни, которая называлась «*Сакый аал*» — Сакеевка, разъехались в самых различных направлениях. Одна веточка уехала вверх по течению реки Теи, другая вниз по течению реки и образовали селения Иллимов, Политов. Третьи уехали в долину реки Есь, а четвертые — в Карагай. В старину было принято, чтобы спасти свой род от гибели, необходимо было разъехаться по сторонам, при этом петляли, кружили. И когда приезжали в другую местность, то нередко меняли свое имя. Все это делалось для того, чтобы запутать следы преследующим их духам, чтобы они не смогли их догнать и наслать болезни. А бывшие комсомольцы к старости стали набожными людьми⁹.

У хакасов шаманы выделялись в особую корпорацию служителей культа, игравших ведущую роль в проведении большинства религиозных обрядов, связанных со многими сторонами жизни людей. Фигура шамана являлась важнейшим и неотъемлемым элементом традиционной картины мира хакасов. Шаманы обладали сверхъестественными силами. Они считались «избранниками» духов, от которых «получали» шаманский дар. Шаманы обладали способностью входить в личное общение с духами, населяющими Средний, Верхний и Нижний миры, и тем самым быть посредниками между людьми и этими духами.

Они приводили себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами. Как правило, они располагали различными принадлежностями для своей ритуальной деятельности — бубнами, костюмами, колотушками, музыкальными инструментами, всевозможными амулетами, изображениями духов и т.д.

Хакасские шаманы не отделялись от производственно-хозяйственной и промысловой деятельности рода, семьи. Для большинства из них шаманство не стало профессией, постоянным источником существования. Шаманство всегда сочеталось с ведением личного хозяйства, участием в промыслах, с домашними ремеслами и т.д. Култ предков являлся важнейшей составляющей идеологии шаманизма. Как правило, хакасские шаманы своих *тесов* — духов-помощников получали по наследству от старших, уже умерших сородичей-шаманов. При этом им мог стать как мужчина, так и женщина. Независимо от пола, у хакасов шаман обозначался термином *хам*. Избранником духов мог быть не любой член семьи, а только тот, у которого имелась «*артых сеок*» — лишняя кость. Известный этнограф В.Н. Басилов писал: «Шаман — это трагическая фигура древности, осужденная всю жизнь служить покровителям — духам, чтобы с их помощью охранять здоровье и покой соплеменников»¹⁰. Процесс становления шамана протекал мучительно и трудно. Н.П. Дыренкова, изучая шаманизм тюркоязычных народов, четко подметила: «В шаманстве турецких племен, как вообще в сибирском шаманстве, шаманский призыв носит ярко выраженный характер принуждения и мучительства»¹¹. У будущих шаманов с определенного возраста появлялись некоторые необычные признаки в поведении, болезненное состояние. Так называемая «шаманская болезнь» проявлялась в том, что кандидат в шаманы становился как бы «ненормальным», т.е., что-то бормотал или выкрикивал нечто несвязное, с кем-то разговаривал, убегал в лес, терял сознание и т.д. К нему приглашали опытного шамана, который путем камлания устанавливал характер болезни и кем из духов она послана. И если оказывалось, что духи требуют, чтобы данный человек стал шаманом, то устанавливалось, и кто именно из духов-предков (бывших шаманов) «наступает» на избранника и по чьей высшей воле¹². Обычно шаманская болезнь сопровождается яркими видениями. Не последнюю роль в процессе становления молодого шамана играли сны или болезненные представления, связанные с путешествием в мир духов. Физические мучения во время болезни объясняются шаманом мучительством духов. Эти духи, являющиеся в виде людей или животных, бьют его, душат, топят в воде, разрезают его тело и пересматривают его мускулы и кости¹³. Считалось, что во время истязания шамана происходит подробный осмотр его тела, духи пересматривают кости избранного, чтобы установить, все ли они соответствуют его высокому назначению¹⁴. В народных представлениях существует мнение, что получение шаманского дара может происходить в наказание за какие-либо нарушения запретов по отношению к духам. В связи с чем, немалый интерес представляет следующий рассказ: «Однажды ранним утром девушка по имени Маниса отправилась на телеге в лес за дровами. Было так рано, что на небе еще виднелись звезды. Ехала недолго, добралась до нужного места. Увидела пять красивых, величавых берез. Остановилась около них и решила их срубить. Подошла к одному дереву. В этот момент, откуда-то с косого-ра услышала чей-то свист. Маниса посмотрела в ту сторону, но ничего не уви-

дела. Она срубила березу. Подошла к другой, и снова слышала тот же самый свист. Посмотрела по сторонам, но ничего не обнаружила. Срубила и вторую. Приблизилась к третьей и увидела недалеко от себя горящие огоньки. Это были глаза волка. От присутствия хищника конь начал сильно беспокоиться. Но Маниса была отчаянной, смелой девушкой, она не поддавалась страху, сложила все дрова в телегу и поехала домой. Несмотря на самообладание, ей стало очень жутко, она погнала своего коня, что есть сил, буквально «летела». Приехав домой, она заболела. Маниса говорила, что ее всюду, и во сне и наяву, преследует тот самый волк. Это он своим свистом предупреждал ее о том, чтобы она не рубила березы. Березы были не простыми, они принадлежали этому духу-волку. Теперь он ее за это преследует. Явившись Манисе во сне, волк сказал ей: «Приходи ко мне или постоянно будешь мучиться. Я не оставлю тебя в покое, пока не подчинишься мне». Девушка была доведена до отчаяния, и, в конце концов, подчинилась волку. И с этого момента у нее появилось желание шаманить. Девушка, сама того не понимая, стала чувствовать, если где-то что-то произошло и нужна ее помощь. Если кто-то заболел, то ее «тянуло» к этому человеку, у нее возникало сильное желание пошаманить, иначе у нее начинались припадки. Она начинала сильно страдать и мучиться. Тогда Манисе было двадцать пять лет. Она была видной, красивой девушкой. Маниса часто выезжала к больным, шаманила. Во время камлания она улетаала к тем березам, где впервые встретила волка. Духи той местности сказали ей, что, срубив березы, она погубила их дочерей — духов, воплощенных в этих деревьях. И за это ее наказали, — сделали шаманкой. Во время камлания она пролетала над многими священными местами — горами, реками, озерами. Всегда посещала священные горы «*Чити хыс*» — Семь девушек. Там, на полянке самой высокой вершины собирались духи. На этой вершине жил самый главный дух, он был у них ханом. К нему обращались шаманы при камлании. Он был главным покровителем Манисы, всегда помогал ей, когда та шаманила. Свое камлание начинала с медленных ударов колотушкой по бубну, при этом пританцовывала, со временем ускоряя ритм. Она обычно произносила такие слова: «Я прохожу мимо священных гор «*Чити хыс*», сейчас перехожу реку, перелетаю небо». Все эти слова произносила словно *тахпах* (вид хакасских частушек). Свой полет показывала энергичными ударами в бубен, на котором игриво перезванивали колокольчики. Маниса, прилетев к своему хану, вставала перед ним на колени, кланялась и говорила: «Меня, не достигшую возраста девушку, такой сделал (шаманкой). Сейчас я пришла к тебе. Тебе кланяюсь и прошу тебя, дай мне «*тын*» — душу девушки, которая болеет». После этого она стала произносить «*алгыс*» — благословения. Маниса еще долго произносила свои просьбы и уговаривала главного духа. Она внезапно зарыдала и начала просить его: «Дай душу, дай!» Вдруг шаманка вскочила, и начала с бубном бегать по кругу, она делала такие движения, словно что-то вгоняла в бубен. И, наконец, она воскликнула: «Схватила *тын*». Маниса продолжала бегать и пританцовывать. Вдруг она упала на землю и воскликнула: «Схватила душу, схватила душу!» Люди приблизились к Манисе и дали ей выпить хакасской водки. Шаманка еще долгое время приходила в себя, восстанавливала силы. Камлание проходило три часа. Она рассказывала, что во многих духах узнавала людей, недавно умерших»¹⁵.

Шаманские духи-помощники — *тес*, по разъяснению Н.Ф. Катанова — души прежде умерших шаманов и людей, покровительствующих живым шаманам¹⁶. Духи-помощники, по толкованию шаманов, разделялись на воздушных, горных или лесных, водяных и подземных. По своему достоинству они не были равны: одни имели высший ранг и обладали большим могуществом, другие стояли ниже и были менее сильными. Духи-помощники, по одним сведениям, — это различные животные (медведи, лисицы, змеи, лягушки), птицы (сокол, ястреб, орел, кукушка и т.д.); по другим, *тесы* только принимали вид различных животных, скрываясь от враждебных им духов. *Тесы* выполняли разные поручения шаманов, «ходили в воздухе», «под землей и под водой». Особенно важна была роль духов-помощников при камлании, когда шаман собирал их, и они сопровождали его в «путешествиях» и т.д.¹⁷. Шаманские *тесы* различаются по полу и возрасту, по своему назначению и функциям. Среди армии служебных духов встречаются: немой *тес*, вороватый, передразнивающий, щекотливый и т.д. В зависимости от присутствия того или иного *теса* менялась манера поведения шамана. Некоторые *тесы* наделены самостоятельными названиями: «*кучун*» — *тес* в образе змеи; «*ынайгах*» — *тес* в образе пестрого гуся: «*хагба*» — *тес* типа ангела — хранителя; «*сайгот*» — *тес*, специально проверяющий лишнюю кость шамана и т.д. У каждого шаманского атрибута существовал свой *тес*. Например: «*тулбек тес*» — хозяин шаманского костюма, «*тубен*» — хозяин бубна, «*очан*» — хозяин колотушки и т.д. К ним обращались со следующими словами:

«Мои очаны, держащие колотушку,
Обвейтесь на мою правую руку!
Мои тубены, держащие бубен,
Появитесь на моей левой руке!»

На шаманской одежде нашиты бусинки — «*хам мончыгы*», которые представляют глаза *тесей*. Две бусины — глаза одного *теса*. У шаманов на костюме насчитывалось 50 и более бусин. Если шаман умрет, то бусины нельзя хоронить вместе с ним, иначе *тесы* останутся слепыми. При обряде камлания обязательно кололи белого ягненка, ставили в юрте белую березу и готовили молочную водку — *араку*. Сначала шаман призывал своих духов. Он открывал дверь юрты, издавал громкий свист и, изображая на лице улыбку, пятась к почетному углу, пел молитвы. Каждый раз, обращаясь к *тесам*, кропили *арак* с трехкратным восклицанием: «*сеек*». В юрте возжигали богородскую траву (*ирбен*), запах которой нравится *тесам*. Шаман во время призывания духов применял термин «*хобат*». Этот призыв нельзя употреблять без дела, иначе *тесы* могут обидеться и навредить шаману.

Тесы очень любят слушать сказки. Если случалось, что шаман начал камлание, а в другом месте исполнялось героическое сказание, то иногда они не выходили на вызов. *Тесы* садятся на музыкальный инструмент — *чатхан* и слушают пение сказителя.

После того, как шаман окружит себя «армией» духов и объединится с *тесами*, он перестает быть простым человеком. *Тесы* затемняют рассудок и делают

его жестоким. Шаман приказывал своим духам точно исполнять его решения: «Мои всевидящие! Пусть не останется места, неизвестного вам! Все, что попадется на глаза, говорите безошибочно! Если же вы скажете ложь, я расшибу в кровь ваши черные головы!». При этих словах шаман потрясал в воздухе своей колотушкой. Ничего в мире не остается ими незамеченным. *Тесы* исследуют дно морей и вершины высоких гор. Они не имеют права вернуться назад, не исполнив приказа. Они вступают в борьбу со злыми силами и *тесами* других шаманов. Отправляясь в поход с духами, шаман всегда оставляет одного — двух *тесей* на пороге юрты, чтобы он охранял жилище. Если шаман погибнет в битве со злыми силами, то его *тесы* навсегда останутся под порогом. Поэтому, по хакасским обычаям, на порог нельзя наступать, иначе заболеешь. В том случае, когда шаман поставит перед *тесами* непосильную задачу, то его духи могут не выдержать и покинуть его. Тогда он теряет свою силу. Иногда шаман, от усталости или желая проучить кого-либо, временно «прилеплял» *тесы* простому человеку и отправлял его вместо себя. Обычно так он практиковал с 9 парнями и 7 девушками, участвовавшими при камлании. Чтобы *тесы* к ним не «прилипали», девушки и парни брали в рот черные угольки, а на горле рисовали крестик. После камлания над больным шаман проверял судьбу собравшегося народа. Он приказывал *тесам*: «*Толы хоорайны ибiрiнер, тооза чонны сынанынар*» — «Обойдите общество *хоорай* (т.е. хакасов), весь народ проверьте». *Тесы* узнавали, нет ли среди гостей больных, не прицепились к ним злые силы. Заключительным этапом камлания является распускание *тесей*. «Чистых» духов отправляли по разным сторонам, как жаворонков и перепелок, а «нечистых» притягивали к флажкам (*туг*) на колотушку. Иногда вместе с собой *тесы* могут забрать «огонь глаз», т.е. зрение. Поэтому шаман при их распускании наговаривал: «Не забирайте огонь моих глаз». Когда *тесы* удалялись, то шаман превращался в простого человека¹⁸.

Как уже было упомянуто, одной из главных функций шамана было целительство. Вера хакасов в лечебную силу шаманов была очень сильна. Рассказывали интересный случай про шаманку Чонах. Один мужчина болел длительное время, надежд на выздоровление уже не оставалось. Больной не открывал глаза, не разговаривал. У него начали остывать ноги — верный признак приближения смерти. Согласно обычаям, его, как и всех умирающих, сняли с постели и положили на овчинные шубы, расстеленные на полу. Хакасы не позволяли умирать на кровати. Однако мать умирающего все же надеялась на чудо и пригласила шаманку, которую звали Чонах. Шаманка приехала к больному. Ей преподнесли стакан с *араккой* (хакасская водка). Она ее выпила. После этого она три раза зевнула и начала шаманить. Вскоре Чонах начала яростно бить в бубен, стала кричать нечеловеческим голосом, прыгать, размахивать руками, кружиться, словно вихрь. Шаманка кричала о том, что не позволит духам забрать этого человека — «ее красавца мужа» (так называла больного). Камлала очень долго и как только закончила, тут же уснула. Когда проснулась, сказала, что все будет в порядке, и уехала домой. На утро больной пришел в себя — открыл глаза и мог уже говорить. Он рассказал о своем сне. К нему домой приехали три всадника. Посадили на коня и повезли в свой край. Проезжали мимо полей, гор. Вдруг один из всадников воскликнул: «Чонах летит!». Больной посмотрел и увидел,

как к ним летела шаманка Чонах. Лицо у нее было свирепое, глаза метали искры. В руках у нее был лук со стрелами. Шаманка начала стрелять по всадникам и кричать, что не отдаст «своего красавца мужа». Всадники перепугались и закричали больному: «Слезай немедленно, а то из-за тебя погибнем!» Мужик спрыгнул с коня, а всадники поскакали прочь. А Чонах еще долгое время их преследовала. Этот мужик вскоре выздоровел и прожил долгие годы¹⁹.

К шаманам часто обращались люди, заболевшие после встречи с горными людьми. По словам наших информаторов, таким лечением часто занимались женщины-шаманки. Лечение проходило обычно в юрте, где по кругу сидели родственники. Предварительно шаманкой проводилось гадание при помощи деревянной чаши. Шаманка брала чашу, наполненную *араккой* и деревянной ложкой проводила обряд «*Сеек-сеек*» — кормление духов, затем выпивала ее. После этого бросила чашку через плечо. Когда чаша падала дном вниз, все присутствующие кричали «*ах терік*». Что означало благоприятный исход камлания. Камлание могло происходить без бубна, при помощи трех женских платков — белого, черного и пестрого цветов. Шаманка размахивала и касалась платками больного, и одновременно произносила *алгысы* (благословения) в честь духов. Немаловажным в процессе камлания была вера присутствующих людей в силу шаманки. Как объясняли шаманы, сомнение хотя бы одного присутствующего в их силе, очень мешало процессу камлания. По рассказам очевидцев, такие камлания для больного, как правило, заканчивались успешно.

Можно согласиться с К.Л. Банниковым, утверждающим, что «шаман представляет собой как бы социальную модель вселенной, выраженную физически: в силу своего медиумного положения он воплощает пограничные состояния человеческой души и тела. Представляет в одном лице мир и антимир, охватывая весь психофизиологически заданный спектр бинарных оппозиций. Он одновременно и змей, и птица, судя по хвостам и шапке, как одновременно живой и мертвый, судя по вышитым скелетам на одеждах и т.п.»²⁰. Некоторые хакасские шаманы во время камлания использовали гусиные крылья. Одной из таких шаманок являлась Манила Мамышева, проживавшая в деревне Халарлар. В начале своего камлания Манила всегда надевала на себя гусиные крылья. Затем наливала «*тадар арагазы*» (хакасскую молочную водку) в деревянную чашку и понемногу начинала оттуда отпивать. И только после этого приступала к камланию. Всегда начинала с песни. По свидетельству очевидцев, она пела красивым, сильным голосом. Манила рассказывала о том, где пролетает, какие горы по пути преодолевает. В определенных местах она «угощала» духов, совершала обряд «*сеек-сеек*» — брызгала по сторонам. Как рассказывают свидетели камлания, Манила говорила следующее: «В каких плохих местах я лечу! Горло мое пересыхает! Мои духи-*тесы* хотят пить!» Находящиеся рядом с ней люди, в этот момент подливали в чашку водки. Манила, побрызгав водкой по сторонам, отдавала чашку назад и велела выпить все содержимое одной женщине. По рассказам очевидцев, водка в чаше стала синей. Это несколько смущало женщину, и она не хотела ее пить. Но шаманка настоятельно требовала, чтобы она все выпила, объяснив это тем, что без этого она не могла лететь дальше. Исполнив требуемое, женщина отдавала пустую чашу шаманке. Та с криком «*ах терік*» бросала чашу. Считалось, что если чашка упадет вверх дном, то это пло-

хой знак — человек, которого лечит шаманка, может умереть. Если же чашка упадет дном вниз, то это к хорошему, человек будет жить и скоро выздоровеет²¹.

Как мы видим, процесс гадания при помощи чаши у хакасов мог проходить как вначале, так и в конце камлания. В компетенцию хакасских шаманов, кроме излечения больных, входили многообразные функции: проводы души в загробный мир, предугадывание будущего, поиск потерянных вещей, «очищение» от злых духов жилых помещений, и многое другое. Не редкостью являлись случаи, когда к шаманам обращались русские. В связи с чем, большой интерес представляет следующий рассказ: «К одному шаману приехал русский мужик и попросил узнать, как живет дома его семья. Шаман начал камлать. «Полетел» на Родину этого мужика. Говорит, что дома все живы и здоровы, а жена в данный момент занимается стиркой. Тогда русский мужик попросил шамана принести из его дома какую-нибудь вещь, чтобы он мог убедиться в правдивости слов шамана. Последний продолжил свое камлание. С силой ударил по бубну, и из него выпала салфетка с угловичка из-под иконы. Русский мужик взял себе эту салфетку. Через некоторое время он приехал домой и спросил у жены: «Кто у тебя был в такой-то день? Что у тебя терялось?» Жена сказала, что в тот день она занималась стиркой, и к ней никто не приходил. Но у нее пропала салфетка с угловичка. Муж вынул из кармана салфетку, и жена сразу же ее узнала. Таким образом, мужик убедился в силе шамана»²².

Шаманы обладали комплексом средств и способов воздействия на окружающих. Все это должно было убедить людей в обладании шаманом невидимыми силами, в умении им разгадывать приближение необычных явлений природы, предугадать их свойства, последствия и т.д. Нередко, для сохранения веры людей в их силу и поддержания авторитета в обществе, шаманы использовали различного рода чудеса. Распространенным среди хакасских шаманов феноменом являлась телепортация предметов, «выкраденных» у других шаманов. Нам рассказали историю о шамане Каптолоке Тодинове, проживавшем в деревне Сталино. По словам Каптолока, во время своего камлания, он летал в Туву. Люди попросили предоставить доказательство его полетов в ту местность — принести оттуда какую-нибудь вещь. Шаман согласился исполнить данную просьбу. Начал шаманить и так сильно ударил по бубну, что сам упал на спину. Колокольца на бубне громко зазвенели и из него выпали сплетенные из четырех ремешков тувинские вожжи. Они были покрыты инеем. У всех присутствующих возникло ощущение, что будто бы их сбросила какая-то птица. В другой раз, люди снова захотели убедиться в его шаманской силе. Они попросили его украсть какую-нибудь вещь у шамана, жившего в верховьях реки Еси. Каптолок дал свое согласие, начал шаманить. Через какое-то время сказал, что находится в доме есинского шамана и видит, что тот спит на войлоке. Под войлоком у того лежали кисет с трубкой. Каптолок начал потихоньку щекотать шамана, и тот не просыпаясь, перевернулся. И как раз в этот момент Каптолок вынул кисет с трубкой и улетел. В ходе камлания он с силой ударил колотушкой по бубну и оттуда выпали кисет с трубкой. Все присутствующие убедились в силе шамана. На следующий день из верховьев Еси приехал шаман — хозяин украденных вещей. Он сказал Каптолоку, что видел, как тот прилетал к нему в дом, видел, как взял

трубку с кисетом, но не придавал этому большого значения. Каптолок объяснил ситуацию, извинился и отдал шаману его вещи. Так они и расстались²³.

По традиционным хакасским представлениям, шаманы обладали способностью левитации. Хакасы верили в то, что в процессе камлания, например, «очищения» юрты, находясь в другом месте, шаман, ударяя в бубен, мог в виде вихря открывать дверь и залетать в «очищаемую» юрту. И поклонившись очагу, через дымоход, шаман вылетал наружу. Среди хакасов широко были распространены верования, согласно которым шаманы могли превращаться в птиц — в орлов, коршунов, ворон и др. В связи с чем, интересен следующий рассказ: «Одна женщина переехала с мужем в Казахстан. Однажды днем, во дворе она готовила мужу обед. Женщина заметила, что на заборе сидит ворона, которая внимательно за ней наблюдает. Внутренний голос ей подсказал, что это не простая птица, а ее знакомая шаманка Минила. Женщина открыла дверь и пригласила птицу в дом. Ворона залетела, прошлась по всем комнатам, и несколько раз каркнув, улетела. Через определенное время женщина вернулась в родные места и встретила шаманку. Улыбнувшись, женщина сказала, что сразу же узнала Минилу, потому что в Казахстане, в той местности, где она жила, вороны не обитают. Шаманка ответила, что поняла, что ее узнали. Ей просто захотелось посмотреть, как живет эта женщина на чужбине. Перед смертью, Минила постоянно звала к себе эту женщину, но та не хотела к ней приходить, так как боялась, что шаманка передаст ей шаманский дар — силу. А сделать это для шаманов не трудно, они могут обнять, поцеловать или просто дотронуться до руки. Этого будет достаточно, чтобы стать шаманкой. Так и умерла шаманка Минила, никому не передав шаманского дара»²⁴.

Распространенным явлением среди шаманов была способность оказывать воздействие на атмосферные явления. «В ясный день шаманы начинали камлать, и внезапно откуда-то появлялась маленькая тучка, которая вскоре разрасталась и затягивала все небо, потом шел дождь»²⁵.

Все эти модальности и символические способности шамана выражали разрыв со сферой обыденной жизни. Цель, преследуемая разрывом — это трансценденция и свобода, которая достигается посредством вознесения, полета, невидимости и неподвластности тела силам многих стихий. Стремление разбить оковы, выйти за пределы ограниченных возможностей — эти идеи воплощали шаманы.

Несмотря на тенденцию к трансцендентальности, хакасские шаманы использовали свой дар в утилитарных целях. Например, они активно участвовали в охотничьих промыслах. Шаманы благодаря общению с невидимым миром, в том числе и с миром «мыслей» животных, предсказывали благоприятные дни и места охоты. Хакасы верили, что во многих случаях, удача на охоте, якобы, зависела от воздействия и силы шамана. Примечателен следующий рассказ: «Два мужика из Усть-Соса поздней осенью отправились на охоту. Раньше хакасы уходили на промысел надолго (на 2-3 месяца). Брали с собой двух лошадей. На одной ехал сам охотник, а вторая везла провизию. Один из мужиков был шаманом, хотя в деревне ему особенно и не верили, видимо, был не очень сильным шаманом. Через пять дней доехали до охотничьих угодий. Соорудили шалаш, разожгли костер, готовят себе еду. Наступил «хызыл ир» — красный вечер. Один

мужик говорит: «Нынче зима будет снежная. Сможем ли хорошо поохотиться? Может, пораньше двинем домой?». Шаман ему говорит: «Не беспокойся, пустыми домой не вернемся». Второй говорит: «Толку-то с тебя и с твоих слов». А шаман отвечает: «Не веришь мне. Тогда я пошаманю, посмотришь, что будет». Мужик сказал: «Хорошо, посмотрим». Поели, и шаман начал шаманить, а потом говорит напарнику: «Сходи на родник за водой, а то во рту пересохло». Мужик взял *алгый* — ведро и пошел за водой. Идет, а кругом темно, и даже родника не видно. Видит, что вокруг одного места кружатся вороны и кричат «Хах, хах»! Мужик набрал воды и пошел обратно. Зашел в шалаш, а шаман спросил о том, видел ли он что-либо. А тот ответил, что ничего не видел. Тогда шаман опять принялся за свое дело и снова послал мужика за водой. Мужик пошел к роднику и видит, что там сидят голые, без шерсти волки. Они так пристально смотрят на него. Их глаза так и горят. Жутко стало мужику, но он не поддался страху. Зачерпнул воды и спокойно пошел к шалашу. Шаман снова спросил о том, видел ли он кого-либо. Тот ответил, что не видел. Тогда шаман опять принялся за свое дело. А мужик сидит у входа и смотрит на шамана. И вдруг шаманские духи схватили его и потащили к костру. Мужик схватил горящую головешку, а духи продолжают его тащить. Мужик закричал: «Ладно! Хватит! Верю, что ты шаман». Так волей-неволей ему пришлось убедиться в шаманской силе напарника. В ту зиму снег выпал глубокий, и все охотники ушли ни с чем. А эти двое удачно поохотились. В следующую зиму шаман предложил тому мужику поехать вместе на охоту. Но мужик отказался и уехал на промысел с другими»²⁶.

Согласно народным представлениям, шаманы, находясь дома, могли содействовать удаче на охоте. Хакаские охотники старались уходить на промысел четвертого октября, в «Покров день», так как в это время у маралов начинался гон. Рассказывали историю, как три охотника из села Отты отправились в тайгу. Шли по известным охотничьим местам — «*Пор паазы, Тохта паазы, Хара пице*». По дороге им встретился один марал, но они не смогли его подстрелить. Безуспешно проходили весь день. Стали возвращаются домой с пустыми руками и очень огорченными. В местечке «*Ачыг чаазы*» увидели дерево, над самой верхушкой которого вращалось небольшое облако. Присмотревшись к облаку, они увидели в нем ясно выраженный человеческий рот, без некоторых зубов. Именно такой рот, без зубов, был у их знакомого шамана. Они без труда его узнали. Засмеявшись, сказали облаку — шаману, что бы тот послал им удачу — послал зверя. А как раз в это время, в селе Отты камлал этот шаман. Он сказал людям, что видит охотников, которые возвращаются домой пустыми. «Я дам этим горе — охотникам косулю, чтобы они пришли хоть с чем-то», — сказал шаман. В селе все люди с нетерпением ждали охотников. Вскоре те пришли, и им действительно удалось подстрелить только одну косулю»²⁷.

Хакасы делили шаманов на три категории. В основе такого деления лежало представление о силе шамана в его сношениях с духами и божествами, о генеалогии и т.п. Самые большие — «*пугдуры*» имели до 9 бубнов, особый костюм и огромную «армию» духов. При камлании их духи могли достигать Северного Ледовитого океана и даже Средиземного моря. *Пугдуры* руководили на горных жертвоприношениях, лечили от бесплодия женщин, получали *хут* от самой богини Умай, занимались предотвращением эпидемий скота и т.п.

Средние шаманы — «*пулгосы*» обладали только одним бубном и надевали простой шаманский наряд. Их шаманское путешествие ограничивалось соседними районами Хакасии.

Низшая категория — «*чаланчики*» обладали гипнозом. Они не были посвящены в учение шаманизма, не имели шаманского костюма и бубна. *Чаланчики* лечили от испуга, сглаза и т.д.²⁸ Кроме этого, хакасы из общего понятия шаман выделяют еще одну категорию — «*Чеек-хам*» (поедающий шаман). К сожалению, в литературе отсутствуют какие-либо четкие и полные сведения об этих шаманах. В «Хакасско-русском историко-этнографическом словаре» В.Я. Бутанаева²⁹ дается лишь краткое описание этого термина. Имеется упоминание о *чеек-хамах* в работе К.М. Потачакова³⁰. Некоторые сведения о свойствах шаманов «поедать» людей, встречаем у Н.П. Дыренковой. Она писала: «По господствовавшим некогда представлениям, шаман, если рассердится на кого-нибудь, может его съесть, то есть насладиться духом, которые и съедят человека. Шаманы всячески старались поддержать в населении веру в эту их силу»³¹. У Н.Ф. Катанова находим интересный рассказ о «пожирающем» шамане Кечоке. «В прежнее время один священник отнял у Кечока бубен. Потом пришел Кечок, чтобы съесть его в жаркий день. Кечок стал подкарауливать священника в том месте, где тот должен был купаться. Священник входил в воду, снявши с себя крест. Когда священник вошел в воду по колено, Кечок задавил его (своею силою) в воду и священник утонул»³². Однако феномен «поедания» душ людей Н.Ф. Катановым специально не рассматривается. Вероятно, данное «белое пятно» объясняется тем, что исследователями свойство шаманов «поедать» души людей не считалось чем-то неординарным, и поэтому они не выделялись в отдельную группу. Тем не менее, собранный полевой материал позволяет нам выделить эту категорию шаманов. *Чеек-хамы* относились к разряду черных, зловредных шаманов. Фигура *чеек-хама* вызывала у людей страх. Хакасами они причислялись к сильным шаманам³³.

Согласно традиционным представлениям, шаманы хорошо знали друг друга. Сильные шаманы, во время камлания, встретив на своем пути слабого шамана, обычно «съедали» его душу и последний в действительности умирал. В традиционном сознании хакасов, *чеек-хамы* мыслились как «поедающие» *хут* — душу людей (чаще детей). Старики говорили: «Были *чеек-хамы*. Если кто умрет, то считали, что его съел *чеек-хам*. Их очень боялись»³⁴. *Чеек-хамы* славились своей способностью похищать *хут* людей, после чего человек заболел. Чаще крали *хут* детей. Считалось, что *чеек-хамы* «убивали» грудных детей и даже могли убить детей, находящихся в утробе матери. Хотя в крайних ситуациях, чтобы спасти своего безнадежно больного ребенка, хакасские женщины обращались к *чеек-хамам*. Эти шаманы могли взять *хут* одного ребенка и передать ее другому — больному, после чего последний выздоравливал. Чтобы не забрали *хут*, специально одевали перстень. По хакасским народным воззрениям, *чеек-хамы*, во время камлания на своем пути «съедали» всех не понравившихся им людей. «В местечке Нижняя Тея жил *чеек-хам*, по фамилии Какаяков. Страшный был человек. Много плохого сделал людям. Если ему не понравится какой-нибудь человек, то он его обязательно «съест». Тот человек вскоре умрет».

Хакасы верили, что *чеек-хамом* становился тот, кому передавались «че-

ек-тестер» — поедающие тесы от их наставников или предков. Наши информаторы говорили: «*Чеек-хам* были черными шаманами. Их наставниками, которые показывали им путь, тоже были *чеек-хам*. Они ели души людей, и те вскоре умирали. По сравнению с обычными шаманами их было гораздо меньше»³⁵. Как правило, одним из таких *чеек-тесов* являлся волчий. Хакасы про такого человека говорили: «*Пуур тесіг чеек хам*» — «Шаман-пожиратель душ, имеющий волчьего *теся*»³⁶. По хакасским представлениям, будущему шаману предлагались «*чеек-тестер*» еще и в виде крови. По рассказам стариков, в селе База жил *чеек-хам*, которого звали Кичук Майнагашев. Он славился тем, что «съел» многих людей. Его *теси*, по родословной линии, были переданы известной шаманке Сарго Майнагашевой. Когда Сарго посвящали в шаманы, то подали ей черную бутылку с кровью. Сарго отказалась брать эту бутылку. Как утверждают старики, если бы она взяла эту бутылку, то стала бы *чеек-хам*³⁷.

Чеек-хамы обладали особым бубном, называвшемся «*хара тюр*» — «черный бубен». Вероятно, черный цвет олицетворял собой все потустороннее, имевшее связь с Нижним Миром, как олицетворением смерти. Когда *чиик (чеек)-хам* умирал, то считали, что бубен этого шамана «ходит» летом по ночам. Такой бубен хакасы называют «*хара тюр*». Принято считать, что «*хара тюр*» всегда ходит по одному и тому же месту, издает своими бубенцами звон, и в это время якобы слышится удар колотушкой по бубну. По традиционным представлениям, «хождение» бубна — *хара тюр* предвещало гибель людей. В народе до сих пор бытует такое выражение: «*Хачан хара тюр сапчи, кізі хазых чорбинче*» — «Когда слышатся звуки удара *хара тюр*, то человек умирает»³⁸. По рассказам информаторов, при «поедании» *чеек-хамом* души человека из *хара тюр* бежала кровь. «Жил один *чиик-хам*. Как-то он камлал и «съел» какого-то человека, который шел по дороге в деревню. И когда этот шаман «ел» того человека, то из шаманского бубна капала человеческая кровь. И тот человек в действительности скоро умер. Этих шаманов сильно боялись»³⁹.

В народных представлениях считалось, что *чеек-хамы* «поедают» души людей при помощи своих *тесей*. В это время у *чеек-хама* изо рта или из глаз должна была сочиться кровь. «У женщины было два сына. Один из них был грудного возраста. Однажды в их деревне камлал шаман. Он прилетел в юрту через дымоход. Шаман «взял» *хут* грудного ребенка и улетел. Ребенок вскоре умер. А у этого шамана, когда он «ел» *хут* ребенка, изо рта бежала кровь»⁴⁰.

Хакасы верили, что некоторые *чеек-хамы* вместо детей могли съесть какое-либо домашнее животное, например, корову.

Среди хакасов распространены былички о том, как молодые люди, собравшись вместе, принимают решение обстрелять из ружья «*хара тюр*», когда тот будет «ходить». В назначенный момент они залпом стреляют по «*хара тюр*», но на том месте, где должен был находиться бубен, ничего не обнаруживают. И в скором времени все эти люди погибают той или иной смертью.

Согласно традициям запрещалось прикасаться к любым шаманским атрибутам и к бубну в особенности. Нарушившие это правило обычно расплачивались своей жизнью. Нам рассказали такую историю: «Умер шаман. Его бубен повесили на березу, которая росла на кладбище, находившемся на горе. Зимой дети любили кататься с этой горы на санках. Катались обычно до сумерек. Один

мальчик подошел к березе и взял шаманский бубен. Бубен был большой, с колокольцами. Наигравшись с ним, мальчик повесил его обратно. А сам пошел к ребятишкам кататься с горы. Начало темнеть, но было полнолуние, все хорошо было видно, и дети продолжали играть. В какой-то момент они заметили, что к тому мальчику катится бубен, при этом звонко звеня колокольцами. Мальчик и все дети, испугавшись, побежали домой. Через некоторое время мальчик, который трогал бубен, внезапно умер»⁴¹.

По архаическим представлениям, *чеек-хамы*, как и все шаманы, могли превращаться в вихрь. Некоторых шаманов узнавали по беззубому рту, который просматривался в вихре. Считалось, что вихрь, кружась, забирает душу человека. Являлось дурным предзнаменованием, когда вихрь срывал и уносил с собой головной убор с головы человека. По традиционным представлениям, считалось, что у такого человека похищена душа, и в скором времени он должен умереть.

Образ *чеек-хама* нес в себе символ неконтролируемости, незаконного вторжения чуждого в социум, он являл в себе символ устрашающего присутствия «иного» в самом космосе традиционного мировоззрения. Безусловно, в хакасском обществе, «*чеек-хамы*» вызывали у людей чувство страха и скрытой ненависти. Нам рассказали историю: «Жил *чеек-хам*. Многим людям он принес горе. Этот *чеек-хам* «съедал» души людей, особенно детские. Когда он умер, то его жена попросила людей поскорее его похоронить, чтобы он не успел сделать еще какое-нибудь зло. Его похоронили на горе. Было слышно, как из могилы доносился какой-то шум, и вся гора ходила ходуном. Жена, увидев это, захотела раскопать могилу и освободить мужа. Люди связали эту женщину и заперли дома. Так ее держали до тех пор, пока эти явления не прекратились»⁴².

По рассказам наших информаторов, нередко разрешением проблемы, связанной с шаманом, являлось его убийство. В традиционном обществе коллектив создавал, ощущал себя как единое целое — «мы», противопоставляя себя окружающему «иному» миру, в который включались и другие человеческие коллективы — «они». Соответственно вредоносное действие приписывалось другой группе, другому племени — «им». Тувинские, алтайские и шорские шаманы как представители иноэтнических сообществ и якобы, приносящие зло, хакасами также именовались *чеек-хамнар*. Хакасы до сих пор говорят: «*Мынын алында, чыыс хамнар кизи чичен хамнар полтыр, чеек-хамнар*» — «В давние времена шорские шаманы являлись *чеек-хамами*, пожирали людей»⁴³. «*Чыыс хамнар чеек-хамнар полчаунар*» — «Шорские шаманы были *чеек-хам*»⁴⁴.

По рассказам стариков, чтобы «съесть» очередную жертву, шорские шаманы прилетали во всевозможных обликах из разных мест. Например, «когда камлала Чонах, то превращалась в орла и улетала. Один шорский шаман тоже превратился в орла, но его подстрелил наш охотник. Этот шаман впоследствии умер»⁴⁵. Пожилая хакаса говорила: «Очень сильны тувинские шаманы, они часто прилетают к нам из-за Саян и крадут души. Так, украли мою душу, и она даже обожглась в огне, но ее вовремя вернул наш шаман»⁴⁶. По словам алтайских информаторов, челканские шаманы брали души из Хакасии и еще боролись с шорскими камами⁴⁷.

В настоящее время у подавляющего большинства память о шаманах сохра-

няется в виде быличек, бытующих в народе. Существование этих рассказов поддерживает в хакасском обществе определенный уровень межпоколенной трансляции и влияет на формирование исторической и генеалогической памяти хакасов. Традиционное сознание по-своему реагировало на смену идеологий и социального строя. Народное мифотворчество явилось своего рода лакмусовой бумажкой, на которой выявлялись все изменения, происходящие в общественном сознании. Излюбленной темой рассказов о шаманах являлось взаимоотношение шаманов с советской властью и тема Великой Отечественной войны. «В период октябрьского переворота многие шаманские атрибуты заставляли убрать. Один комиссар, чтобы посмеяться над шаманами, надел шаманский костюм, начал петь и танцевать. И в какой-то момент он остановился и закричал: «Ребята, снимите с меня одежду, сейчас она меня задушит!» С него стянули одежду. Комиссар был чуть живой. Он отдал шаманке ее костюм и сказал ей, чтобы она поскорее отсюда ушла. Шаманка спрятала этот костюм, а себе сшила другой, с множеством колокольчиков. К этой шаманке часто обращались люди, чтобы узнать о своих родных и близких, особенно о тех, кто был на фронте. Однажды к ней пришла женщина с просьбой узнать о брате, от которого давно не было писем. Шаманка начала камлать. Она медленно, без резких движений начала ходить по юрте. Затем села на «лошадь» и «поскакала», все ее тело раскачивалось, словно она гнала лошадь галопом. Колокольца на костюме зазвенели и вставали, как от быстрой езды. Шаманка начала называть те места, над которыми пролетала на своем «коне». Она называла горы, реки, города, в которых и сроду не была и не слышала о них. Прилетела в район Сталинграда, сказала, что видит брата женщины. Он лежал в госпитале, тяжело израненный. Шаманка начала голосом ее брата стонать. Женщина услышала это и воскликнула: «Мой брат живой, это он стонет!» Так шаманка помогала людям. Эту шаманку звали Педес Учугачева, она жила с сыном Петром в Ошколе. Однажды она сказала, что скоро в Сибирь придет большое войско желтолицых воинов. Люди недоумевали, откуда придут воины, если война окончилась. И действительно, в скором времени люди убедились в правоте слов шаманки. К нам эшелонами везли пленных японцев. Как-то раз она шаманила. И один мужик сильно хотел посмотреть ее камлание, но стеснялся зайти в дом, где все это происходило. Через какое-то время к нему вышел сын шаманки и сказал, что она его приглашает посмотреть камлание. Прежде, чем шаманить, она гадает. Для этого бросает чашку. И если она падает дном вниз, то говорит: «*Алтын терік*» — золотое дно, это означало, что камлание пройдет удачно и все будет хорошо. Педес была очень старой, немощной, но когда начинала камлать, то ее было не узнать. Она словно летала. Педес была сильной шаманкой, все знала»⁴⁸.

Наличие особых лиц — посредников между духами и людьми, особый ритуал действий, предполагающий веру в существование добрых и злых духов, позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что шаманство у хакасов, связанное с анимистическими представлениями, с культом природы, продолжало активно сохраняться и в советское время.

В связи с трансформацией, происшедшей в социально-политической и идеологической жизни России в последние десятилетия XX столетия, характеризующейся для основной массы населения изменением направления вектора ду-

ховных ориентиров, у многих народов возник большой интерес к собственным духовным ценностям. В результате чего, среди этих народов активизировался процесс мифотворчества, связанный с национально-культурным возрождением. Не являются исключением и хакасы. Для хакасского народа любимым сюжетом является вера в национального «Мессию», который в критический период жизни этноса должен прийти и помочь своему народу. В фольклоре он обозначается, как *Тадар-хан*⁴⁹. В народном мифотворчестве он нередко изображается, как сильнейший шаман. Кроме этого, распространенным мифологическим героем становится женщина — «Дух всех тюркоязычных народов». В связи чем, большой интерес представляет рассказ известного в Хакасии музыканта — чатханиста, Григория Васильевича Итпекова. По словам хакасских стариков, он входил в категорию «шаманствующих людей», хотя себя лично к шаманам не причислял. По его собственным словам, он ощущал особую связь с миром духов. «Когда начинаю говорить о горных духах, они не хотят, чтобы я играл. Путают меня. Не дают сосредоточиться. Духи на пустую ложку мотив не дают. Если они хотят меня послушать, то собираются здесь, у меня, и дают знать. Я иду в магазин, беру бутылочку вина и остаюсь один на один с *чатханом*. На улице я делаю *сеек-сеек* и говорю: «Я готов, приходите!» и только после этого они мне дают дополнительные мотивы. Шаманские напевы не я придумываю, они мне их навязывают. Мне что-то дается извне. Я чувствую, что они придут, но приходят не каждый день. Со мной произошла очень странная штука. Это было в 1993 году. Где-то за полночь, я сидел за столиком, играл. Играл не шаманскую, а так — напевы, наигрыши. Пальцы устали. Я отодвинул *чатхан* к стенке. Подошел к печке, которая топилась. Налил себе чай. Положил варенье. И спиной, затылком чувствую, что позади меня стоит человек. Очень захотелось оглянуться. Оглянулся и вижу, что стоит пожилая женщина. Очень пожилая, но без сильно старческих морщин, хотя преклонных лет. Одежда на ней блестит, как у больших церковнослужителей. Вся из серебра и золота. Сшита на манер старинной хакасской одежды, так называемой *тааш*. На ней большие перламутровые пуговицы. Платок из того же материала, но сделан так, что снимается, не развязываясь. Материал толстый. Я ей говорю: «Проходи, *Ине* (бабушка — уважительное обращение к пожилой женщине)!». Поставил стул. Наливаю чай, пододвигаю варенье. И снова говорю: «*Ине*, попей со мной чаю!». А она, прежде чем сесть, говорит: «Ты, сынок, меня не бойся!». Я ей тут же отвечаю: «Какой же я тебе сынок, когда у меня борода седая!». А она продолжает: «Не бойся. Я часто прохожу по этим местам, часто слышу, как звучит твой *чатхан*. И вот, зашла сама познакомиться». Смотрю, одежда на ней порядком изношенная, золотые и серебряные нитки болтаются. Одежда без рисунков — цветков и каких-либо украшений. Мы пьем чай, разговор продолжается. «Я, — говорит женщина, — произошла вместе с тем народом, который тут жил — черноволосым и черноглазым. Этот народ жил между реками Енисей и Абакан, под Саянами. Когда стало много народу, я их распределила по земле. Они отсюда разошлись. А я осталась со старшим этого народа, то есть с хакасами». Дальше она сказала, что обижена на то, что тайга у нас губится, что реки мутные, грязные и заразные. Зверя и птиц в тайге мало остается. Воздух отравили. Все наши богатства отсюда вывозятся, а для хакасов практически ничего не ос-

тается. Копают курганы, и все куда-то увозят. Те камни, которые поставили предки, увозятся в музеи и другие места. Нашему народу ничего не остается. Народ наш теряет свой язык, культуру. Появились различные болезни, возросла смертность. А я спрашиваю: «Как быть?». Она ответила, чтобы народ стал заново возрождать себя и те богатства, которыми он обладал. Народ должен сам о себе позаботиться. Должен сам установить порядок. Скоро придет правитель, только ему надо будет помочь. Он будет ханом здесь и шаманом. Хакасия будет процветать. Никаких крупных столкновений между народами здесь не будет, если к этому не подтолкнут другие. Женщина сказала: «Я — Дух всех тюркоязычных народов! Я не рождена, а произошла вместе с народом. Я сейчас уйду, но к тебе сразу же придет музыка, а слова — стихи напишешь сам. Если же ты сам не исполнишь, то найдутся другие, которые будут исполнять ее вместо тебя и доводить ее до народа». Я подошел к печке, чтобы налить чай, оглянулся, а ее уже нет. Ко мне пришел мотив. Я сел, сыграл, а потом еще и еще, чтобы не забыть. Эта женщина является моим хранителем, товарищем. Она научила меня играть на *чатхане*, она же водила по горным местам. Охраняет всегда, даже в тайге ко мне не подойдет ни один зверь. Ко мне даже сильные шаманы не могут подойти, так она меня охраняет!»⁵⁰.

Можно согласиться с В.Н. Басиловым, писавшим: «...до недавнего времени шаманство дошло не благодаря шарлатанству и обману, а благодаря глубинной экзальтированной убежденности и в своем призвании людей, одаренных видениями духов»⁵¹. Возрождение шаманизма в Хакасии началось в 90-е годы XX в. Инициаторами создания первой религиозной организации традиционного народного верования стала хакасская интеллигенция, которая рассматривала шаманизм как религию для возрождения духовных традиций народа.

Учредительная конференция религиозной организации традиционного народного верования хакасов «Ах чаян» состоялась 21 марта 1993 г. в г.Абакане, на ней присутствовало 32 делегата, представители родов Абдиных, Коковых, Трошкиных, Котожековых, Угдыжековых, Иптышевых. Как специалист по шаманизму был приглашен на конференцию этнограф К.М. Потачаков. На конференции председателем организации была избрана писательница В.К. Татарова. Шаманов среди учредителей не было. Основной целью этой организации являлось сохранение и развитие традиционного верования хакасов как их образа мышления, традиционного мировоззрения и способа существования в природе, объединение и сплочение, его духовное и физическое оздоровление на этой основе. Членом этой организации мог стать любой человек, верующий в пантеон хакаского шаманизма. Официально Министерством юстиции Республики Хакасия зарегистрирована была эта организация только 1 июля 1994 г. Первым председателем была В.К. Татарова. В течение последующих лет во главе ее были Т.В. Кобежикова, А.Г. Султреков, В.С. Топоев, А.И. Котожеков. Сейчас ее возглавляет В.И. Киштеев. В настоящее время в Хакасии по инициативе Т.В. Кобежековой зарегистрирована централизованная религиозная организация традиционной религии хакаского народа «*Хан тигир*», которая имеет 5 местных организаций: в городе Абакане (Т.В. Кобежикова), городе Саяногорске (З.Д. Тюкпиекова), селе Аршаново (Е.Е. Сагалакова), в Аскизском районе (Л.В. Горбатов), в селе Малый Спирин (В.И. Барженакова). По данным центра-

лизованной организации, верующих — последователей шаманизма около 8 тыс. человек. Действующих шаманов в организации 4 человека. Целью организации является совместное исповедание и распространение традиционной религии хакасского народа. Задачи организации — воспитание в чистоте традиционного верования хакасского народа и духовного единства, содействие возрождению и популяризации в обществе традиций хакасского народа, содействие в восстановлении атмосферы мира и братства между людьми и народами и т.д. Устав религиозной организации в большей степени носит светский характер, нежели религиозный. В сферу деятельности данной организации входит прежде всего изучение истории, культуры и традиций хакасского народа. Совершение ритуалов и обрядов, как правило, проходят под руководством и непосредственным участии шаманов.

Большая часть шаманов традиционно занимается врачеванием, проводит лечебные камлания. В последние годы шаманы активно принимают участие в возрождении национальных праздников «Тун пайрам», «Чыыл паазы», многих обрядов и традиций хакасского народа⁵².

Вместе с тем, само пространство религиозной деятельности шаманов не лишено серьезных противоречий, негативно влияющих на развитие народа: 1) отсутствует толерантность и единство действий религиозных обществ и отдельных шаманов при участии в обрядах, национальных праздниках, политической деятельности и пр.; 2) утрачены системы подготовки и посвящения молодых шаманов (согласно мнению В.Я. Бутанаева и Л.В. Анжигановой, с которыми автор работы солидарен); 3) различно понимание концептуальных оснований (консервативно — ортодоксальное или современное) и смысла своей деятельности (шаманская деятельность как источник личного благосостояния или путь служения народу)⁵³.

Как показывает изложенный материал, несмотря на длительный перерыв в области духовной культуры, при котором атеистическое мировоззрение вытесняло архаичные представления о мире и о шаманах в частности, традиционные воззрения до сих пор сохраняют свою устойчивость и продолжают жить в настоящее время. Центральной фигурой традиционного мировоззрения являлся шаман, игравший большую роль в сохранении культурных традиций народа. Шаманы выступали в качестве посредников в мир духов, а также религиозных идеологов и являлись трансляторами духовных ценностей народа. Они обеспечивали их целостность и преемственность. Шаманы осуществляли трансляцию норм культовой практики по отношению к молодому поколению. Данное мироощущение давало возможность по-своему воспринимать и осознавать свое природное и социальное окружение и самих себя. Все это способствовало сохранению своей этнической культуры. До прихода русских, шаманы выделялись в особую группу служителей культа, игравших ведущую роль в проведении большинства религиозных обрядов, освящавших сложившиеся социальные отношения. Главной функцией шамана являлось испрашивание, возвращение и защита души человека. Среди сильных шаманов хакасы выделяли «поедающих» — *чеек-хам*, которые в традиционных воззрениях считались источником многих несчастий и бед хакасского общества. Оппозиция «свой — чужие», имевшая, в нашем случае, этническую окраску, нашла свое яркое выражение в шаманской

идеологии. Шаманы — представители иноэтнических групп хакасами расценивались как враждебные и обозначались — *чеек-хам*.

В настоящее время, в процессе этнического возрождения хакасов, одной из важнейших проблем становится поиск религиозных основ этноидентификации. Из-за глобальных идеологических и социально-экономических изменений, происшедших за последние десятилетия в российском обществе, хакасский народ (как и многие другие) оказался в состоянии духовного кризиса. Хакасская интеллигенция видит выход — в обращении к истокам традиционного мировидения и главным образом к шаманизму и тенгрианству как оптимальным системам взаимоотношений между людьми и окружающей средой. В наши дни значимость для хакасов самой фигуры шамана и его деятельности не отвергается народной средой. Огромную роль в возрождении этнической культуры играет мифотворчество, одним из главных персонажей которого являются шаманы и их духи. Безусловно, данные представления под влиянием современной действительности несколько модифицировались, восприняв многие элементы современной жизни, «переведа» их содержание на язык традиционной культуры. В наше время хакасские шаманы уже не несут того социального заряда, который имел место в более ранние исторические периоды. Тем не менее, реалии XX в. показывают выраженную потребность хакасов в восстановлении традиционных оснований этнической культуры и, в первую очередь, религиозных.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цит. по: *Потапов Л. П.* Основные этапы истории хакасов // Записки Хакасского НИИЯЛИ. Абакан, 1952, вып.3. С. 114.
2. *Островских П.Е.* Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая Старина. Вып. 3-4. СПб., 1895. С. 336.
3. *Ядринцев Н.М.* Сибирь как колония. В географическом, этнографическом и историческом отношении. СПб., 1892. С. 549.
4. *Анжиганова Л.В.* Возрождение шаманизма и шаманских традиций в современной Хакасии // Материалы информационного семинара «Шаманизм в современной Хакасии». М., 2001. С. 205.
5. *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С. 176.
6. *Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан. 1996. С. 175.
7. Там же.
8. Там же. С. 176.
9. ПМА, Бытотова Лариса Корниловна, 1951 г.р., сеок «*Чими нуур*», село Усть-Чуль, Аскизского района, республики Хакасия, 05.06.2000 г.
10. *Бутанаев*. Ук. соч. С. 114.
11. *Дыренкова Н.П.* Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. IX. С. 267.
12. *Потапов Л.П.* Шаманский бубен как уникальный предмет этнографических коллекций // Сб. МАЭ, Л. 1981. Т. 37. С. 128.
13. *Дыренкова*. Ук. соч. С. 271.
14. Там же. С. 274.
15. ПМА, Асочакова Нина Гавриловна, 1924 г.р., Аскиз, Аскизского района, республики Хакасия, 05.01.2000 г.
16. *Катанов Н.Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 года в Минусинск.

- синский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. С. 25.
17. *Шибеева Ю.А.* Влияние христианизации на верования хакасов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 189.
 18. *Бутанаев.* Ук. соч. С. 172-174.
 19. ПМА, Бурнаков Алексей Андреевич, 1937 г.р., сеок *Таг харгазы*, село Аскиз, республика Хакасия, 12.07.1998 г.
 20. *Банников К.Л.* О социально-интегративном значении личности шамана // Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (Материалы международного научного симпозиума, 20-26 июня, Улан-Удэ, оз. Байкал). Улан-Удэ, 1996. С. 136.
 21. ПМА, Чепчигашева Любовь Алексеевна, 1950 г.р., село Кизлас, Аскизского района, республики Хакасия, 07.08.2000 г.
 22. ПМА, Асочакова Антонида Демидовна, 1922 г.р., село Аскиз, Аскизского района, республики Хакасия, 10.06.2000 г.
 23. ПМА, Бурнаков Валерий Семенович, 1940 г.р., сеок *Таг харгазы*, село Аскиз, Аскизского района, 20.07.2000 г.
 24. ПМА, Чепчигашева Любовь Алексеевна, 1950 г.р., село Кизлас, Аскизского района, республики Хакасия, 07.08.2000 г.
 25. ПМА. Боргоякова Феня Егоровна, 1928 г.р., село Аскиз, республика Хакасия, 17.09.2000 г.
 26. ПМА, Ачитаева Клавдия Кондратьевна, село Аскиз, Аскизского района, республики Хакасия, 12.05.2000 г. Этот рассказ она услышала от своего деда Ачитаева Николая Матвеевича, хакасское имя которого *Хара Кочен*, 1905 года рождения, сеок *Кичин*, проживал в селе Усть-Сос.
 27. ПМА, Бурнаков Валерий Семенович, 1940 г.р., сеок *Таг харгазы*, село Аскиз, Аскизского района, 20.07.2000 г.
 28. *Бутанаев.* Ук. соч. С. 175.
 29. *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. С. 214.
 30. *Патачаков К.М.* Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом. Абакан, 1958. С. 97.
 31. *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.-Л., 1940. С. 435.
 32. *Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1907. С. 451.
 33. *Патачаков К.М.* Там же.
 34. ПМА, Чельчигашев Егор Никандрович, 1921 г.р., сеок *«Хара чыстар»*, село Чиланы, Таштыпского района, республики Хакасия, 05.07.2001 г.
 35. ПМА, Топоева Галина Никитична, 1931 г.р., село Аскиз, республика Хакасия, 29.09.2000 г.
 36. *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский... словарь. С. 176.
 37. ПМА, Сунчугашев Силька Павлович, 1924 г.р., село Верх-Аскиз, Аскизского района, республики Хакасия, 09.10.2001 г.
 38. ПМА, шаманка Бурнакова Тади Семеновна, 1915 г.р., село Верхняя Тея, Аскизского района, республики Хакасия, 11.10.2001 г.
 39. ПМА, Боргояковой Ф.Е. 17.09.2000 г.
 40. ПМА, Боргоякова Анастасия Николаевна, 1926 г.р., село Аскиз, республика Хакасия, 03.05.2000 г.
 41. ПМА, Бурнаков В.С. 20.07.2000 г.
 42. ПМА, Арчимаев Егор Константинович, хакасское имя Матик, 1920 г.р., сеок *«Пугалар»*, 24.07.2001 г.

43. ПМА, шаманка Бурнакова Тади, 11.10. 2001 г.
44. ПМА, Ахпашева Зоя Архиповна, 1936 г.р., село Казановка, Аскизского района, республики Хакасия, 08.08.2001 г.
45. ПМА, Боргоякова В.И. 12.07. 2001 г.
46. ПМА, Боргоякова Валентина Ивановна, 1922 г.р., село Казановка, Аскизского района, республики Хакасия, 12.07. 2001 г.
47. ПМА, Авошев И.Д. 20.06.2001 г.
48. ПМА, Итпеков Григорий Васильевич, 1926 г.р., кызыльца, село Аскиз, Аскизского района, республики Хакасия, 12.07.1996 г.
49. Бутанаев В.Я. Традиционная культура ... С. 176, 189.
50. ПМА, Итпеков Г.В. 12.07.1996 г.
51. Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. 1975. С. 114.
52. Тугужекова В.Н // Материалы информационного семинара «Шаманизм в современной Хакасии». М., Абакан, 2001. С. 202-204.
53. Анжиганова Л.В. Ук. соч. С. 208.

SHAMANS IN SYSTEM OF TRADITIONAL CEREMONIES OF KHAKASES

V.A. Burnakov

The article presents the analysis of Khakass shamanism as a phenomenon of the ethnic culture and views the role of shamans in ritual system of ethnos. The work describes the process of getting the shaman gift which occurs through "shaman illnesses". The author considers the question on "tesis" which are assistant spirits of a shaman, gives classification of shaman, singles out such category as cheek-ham that is the eating shamans, shows the modern state of shamanism.

© 2007 г.

И.Р. Атнагулов

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАГАЙБАКОВ: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

В течение летнего полевого сезона 2005 г. нами было исследовано три населённых пункта — Остроленка, Фершампенуаз и Париж, где проводилось комплексное изучение различных аспектов культуры нагайбаков в современном их состоянии. Основной целью нашей работы являлось выяснение степени сохранения этнического самосознания и этнической идентичности нагайбаков.

Ранее был опубликован отчёт по языковой ситуации¹. Язык, как известно, является одним из основных маркеров этнической идентичности, играющий далеко не последнюю, а часто и главную роль в формировании картины мира этноса, выраженную в дихотомической формуле «мы — они» или «свои — чуж-

жие». Как видно из приведённых данных, область применения родного языка нагайбаками ограничивается в основном семейно-бытовой сферой². Кроме того, нами было отмечено заметное уменьшение степени владения нагайбакским языком опрошенного населения в младших возрастных группах³. В заключительной части отчёта был сделан вывод, что, несмотря на уменьшение знания и сферы применения родного языка, уровень этнического самосознания нагайбаков не снижается, и основания этнической идентичности следует искать за пределами этой области культуры. В подтверждение нашего предположения мы можем добавить, что известны многочисленные примеры, когда происходит утрата этносом, или частью этноса, родного языка без изменения этнического самосознания.

Настоящая статья продолжает публикацию результатов наших исследований, и мы предлагаем материалы, отражающие современное религиозное состояние нагайбаков.

Как и у большинства крещёных татар (кряшен), христианизация предков нагайбаков началась сразу после падения Казани, во второй половине XVI в. До сих пор остаётся дискуссионным вопрос о добровольном или насильственном крещении предков нагайбаков. Разные источники дают противоречивые ответы. О принудительном крещении казанских татар после 1552 г. известно хорошо. Вместе с тем, в литературе не раз упоминалось о добровольном принятии христианства частью татарских мурз. Например, В.Н. Витевский, согласно предоставленному ему документу, пишет о добровольном принятии христианства предками нагайбаков при Иване Грозном⁴. Известно также о бытовании несторианского христианства в ногайско-кыпчакской среде эпохи Золотой Орды. Трудно установить, какое количество христиан осталось после исламизации населения этого государства. Возможно, что какая-то часть населения сохраняла приверженность несторианству. На основе этого свою версию строил М.С. Глухов, считавший, что значительная часть татар-кряшен имеет несторианское прошлое⁵. Таким образом, при Иване Грозном произошло их вторичное крещение, которое не могло носить принудительного характера. Согласно гипотезе М.С. Глухова, происхождение нагайбаков следует увязывать, в основном, с выходцами из Ногайской Орды.

Не вызывает сомнения и тот факт, что среди предков нагайбаков было немало мусульман и поклонников родовых верований. В пользу первых говорит заметный пласт пережитков в культуре, о чём уже было сказано нами в предыдущих публикациях. Пережитки позднеродовых элементов в культуре указывают на их возможную генетическую связь с восточными финнами. П.И. Рычков, описывая население Нагайбакской крепости, отмечает следующее: «В окружности сей крепости издавна двоякого состояния люди находились, а именно: новокрещёные и иноверцы. Что до первых принадлежит, то их, для отличности от нынешних новокрещёных, пристойнее б старокрещёными именовать. Ибо они, как сами о себе сказывают, да и по делам довольно значителен, ещё во время царя Иоанна Васильевича из магометан, а паче из идолопоклонников, восприняли святое крещение ...».⁶

Духовное состояние нагайбаков во второй половине XIX в. отражает ряд коротких заметок, опубликованных в «Оренбургских епархиальных ведомостях».

Их появление было связано с общим беспокойством иерархов Православной Церкви о духовном состоянии крещённых инородцев. Как известно, во второй половине XIX в. наблюдался процесс массового отпадения крещённых татар в ислам⁷. В этот же процесс были втянуты и некоторые группы удмуртов, марийцев, мордвы и чувашей, которые, переходя в ислам, утрачивали собственное этническое самосознание и, под влиянием соседей — татар, переходили на татарский язык. Одна из первых заметок на подобную тему была опубликована в 1876 г. В частности, в ней сообщалось: «В одном из отдалённых пунктов Оренбургской епархии обитают, так называемые, нагайбаки — старокрещёные; сплошную массою, в числе 4500 душ, они заселяют четыре посёлка в Верхнеуральском уезде, а образом жизни и обычаями походят более на магометан, чем на христиан»⁸. Далее отмечались положительные результаты миссионерской деятельности казанского священника Игнатия Тимофеевича Тимофеева.

В 1871 г. в станице Фершампенуаз открылась школа для шестидесяти мальчиков-нагайбаков. Учителем в ней был назначен выпускник Казанской крещёно-татарской школы И. Т. Тимофеев. В 1882 г. в Остроленке был освящён новый деревянный храм, а прежний (походный) передан в Фершампенуаз. Затем, в 1885 г. в Фершампенуазе построена церковь Покрова Божьей Матери. Священником определён дьякон Казанской крещёно-татарской школы Василий Меркурьев. В 1886 г. в станице Остроленка открыта первая нагайбакская женская школа. Учила детей жена священника Остроленской церкви И.Т. Тимофеева. В 1888 г. в станице Париж построена Косьмодемьянская церковь. В 1893 г. в станице Требия построена церковь во имя Михаила Архангела. В настоящее время на территории Нагайбакского района действует один православный храм, вновь выстроенный в п. Фершампенуаз.

Известно, что религиозная принадлежность, как и языковая, во многих случаях является важнейшим маркером этнической самоидентификации, особенно если этнос находится в иноэтничном окружении. У нагайбаков конфессиональная принадлежность (православное христианство) наряду с сословной принадлежностью (казачество) явились определяющими факторами в выделении их из среды остальных групп поволжско-татарского этноса. Переселение в 1842 г. из Восточного Закамья в Южное Зауралье привело их к дальнейшей изоляции от материнского этноса и образованию самостоятельной этнолокальной группы с собственным самосознанием. Соседство с близкими к ним по языку тюркоязычными мусульманами — казахами, башкирами и татарами не привело к сближению, а наоборот, сопровождалось всяческим дистанцированием от них. Причиной тому в первую очередь являлось различие в религиозной принадлежности. Вместе с тем история религиозного состояния нагайбаков имеет ряд особенностей, характерных, впрочем, для всего крещёного «инородческого» населения царской России. Акт христианизации предков нагайбаков, как и остального населения Поволжья в конце XVI в., носил во многом формальный характер. Не случайно в середине XIX в. наблюдалось массовое отпадение крещённых татар в мусульманство. Особенность ситуации нагайбаков в том, что попав в иноэтничное окружение, они были лишены возможности слышать религиозную проповедь на родном языке. До 2-й пол. XIX в. не издавалось никакой религиозной литературы на нагайбакском языке. Религиозное состояние нагай-

баков отмечалось как индифферентное. Большинство из них, твёрдо осознавая себя православными христианами, церкви не посещало, и к исполнению религиозных обрядов относилось формально. Это вызывало беспокойство со стороны Оренбургской Епархии, и во 2-й пол. XIX в. в нагайбакских церквях появились священники миссионерских школ из числа крещёных татар. В результате этого нагайбаки значительно укрепились в православной вере. В советский период религиозная культура нагайбаков, как и у других народов России, подвергалась всяческому гонениям со стороны государства. Были закрыты и уничтожены все церкви в Нагайбакском районе. Поскольку основная масса нагайбаков локализована только в пределах исследуемой нами территории, то религиозной культуры лишился практически весь народ. Следует добавить, что репрессивные меры по отношению к нагайбакам применялись довольно широко. Политика расказачивания и раскулачивания (нагайбаки отличались высокой степенью зажиточности) привела к тому, что целый народ очень быстро был лишён прежнего статуса и утратил многие черты прежней культуры и хозяйства. Антирелигиозная политика государства и запрет на употребление общепринятых этнонимов — «нагайбэклар», «крэшеннэр» нанесла мощный удар по всему комплексу этнодифференцирующих признаков. К нач. 1990-х гг. оказалось, что нагайбаки, несмотря ни на что, сумели сохранить собственное самосознание. На чём же оно базировалось? Социальный статус нагайбаков как казаков совершенно утратил свою былую значимость, и память о казачьем прошлом проявляется лишь в рамках деятельности фольклорно-этнографических коллективов. Что же касается религиозного состояния, то здесь дело обстоит несколько иначе. В конце 1990-х гг. в Фершампенуазе была выстроена новая церковь. Её посещают не только местные прихожане, но и верующая часть населения из других сёл. Немало в их числе нагайбаков.

В целом современное религиозное состояние нагайбаков обнаруживает следующие закономерности. В посёлках Остроленка и Фершампенуаз среди лиц старшего поколения (60 лет и выше) число верующих преобладает над атеистами. Вместе с тем следует отметить, что немалое число респондентов из этой возрастной категории назвали себя атеистами. Если учесть, что они были рождены в 1920–1930-е гг. и становление их происходило в 1950–1960-е гг., то высокий процент людей с атеистическим мировоззрением вполне понятен. Ещё больший процент людей с атеистическими убеждениями в старшей возрастной категории был зафиксирован нами в Париже. Здесь число атеистов значительно преобладает над верующими и колеблющимися, вместе взятыми. По половому признаку среди верующей части населения во всех трёх посёлках преобладают женщины. В Остроленке верующими себя назвали 63% мужчин и 78% женщин по всем возрастным группам. В Фершампенуазе верующими назвали 56% из всех опрошенных нами мужчин и 70,5% респондентов из числа женщин. В Париже соответственно 36,5% и 62,7%. Во всех трёх посёлках среднее и молодое поколение гораздо чаще называет себя православными, нежели представители старших возрастных групп. Думается, что данный феномен следует объяснять как случай регенерации культурных черт этноса. Нельзя сбрасывать со счетов и такой фактор, как повсеместное, часто формальное, увлечение молодёжи религией и сопутствующей этому атрибутикой. Скорее всего, что атеистические

воззрения людей старшего поколения являются более искренними, чем религиозность молодёжи.

Результаты наших исследований показывают, что традиционная культура в целом, и религиозное состояние в частности, у нагайбаков, как и у большинства народов России, в настоящее время переживает непростой этап, сопровождающийся сложными процессами, связанными с подъёмом этнического самосознания. Эти процессы наиболее ярко выражены среди малочисленных этнических групп, которые в советский период не признавались властью и официальной наукой и причислялись к другим, хотя и близким по культуре, но более крупным этносам. Подъём этнического самосознания сопровождается регенерацией различных элементов культуры. Важным моментом, стимулирующим скорость и вектор движения в сторону от «не своего» этноса является поиск этнодифференцирующих признаков. Выше было отмечено, что религиозная принадлежность нагайбаков, наряду с сословной, с момента возникновения этой группы выделила их на фоне волго-уральских татар-мусульман. Хорошо известно, что именно этот фактор на протяжении длительного времени и до сегодняшнего дня является главным маркером, с помощью которого все группы крещёных татар (кряшен) отделяют себя от татар-мусульман, нередко подчёркивая своё особое происхождение. На наш взгляд, осознание религиозной принадлежности у нагайбаков на современном этапе позволяет им абсолютно конкретно и зримо ощущать этническую границу, отделяющую их от татар-мусульман. Но этот этнический маркер не является совершенно универсальным, поскольку большинство окружающего нагайбаков населения (русские, украинцы, мордва и др.) исповедуют ту же самую религию. Поэтому актуальность только лишь религиозной идентичности в нашем случае далеко не достаточна и в некоторых случаях теряет смысл. К этому следует добавить, что за весь период государственной политики воинствующего атеизма этническая идентичность нагайбаками утрачена не была.

Основные итоги нашего исследования таковы:

1. Религиозный фактор является важнейшим признаком этнической идентичности нагайбаков, но в том случае, когда необходимо дистанцирование от татар-мусульман.
2. Использование этого признака в качестве этнодифференцирующего в условиях ближайшего окружения нагайбаков теряет смысл в силу того, что подавляющее большинство окружающего их верующего населения исповедует ту же самую религию.
3. Заметно высокий процент населения с атеистическим мировоззрением на фоне отчётливо выраженного этнического самосознания говорит о том, что основания этнической идентичности нагайбаков не совпадают с границами религиозной культуры.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ НАГАЙБАКОВ ПО ПОЛОВОЗРАСТНЫМ ГРУППАМ

1. Остроленка

возраст. группы	атеисты	православные	колеблющиеся	всего
мужчины				
70 и старше	7	11	0	18
60-69	4	11	3	18
50-59	11	29	4	44
40-49	21	41	6	68
30-39	14	30	3	46
20-29	13	32	4	49
10-19	5	17	4	26
до 10	1	2	0	3
женщины				
70 и старше	4	18	0	22
60-69	4	19	3	26
50-59	8	32	2	42
40-49	17	50	3	70
30-39	9	40	4	53
20-29	4	47	5	56
10-19	5	45	2	52
до 10	0	5	0	5

Всего опрошено: 598

Из них мужчин: 272

Женщин: 326

2. Париж

возраст. группы	атеисты	православные	колеблющиеся	всего
мужчины				
70 и старше	20	4	6	30
60-69	17	14	1	32
50-59	22	9	1	32
40-49	47	18	0	65
30-39	18	17	0	35
20-29	27	9	0	36
10-19	16	30	0	46
до 10	0	0	0	0
женщины				
70 и старше	19	29	2	50
60-69	37	51	1	89

50-59	18	21	0	39
40-49	30	43	0	73
30-39	25	41	0	66
20-29	16	40	0	56
10-19	30	72	0	102
до 10	0	3	0	3

Всего опрошено: 754

Из них мужчин: 276

Женщин: 478

3. Фершампенуаз

возраст. группы	атеисты	православные	колеблющиеся	всего
мужчины				
70 и старше	12	19	3	34
60-69	14	18	4	36
50-59	20	23	12	55
40-49	15	26	18	59
30-39	14	22	7	43
20-29	9	41	5	55
10-19	4	31	13	48
до 10	0	11	0	11
Женщины				
70 и старше	10	44	3	57
60-69	14	44	14	72
50-59	12	46	15	73
40-49	13	56	12	81
30-39	6	39	5	50
20-29	9	39	6	54
10-19	10	43	4	57
до 10	0	7	0	7

Всего опрошено: 792

Из них мужчин: 341

Женщин: 451

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Атнагулов И.Р.* Языковая ситуация у нагайбаков как составляющая этнической идентичности // ПИФК. М.-Магнитогорск-Новосибирск, 2006. Вып. XVI/2. С. 390-397.
2. Там же. С. 396.
3. Там же. С. 395.
4. *Витевский В.Н.* Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда

- Оренбургской губернии // Труды IV Археологического съезда в России. Т. II. Казань, 1891. С. 372.
5. Глухов М.С. Судьба гвардейцев Сеюмбике. Казань, 1993. С. 135.
6. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С. 269-270.
7. Уерт П. Отпадение крещёных татар // Татарстан. 1995. 1-2.
8. Оренбургские епархиальные ведомости. Оренбург, 1876. №10. С. 351.

RELIGIOUS IDENTITY AT THE NAGAIBAKS: HISTORY, FORMATION AND MODERN STATE

I.R. Atnagulov

The article continues the report on the research done on the ethnic identity at the nagaibaks (See Issue. XVI/2). At present the author considers the religious factor in self-identification of people. The long period of atheistic policy of the state had an evident impact on a religious state of nagaibaks, who professed orthodox Christianity. Their Christianity in its turn was the main ethnic feature which made them stand out against their Tatarian-Muslim environment into one independent ethnos. Now, despite a significant loss of positions of orthodox culture nagaibaks still keep their own ethnic consciousness and its basis is probably far beyond their religious culture.

© 2007 г.

А.А. Бадмаев

ТРАДИЦИОННЫЕ ЖИЛИЩА БУРЯТ: ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА

Специальное исследование традиционных типов бурятских жилищ предпринималось разными авторами, которые в своих трудах рассматривали различные аспекты существования жилищ, включая и семантику¹. В определенной степени эта тема имела отражение в работах других этнографов, касавшихся изучения отдельных сторон этнической культуры как в целом бурятского этноса, так и его локальных групп². Однако, несмотря на солидный список публикаций по теме, вопрос генезиса традиционных типов бурятских жилищ не получил должного освещения и далек от окончательного разрешения. Поэтому в настоящей работе предпринимается реконструкция возможных путей зарождения этих жилищ.

По вопросу о генезисе разных типов бурятских жилищ в отечественной науке выдвигались различные гипотезы, порой противоположного характера. Если по поводу появления у бурят изб и срубных домов все достаточно очевидно и есть возможность для доказательства их русского происхождения апеллировать к материалам XVIII–XIX вв., то в случае с традиционными типами бревенчатых юрт не все обстоит так однозначно. Прежде всего, следует упомянуть, что

существует точка зрения, у истоков которой стоял один из родоначальников бурятской этнографии М.Н. Хангалов, впервые высказавший взгляд на заимствованный характер строительства бурятами многоугольных бревенчатых юрт, в целом деревянного домостроительства, включая и хозяйственных построек, от русских³. Подобной позиции придерживались советские этнографы Ф.А. Кудрявцев⁴ и О.В. Ионова⁵. Схожие суждения, но касательно многоугольных срубных жилищ сибирских тюрков, имели А.А. Попов, Е.М. Тощакова⁶. Эти взгляды находят поддержку в трудах некоторых современных исследователей, самый свежий пример — диссертационная работа О.В. Бураевой, в которой автор, особенно не задумываясь, в точности воспроизводит мысли М.Н. Хангалова⁷. Остается непонятным, как можно заимствовать то, чего в русской строительной традиции не было, — думается, что никто не сможет уверенно утверждать о типичности для русских XVII—XVIII вв. бревенчатых многоугольных юрт.

Противоположная представленной точка зрения, доказывающая автохтонность происхождения срубных строений, была окончательно обоснована лишь в конце XX в. и основывалась на сравнительном изучении материалов по жилищам южносибирских и восточносибирских народов⁸. Применительно к бурятским деревянным юртам эту мысль впервые предложила К.В. Вяткина⁹, а ее развернутое обоснование было сделано В.А. Михайловым¹⁰, проанализировавшим широкий круг разнообразных источников.

Известные у монголов Внешней Монголии 8–12-угольные бревенчатые юрты, согласно О.В. Ионовой, возводились без применения срубной техники и являлись образцом построек столбовой конструкции¹¹. У южномонгольских народов, в частности чахаров, были также распространены деревянные юрты. Ц. Жамцарано приводит краткое описание такой юрты, которое, к сожалению, не дает ясного ответа, какими конструктивными особенностями она обладала: «Земляная насыпь на юрте у чахаров «*дач*»; навесной дверью — *дал*, палка — *таг*, перекладина у двух столбов юрты — «*хундиут*», дымовое отверстие — «*ур-ху*»¹². Данные археологии свидетельствуют о строительстве средневековыми курыканами полужемлянок столбовой конструкции, остатки которых обнаруживаются в памятниках как Предбайкалья, так и Западного Забайкалья. В связи с этим В.А. Михайловым было выдвинуто предположение, что традиция строительства жилищ этого типа была принесена в Прибайкалье протобурятами в первых веках нашей эры¹³. Как бы то ни было, но как вариант можно рассматривать возможность предтечи наземной юрты бурят в этой самой полужемлянке. По представлению Б.Б. Дашибалова, такое жилище полужемляночного типа было далеким предшественником бурятского жилища, известного как *тормо гэр*¹⁴. М.Н. Хангалов характеризует *тормо гэр* как слегка углубленное в землю конусовидное сооружение, имеющее четыре опорных столба, в верхней части соединенных поперечными перекладинами, на которые укладывали доски так, что вверху получалось дымовое отверстие¹⁵. В свете всего сказанного напрашивается мысль, что строительство бревенчатых юрт у монгольских народов изначально было связано с применением столбовой технологии.

Иное дело буряты, деревянные юрты которых в XVII — начале XX в. представляли срубы, и эта строительная традиция, как мы выше убедились, имела

древние корни в южносибирском регионе. Последние находки археологов свидетельствуют, что у тюрков Саяно-Алтая в VI–VIII вв. были распространены многоугольные деревянные юрты, но на сегодня следы самых ранних культовых и жилых многоугольных построек, выявленных в регионе, относятся к еще более архаичному периоду — скифскому времени¹⁶. Если вспомнить, что среди наскальных изображений Боярской писаницы (I тыс. до н.э.) были обнаружены рисунки, напоминающие срубные жилища с двускатной и конической крышами, которые послужили поводом для утверждений о существовании у древних енисейцев прототипов черных изб и многостенных срубов¹⁷, то не кажется невероятным тезис о срубных сооружениях как одном из элементов культур бронзового века Юга и Востока Сибири.

Для нас пока остается неясным вопрос о времени появления срубных юрт у бурят. В.А. Михайлов полагает, что это было вызвано, в первую очередь, социально-экономической причиной — вступлением предбайкальских бурят в фазу военной демократии и переходом к скотоводству, при котором стационарные зимники превращались в постоянные поселения, где возводились жилые и хозяйственные постройки капитального типа¹⁸. По нашему представлению, до проникновения в Прибайкалье (до V в.) протобуряты едва ли были знакомы со срубным домостроительством, юрты у них, скорее всего, возводились, подобно древним монголам, по столбовой технологии. Исследования по традиционным жилищам якутов вроде бы указывают на общие истоки происхождения многоугольных юрт якутов и бурят, которые, как считается, восходят к курыканам¹⁹. Правда, данные археологии убеждают, что в период VI–X вв. у курыкан не было как такового срубного строительства, а это значит, что хронологические рамки начала освоения новой строительной традиции стоит отодвинуть к еще более позднему периоду — посткыргызскому времени (XI — начало XIII в.), когда на карте Прибайкалья начинают обозначать страну Баргуджин-Тукум, этническое ядро населения которой составляли монгольские племена, в том числе протобуряты. По-видимому, эхириты, булагаты, хонгодоры и баргуты, входившие в единый союз племен с хори-бурятами и ойратами, вели полукочевой образ жизни, занимаясь скотоводством, земледелием и подсобными промыслами (охотой, рыболовством и собирательством), и в этом они были наследниками курыканов. К слову сказать, именно курыканы выработали систему сезонных поселений — стационарных зимников-городищ, где располагались полужемлянки, погреба и небольшие скотные дворы для стойлового содержания коров, к которым прилегали сенокосные и пашенные угодья, а также временных летников, расположенных в местах с удобными пастбищами для скота²⁰. В условиях такого хозяйственно-бытового уклада, когда становится возможным складывание зимних стационарных поселений, вполне могло актуализироваться срубное строительство. Предбайкальское население Баргуджин-Тукум кроме собственно бревенчатых юрт (4-стенных) на зимниках имело небольшие скотные дворы с утепленными стойками для стойлового содержания домашнего скота (коров, овец, коз), с загонами. Таким образом, наряду с прежними переносными видами жилья (корьевыми чумами; войлочными юртами), временными непереносными постройками (балаганами), постоянными непереносными строениями (полужемлянками) протобуряты начинают пользоваться оседлыми

жилищами — 4-стенными бревенчатыми юртами. Адаптация срубного жилья в контексте ее совместимости со сложившимися у протобурят мировоззренческими представлениями должна была происходить без особых проблем ввиду близости традиционной картины Дома и Космоса у протобурят и древних тюрков.

Необходимо помнить, что история 4-стенных юрт у этносов Юга Сибири, объективно, имеет более ранние истоки, чем других многоугольных построек. Во-первых, на это указывают материалы археологических раскопок — погребальные срубы знатных пазырыкцев и других этносов бронзового века Саяно-Алтая являются 4-стенными. Во-вторых, археологические материалы дают датировку I—III вв. н.э. наиболее ранним находкам — пяти — и более — стенным постройкам таштыкской культуры у с. Михайловка (бассейн р. Кия)²¹, подтверждая тем самым их позднее происхождение сравнительно с 4-стенными постройками, восходящими к древней тагарской культуре.

Обращает на себя внимание факт, что до первой трети XX в. 4-стенные срубы сохранялись у народов Саяно-Алтая и севера Центральной Азии в реликтовой форме в качестве культовых и погребальных сооружений. Так, в культуре тувинцев это проявлялось в существовании традиций шаманских захоронений в срубах на столбах. Г.Д. Санжеев в работе, посвященной этнографии дархатов, дает описание кумирни *онгодв бвиан*, которая, как он пишет, «по своей форме напоминает амбар или «завозню» сибирского типа». Представляются интересными слова, выражающие видение исследователем генезиса 4-стенных кумирен: «Кумирни у дархатов существуют как достояния их собственной культуры, никоим не позднее половины XVIII в. ... Быть может, древние тюрки-уйгуры — всосались в ... состав народностей указанных районов и передали современным дархатам свои архитектурные ценности»²².

Наверно одним из первых среди сибирских этнографов 1920–1930-х гг. идею автохтонности 4-стенной юрты тюркских народов Восточного Присаянья высказал П.Г. Полтараднев в ходе изучения этнической культуры сойотов. Например, он полагал, что «...4-х стенная юрта в виде крестьянского зимовья является основным и более старинным жилищем для сойот; бурятская 6-ти и 8-ми стенная юрта — поздний тип жилища в высокогорных кочевьях еще и сейчас не вполне освоенный»²³. Стало быть, вслед за этим автором можно определенно утверждать об архаичности этой юрты для восточно-присаянского региона, что в свою очередь позволяет предполагать ее заимствование бурятами (предбайкальскими и присаянскими).

Касаясь происхождения многоугольных бурятских юрт, необходимо выделить две диаметрально противоположные гипотезы, сложившиеся в бурятской этнографии. Первая из них была обоснована Б.Э. Петри, позднее поддержанная А.А. Поповым и Б.Б. Бимбаевым. Б.Э. Петри исходил из преемственности в типах бурятского жилища и, поэтому доказывал возникновение 6–8-стенных бревенчатых юрт от войлочной юрты²⁴. Интересно, что и С.И. Вайнштейн, но на материале уже южносибирских этносов, обнаруживает генетическую близость срубной юрты от войлочной юрты, и объясняет распространение срубной юрты опять же сменой хозяйственно-культурного типа, приведшей эти народы к оседлости²⁵. Между тем, А.А. Попов и Б.Б. Бимбаев видели причину перехода

от войлочной юрты к многоугольной срубной в упадке овцеводства, соответственно войлочного производства у предбайкальских бурят²⁶. Данный подход к проблеме генезиса, безусловно, является ошибочным, и в этом мы согласны с мнением В.А. Михайлова, который полагает, что «... переход бурят к деревянным многогранным юртам был обусловлен иными причинами, нежели сокращение овцеводства»²⁷. Другая гипотеза была предложена А. Туруновым, и она вкратце сводится к мысли, что смена старого хозяйственно-культурного типа бродячих охотников и собирателей на новый — скотоводов привела к миграции предков бурят из таежной зоны в степную и появлению у них сперва войлочных, затем срубных юрт²⁸. Очевидны погрешности такой научной конструкции, во-первых, ее несогласованность с известными фактами этнической истории предбайкальских и присаянских бурят, во-вторых, ее отрицание специфики полукочевого быта, которая была связана с использованием как войлочных, так и деревянных типов жилищ. Иное решение проблемы выдвигает В.А. Михайлов, который считает, что существовала поэтапная трансформация первоначального жилища каркасной конструкции. По его схеме, конический шатер *урса* предбайкальских бурят, укрывавшийся шкурами или корой, сменился шалашом типа монгольской *овохой* или тувинской *чадыр*, имевшим остов из жердей, верхние концы которых вставлялись в отверстия дымового круга, и, наконец, возникла собственно многоугольная юрта. Оговоримся, что подобные взгляды, но в отношении многоугольных срубных юрт других сибирских народов, высказывались и ранее этнографами. Так, по версии О.В. Ионовой, якутская модель срубной юрты тоже развивалась из конического шалаша, принявшего 6- или 8-угольное основание и сохранившего конусообразную крышу²⁹. Однако С.И. Вайнштейн полагает, что шалаши тувинцев *чадыр* являются результатом приспособления светодымового круга войлочной юрты к шестам чума, т.е. производны от юрты. В качестве еще одного варианта развития В.А. Михайловым рассматривается возможное предшествование многоугольной срубной юрте в виде некоего многоугольного, нерешетчатого цилиндрического шалаша, типологически сходного с шалашами сагайцев — *одах*, и тувинцев — *чооду*, *бодээ кэр*³⁰. Допустимо предположить, что генезис многоугольных бревенчатых юрт мог произойти в ходе симбиоза, с одной стороны, традиции строительства многоугольных жилищ столбовой конструкции, с другой, приобретенной срубной технологии. Дарбазная кровля бревенчатых юрт, как известно, имеет древнее происхождение и применялась прежде при возведении жилищ столбовой конструкции, новшеством, позволившим придать юртам крепость и морозоустойчивость, была сборка их стен в сруб с использованием угловых сопряжений. Имея опыт постройки 4-стенных срубных юрт, буряты вполне могли решить проблему планировки и возведения 5 — и более — стенных юрт.

Тема существования у предбайкальских и присаянских бурят бревенчатых юрт с нечетным числом стен получила развитие только в работе В.А. Михайлова, в которой он вслед за Б.Э. Петри рассматривает эти виды юрт как зимние жилища и подчеркивает их преимущества перед юртами с четным числом углов, связывая это с архитектурно-строительными особенностями³¹. Напомним, что 7-стенные юрты, согласно Б.Э. Петри, ставились исключительно на зимниках и являлись своего рода зимним вариантом летней 8-стенной юрты³². При-

способленность 5–7-стенных юрт к зимним условиям объяснялась наличием у них входного теплозащитного тамбура в виде вытянутого в ширину трапециевидного коридора. По мнению В.А. Михайлова, такой тамбур и связанные с ним конструктивные особенности юрт служат доказательством более древнего происхождения 5–7-стенных юрт, чем 6–8-стенных³³. Исследователь полагает, что на смену асимметричным юртам, представлявшим ранний этап срубного строительства у бурят, пришли постройки с четным количеством стен, что обуславливалось «глубокими социально-экономическими и религиозными причинами». Кажется все же не совсем логичным отказ бурят от строительства более совершенных по конструкции и бытовым качествам жилищ в пользу менее удобных в зимних условиях юрт. Если проследить по материалам XVIII в., то авторы того времени не говорят прямо, что 5–7-стенные юрты являются зимними вариантами бурятских жилищ. Но мы, исходя из данных Б.Э. Петри и В.А. Михайлова, знаем с определенной долей уверенности, что в действительности это были зимние юрты. Тогда не понятен вывод В.А. Михайлова об их постепенной замене 6–8-стенными юртами, ведь правильнее было бы утверждать, что такие виды заимствованного жилья, как курные избы и зимовья, пришли на смену асимметричным юртам в период XVIII — первой половины XIX вв., что и было на самом деле. Поскольку речь все же не идет о вытеснении одних видов деревянных юрт другими, можно предположить достаточно длительное непротиворечивое сосуществование симметричных и асимметричных юрт как жилищ, рассчитанных для проживания в разные сезоны года, у присаянских и предбайкальских бурят в дорусский период. Показательно, что подобная жилищная практика сохранялась в неизменном виде у монгольских бурят и хамниганов, проживающих в северо-восточных районах Республики Монголия (Хэнтэйский аймак) вплоть до второй половины XX в.³⁴. Первичность появления 5–7-стенных юрт можно вывести не только из их архитектурно-строительных особенностей, но и из их прямого назначения как зимнего жилища. Время их изобретения и начальной эксплуатации предположительно лежит в границах XI — начала XIII в., позже это не могло произойти по причине возникающей тогда необъяснимости их распространения у хонгодоров, которые вместе с ойратами мигрировали в Западную Монголию и оставались там до XVII в. Еще одно обстоятельство, на которое следует обратить внимание, это несколько отличный от юрт с четным числом стен семантико-символический комплекс представлений об асимметричных юртах, указывающий на существование особого этапа в развитии религиозно-мировоззренческих воззрений предков бурят. А вот зарождение 6–8-стенных юрт хронологически можно отнести к периоду XIV–XV вв., когда хозяйство предбайкальских бурят получает дополнительный импульс к развитию, к расширению скотоводства, сенокосения и земледелия благодаря переселению в начале XIII в. основной части прежних насельников Предбайкалья в районы Монголии, освободивших значительные территории для хозяйственного освоения. Отсчет времени параллельного использования юрт с четным и нечетным числом стен предбайкальскими бурятами также начинается с XIV в. Вполне понятно, что, как и прежде, распространенными жилищами у них остаются войлочные юрты и шатры *урса*: первые находятся в собственности зажиточной части населения — владельцев больших

стад, вторые — в пользовании основной массы аратов. Хонгодоры осваивают строительные навыки 6–8-стенных юрт от предбайкальских бурят в начале XVII в. лишь после возвращения из Западной Монголии.

Теперь пора сказать о восприятии идеи многоугольных юрт бурят в среде тюрков Саяно-Алтая. Данный вопрос поднимался в трудах этнографов, занимавшихся культурой тюркских народов этого региона. К их числу принадлежит, прежде всего, А.А. Попов, который в своей работе доказывает факт заимствования южносибирскими тюрками 8-стенной бревенчатой юрты у предбайкальских бурят³⁵. С.И. Вайнштейн на основе изучения жилищ тувинцев приходит к заключению, что у восточных тувинцев появление 5–6-угольных юртообразных срубов в конце XIX — начале XX в. было связано с влиянием бурятской культуры³⁶. Оба автора исходят из поздней датировки такого заимствования, при этом А.А. Попов обосновывает это, считая, что у южносибирских народов до прихода русских отсутствовала собственная срубная техника³⁷. Учитывая доказанность автохтонного характера такой техники у аборигенов Юга Сибири, мы можем предположить, что передача бурятской традиции строительства многоугольных бревенчатых юрт произошла ранее указанного времени. Вопрос лишь в том, когда и через каких бурят это было сделано.

Принципиальных отличий между юртами предбайкальских и присаянских бурят нет, что лишний раз говорит об их едином происхождении и принадлежности к одному типу жилых построек. Между тем материалы по этнографии бурят позволяют выделить три характерные конструкции кровли, встречавшиеся в бурятских юртах в XIX — начале XX в.. Первая разновидность кровли держалась на четырех столбах *тээнди*, симметрично расположенных по границе очажной площадки и заметно возвышавшихся над стенами. На верху торцовых сторон столбов в специально сделанных пазах укрепляли квадратную раму *ха-рааса*, от углов которой к противоположным стенам прокладывали матицы. Данный вид деревянной юрты был известен у предбайкальских бурят, присаянских (тункинских и окинских) бурят, а также якутов и хакасов. Юрты с кровлей, представлявшей правильную многогранную пирамиду из продольных балок, соединенных между собой при помощи пазов, имели локальное распространение у закаменских бурят и не встречались не только у остальных присаянских бурят, но и в целом у бурят. Сходное конструктивное решение при возведении многоугольных юрт использовалось сибирскими тюрками (якутами, хакасами и алтайцами)³⁸. Последняя разновидность кровли деревянных юрт в какой-то мере заимствовала каркасную систему купола войлочной юрты монгольского типа, правда, не имела форму круга в основании и в дымоходе, а напоминала многоугольник по числу стен. Юрты с подобной (костровой) кровлей еще в меньшей степени были распространены у бурят, чем юрты со вторым вариантом кровли и, по-видимому, представляли саяно-алтайский тип жилища, так как обнаруживаются помимо присаянских бурят у алтайцев, тувинцев, якутов и хакасов. Как считает А.А. Попов, пальма первенства в изобретении костровой крыши многоугольной юрты принадлежит хакасам, от которых научились ее возводить тувинцы и якуты³⁹. Становится совершенно ясно, что юрты с первым типом кровли, имеющие несущие крышу столбы, являются изобретением предбайкальских бурят, со временем, воспринятым некоторыми группа-

ми бурят и ближайшими соседями-тюрьками. Второй и третий типы кровли — явления, производные от первого типа, которые демонстрируют имевшие место в прошлом контакты присаянских бурят с тюрьками Саяно-Алтая.

Видится возможным два пути трансляции срубной юрты от бурят к тюрькам: первый, северный, — мог быть осуществлен предбайкальскими бурятами, но только с хакасами и якутами ввиду существования с ними этноконтактных зон, которых не было с другими (саяно-алтайскими) тюрьками. Второй путь, условно названный южным, также был вероятен, так как позволял выходить на этнокультурные контакты с другими тюрьскими народами региона, и он может быть связан с присаянскими бурятами. По нашему представлению, предки присаянских бурят, переселившиеся в начале XIII в. из Прибайкалья на север современного Кобдоского аймака Монголии, по всей видимости, не меняли полукочевой формы хозяйства, оказавшись в сходных природно-климатических условиях, что и в их бытность в Восточном Присаянье. Они могли принести на новое место жительства традицию возведения асимметричных деревянных юрт, и тогда именно через них этот тип жилья мог попасть к алтайцам и другим тюрькам Саяно-Алтая.

Появление войлочных жилищ у насельников Прибайкалья археологи связывают с наступлением бронзового века. Так, например, А.П. Окладников предполагал вероятность использования цилиндрических войлочных юрт и передвижных кибиток носителями культур плиточных могил и оленных камней⁴⁰. Более доказанным является применение войлочных видов жилья в эпоху железа, в частности хуннами, доминировавшими помимо прочих земель и на территории Забайкалья. Хунны жили в неразборных куполообразных шалашах с полусферическим остовом, кровля которых завершалась вытянутой шейкой дымохода. Любопытно, что хуннская традиция юрт с шейкой сохранялась у монголов до середины XIII в., описание их приводится в известном сочинении Гильома Рубрука⁴¹. В Предбайкалье рисунки таких юрт, относимые к курыканскому времени, фиксируются среди петроглифов на горе Манхай⁴². Сяньби, монголизированность которых подтверждается последними исследованиями, также имели войлочные жилища, и у них впервые среди центрально-азиатских кочевников отмечается ориентировка входа на юг и юго-восток. Как можно судить из сказанного, практика применения войлочных жилищ была присуща населению Прибайкалья довольно давно, причем для протобурят было характерно использование их наряду с чумами в качестве летнего жилья.

Изобретение войлочной юрты монгольского типа датируется XIV—XV вв., следовательно, с ней в первую очередь были знакомы хори-буряты и хонгодоры, находившиеся в это и последующее время непосредственно в монгольской этнической среде. Но, учитывая специфику их хозяйственного быта, надо заметить, что распространенность такой юрты изначально была у них разной. Хори-буряты в монгольский период своей истории были степными номадами, поэтому основным типом их жилища являлась войлочная юрта. Хонгодоры, как выше указывалось, имели асимметричные срубные юрты, а также конические чумы *урса* и войлочные юрты. Необходимо учесть, что и хори-буряты, и хонгодоры заимствовали вариант халхаской юрты, в деталях немного отличающейся от ойратского варианта юрты. Свидетельством тому служит разница в термино-

логии частей юрты у халха-монголов и западных монголов, в ориентировке входа (у халха-монголов он смотрит на юг и юго-восток, у западных монголов — на восток), в наличии столбов-подпорок *багана* (у халха-монголов они есть, у западных монголов — нет)⁴³. Кажется в некоторой степени удивительным восприятие хонгодорами именно халхаской юрты, ведь они до своего возвращения в Прибайкалье были в составе Джунгарского ханства и должны были воспринять западно-монгольскую юрту. По всей вероятности, процесс включения юрты в культуру хонгодоров произошёл не в период их проживания в Западной Монголии, а гораздо позднее, когда они переселились в Восточное Присяянье и Предбайкалье.

О том, что собой представляли войлочные юрты монголов в середине XIII в., у Плано Карпини пишется буквально следующее: «Ставки у них круглые, изготовленные наподобие палатки и сделанные из прутьев и тонких палок. Наверху же в середине ставки имеется круглое окно, откуда попадает свет, а также для выхода дыма, потому что в середине у них всегда разведен огонь. Стены же и крыши покрыты войлоком. Двери сделаны также из войлока. Некоторые ставки важны, а некоторые небольшие, сообразно достоинству и скудости людей. Некоторые быстро разбираются и чинятся и переносятся на выючных животных, другие не могут разбираться, но перевозятся на повозках»⁴⁴. Сочетание разных видов войлочных юрт (разборных и неразборных) у монгольских народов со временем исчезло — стала доминировать решетчатая разборная юрта как более удобная и конструктивно более совершенная. В этой связи стоит вспомнить, что В.А. Михайловым обосновывается мысль о существовании у предбайкальских бурят и части хори-бурят, заселявших в XVII в. верховья р. Лены, не только войлочных складных юрт, но и неразборных войлочных юрт, перевозившихся на телегах-арбах⁴⁵. Приводимые этим автором выдержки из письменных документов того времени, составленных русскими казаками, мало убеждают в использовании данными бурятами таких юрт. К сожалению, небольшая информативность этих источников о бурятских жилищах не позволяет однозначно определить, какой вид войлочной юрты в них называется. Однако заметим, что в материалах более позднего времени нигде не встречается факт применения бурятами этого типа юрт, что говорит об отказе от них, как не отвечающих потребностям людей в новых исторических реалиях.

М.Н. Хангалов⁴⁶, позднее и некоторые другие этнографы⁴⁷ считали, что предбайкальские буряты в далеком прошлом не имели войлочных юрт, что, по мнению В.А. Михайлова, является ошибкой⁴⁸. В целом, принимая аргументацию В.А. Михайлова, нужно оговориться, что до событий начала XIII в. в Предбайкалье проживал разноплемённый конгломерат людей, часть которых (ойраты, хори-буряты, хонгодоры) действительно были полукочевниками-скотоводами и пользовались войлочными юртами, однако, остальное население региона (эхириты, булагаты) в силу отсутствия хозяйственной необходимости и жилищной традиции жило в асимметричных срубных юртах, корьевых и кожаных чумах *бухээг* и полуземлянках. После ухода основного этнического ядра насельников Предбайкалья в Монголию и до момента миграции хори-бурят из Забайкалья в конце XVI в., эхириты и булагаты жили прежним экономическим укладом. Расселение хори-бурят, а затем и хонгодоров несомненно активизиро-

вало межкультурное взаимовлияние мигрантов с аборигенами, выразившееся в частности в расширении занятия скотоводством, восприятии войлочной юрты халха-монгольского подтипа эхиритами и булагатами. Юрты целиком заказывались и покупались у хори-бурятских мастеров, так как собственного опыта в изготовлении деревянного каркаса юрты, ее декоративных деталей, войлочных покрышек у эхирит-булагатов просто не было. Дороговизна юрты делала ее жилищем зажиточной прослойки, являвшейся владельцем больших стад, то есть крупными скотоводами. Возвращаясь к ранее сказанному, заметим, что В.А. Михайлов, делая гипотетическое предположение о существовании переходного типа жилища между чумом *урса* и многоугольной бревенчатой юртой *булгааһан*, заблуждается за отсутствием каких-либо данных, говорящих о бытовании у предбайкальских бурят шалаша со светодымовым кругом, в отверстиях которого якобы закреплялись стеновые шесты. Войлочные шалашы монголов (*овохой*), калмыков (*джолум*), тувинцев (*чадыр*), по сути, представляют купольную часть юрты без стен, которая устанавливается шестами на землю. Бурятский войлочный шалаш *урса гэр*, существование которого ни у кого не вызывает сомнения, был без светодымового круга, и стеновые шесты, подобно калмыцкому шалашу *дегтя гер*⁴⁹, в верхней части соединялись и их острия торчали наружу.

Еще один момент, на который хотелось бы обратить внимание, — присутствие в языке бурят двух терминов *урса* и *бухээг*, означающих переносной конусообразный шалаш, покрываемый шкурами, поверх пластов лиственничной коры. Согласно данным С.Г. Жамбаловой, обозначение конусообразных чумов как *урса* встречается у курумканских, окинских, качугских и ольхонских бурят, а название *бухээг* — у эхиритов, булагатов и качугских бурят⁵⁰. Иначе говоря, жилище типа *урса* локализуется у части предбайкальских и присаянских бурят (по нашим сведениям, ареал его распространения у присаянских бурят шире и охватывает не только окинских, но и тункинских и закаменских бурят), а чумы *бухээг* типичны только для предбайкальских бурят. Название шалаша *урса* в близких по произношению словесных формах фиксируется в языках большого круга восточносибирских народов, являющихся тюрками (якуты, сойоты и др.), эвенками, что, по всей видимости, доказывает архаичность этого жилища. В культуре бурят XIX в. он сохранялся как реликт таежно-охотничьего быта части предков предбайкальских и присаянских бурят. Наименование чума как *бухээг* локализуется у эхиритов и булагатов, что говорит о самостоятельном происхождении не только слова, но и типа жилища.

Вопрос ориентировки бурятских жилищ следует непосредственно увязывать с их генезисом. В древнетюркский период у народов Центральной Азии и Юга Сибири была распространена строго восточная направленность входа жилища, зародившаяся еще в пору доминирования хунну. Безусловно, что основным фактором, определившим это, были мировоззренческие представления (культ почитания восходящего солнца). В послехуннское время эта традиция транслировалась в культурах тюркских народов, также перенявших космологические представления хунну и на основе их создавших свою собственную мировоззренческую модель мира. В эпоху древних тюрков южносибирским населением впервые были освоены технологии разборных войлочных юрт тюркского типа и многоугольных срубных юрт, при разработке архитектуры и осмыслении внут-

ренного пространства которых учитывались специфические культово-мифологические представления. Составляя часть этнического сообщества средневековых курыкан, предки бурят придерживались восточной ориентировки жилища, но с XI в. с усилением монголизации Предбайкалья происходит у них смена ориентировки входа, символизирующая изменение не только этнического состава территории, но и восприятия аборигенами монгольского миропредставленческого комплекса. С XIII в. у монгольских народов стала преобладать южная и юго-восточная ориентировка жилища, но вследствие включения в состав этих этносов тюркского этнического компонента возникли варианты ориентировки. Как ни странно, в трудах отечественных этнографов почему-то присутствуют разночтения в определении ориентировки жилища у монгольских народов. В.П. Дарбакова пишет о том, что у халха-монголов двери были обращены на юго-восток, а у западных монголов — на восток⁵¹. Между тем, С.И. Вайнштейн убежден, что у халха-монголов и калмыков вход ориентирован на юг⁵². Тот же исследователь считает, что буряты ориентировали юрты на восток и юго-восток, что по нашим данным неточно — буряты направляли входной проем на юг или юго-восток, на полуденное солнце, и в этом, кстати, проявлялась историческая преемственность от древней сяньбийской традиции.

Рассмотрение вышеизложенного материала по генезису традиционных видов бурятских жилищ приводит к определенным выводам. История появления многоугольной бревенчатой юрты у бурят связана с использованием опыта строительства деревянных построек столбовой конструкции, известного древним монголам и курыканам, а также заимствованной у южносибирского населения срубной техники. В XI — начале XIII вв. на основе 4-стенной юрты у предков предбайкальских и присаянских бурят возникают 5–7-угольные асимметричные юрты, представлявшие зимнее жилье. В XIV–XV вв. происходит дальнейшая эволюция срубного жилища у предбайкальских бурят — начинают строиться 6–8-угольные юрты, несущие в себе общую для центрально-азиатских народов (прежде всего монгольских этносов) концепцию Дома с определенной семантикой и символикой. Тот же представленческий комплекс ассоциируется и с войлочной юртой монгольского типа, чье зарождение приходится на этот же исторический период, когда вырабатывалась новая религиозная картина мира у народов Центральной Азии. С этого времени и примерно до XIX в. складывается и функционирует практика проживания в сезонных юртах у предбайкальских бурят, а затем с XVII в. у присаянских бурят, предполагавшая сочетание зимних (5–7-угольных) и летних (4–6–8-угольных) вариантов бревенчатых юрт.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Ванчиков Б.* Войлочная юрта агинских бурят // Бурятоведческий сборник. Иркутск, 1927. Вып. 3–4. С.37–40.; *Басаева К.Д.* Традиционное бурятское жилище и его членение // Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии. Улан-Удэ, 1984. С. 109–124; *Басаева К.Д.* Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX — начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 52–89; *Михайлов В.А.* Войлочная и деревянная юрты бурят. Улан-Удэ, 1993; *Михайлов Т.М.* Из ис-

- тории поселений идинских бурят // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 36-52; *Содномпилова М.М.* Семантика жилища в традиционной культуре бурят.: Дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2002.
2. *Тугутов И.Е.* Материальная культура бурят. Улан-Удэ, 1958; *Манжигеев И.М.* Янгутский бурятский род (опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ, 1960; *Попов А.А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М., 1961; *Вяткина К.В.* Очерки культуры и быта бурят. Л., 1969; *Линховоин Л.Л.* Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972; *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: Т. 1. Улан-Удэ, 2004.
 3. *Хангалов.* Ук. соч. С. 97.
 4. *Кудрявцев Ф.А.* Роль русской культуры в развитии бурят-монгольского народа в XVIII—XX вв. // Вопросы истории. 1946. № 10.
 5. *Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов: историко-этнографический очерк // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1952. Т. 18. С. 301.
 6. *Попов.* Ук. соч.; *Тоцакова Е.М.* Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — начало XX). Новосибирск, 1978. С. 96.
 7. *Бураева О.В.* Межкультурное взаимодействие этносов Байкальского региона (XVII — начало XX в.): Дис. ... докт. ист. наук. Улан-Удэ, 2005. С. 199-200.
 8. *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центральной Азии. М., 1991; *Дьяконова В.П.* Алтайцы (материалы теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001, С. 53; Традиционное жилище народов России: XIX — начало XX в. М., 1997; *Соколова З.П.* Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998, С. 141.
 9. *Вяткина.* Ук. соч. С. 23.
 10. *Михайлов.* Ук. соч.
 11. *Ионова.* Ук. соч. С. 102.
 12. Архив института востоковедения РАН, Ф.62, Оп. 1, Д. 29 // *Жамцарано Ц.* Дневник 1903 г. Л. 9.
 13. *Михайлов.* Ук. соч. С. 28.
 14. *Дашибалов Б.Б.* Археологические памятники курыкан и хори. Улан-Удэ, 1995. С. 138.
 15. *Хангалов.* Ук. соч. С. 95.
 16. *Дьяконова.* Ук. соч. С. 53.
 17. *Михайлов.* Ук. соч. С. 40.
 18. Там же. С. 33-34.
 19. *Зыков Ф.М.* К вопросу о происхождении многоугольных построек якутов // Якутия и ее соседи в древности. Якутск, 1975. С. 195.
 20. *Дашибалов Б.Б.* С. Ук. соч. 138-139.
 21. *Мартынов А.И.* Роль тагарской культуры и ее населения в формировании народов Сибири и их культуры // Происхождение аборигенов Сибири. Томск, 1969. С. 172-174.
 22. *Санжеев Г.Д.* Дархаты (этнографический отчет о поездке в Монголию в 1927 году). Л., 1930. С. 53.
 23. *Полтораadneв П.Г.* Окинский край // Жизнь Бурятии. 1930. № 5-6. С. 58.
 24. История Сибири. Л., 1968. Т. I—II. С. 381-382.
 25. *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ, 1976. № 4. С. 50.
 26. История Сибири ... С. 292.
 27. *Михайлов.* Ук. соч. С. 46.

28. Там же. С. 46-47.
29. *Ионова*. Ук. соч. С. 102.
30. *Михайлов*. Ук. соч. С. 48.
31. Там же. С. 49.
32. *Петри Б.Э.* Внутриродовые отношения у северных бурят. Иркутск, 1925. С. 49.
33. *Михайлов*. Ук. соч. С. 50.
34. *Дарбакова В.П.* Традиционные домашние промыслы и ремесла монгольских народов МНР: Дис. ... канд.ист.наук. М., 1968. С. 103.
35. *Попов*. Ук. соч. С. 159.
36. *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников Центральной Азии. М., 1991. С. 33, 44.
37. *Попов*. Ук. соч. С. 160.
38. *Зыков Ф.М.* Поселения, жилище и хозяйственные постройки якутов (XIX — начало XX в.). Историко-этнографическое исследование. Новосибирск, 1986. С. 40; *Бутанаев В.Я.* Традиционная культура и быт хакасов: Пособие для учителей. Абакан, 1996. С. 56; *Дьяконова*. Ук. соч. С. 50.
39. *Попов*. Ук. соч. С. 159-160.
40. *Окладников А.П.* Археологические данные о появлении первых монголов // *Филология и история монгольских народов*. М., 1958. С. 208-210.
41. «Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука». М. 1957.
42. *Михайлов*. Ук. соч. С. 30-31.
43. *Дарбакова*. Ук. соч. С. 101.
44. Путешествие ... С. 27.
45. *Михайлов*. Ук. соч. С. 16-17.
46. *Хангалов*. Ук. соч. С. 170.
47. *Манжигеев И.М.* Янгутский бурятский род (опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ, 1960. С. 65.
48. *Михайлов*. Ук. соч. С. 16.
49. *Эрднеев У.Э.* Калмыки (конец XIX — начало XX в.). Элиста, 1970. С. 129.
50. *Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991. С. 75.
51. *Дарбакова*. Ук. соч. С. 101.
52. *Вайнштейн*. Ук. соч. С. 38.

TRADITIONAL DWELLINGS AT THE BURYATS: PROBLEM OF GENESIS

A.A. Badmaev

The article sets the problem of origin for traditional types of dwellings at the Buryats (timber and felt jurts). The author comes to a conclusion about the early stage of appearance of 5–7 corner timbered jurts and dates it back to 11th — the beginning of 13th c. The 6–8 corner timbered jurts of 14th–15th cc. turned out to be a later invention in author's opinion.

© 2007 г.

Д. Ц. Цыденова

ПОХОРОННО-ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД АГИНСКИХ БУРЯТ

Комплекс представлений и действий, включающих в себя обычаи, обряды, нормы поведения, способы обращения с умирающими и умершими, основанные на представлениях о смерти, посмертном существовании или перевоплощении душ и духов умерших, о загробном мире, о постоянной связи живых и мертвых в этнографии определяются под понятием погребальный культ. Центральное место в погребальном культе занимает погребальный обряд¹.

В связи с этим мнение исследователя Е.И. Савченко о том, что основу погребального обряда составляют обычаи — общепринятые нормы обращения с умершим, ряд представлений и правил, предписывающих стиль поведения в каждой конкретной ситуации, кажется весьма справедливым. Он считает, что погребальный обряд преследует две цели: реальную и иллюзорную.

Реальная цель погребального обряда — захоронение умершего, избавление общества от него посредством исполнения определенных религиозных предписаний.

Иллюзорная цель — обеспечение условий для «правильного» и достойного перехода умершего и его души в иной мир, сохранение «равновесия» между миром живых и миром мертвых посредством совершения ряда действий².

Данную точку зрения дополняет Ю.А.Смирнов, считающий, что в любом случае смерть воспринимается как «пограничная ситуация», нарушившая или грозящая нарушить естественный ход вещей, т.е. оборвать непрерывность бытия и тем самым внести хаос во все устоявшиеся структуры, в том числе и в общество.

Из этого следует, что похоронные обряды необходимы обществу, прежде всего, чтобы «продлить» посмертное, как минимум, социальное существование того или иного индивидуума и таким образом спасти социум от возникшей в нем неопределенности. Другими словами, основная часть этих действий в сфере обращения с умершими может рассматриваться как попытка социума заново утвердить порядок, нарушенный смертью³.

Мировоззренческой основой погребального обряда агинских бурят являются идеи защиты живых от возможного негативного влияния со стороны умершего и представления о возрождении души человека после смерти в человеческом облике (*хун турэл*) или же в образе другого существа, согласно закону кармы.

По исследованиям К.М. Герасимовой, похоронный обряд бурят включает в себя две составляющие стороны: ламаистские и «языческие» (шаманистские — Д.Ц.).

«Ламаистский аспект обряда представляет собой символические действия, которые должны освободить «структурные компоненты» души и тела покойного от мирской нечистоты, мешающей конечному спасению в Нирване. Это своего рода обрядовое угощение «кармической наследственности» грешного земного существования»⁴.

«Языческий» похоронный обряд состоит из комплекса ритуальных действий умиловительного и предохранительного характера, основная цель которых сводится к стремлению отделить мертвых от живых таким образом, чтобы души покойных не возвращались в этот мир и не приносили вреда живым»⁵.

В погребальном обряде агинских бурят выделяются три составляющих компонента, следующих в четкой последовательности друг за другом. Первый компонент составляют ритуалы, выполняющиеся с момента смерти до погребения умершего. Во второй входят обряды, совершаемые при самих похоронах, в процессе погребения и по возвращении участников погребения к месту проведения похорон (дом умершего). Обычаи, соблюдаемые после похорон до того времени, когда душа умершего находила свое место в круговороте жизни (по буддийскому мировосприятию) и в мироздании (по шаманистским воззрениям), представляют собой третий компонент рассматриваемого явления. Эти обряды и ритуалы совершались — до, во время и после погребения усопшего. Необходимо подчеркнуть, что при совершении обрядов важен учет всех мельчайших деталей. «Малейшее несоблюдение правил похоронной обрядности мешало душе попасть в мир умерших. К таким нарушениям относились: неточная ориентировка, отсутствие какой-либо вещи, нечеткость напутственной речи, в которой умершему разъяснялись приметы дороги мертвых, и т.д. Отступления от правил не позволяли душе-тени закрепиться в мире мертвых, а то и вовсе лишая возможности туда попасть»⁶.

Выбор похоронного обряда у агинских бурят зависел от обстоятельств смерти умершего, его возраста, социального статуса и образа жизни. Сам процесс похорон в древности назывался «*худоолуулгэ*», что дословно переводится как «захоронение», производным корнем термина является слово степь «*худоо*». В древние времена покойников выносили из юрты (дома) в степь, что объяснялось отсутствием специальных кладбищ в ту пору. В современное время, данное действие называется «*ямба*», что подразумевает дань уважения и преклонения, особенно в отношении родителей, пожилых и уважаемых людей. Другой вариацией названия похорон у агинских бурят является термин: «*нуулишын харгы/нуулишын хэрэг*», означающий «последний путь/завершающее дело».

К моменту отхода человека в иной мир, возле него собирались все его близкие родственники. Достигший преклонного возраста человек обычно умирал в кругу своей семьи. Считалось обязательным услышать последние слова «*гэрээд угэ*» (наставления) «уходящего». По нашим полевым материалам, сразу же после смерти человека родственники производили звон металлическими предметами или издавали звон колокольчика, который входил в буддийский алтарь, если он имелся в доме. В силу иррациональности представлений, лежащих в основе похоронного обряда, восстановить смысл тех или иных действий при утере традиционного объяснения практически невозможно. Можно всего лишь предположить, что воспроизведение шума этими предметами было направлено на то, чтобы дать понять душе о переходе ее в иное состояние.

До кончины человеку давали проглотить *урил*.

В описании религиозных обрядов ацагатских бурят Г.-Д. Нацова рассказывается о том, как в 1939 году одна женщина при смерти попросила дать ей «*нэлдэн*». «В прошлом существовал ритуал «*нэлдэн хуртэхэ*», при приближении

смерти, например, после продолжительной болезни, нужно было пригласить ламу для чтения ритуального сочинения «*Доржо жодбо*». Книгу размером примерно в 20 листов лама читал умирающему на восходе солнца, под звуки раковины (дунг) умирающему давали проглотить «пэлдэн». После этого лама подносил близко к глазам умирающего изображение рая *Дэважин*, чтобы он мог его видеть, и читал *магтаал* бурханам «*Сангжид монглам*».

«У ольхонских бурят человек перед своей смертью назначал близкого родственника быть главным распорядителем на его похоронах и изъявлял последнюю волю о собственном погребении. Покойника одевают в лучшую одежду, желательно новую, обычно демисезонную (шапка, шарф, пальто, сапоги, перчатки и т.д.), независимо от времени года, когда человек ушел из жизни. Каждый человек преклонного возраста старается приготовить достойную погребальную одежду заранее, хотя считается, что в той потусторонней жизни каждый ходит в том, в чем ходил в этой повседневной жизни».

У монгольских народов после смерти усопшему было принято придавать позу льва. Л.Л. Линховоин пишет, что агинские буряты только после подтверждения факта кончины человека дотрагивались до умершего и, уложив тело на правый бок, подкладывали правую руку под правую щеку, согнув ноги в коленях, придавали ему позу льва (*арсалан хэбтэлгэ*)⁷.

Н.Л. Жуковская заметила, что у монголов имеется шкала градаций поз. «Самой лучшей позой для покойника считалась следующая: лежать на правом боку, подложив правую руку под щеку, заткнув безымянным пальцем правую ноздрю, с вытянутой вдоль тела левой рукой, правая нога прямая, левая согнута в колене. Это каноническая поза, в которой изображается Будда в состоянии махапаранирваны⁸. В Монголию она попала вместе с ламаизмом. Если человек умирал в такой позе, это очень хорошо, если же нет, то ему эту позу придавали на месте погребения — будь то в степи, у подножия горы или где-либо в другом месте. Другая хорошая поза — умереть, лежа ничком на животе вниз лицом. Бывало, что умирающему незадолго до смерти придавали такую позу»⁹.

Плохой приметой считалось, когда человек умирал с открытым ртом или глазами — это сулило несчастье оставшимся в живых родственникам. В таких случаях рот заклеивали листком бумаги с нарисованной крестообразной ваджрой (она выступала в роли амулета), глаза зашивали нитками. Очень плохо если человек умирал, сжимая кулаки, — значит, он кого-то звал за собой. В приметах у иркутских бурят обозначается, что если у покойника глаза останутся открытыми, значит к чьей-либо смерти, если рот остается открытым — к падежу скота¹⁰.

Тем, кто был рядом возле умирающего, нужно было обязательно зафиксировать точное время кончины. От этого напрямую зависела будущая судьба души усопшего и жизнь его родных. С момента кончины человека и до его погребения родные стараются известить всех родственников о случившемся, чтобы те могли прибыть на похороны.

Из архивных и полевых материалов выяснено, что в XIX — в начале XX столетия агинские буряты хоронили умерших, не предавая земле, а оставляли их в специально отведенных местах для «растаскивания» тел хищниками и птицами. Они полагали, что чем быстрее исчезнет тело, тем быстрее душа обретет перерождение¹¹.

Из обзора этнографической литературы также видно, что древние формы погребения, такие, как захоронение в шаманской роще, на горе или возвышенности, возложение на помост и кремация, ещё сохранялись в конце XIX — начале XX в.

В материалах Убаши-Цыбика Онгодова, зафиксированных им в конце XIX в., обозначено, что «все умершие — богатые, бедные, знатные и незнатные наибольшей частью отвозятся от стойбища на возможно удаленное место на открытых лонах гор, удаленные от рек и ключей места и оставляются по верх земли, открыто без всяких гробов. Если за гробом, то не очень крепким, чтобы истребили хищные звери, собаки и птицы»¹². Он пишет, что этот способ захоронения легок и не обременяет ни родственников, ни местных жителей, хотя и покажется странным и неуместным¹³.

В глубокой древности буряты хоронили сородичей в лучшей одежде: мужчин-охотников с луком и стрелами, женщин — со всеми украшениями¹⁴.

М.Н. Хангалов, описывая погребальные обряды иркутских бурят, пишет что умершего одевали в лучшую одежду, снабжали какой-нибудь пищей (но не только молочной), табаком, трубкой, деньгами и различными предметами труда и вооружения в зависимости от его пола и профессии. Нередко вместе с усопшим и или рядом в другой могиле погребали верхового коня с полным снаряжением. В старину, до установления у бурят русской администрации богатых и знатных людей хоронили вместе с их слугами-рабами, чтобы они продолжали службу у своих господ в потустороннем мире¹⁵.

Ольхонские буряты в XIX — первой половине XX вв. покойников одевали в традиционный праздничный костюм. Женщин одевали в ту одежду, в которой они выходили замуж, поэтому до конца жизни старались сохранить ее в хорошем состоянии. «Когда человек умирает, ему одевают всю ту одежду, которую он одевал на своей свадьбе. В том числе на лицо надевают *һарабша* — белую накидку с прорезями для глаз и рта, которую невестка одевает во время свадебной инициации, приобщающей ее к роду мужа».

Агинские буряты после принятия буддизма покойников стали оставлять на земле, в мешках, сшитых из белой ткани. Тело без одежды помещали в мешок, а края наглухо завязывали веревкой. Этот способ захоронения назывался «хуудээлхэ»¹⁶. Обычай оставлять умершего без одевания, наблюдаемый среди бурят и монголов, по мнению Г.-Д.Нацова, является ламаистским по своей природе.

В прошлом, по свидетельству информаторов, вплоть до 1940-х гг., кладбищ в современном понимании, у агинских бурят не было. Существовали специально отведенные места (*худоолэлгын газар*), где оставляли покойников. Там их тела просто сбрасывали с лошади или с телеги. Лошадь, на которой везли покойного к месту погребения, агинские буряты называли «хойлго»¹⁷.

По сведениям Г.Р. Галдановой, «к месту погребения покойного везли верхом на лошади (*хойлго*) или на двух длинных палках, соединенных миткалем — *нагшуурга*, санях, телеге. Конь (*хойлго*), как считали, должен быть у каждого человека, потому что *хойлго* — это доля, предназначение, завещание родителей (*эхэ эсэгын хуби*), т.е. он уже заранее предназначен человеку, чтобы на нем можно было вернуться к предкам. Его резали на месте захоронения умершего. Шкуру вешали рядом на шесте»¹⁸.

Похожие данные о существовании такого обычая у аларских бурят в конце XIX — начале XX вв. встречаются у П.П. Баторова: «Обычай */хойлго морень угхо/* т.е. дать покойнику коня существовал у бурят Эхирит-Булагатского аймака до сей поры. У Идинских и Унгинских бурят давать покойнику коня, т.е. убивать коня на могиле шаманиста, существовал еще 60-70 лет тому назад. Что же касается аларских бурят, то достоверных сведений о том, как поступали с «*хойлго-морин*», в данное время неизвестно, только я знаю, что аларцы «*хойлого*» не убивали на могиле покойника, а отдавали таковых ламам. Ламство распространилось в Аларском ведомстве и официально признано с 1809 года. С тех пор население аларского ведомства считалось исповедующим буддийскую религию, но, однако, там шаманство существует фактически до наших дней наравне с ламством»¹⁹.

По данным В.Я. Бутанаева, у хакасов после смерти хозяина ездовой конь получал специальное название «*хойлага*». На сороковой день поминок «*хойлага*» выводили на кладбище, три раза обводили против движения солнца вокруг могилы, после чего, спутав четыре ноги, притягивали голову за уздечку между передними ногами и забивали ударом ножа в затылок (*чулуннеп*), говоря: «Хойлаган ал!» - «Возьми своего хойлага!» Кровь сливали на землю, а тушу разделявали по суставам. Кости ломать запрещалось, так как на том свете верховой конь «*хойлага*» опять станет служить своему умершему хозяину. Шкуру хойлага снимали вместе с головой, конечностями, копытами и хвостом. Нижнюю челюсть убирали, иначе на том свете хозяин не сможет управлять конем. Хвост и грива оставались заплетенными вместе с лентами «*чалама*»²⁰. Пережитком этого обычая может считаться тувинский обычай оставлять у могилы умершего на некоторое время коня²¹. Интересно, что в якутском языке словом «*хоолдуга*» обозначают жертвенное животное, забиваемое на могиле сразу же после похорон (лошадь или бык, на которых покойник якобы будет ездить в загробной жизни)²².

Калмыцкие исследователи Э.П. Бакаева и Э.-Б.М. Гучинова подчеркивают, что жизнь кочевника без коня немыслима, поэтому считалось, что мужчине он необходим и в загробной жизни. Но, согласно ламаистским представлениям, конь — одно из возможных перерождений в царстве животных; следовательно, он также включался в круг сансары и не мог следовать за своим хозяином в загробный мир²³. Истоки появления данного элемента в исконно ламаистском обряде кремации связаны с древним культом коня, культом умершего и шаманскими жертвоприношениями, замененными в период господства ламаизма посвящением животного хурулу²⁴. Использование в описываемом обрядовом действии коня имело существенное значение. Возможно, что культ коня в древности имелся и у агинских бурят, шире у хори-бурят. Конь сопровождалномада всю жизнь, что нашло яркое отражение в народной пословице: «*морин хурдан — харгы хунгэн*» — «Конь быстрый — путь легкий». Вполне вероятно, что, погребая коня вместе с хозяином, верили, что он быстрее и легче перенесет его в иной мир. Все это наталкивает на мысль о том, что конь играл активную медиативную роль в погребальной обрядности. В эпосе «Абай Гэсэр» крылатый конь может путешествовать между мирами, верхним и средним, как посланник тенгриев.

У многих народов конь мыслился представителем потустороннего мира, был связан со многими воззрениями о смерти и служил перевозчиком души в царство мертвых. В бурятском эпосе «Абай Гэсэр» крылатый конь может путешествовать между мирами, между верхним и средним, как посланник тенгриев. Представление о коне как о заупокойном животном с его функцией посредничества между мирами нашло отражение и в традиционных ритуалах удмуртов. В удмуртской мифологии конь соотносится в быком/коровой, которые также представляют нижний подземный/подводный мир. Именно конь или корова служили жертвенными животными в обряде поминовения умерших «йыр-пыд сетон» («свадьба умершего», называемая в старину «свадьбой коня»)²⁵.

До начала XX века у всех групп бурят, в том числе и агинских, существовал воздушный способ захоронения. Так обычно хоронили шаманов — их помещали в дерево (в лиственницу или сосну), клали на деревянный помост (*аранга*) или оставляли на возвышенной местности, чаще на склонах гор. Н.Н. Агапитов и М.Н. Хангалов пишут, что «сам умирающий, будь он шаман, или простой бурят — назначает место, где его похоронить. Если же он сделать этого не успеет, то погребение производится по указанию шамана. Кладбищем шаманов служат заповедные рощи. Посреди совершенно безлесного пространства возвышаются отдельные группы деревьев, заметные издали; рощи эти бывают или на ровных местах или чаще на горах: каждый род или улус имеет свою рощу. Каждая роща служит кладбищем только одному шаману, но в такой роще в Кудинском ведомстве были погребены и не шаманы, простые буряты. Бурятские кладбища располагаются обыкновенно в небольших лощинах или на склонах возвышенностей поблизости шаманских рощ»²⁶.

По сообщению информатора, «агинские буряты шаманов хоронили на вершинах гор в шаманском одеянии и головном уборе со всеми их атрибутами и со всем имуществом. Помимо его добра на горе оставляли корыто с мясом. При чем оставляли не просто так, а над телом шамана сооружали балаган из веток деревьев и сена. Если был сильный шаман, то его душа превращалась в онгона (духа — хранителя рода)»²⁷. «Места захоронений шаманов считались неприкосновенными и священными, поэтому подниматься на такие места и трогать сохранившиеся там вещи строго запрещалось. Нередко детские забавы оборачивались плачевно для виновников. Сын моего дяди, пася скот в местности вблизи горы, где была захоронена шаманка, взобрался на нее и примерил там на себя шаманскую корону (оргой) и что-то из одежды. Вернувшись домой, он слег и заболел, а через три дня умер. Позже при камлании шамана выяснилось, что мальчик умер из-за того, что своими действиями обидел духа шаманки»²⁸.

Схожие типы погребения шаманов встречаются и у южносибирских тюрков²⁹. Возможно, захоронения на высоте были определены самим статусом шамана, как посредника между Верхним и Нижним мирами, который после смерти становился духом-хозяином местности, в которой он был похоронен. Не исключено, что данный обычай и обычай кремации исходили из боязни осквернения тела (костей) шамана на земле.

По данным Т.М. Михайлова, шаманов и шаманок, прошедших обряд посвящения и пользующихся широкой известностью, хоронили по шаманским традициям, с соблюдением очень сложных и дорогостоящих обрядов. В одних слу-

чаях покойников ставили на приподнятый над землей помост (*аранга*), в других — сжигали. Умерших простых шаманов и шаманок сжигали, выставляли на помост или зарывали в землю³⁰.

Аналогичные способы захоронения существовали и у самодийцев. Как пишет А.В. Головнев «... у селькупов не всех закапывают в землю, и значит, не все умирают. Если зарыть в землю шамана, «то весь свет закроется». Его тело укладывают в гроб, гроб ставят на дощатый помост, а помост укрепляют кедровыми корнями на высоком столбе»³¹.

Кузнецов, по мнению информаторов, также как и шаманов, хоронили на высоте или на помосте (*аранга*). Орудия, инструменты кузнеца переходили по наследству детям и внукам, преемникам или же, если он не передал никому свое мастерство, то хоронили вместе с владельцем³².

Подземные захоронения у агинских бурят до середины XX-го столетия широкого распространения не получили. Согласно архаичным представлениям, рыть землю считалось большим грехом. Под землей находился Нижний мир, откуда выйти в Верхний мир было невозможно, и поэтому практиковался наземный способ погребений. В земле погребали лишь асоциальных членов общества: самоубийц, преступников и черных шаманов, которые своей деятельностью наносили вред людям.

Интересные сведения по этому поводу можно найти в работах М.Н. Хангалова. В них говорится, что у бурят, если черный шаман или шаманка совершили служение восточным тенгриам, или же среди народа распространился слух, что черный шаман или шаманка напускали на людей болезнь или съедали чью-то душу, то они подвергались страшной казни. Решение об этом выносили всем улусом или общиной. Для исполнения приговора выкапывали глубокую яму в виде колодца, затем спускали туда виновного лицом вниз и закапывали живьем, а сверху всаживали осиновый кол. Полагали, что при таком обряде душа казненного не выскочит, а пропадет в земле, не принося никому зла³³.

В различных культурах обряды погребения людей, отнявших у себя жизнь, были направлены на отторжение их из общей памяти (хоронили тайно, могилы были безымянными, не проводили обряды), предостерегая других от такого греховного поступка.

У якутов самоубийц хоронили тайком, в глухом месте в лесу, кроме близких родственников никто не знал могилы, на нее запрещалось ходить. Шаманов-едунов тоже хоронили в глухом лесу, куда никто не ходил и не мог случайно наткнуться на могилу, потревожив дух опасного мертвеца, что было равносильно его вызыванию. Иногда их хоронили лицом вниз, при этом тело обматывали сетью, на голову насаживали чугунный горшок, чтобы злой дух шамана не мог освободиться, возродиться и навредить живым³⁴.

Помимо наземного, подземного и воздушного захоронений у бурят, в том числе и агинских, был распространен способ кремации. У.-Ц. Онгодов замечает, что «сжигание трупов сопряжено с большими расходами, многими приготовлениями и устройством, не всякому среднесостоятельному доступное. Сжигание лишь в состоянии исполнить целым обществом или очень богатыми. В таком случае только сжигаются одни высшие ламы — ширэтуи³⁵ и прочие передовые пяти ступеней³⁶. И некоторые другие по завещанию»³⁷.

Наши информаторы сообщали, что кремации подвергались особые люди (не простые миряне), священнослужители, уважаемые люди, именно те, которые при жизни отличились своими делами, старались во благо среди сородичей, общества³⁸. Лам кремировали с соблюдением особых обрядов и ритуалов, сопровождавшихся чтением специальных молитв, и оставшийся пепел помещали в ступу³⁹.

В буддийских погребальных обычаях, по мнению К.М.Герасимовой, смерть особо важных лиц отмечается воздвижением *mchod-rten* (инд. ступа, в бур. про- изношении *шодон*, *субурган*) — дословно «основа, опора (изображение) для жертвоприношений».⁴⁰

По полевым материалам, в Агинском округе с начала 1950-х гг., в целях соблюдения санитарно-экологических норм по распоряжению местной администрации, покойников стали хоронить в гробах, закапывая их в землю. Яму рыли глубиной около 50 см. Местная власть строго следила за соблюдением вышеуказанных норм. С этого времени у агинских бурят появляются кладбища. Однако украшать гроб и ставить надгробие на могилу местное население избегало, считая, что это может притянуть к ним душу умершего⁴¹.

В материалах А.Г. Гомбожапова встречаются интересные сведения о том, что агинские буряты использовали в качестве гроба сундуки (*ханза*), предназначенные для хранения одежды⁴². К сожалению, исследователем не дано пояснение описанного явления. Слова сундук (*ханза*) и гроб (*хуурсаг*) иногда обозначались одним словом *хайрсаг* — коробка. У агинских бурят в быту для хранения вещей и продуктов помимо раскрашенных сундуков используются деревянные короба — *хоорпо*. Вполне возможно, что в степной зоне из-за недостатка ресурсов, короб, в котором хранилась одежда покойного, мог служить ему после смерти гробом. Насколько известно, одежда покойного раздавалась родственникам, или до смерти человек как-то распоряжался ею сам или ее отдавали в храм.

По обычаю древних бурят, покойника хоронили только его близкие родственники и друзья мужского пола. Женщины и представители другого рода не допускались. Но со времени разложения патриархального рода, появления имущественного неравенства среди его членов, и с обращением части бурят в христианство в погребальном обряде стали принимать участие женщины и выходцы из других родов, в результате чего древнебурятскую тризну на могиле покойника заменило похоронное пиршество в доме умершего. С приходом русских в Сибирь и началом крещения части предбайкальских бурят наземное захоронение покойников в берестяном гробу сменилось погребением их в землю в деревянном гробу, впоследствии ставшим общебурятским обычаем⁴³.

В период Советской власти, во время доминирования атеистической идеологии в похоронной обрядности религиозные каноны практически не соблюдались. Внедрялись советские гражданские ритуалы, такие как: панихида, использование каменных надгробий, венков и лент. В 1970-1980-е гг. некоторые буряты тайком от людей начали совершать некоторые необходимые религиозные ритуалы, например, ездили в дацан к ламе «вытянуть золотую нить»⁴⁴.

В настоящее время, в условиях возрождения традиционной культуры погребальные обряды агинских бурят выполняются по буддийским канонам, содержащим элементы шаманистского культа.

Тело через 3 часа после смерти человека выносят из дома в какое-либо другое помещение и кладут на специально приготовленную постель, где оно находится до погребения. Г.-Д. Нацов отмечает, что в Монголии и Бурятии, когда человек умирал, его сразу же отделяли от живых, помещали в пустующей юрте или же, оставив умершего в доме, где он скончался, откочевывали в другой дом.

Одежду и постель покойного вывешивают на улице. Данное действие называлось «хунгэлхэ» (облегчить) и объяснялось стремлением скорее отдалить умершего от мира живых. Согласно буддийским канонам, с покойника снимают все украшения (если они на нем были). Принято считать, что деньги, золото, украшения и т.п. могли служить преградой на пути в иной мир. Душа покойного могла из-за привязанности к ним, превратившись в злого духа, остаться на земле. Данное представление можно проиллюстрировать притчей о змее, рассказанной нашим информатором:

«Один человек, будучи очень бедным, обрел богатство в виде шести золотых колокольчиков. Перед смертью, не желая расставаться со своим добром, этот человек зарыл колокольчики в землю. После смерти, когда настала пора ему перейти на ту сторону, он задержался возле своего богатства и путь закрылся. Душа превратилась в змею. Шли годы и столетия, проходили годы, века, тысячелетия, а она все сторожила свое добро. Как-то в одно мгновение ей стало очень тоскливо. Увидела, что идет путник, и подозвала его к себе. Тот оказался ламой, змея попросила его вместе с другими ламами провести заупокойный молебен по ее душе, чтобы обрести покой и отдала ему один колокольчик за эту услугу. Все было сделано, как змея пожелала, и обрела она покой, вознесшись на небеса»⁴⁵.

Любые украшения по народным воззрениям бурят были прерогативой жизни, привилегией именно живых людей, выполняющих защитные функции, поэтому умершие не могли обладать ими. На это указывают фольклорные материалы, так, например, в эпосе «Аламжи-мэргэн» говорится о том, как сестра, провожая своего брата в дальний путь, снимает с пальца своей правой руки белосеребряный перстень и отдает ему со словами:

Разъезжать станешь по свету —

Перстень оберегать тебя будет.

Если в войну вступишь —

Перстень тебе поможет...»

Об обычае «облегчения» покойного у захчинов⁴⁶ писал монгольский исследователь Г. Мэнэс. Согласно этому обычаю, одежду с умершего снимал кто-нибудь из родных, и называлось это *хонгелех* (облегчать). При этом годы рождения умершего и его родственника должны находиться в благоприятном сочетании друг другу. Умершего «облегчали» от одежды в том месте юрты, где обычно располагалась его кровать. Тело освобождали от одежды, снимали серьги и перстни. Косы умершего расплетали и волосы распускали. Подрезать волосы запрещалось⁴⁷.

В доме умершего перед алтарем, находящемся на правой стороне, обязательно возжигаются масляные лампадки (*зула*) и благовония (*адис*). Огонь и дым во многих традиционных культурах рассматриваются как имеющие оберегающую и очистительную силу, этим объясняется их использование в данном случае.

Возле алтаря ставят жертвенную пищу, состоящую из молочных продуктов, вареного мяса и кондитерских изделий (*сагаан эдээн табаг, бухэлеор шанаһан мя-ха*). Современные агинские буряты не в полной мере используют способы переработки молочных продуктов, поэтому с конца XX в. одним из вариантов ритуальной «белой» пищи наряду с молочными продуктами стали хлеб и кондитерские изделия (печенье, вафли, конфеты и сахар-рафинад). Для подношений они укладываются рядами на плоской тарелке с куском сливочного масла наверху. Лампадка (*зула*) должна беспрерывно гореть с момента смерти человека в течение 49 дней. Когда она начинала догорать, ее заменяли новой. Считалось, что прерывать свет, исходящий от лампадки нельзя, так как только он освещает путь в потусторонний мир, в котором, согласно народным воззрениям, нет света. Во время вышеуказанного срока душа умершего находится в состоянии бардо, между концом этой жизни и началом будущей. В этот период запрещается шуметь и громко разговаривать, а также плакать. Громкие звуки и слезы согласно традиционным взглядам бурят, могут стать преградой и тяжелой ношей для усопшего в пути в иной мир. Л.Л. Линховоин в своих заметках отмечает, что люди, потеряв самых близких, старались не плакать, чтобы тем самым не «задавить» душу слезами⁴⁸. В легенде унгинских бурят говорится, что «одна бурятка после смерти мужа сильно плакала о покойном муже, «оставившем» ее с малолетними детьми. Однажды она увидела мужа во сне: будто бы оба передних подола его шубы были мокры, что он едва передвигался под тяжестью мокрых подолов. Покойный муж сердито запретил жене плакать: «Если ты еще будешь плакать, возьму тебя к себе». С тех пор эта бурятка перестала плакать о покойном муже, боясь умереть»⁴⁹.

В старину на теле покойного родные ставили угольком метку (*мэнгэ*), чтобы по ней можно было узнать о его следующем перевоплощении, если он переродится человеком среди своих родственников. Ныне это делают в редких случаях. Аналогичный обычай существует у тувинцев, если в семье умирал молодой человек, то на лице или груди делали ему углем черные пятнышки — и затем иногда замечали, что у родственников этого умершего появлялся на свет иногда младенец с пятнышком — родинкой (*менг*) на том же месте⁵⁰.

Члены семьи усопшего едут в дацан к ламе-астрологу за определением даты и времени похорон. Лама, учитывая время (год и мэнгэ) рождения человека, точное время и причину кончины назначает день. Он назначает сроки уложения в гроб, выноса из дома и погребения покойного (им служит обычно промежуток, протяженностью в 1,5-2 часа до обеда). Похороны бывают на третий день или через три дня после смерти. Вероятно, это связано с шаманистскими воззрениями о том, что душа человека остается при теле в течение трех дней.

Священнослужитель расшифровывает «потустороннее завешание» умершего по буддийской книге «Золотая нить». По ней в зависимости от времени смерти определяется вероятная причина (*шалтаг*) смерти, например, при наступлении конца жизни или из-за воздействия духов-сабдаков⁵¹ и также назначается цвет материи, в которую должны завернуть тело усопшего. По народным воззрениям, душа человека сразу после кончины попадает к *Эрлик номуун хану*, который в зависимости от совершенных им благодеяний и грехов, указывает будущее его перерождение. В завешании указывается, какие молитвы родным

нужно читать, какие благодеяния им нужно совершать, чтобы участь умершего была хорошей. В нем также говорится, к кому был привязан умерший или же на кого был обижен (*һанал — привязанность*), (лама называет не имя человека, а год его рождения и указывает сторону, где он живет). Информаторы поведали, что лама также может определить *дахуул*. В исключительно редких случаях после чьей-либо смерти бывают разговоры, что умерший может притянуть за собой кого-то. Этот термин связан с представлением о том, что душа умершего может притянуть за собой душу живого. *Дахуул* зависит от возраста, дня недели (*дахуул*) и причин смерти человека⁵².

Для предсказания будущего души усопшего и его родных лама-астролог ориентируется на время по лунному календарю, имеющее немаловажное значение в религиозной практике. Оно исчислялось после полуночи и здесь один час равняется примерно двум астрономическим часам. Современные 2 часа суток соответствуют 1 часу по старо-монгольскому отсчету времени, они считаются по названиям животных, как и счет годов. Итак, час Мыши: 23.40–01.40, час Коровы: 01.40–03.40, час Тигра: 03.40–05.40, час Зайца: 05.40–07.40, час Дракона: 07.40–09.40, час Змеи: 09.40–11.40, час Коня: 11.40–13.40, час Овцы: 13.40–15.40, час Обезьяны: 15.40–17.40, час Курицы: 17.40–19.40, час Собаки: 19.40–21.40, час Свиньи: 21.40–23.40. Каждый час имеет значение для любого события в жизни человека. Время кончины человека в час лошади (*морин саг*) способствовало легкому, спокойному пути души в иной мир. Время тигра было «неблагоприятно» для души умершего тем, что она могла не избавиться от привязанности к своим вещам и не найти свой путь.⁵³

Священнослужитель также определяет год рождения человека, который может дотрагиваться до тела умершего (*яһа бариха хун*). Он же указывает родственникам на то божество, которое нужно особо почитать и назначает чтение определенных молитв. Все эти рекомендации имеют цели: легкого пути души в другой мир и предостережения от несчастий родственников скончавшегося. Стоит обратить внимание на то, что не каждый, включая даже близких родственников, имел право дотронуться до тела умершего. Выбор таких людей обусловлен «совместимостью» с умершим по году рождения, согласно тибетской астрологии, а также причинами и временем смерти сородича⁵⁴.

Покойного одевают в лучшую одежду и заворачивают, как младенца, в саван того цвета, который указал лама. Для савана используется только новая материя, длиной около трех метров. Часто заворачивают в белую ткань. С.Ж. Цыбикова анализируя семантику цвета в бурятском фольклоре, пишет, что использование белого цвета в похоронной обрядности имело значение возрождения. Начало новой жизни символизируется белым цветом, поэтому и смерть как ступень к жизни другой, обозначается белым цветом. Она полагает, что факт поглощения и нейтрализации белым остальных цветов соотносится с пустотой и бестелесностью, в конечном итоге и со смертью⁵⁵.

Тело покойного агинские буряты обмывают *аршаном*⁵⁶ не полностью, обмывают сверху вниз лишь лицо, руки, живот и ноги. Лицо накрывают флагом с мантрой⁵⁷ богини Хорло (в переводе с бурятского хор — означает круговорот всего, поэтому эта богиня имеет прямое отношение к нему). Именно она уносит душу к следующему перерождению⁵⁸. Можно предположить, что изображе-

ние богини в ламаистском погребальном обряде заменило коня, использовавшегося в языческом похоронном обряде, т.е. изменился способ «транспортировки» души в загробный мир.

Л.Р. Кызласов, анализируя погребальный инвентарь из таштыкских погребений, конкретно куклы и маски, считает, что ранним их предназначением было желание сохранить подлежащие разрушению черты лица умершего от злых духов. Но главным назначением, по его мнению, было стремление обособиться от умершего, «вступающего в новую жизнь». «Маски нужны были для того, чтобы тень покойного, которая иногда входит в куклу, не могла принести вреда живым людям своим выходом из нее. Заперев с помощью маски эту тень в кукле, ее затем окончательно возвращали к телу умершего, когда в могилу погребалась такая кукла»⁵⁹.

По мнению К.М.Герасимовой, смысл действий, направленных на защиту глаз, носа, рта и ушей покойников, раскрывается на многочисленных фактах из истории верований, обычаев, мифов, фольклора различных этносов мира. Религиозные обычаи, погребальные обряды, поверья, табу и фольклорные сюжеты, связанные с отношением к голове и черепу покойника, говорят о давних традициях веры в сверхъестественные животворные свойства этой части человеческого тела. Голове и другим органам тела приписывалось магическое свойство оживлять инертную плоть⁶⁰.

В похоронном ритуале, как и во многих обрядах жизненного цикла, принимают участие практически все люди, входившие в социальное окружение умершего: дальние и близкие родственники, соседи, коллеги, друзья и знакомые умершего. Все они считают своим долгом оказать помощь и соучастие близким покойного в горе, проявить уважение к памяти усопшего. В подготовке похорон принимают участие все присутствующие: женщины готовят пищу, моют посуду и следят за лампадкой, старики читают молитвы, а мужчины изготавливают гроб и роют могилу за день до похорон. Как правило, могилу копают родственники покойного. Землю для могилы у «хозяина» земли обычно выпрашивает пожилой мужчина, который кропит водкой на месте будущего захоронения.

В настоящее время агинские буряты всех умерших, независимо от возраста, социального положения и причин смерти хоронят на кладбищах. Они расположены вблизи каждого населенного пункта в северо-западном направлении, обычно на склоне горы. Время и направление, в котором должна двигаться похоронная процессия при выносе тела из дома обязательно определяется священнослужителем. При соблюдении этого правила «душа должна благополучно добраться до будущего места обитания».

Весьма интересные сведения о сохранившихся архаичных способах погребений в современное время встречаются в материалах С.Г. Жамбаловой. «У современных бурят, проживающих на Ольхоне и Приольхонье, существует несколько способов захоронения в зависимости от возраста умершего. Молодых людей до 40-50 лет хоронят в земле, это современная форма погребения. Новорожденных оставляют на земле. Людей постарше 50 лет подвергают кремации». Это весьма интересные сведения о сохранившихся архаичных формах погребений, зафиксированных в современное время.

Автор отмечает, что современный обряд кремации (*сэлмэдэг, сэлмэг хэхэ* — ясный/чистый, очищать) наиболее предпочтителен для пожилых жителей острова и материковой части региона. Захороненный в земле человек, по народным воззрениям, страдает от тяжести земли и отсутствия солнца и света. Считается, что этот обряд предоставляет душе тысячу лет жизни (*сэлмэдэг мянган наһатай*).

Стариков буряты старались обязательно хоронить на родине, чтобы их душа была спокойной после смерти (*тоонтодонь*). Возможно, данное правило находит свое объяснение в существовании в прошлом у бурят обычая погребения сородичей в условленном родовом месте. Оно ярко отражается в пословице: «*Турэл дайда — турэнэн эхэ, хариин дайда — хойто эхэ*» — «Родная земля — родная мать, чужая земля — мачеха»⁶¹. Такого обычая строго придерживались в отношении мужчин, они были представителями и продолжателями рода. Замужние женщины считались перешедшими в чужой род, поэтому касательно их, это правило не распространялось. Их обычно хоронили на родовой территории мужей.

По материалам М.Н.Хангалова, у бурят считается грехом хоронить покойника на новом месте, ибо он не любит лежать один и в таком случае может взять с собой живых людей. Поэтому буряты не хоронят там, где ранее никого не хоронили⁶².

Наши информаторы сообщали, что у агинских бурят не было обычая хоронить умерших на родовых кладбищах. В древнее время покойников хоронили в степи (*хээрэ тала газарта*). В XX веке до образования кладбищ вблизи населенных пунктов существовали общие места для захоронений для всех жителей аймака⁶³, независимо от принадлежности к роду, вблизи места их проживания/кочевания. У каждого рода ольхонских бурят, по данным С.Г. Жамбаловой, имеются специальные места для погребения. Захоронение усопших производилось строго на родовых сакральных территориях, и эти своеобразные кладбища располагаются в лесу, на вершинах высоких гор. Женщин на родовых кладбищах хоронят отдельно от мужчин, располагая их места на уровень ниже.

У народов Центральной Азии и Южной Сибири, уходящими корнями в родовой строй, одним из доминирующих было представление, что духи предков продолжают «населять» принадлежащую территорию. Их обиталищем обычно мыслились вершины «родовых» гор: духом- «хозяином» горы, как и всей родовой земли, становилась реальная или мифическая личность, первой, согласно легенде, пришедшая в эти края, освоившая и положившая начало роду, потому и сами эти горы нередко считались «прародительницами»⁶⁴.

Близкие представления имели распространение среди угорских народов, например, ханты умерших хоронят только на родине. Они верили, что в ином мире жизнь протекает среди родственников, связей с чужими там нет⁶⁵.

Похороны у агинских бурят, как правило, проводятся через три дня после смерти. В рассматриваемом обряде часто фигурирует цифра три, например: при выносе тела усопшего из дома в другое помещение, обычно через три дня проводят похороны, три раза совершают ритуальный обход вокруг покойного. «Число три — наиболее значимое если не во всех, то во многих мифологических системах, идеальная модель любого динамического процесса, предполагающе-

го возникновение, развитие и упадок, реализующаяся в частности, в вертикальной структуре вселенной»⁶⁶. У прибайкальских и иркутских бурят, исповедующих шаманизм и христианство, покойника обычно хоронят на следующий день. Проводят поминки на 3, 9 и 40-й дни.

Присутствие на похоронах детей, беременных и кормящих грудью женщин строго запрещается. Запреты основывались на воззрении о том, что такие люди несут в себе зарождающую силу, и, непосредственно соприкасаясь со смертью, они могли лишиться ее. На погребении также не могли присутствовать люди, которым в данный год по гороскопу было противопоказано посещать такие мероприятия. Это объяснялось верой в возможность несчастных случаев, которым они могли подвергнуться, посещая похороны. Единственным исключением могло быть их близкое родство с покойным.

За день до похорон родственники привозят домой ламу для прочтения молебна «*хуга намши*». На нем стараются присутствовать все родные покойного. Обряд сопровождается сжиганием белой пищи «*доён*» — (*доён шатааха*), *зурам* (ленточек 5 цветов), одежды и еды, которые были любимы при жизни умершим. «При этом душе дают понять — что тебе было отмерено из еды — ты все скушала, что было отмерено тебе из одежды — ты все сносила. Теперь твоя жизнь там, нет у тебя больше имени, которое можно было написать на бумаге, нет больше у тебя следа, — который вырисовывался на снегу (*саархан дээрэ нэрэгуй, сахан дээрэ мургуй болобош*)»⁶⁷.

Буряты, живущие в селе Угдан Читинского района Читинской области, при чтении ламой молебна «*хуга намши*» возжигают одновременно 108 лампад. Присутствующие старики и родственники читают вслух громко мантры до тех пор, пока не догорит последняя лампада. По мере догорания лампады переворачивают вверх дном. Как мы выяснили, этот обычай зажигания лампад одновременно и в таком количестве и на пирамидке появился в этом селе в конце 90-х гг. XX века⁶⁸.

Молебен «Спасение из бардо посредством слушания» предназначен для отправления души умершего из мира людей в рай *сукхавади*⁶⁹. Этот ритуальный текст читается у изголовья умершего, а после похорон по определенным дням в течение 49 дней, «для того, чтобы душа услышала напутствие о безопасном пути в загробном мире, а также получила моральное наставление о подлинном смысле жизни, о необходимости оставить чувственные обольщения материальными благами. Она должна была познать истинную суть иллюзорного, бренного и мучительного земного бытия и действительно стремиться к добродетелям, к обретению духовных ценностей буддийского вероучения. Забота о загробном бытии души заключается также в обеспечении ее благополучного прибытия в рай Амиабхи или хорошего перерождения в будущей жизни путем улучшения кармы умершего хорошими молитвами, обрядами поминовения дома и в храмах под руководством лам, жертвоприношениями монастырям на «умножение добродетелей» покойника»⁷⁰.

Выносят покойника вперед головой, чтобы он не смог «вернуться обратно», что отражено в народном изречении: «*Тонгойжо гарахан хун ошон гараха, хулоороо гарахан хун эрьен бусаха*» (Вышедший на своих ногах может возвратиться обратно, а вынесенный вперед головой уходит навсегда). Наверное, поэтому

буряты избегают спать головой к двери, что видимо, обусловлено боязнью смерти.

Агинские буряты при погребении усопшему «подают» направление на север или северо-запад, что по нашим предположениям, определено ритуальной ориентацией по сторонам света. По мнению информаторов, на западе или северо-западе располагается страна богов, и поэтому направление указано в эти стороны⁷¹. По мировоззрению бурят, мир мертвых располагается на севере, поэтому чтобы приобщить покойника к тому миру, вероятно, дают направление именно в эту сторону. Главный смысл ритуальной ориентации, по мнению М.Ф.Косарева, заключается в том, что «она показывает направление, в котором умерший (его душа) или жертвенный дар должны отправляться, чтобы попасть в уготованное им пространство. С развитием горизонтального осмысления Вселенной ориентировке, как условию достижения иного мира, придается все большее значение, что нагляднее всего запечатлено в погребальной обрядности»⁷².

Перед погребением, до выезда на кладбище родные проводят обряд *далга абаха* — обход вокруг умершего с *хадаками*⁷³ и ритуальной «белой» пищей *саган эдээн табэг* (хлеб, печенье конфеты, сахар — рафинад, сливочное масло и молоко). Гроб ставят на табуретки, которые после церемонии переворачивают вверх ногами и придают правильное положение через три дня. Семья и близкие родственники 3 раза обходят тело усопшего по солнцу (*нара зуб*) с белой пищей и *хадаками* в руках, восклицая «*ахрай, ахрай*». Он носит предохранительные цели, направлен на то, чтобы счастье и достаток не ушли из дома вместе с покойником и чтобы «уходящий в иной мир» никого не забрал с собой.

Подобный обычай существует у большинства монгольских и тюркских народов. «Саянские тюрки перед выездом на кладбище совершали обряд «*хурайлааны*». Смысл его заключался в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовая женщина (замужним было нельзя) наливала молоко или чай с молоком в деревянную чашечку, закрывала белой материей и, держа ее в руке, обходила три раза вокруг телеги с гробом со словами: «*Хурай, хурай!*» (т.е. помилуй и спаси!) Не оглядывайся назад! Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!»⁷⁴.

В настоящее время на кладбище выезжают только мужчины. Если в советское время женщины могли присутствовать на погребении наравне с мужчинами, то в постсоветской действительности соблюдается запрет на их участие в данном обряде. Информаторы подчеркивают, что люди, выезжающие на кладбище, обязательно должны ехать впереди машины с гробом. Это определено страхом того, что, пропуская вперед покойника, «можно последовать за ним»⁷⁵. Перед погребением, старший из мужчин обязательно совершает угощение спиртными напитками и молоком хозяев местности, как бы спрашивая разрешения похоронить сородича. За день до похорон перед тем, как начать копать могилу, землю у хозяев местности также «просят» старший из мужчин. По свидетельству информаторов, в старину, в процессе похорон принимал участие лама или знаток обрядов преклонного возраста, нередко совершавший самостоятельно несложные ритуалы⁷⁶.

Гроб и могилу на кладбище обсыпают зерном, приговаривая «энэ таряан шэнгээр удоорэй» (размножайся, как эти зерна), что символизирует ритуальное очищение и будущее возрождение. Магическое значение зерна как скрытой потенции возрождающей силы было известно многим народам. Зерном посыпали новобрачных, желая им благополучия и плодovitости, зерно бросали на дно могилы, защищая душу и тело умершего от вредоносных духов⁷⁷.

После выноса покойника из дома все присутствующие на похоронах очищаются от «скверны»: омывают руки и голову освященной в дацане водой (*аршан*), и окуриваются зажженным на высушенном коровьем помете (*аргал*)⁷⁸ можжевельником (*адис*).

На обратном пути из кладбища домой запрещается оглядываться назад. Мужчины по возвращению из кладбища повторно проходят обряд ритуального очищения. В данном случае под «скверной» подразумевались негативные явления, которые могли последовать после «соприкосновения» с умершим. Судя по всему, все эти ритуальные действия были направлены на предварительное устранение возможных негативных последствий такого контакта. Использование воды, прежде всего освященной воды в данном обряде, вероятно, связано с тем, что она как переходная субстанция способствует успокоению, снятию печали и «очищению». Культовое значение воды, дающей забвение (успокоение), в народном сознании связано с представлением об излечении от всех бед и несчастий. Вода смывает прошлое, дает забвение, излечивает от тоски и горя, от испуга и болезни, дает красоту и здоровье⁷⁹.

После прохождения этого ритуала все садятся за поминальный стол. Его начинают готовить за день до похорон. Для поминальной пищи в деревнях закладывают барана, бычка или корову. В старину в качестве главного угощения всех присутствующих, а также шамана (ламы), принимавшего участие в обряде, варилося мясо. В настоящее время составляется меню, включающее в себя несколько видов горячих мясных блюд, салатов и десерта. Употреблять спиртные напитки за столом не принято, пьют чай с молоком. В дни похорон, возле дома, в железной посуде на *аргале* сжигают пищу, запахом (*хэншуу*)⁸⁰ которой якобы «питается» душа умершего. Наш информатор сообщила, что в старину, как ей рассказывал отец, буряты остерегались жарить еду, потому что от неё исходит особый запах. Дух, исходящий от такой пищи, привлекал голодных существ из иного мира, и они могли пристать к тому человеку, который жарил еду⁸¹.

После поминального застолья всем присутствующим раздают символические подарки (платки, рубашки, носовые платки и др.), которые считаются «последним подарком» покойного.

Появление во сне покойного родственника современные агинские буряты истолковывают как требование совершения ими благодетели для лучшей доли в его будущей жизни. Таких снов, в которых покойник зовет к себе, опасаются. Хорошим считается сновидение, где почивший что-то давал, верят, что это — к благодати. Дурными считаются сны, во время которых выпадают зубы или фигурирует сырое мясо. Полагают, что это к болезни или смерти кого-то из близких. Если снятся такие сны, то в предохранительных целях заказывают молебен Белой Тары для устранения последствий дурных снов и ограждения от бед и несчастий (*муу зуудэ сарахын тулоо*) в дацане. Существовали специальные буддий-

ские мантры для искоренения последствий дурных снов, некоторые люди ограничивались их чтением, не посещая дацан.

У агинских бурят не принято поминать покойного, вообще по истечении 49 дней о нем стараются не вспоминать.

В течение 3 дней после похорон не принято проводить уборку в доме, выносить и отдавать что-либо из дома, чтобы не ушло благополучие. Селенгинские буряты сразу же после выноса покойного из дома проводят уборку в доме: подметают и моют пол в доме, чтобы больше никто не умер⁸². Ацагатские буряты после выноса усопшего из дома из очага берут уголек и совершают очищение дома.

В течение вышеуказанного времени родственникам запрещено употреблять спиртные напитки. Данный запрет в настоящее время строго не соблюдается в силу незнания ритуала или его несоблюдения. При завершении этого срока родные покойного посещают дацан для условного завершения 49-дневного срока. Этот обычай называется «*хоног тарааха*». Желательно посещение родственниками храма во время какого-либо молебна (*хурала*). Они должны присутствовать на нем, сделать подношения продуктами, деньгами и топленным маслом для лампадок. Продукты и деньги предназначаются для лам и *хувараков* (учеников-послушников).

Следует обратить внимание на появившееся в конце XX века такое нововведение в обряде, когда после похорон родственники приглашают домой стариков для чтения молитв.

Также следует отметить, что в научной литературе условное завершение 49-ти дней рассматривается как «поминки», но сами агинские буряты этот процесс так не обозначают. У агинских бурят нет традиции «украшать» и посещать могилы после похорон.

В дальнейшем, родственники часто посещают храм для совершения обрядов, сопутствующих благополучной жизни семьи, имя покойного вносят в список тех, по кому справляется ежемесячный молебен за упокой — *уваа юроол*.

Рассмотренный выше материал позволяет сделать вывод о том, что у агинских бурят, как и других групп бурят, смерть не считается концом существования человеческой души. Душа, по их представлениям, продолжает существовать и после физической смерти человека. Причем, последняя не воспринимается как благо, а посмертное бытие ни в коей мере не представляется желаемым состоянием. У бурят, как и у многих народов мира, величайшим благом почитается жизнь на солнечной земле.

Погребальный обряд является сакральным действием, служащим некой гранью между миром живых и миром мертвых. Похоронные обряды с точки зрения традиционного мировоззрения позволяют умершему благополучно перейти в потусторонний мир и обрести иной статус. Ритуалы данного цикла направлены на защиту здравствующих через предотвращение возврата души усопшего. Вместе с тем, они нацелены на его будущее перерождение в облике человека.

Итак, похоронно-погребальная обрядность агинских бурят синкретична, вследствие многовекового и гармоничного сосуществования шаманизма и буддизма в их религиозной среде. Она тесно связана с представлениями о душе, в ней выражаются идеи о перевоплощении души, о перерождении умерших.

В обрядах и ритуалах этого цикла ярко проявляются реликты культа предков, родовой общности, семейно-родовых связей и взаимопомощи — что относимо к шаманистским воззрениям. Согласно им, душа любого умершего соплеменника возрождается среди своих сородичей, но если же умерший был шаманом, то переходит в разряд предков, духов — хранителей рода. Напротив, по буддийским взглядам, душа может переродиться где угодно и в любом образе. Т.е., в этом случае, в отличие от шаманистских представлений о генеалогическом единстве и непрерывности родовых поколений обесцениваются идейные устои родового общественного уклада.

Жизнь на земле, по учению буддизма, не является единственной альтернативой жизни во всей сансаре, но все-таки рождение в человеческом облике — благо, так как именно человек может познать суть учения Будды о бренности всего земного и бесконечности страданий и перерождений в сансаре и достигнуть состояния нирваны — освобождения и покоя. Поэтому весь комплекс похоронно-погребальной обрядности направлен на благополучное перерождение души в хорошем месте и в лучшем перерождении. Буряты, исповедующие буддизм, для выяснения дня и времени погребения обязательно обращаются именно к ламе, они соблюдают траур в течение 49 дней, требующий совершения добродетельных поступков: чтения молитв, возжигания лампадки, оказания помощи нуждающимся и бедным.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ:

1. Бадараева Бальжима Хончиновна — 1927 г.р., род шарайд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, запись 29.07.2004 г.
2. Балдандугаров Цырендондог — 1920 г. р., род улаалзай хубдууд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, запись 29.07.2004 г.
3. Ламожаров Цыбен-Доржи (Владимир) — 1953 г.р., род боохой хуасай, с.Судунтуй Агинского района Агинского бурятского автономного округа, запись 26.08.2004 г.
4. Пунцуков Доржо — 1928 г.р., род харгана, пос. Агинское Агинского бурятского автономного округа, запись 02.09.2006 г.
5. Ринчинов Нима — 1922 г.р., род сагаангууд, с.Цаган-Челутай Могойтуйского района Агинского Бурятского автономного округа, запись 09.08. 2004 г.
6. Цыденова Цыбжит Жамсарановна — 1933 г.р., род галзууд, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, запись 15.09.2006 г.
7. Чимитов Цырен-Доржи — 1918 г.р., род абхан харгана, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, запись 29.07.2004 г.
8. Шойдоков Дашанима — 1920 г.р., с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского бурятского автономного округа, запись 22.10.2005 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Свод этнографических терминов и понятий, 1988. С. 154-155.
2. *Савченко Е.И.* Погребальный обряд Мошовой Балки (Северный Кавказ) // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 147.
3. *Смирнов Ю.А.* Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения. М., 1997. С. 4.

4. *Герасимова К.М.* Ламаистская трансформация анимистических представлений // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып.4. Улан-Удэ, 1970. С. 31.
5. Там же. С. 31.
6. *Косарев М.Ф.* Основы языческого миропонимания. По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2000, (2003). С. 165.
7. *Линховоин Л.Л.* Заметки о дореволюционном быте бурят. Улан-Удэ, 1999. С. 76.
8. Махапаранирвана — состояние, в котором пребывал Будда перед уходом в нирвану [авт.].
9. *Жуковская Н.Л.* Мантра // Буддизм. М., 1992. (1988). С. 117-118.
10. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. В 3-х тт. Улан-Удэ, 2004. 2000. Т. 3. С. 41.
11. Балдандугаров Цырендондог — запись 29.07.2004 г.
12. *Онгодов У.-Ц.* «Рассказ об агинских бурятах» в ответ на программу вопросов Томского статистического комитета. От 8 августа 1880 г. Хр. вост. рук. БНЦ СО РАН, Ф.1, Оп.1. Д.14. Л.150.
13. Там же.
14. Пунцуков Доржо — запись 02.09.2006 г.
15. *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. В 2-х тт. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 217.
16. *Линховоин Л.Л.* Ук. соч. С. 77; Шойдоков Дашанима — запись 22.10.2005 г.
17. Балдандугаров Цырендондог, запись 29.07.2004 г.; Шойдоков Дашанима — запись 22.10.2005 г.; Ринчинов Нима — запись 09.08. 2004 г.; Чимитов Цырен-Доржи — запись 29.07.2004 г. и др.
18. *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 56.
19. *Баторов П.П.* Космогония. — Хр. вост. рук. БНЦ СО РАН, Ф.14, Д.2, Л.7.
20. *Бутанаев В.Я.* Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX— начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 116.
21. *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 57.
22. *Бутанаев.* Ук. соч. С. 166.
23. *Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М.* Погребальный обряд у калмыков // СЭ. 1988, № 4. С. 103.
24. Хурул — калмыцкое название буддийского храма. *Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М.* Ук. соч. С. 104.
25. *Владыкин В.Е., Чуракова Р.А.* Обряд «йыр-пыр сетон» в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллинн, 1986. С. 109.
26. *Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н.* Шаманство у бурят Иркутской губернии // Изв. Вост. Сиб. Отд. И.Р.Г.О. 1883. С. 56-57.
27. Балдандугаров Цырендондог — запись 29.07.2004 г.
28. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
29. *Дьяконова.* Ук. соч. С. 72-84.
30. *Михайлов Т.М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 44.
31. *Головнев А.В.* Говорящие культуры. Екатеринбург: УрО.РАН, 1995. С. 236.
32. Балдандугаров Цырендондог — запись 29.07.2004 г.
33. *Хангалов.* Ук. соч. Т.1. С. 93, 133.
34. *Захарова А.Е.* Архаическая и ритуально-обрядовая символика народа Саха (по материалам олонхо). Новосибирск, 2004. С. 222.
35. Ширэтуй (шэрээтэ) — настоятель буддийского дацана.
36. Пять ступеней — банди-5 обетов, гэцул-36, гэлун-253.

37. Хр. вост. рук. БНЦ СО РАН, Ф.1. Оп. 1. Д.14. Л.151.
38. Пунцуков Доржо — запись 02.09.2006 г.; Чимитов Цырен-Доржи — запись 29.07.2004 г.; Бадараева Бальжима Хончиновна — запись 29.07.2004 г.
39. Слово «ступа» в переводе с санскрита означает вершина, верхушка. Так в древней Индии назывались могильные курганы. Первоначально ступа (пали тхупа, тиб. чортен) представляла собой холм, содержащий останки святого человека или объекты, связанные с его жизнью. Ступа символизирует собой вселенскую гору Сумеру. Архитектура ступы может меняться от страны к стране, но всегда остаются пять составляющих ее частей: основание, лестница (ступени), купол (полушарие) шпиль и навершие. В буддийских текстах упоминается, что после кремации тела Будды останки его были поделены на восемь частей, каждая из которых была помещена в специальную ступу. [<http://probud.narod.ru>] / Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
40. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 117.
41. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
42. Гомбожапов А.Г. Традиционные семейно-родовые обряды агинских бурят в конце XIX–XX вв. Истоки и инновации: Дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2003 г.
43. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 90.
44. Потустороннее завешание умершего, расшифровать которое мог только лама — астролог по времени, дате и причине смерти в буддийской книге «Золотая нить». Про выполнение данного действия в народе говорили: *алта һабыень татуулха* — «вытянуть золотую нить» [авт.].
45. Ламожапов Цыбен-Доржи (Владимир) — запись 26.08.2004 г.
46. Захчины (от монгольского слова «зах» — окраина) — этническая группа западных монголов. Общая численность около 23 тыс. чел. Являются потомками джунгарских воинов расселенных здесь для охраны границы ханом Галданбошигто. Старики захчины сохраняют древний язык, отличный от государственного халхаского языка Монголии.
47. Мэнэс Г. Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX — начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992 г. С. 114.
48. Линховоин. Ук. соч. С. 78.
49. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. В 3-х тт. Улан-Удэ, 2004. (2000). Т. 3. С. 42.
50. Дьяконова. Ук. соч. С. 93.
51. Сабдак — название духов-хозяев земли.
52. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
53. Полевые материалы Л.Л. Абаевой. Дьяконова В.П. Ук. соч. С. 99.
54. В буддийской астрологии существует понятие совместимости людей по годам рождения. Например, если умирает человек, родившийся в год мыши, то родившийся в год лошади, даже будучи близким родственником, не может дотронуться до него. Например, годы мыши и лошади считаются враждебными друг другу, поэтому если умерший был рожден в год мыши, то рожденный в год лошади не мог дотронуться до него.
55. Цыбикова С.Ж. Система символов в бурятском фольклоре (Буряад аман зохёол сохи бэлгэ тэмдэгүүд). Автореферат. Улан-Удэ, 2005. С. 10.
56. Аршан — в одном понимании — это вода из целебного источника, в другом — вода, освященная во время какого — либо молебна в храме.
57. Мантра — молитва, магическая формула заклинания богов в индуизме и буддизме.

- ме. В переводе с санскрита означает дословно «стих, заклинание, волшебство». Самая известная — Ом мани пад ме хум / Жуковская Н.Л. Мантра // Буддизм. М., 1992. С.176.
58. Ламожапов Цыбен-Доржи (Владимир) — запись 26.08.2004 г.
59. Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960. С. 102-104, 147-148.
60. Герасимова. Ук. соч. С. 104.
61. Буряад арадай оньhon хошоо угэнууд. Улан-Удэ, 1960. С. 13.
62. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. В 3-х тт. Улан-Удэ, 2004. С. 35.
63. Аймак — у монгольских и сродных им племен: поколение, племя, колено, община однородцев, под одним родоначальником; переведено словом волость [Словарь Владимира Даля]. В XX в. в Бурятии так назывались административно-территориальные деления (районы).
64. Дробышев Ю.И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // ЭО. 2005, №1. С. 120-121.
65. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 152.
66. Топоров В.Н. Число и текст. Структура текста // Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 79-80.
67. Цыденова Цыбжит Жамсарановна — запись 15.09.2006 г.
68. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
69. Сукхавати — буддийский рай (диваажан), находящийся на западной стороне света, страна Будды Амитабхи, душа, попавшая туда, избавляется от пут сансары.
70. Герасимова. Ук. соч. С. 179.
71. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
72. Косарев. Ук. соч. С. 153.
73. Хадак — шелковая продолговатая полоса ткани, преподносится в качестве знака приветствия и почтения высоким гостям, уважаемым людям и старикам. Используется в религиозных обрядах, бывает пяти цветов (белого, синего, желтого, зеленого и красного). В ритуальных целях обычно используют белый и синий хадаки.
74. Бутанаев. Ук. соч. С. 118.
75. Полевые материалы Л.Л. Абаевой.
76. Там же.
77. Герасимова К.М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI—XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. (1999). С. 50.
78. Аргал — высушенный коровий помёт. Обычно его сушат в течение трех лет в специальной изгороди из брёвен, используется в качестве подстилки для скота и топлива в тёплое время года из-за экономичности и доступности в степной зоне проживания.
79. Еремина В.И. Историко-этнографические истоки мотива «вода-горе» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 199.
80. Хэншуу (хербоһон) — запах, исходящий от жертвенной пищи, сжигаемой на огне от березовых щепок или аргала. Ею служат мелко нарезанные кусочки «белой» пищи, обязательно кладут сливочное масло.
81. Цыденова Цыбжит Жамсарановна — запись 15.09.2006 г.
82. Хр. вост. рук. БНЦ СО РАН, Ф.2336 (3488). Л.33.

FUNERAL-OBSIQUIAL RITE AT AGINSKY BURYATS

D. Ts. Tsydenova

The article is about the funeral-obsequial rite at the aginsky Buryats. It is one of the ethnic Buryat groups from Transbaikalia, the territory of the Aginsky-Buryat autonomous region. The funeral-obsequial ceremonial of the aginsky Buryats is syncretic, owing to centuries-old harmonious coexistence both the shamanism and the Buddhism in their religious environment.

© 2007 г.

О.Ю. Мальцева

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ КАК СИСТЕМА АДАПТАЦИИ
РУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ЮЖНОГО УРАЛА (XIX–XX ВВ.)

Регион Южного Урала отличается этнической пестротой и своеобразием. Миграция населения на территорию Южного Урала из различных регионов России (в большей степени из Зауралья и Среднего Поволжья), а также Украины продолжалась в течение двух веков.

Культурно-бытовые особенности славянского населения в указанном регионе формируются под влиянием собственной социально-сословной и этнической неоднородности переселенцев, с одной стороны; с другой же, достаточно заметное влияние оказывают культурные традиции различных групп коренного населения и некоторые неславянские народы Поволжья и Приуралья.

Переселенцы приносят с собой в новый мир, на новую территорию свои старые знания, опыт. По мере освоения нового пространства, приобретения нового опыта взаимодействия с окружающим миром, старые представления трансформируются, обогащаются: одни элементы отмирают, другие приобретают новые черты. Таким образом, при миграции этноса возникает целый спектр адаптационных проблем.

«Культурная адаптация — приспособление человеческих сообществ, социальных групп и отдельных индивидуумов к меняющимся природно-географическим и историческим (социальным) условиям жизни посредством изменения стереотипов сознания и поведения, форм социальной организации и регуляции, норм и ценностей, образа жизни и элементов картины мира, способов жизнеобеспечения, направления и технологии деятельности, а также номенклатуры ее продуктов, механизмов коммуницирования и трансляции социального опыта»¹.

Изучение различных аспектов культурной адаптации имеет большое научное, теоретическое значение, дающее возможность решения вопросов методологии, определения критериев общих и индивидуальных параметров историче-

ского и этнокультурных процессов. В этой связи решение проблем адаптации через изучение элементов народного календаря (приметы, гадания, заклинания и т.д.) представляется достаточно интересным и перспективным. Тем более, что указанные элементы народного календаря, принадлежа по определению к сфере духовной культуры, напрямую связаны со сферой материальной — окружающим природным миром, который имеет свои климатические, географические, региональные особенности.

«Разграничение сфер материальной и духовной культуры считается относительным. Основной функциональный смысл материальной культуры — создать соответствующий физическим свойствам человека микроклимат, обеспечить микропространство для жизни. Духовная культура существует в материальных формах, дает о себе знать через ощущения человека и включает фольклор, все виды искусства, а также обряды и ритуалы².

Народный календарь формируется на протяжении столетий. А так как главным занятием русских издавна являлось земледелие, то, соответственно, и календарь носит ярко выраженный аграрный характер. Существовала прямая зависимость всего ритма жизни крестьянина от чередования природных сезонов и производственных циклов.

Итог же труда земледельца во многом зависел от умения предугадать капризы природы, определить причинно-следственные связи. Результаты наблюдений за явлениями природы складывались в приметы, подмечались оптимальные сроки начала, завершения сельскохозяйственных работ для конкретных территорий и регионов. Таким образом, составляющими народного календаря являются и практический земледельческий опыт, метеорологические, агрономические знания.

Введение в народный обряд церковного месящеслова (или святцев), где в определенном порядке чередовались дни поминовения христианских святых, церковные праздники, события из истории церкви, по замыслу православной церкви, призвано было преобразовать языческую сущность календарных праздников.

Но точно утверждение Г.С. Виноградова: «Церковные праздники для народа — совсем не то, что они являются по учению церкви. Праздники для народа — это в основе своей такие моменты года, когда начинается или кончается какой-либо период хозяйственных или бытовых отправлений...

...Наступление праздника или дня какого-либо святого часто знаменует начало или конец тех или иных сезонных работ, выполнение тех или иных обрядов. Так, Арина-рассадица (5 мая) — это день, с которого полагается рассадку высаживать; Петров день (29 июня) или Прокопьев день (8 июля) — это начало сенокоса; Ильин день (20 июля) — это когда «опасно робить»; день, когда церковь чтит память пророка Иеремии (1 мая), крестьянину указывается только начало пахоты...»³.

Таким образом, практически органично и безболезненно сложился определенный синкретизм традиционного русского календаря, который составлял трудовой опыт народа, церковные святцы и языческие верования. Значение народного календаря в быту и повседневной жизни земледельца трудно переоценить. Естественно, что первопоселенцы сначала, вероятнее всего, в своей повседнев-

ной жизненной практике ориентировались на календарь, распространенный и применявшийся в местах их выхода. Специфичные природно-климатические условия региона с течением времени накладывают свой отпечаток на календарь. И если вполне обосновано утверждение М.М. Громыко: «Адаптация догм и установлений православной церкви к задачам крестьянского труда прослеживается на сибирском материале, по-видимому, с большей четкостью, чем в каких-либо других районах в силу ослабленного здесь влияния официальной церкви и сравнительно большей хозяйственной и социальной самостоятельности крестьянства, а также более длительной консервации старинных, восходящих к древнему славянству обычаев у географически и этнически замкнутых групп. Наиболее явственно это проявилось в характере народного календаря ...»⁴, то для русских переселенцев на территории Южного Урала развитие и функционирование народного календаря во взаимосвязи важнейших элементов традиционной культуры можно рассматривать как непрерывный процесс и как результат адаптации. Конечно, в праздниках и обрядах, включенных в народный календарь, адаптационные аспекты видны достаточно ярко. Но, помимо праздников, существует еще и повседневная жизнь, включенная в народный календарь. И хотя в традиционном календаре праздники и повседневность никоим образом не противопоставляются, будни не менее интересны. Кроме того, народный календарь насыщен элементами, которые, с одной стороны, служат дополнением и сопровождают праздник, с другой — вполне точно высвечивают повседневную жизнь земледельца. Это приметы, гадания, заклинания, приговоры и т.д.

Хронологические рамки очерка (кон. XIX — нач. XX в.) выбраны не случайно. К этому периоду не только закончились крупные миграционные потоки на территорию Южного Урала, но сложились и устоялись этнокультурные традиции русских переселенцев. Под традициями понимается культурное и социальное наследие, передающееся от поколения к поколению и воспроизводящееся в определенных обществах и социальных группах длительное время. Традиции — наиболее устойчивая, стереотипная часть культуры⁵.

Народный календарь и связанные с ним поверья, магические действия, песни, игры, развлечения представляют собой необычайно сложный комплекс действий и идей. Найти исторические корни этих явлений, выяснить, что в них первичное и основное, а что вторичное и производное, — задача сложная.

В научной литературе не раз делались попытки свести обычаи, обряды и верования народного календаря к единому корню. Этот корень одни исследователи видят в культе небесных явлений, другие — в земледельческих поверьях, иные — в погребальном культе. По нашему мнению, удивительная жизнестойкость и работоспособность элементов народного календаря обуславливается его основой, которая является положительным хозяйственным опытом народа. Для получения хорошего урожая необходимо было предугадать неожиданные заморозки, засуху, бесснежье, предотвратить падеж скота и др. С этой целью человек внимательно наблюдал за ежегодно повторяющимися природными процессами и явлениями, пытаясь осмыслить их и установить закономерности. Все эти наблюдения, вернее важнейшие из них, фиксировались в народной памяти в виде примет и предсказаний. Именно с примет, являющихся составной частью поверий и определенным результатом адаптации, мы и начнем.

Приметы

Вера в приметы — один из древнейших компонентов народного календаря, если не самый древний его компонент. Она универсальная и известная у всех народов. Записано множество народных примет на разных языках. Но даже самое поверхностное ознакомление с ними показывает, что перед нами не однородная группа явлений и что в сущности само слово «приметы» может относиться к вещам, совершенно различным. Идя сознательно на некоторые упрощения, можно разделить приметы на три большие категории:

1. Народные приметы, касающиеся, главным образом, погоды и ее предположительных перемен: назовем их пока «стихийными».
2. Приметы, основанные на систематических наблюдениях, — так называемые «научные» предсказания погоды.
3. «Суеверные», бытовые примеры, по большей части не относящиеся к погоде.

Деление это условное, и резких граней между первой и второй, а также между первой и третьей категориями нет, резкая граница присутствует только между второй и третьей категориями.

Можно предположить пока схематически и гипотетически последовательность и фазы развития наблюдения примет:

Приметы суеверные

Приметы научные

Приметы стихийные

В свою очередь приметы о погоде более четко можно разделить на три группы 1) краткосрочные (погода на завтра); 2) долгосрочные (какими будут весна, лето?); 3) фиксированные (в день такого-то святого полагается быть такой-то погоде). Именно на приметах о погоде мы остановимся более подробно.

Приметы, относящиеся к погоде и ее возможным изменениям, представляют собой один из древнейших видов позитивных знаний человека о природе. Не будет преувеличением сказать, что и в приметах нашла свое выражение практическая, трудовая, хозяйственная деятельность человека. Древнейшее занятие человека — земледелие — могло обеспечить пропитание только при условии знания оптимальных сроков посева и сбора урожая. В зависимости от конкретных погодных условий эти сроки существенно менялись. Вот почему очень важным считалось умение «заглянуть» вперед — на день, неделю или больший срок.

Краткосрочное предсказание погоды основывалось, главным образом, на наблюдениях особенностей движения небесных тел. Учитывались такие признаки, как внешний вид солнца и луны, их цвет, яркость, сочетание с другими атмосферными явлениями. Например:

«Солнце заходит краснея — к ветру.

Кольцо вокруг солнца — к ненастью.

Кольцо вокруг луны — к ветру.

Рога луны остры и ярки — к ведру.

Тусклый месяц — к мокрети, ясный — к дождю, в синеве — к суху.

Ясная круторогая луна зимой к стуже, летом — к ведру.

Красноватый круг около луны — к ветру, два таких круга или один тусклый

— к морозу». Сведения сообщены Вершининой А.Е., 1917 года рождения, русской, уроженкой п. Полоцкий Кизильского района Челябинской области.

Существует группа примет, связанных с наблюдениями над необычными для данного времени года явлениями: «Молния зимой — к буре, после грозы — к дождю. Гром зимой — к сильным ветрам».

Своего рода барометром для наблюдения была печь. По тому, как горит огонь, какого он цвета, как поднимается дым, и другим признакам можно было довольно точно предсказать характер завтрашней погоды: «Дрова горят с треском — к морозу. Красный огонь в печи — к морозу, белый — к ветру. Когда дым без ветра бьет к земле, то это — к снегу зимой (летом же — к дождю). А когда дым столбом — к ведру».

Но, пожалуй, самая обширная группа примет основана на наблюдениях за поведением животных: «Кошка умывается лапой — к хорошей погоде. Кошка скребет пол — на ветер, на метель (зимой). Если кошка крепко спит в каком-либо уголке, то это к теплу. Если же кошка прячет нос, сворачиваясь клубком, — к морозу. Собака катается по земле — к дождю, по снегу — к метели, вьюге. Если курица стоит на одной ноге — к стуже. Гусь хлопает крыльями — к морозу, полощется — к теплу. Воронье под тучи сбивается — к ненастью. Если же снегирь под окном чирикает, — к теплу». Указанные здесь и выше приметы сообщила Гончарова А.А., 1917 г.р., русская, уроженка п. Амурский Брединского района Челябинской области.

Несколько иные причины лежат в основе долгосрочных примет. В них гораздо меньше «ссылок» на реалии окружающего мира, зато больше умозрительных построений, основанных не столько на опыте, сколько на стремлении снизить степень неопределенности будущей жизни. Здесь, мне думается, следует пояснить вопрос о соотношении случайности и закономерности. Если мы проверяем какое-либо правило на опыте и при большом несовпадении корректируем это правило, то человек прошлого руководствовался совсем другими соображениями. Правило, каким бы нелепым оно ни выглядело, с нашей точки зрения, дано изначально и, следовательно, обсуждению не подлежит. Правило считается верным даже в том случае, если опыт ему противоречит. Как пишет авторитетнейший специалист в области ранних форм сознания Т.В.Цивьян, «соотношение случайности и обязательности здесь принципиально иное, чем в «культурной» модели мира.. Здесь, если ложка, оставленная в горшке, вызовет бессонницу в отношении 1:10, случайностями будут 10 случаев «непопадания», а правило останется неоспоримым⁶. Вот почему с разумными приметами уживались и такие, которые, с нашей точки зрения, выглядят, по меньшей мере, странными. Например, «утопление — к стуже либо ненастью»; «коли в Крещение собаки много лают, будет много зверья и дичи» — вспоминает М.Д. Ковалевская, 1913 г.р., русская, уроженка п. Рымницкий, Брединского района Челябинской области.

При «долгосрочных прогнозах» обычно следовали схеме: «Какая погода будет в ..., то такая будет в ...». По характеру зимы старались предугадать лето, а, следовательно, и будущий урожай. Особенно был насыщен приметами январь, что, в принципе, неслучайно. Январь — первый месяц Нового года, и все начинается как бы сначала. Всему тому, что случилось в первый раз, придается осо-

бый смысл, особое значение. Иногда даже говорят об определенной разновидности магии — «магии первого дня, первого встречного» и т.д. По первым дням наступившего нового года старались предугадать, каким будет весь год: «Коли первый день веселый да счастливый будет, то и год будет таков». Ну, а поскольку земледельца интересовал в первую очередь урожай, то основное число январских примет связано с летом. «На Богоявление 19 января снег хлопьями — к урожаю, если же ясный день — к неурожаю. На полдень синее небо с облаками — к хорошему урожаю».

Особенно большое число примет концентрируется (кроме нового года) в переломных точках календаря, когда один сезон сменяется другим. Одна из таких точек — Сретенье Господне (15 февраля, нов. стиль), когда, как считалось, «зима с летом борются»⁷. Это очень показательный пример переосмысления церковного праздника, его приспособления к практическому календарю. Дело в том, что именно в этот день младенца Иисуса первый раз принесли в храм Господня. Этому событию и посвящен церковный праздник Сретенья Господня. Как видим, встреча зимы с летом здесь совершенно ни причём. Однако в народной среде этот праздник лишился своей христианской символики. Был наделен чисто календарным смыслом. Кстати, слово «сретенье» означает встреча. Примечали: какова погода на Сретенье, такова и весна будет. Вот какие существовали приметы: «В Сретенье метель дорогу переметет — корм подметет» (к неурожаю), «На Сретенье утром снег — к урожаю ранних хлебов, днем — средних, а если вечером, то поздних», «На Сретенье капель — урожай будет на пшеницу», «На Сретенье снежок — весной дождь». — Ковалева Е.Ф., 1909 г.р., русская, уроженка п. Шапово Уральской области Казахстана.

Трудовой, аграрный характер народного календаря проявляется и в том, что за христианскими праздниками закреплены практические рекомендации о сроке начала, ведения и завершения сельскохозяйственных работ, т.е. приметы явились определенным показателем адаптации.

Гадания

Большим комплексом, сопровождавшим народный календарь, наряду с приметами были гадания. Земледельческая традиционная культура не была пассивной, созерцательной. Человек не только молился, приносил жертвы, задабривающие духов, он пытался также заглянуть в будущее, разгадать смысл явлений и связь вещей, разными способами стремился узнать характер предстоящего года, предугадать, для каких культур год будет благоприятным, сколько времени продержатся морозы, хватит ли корма скоту до первой весенней травы и т.д. И, конечно же, угадать собственную судьбу. Особое место занимали гадания девушек-невест о будущем муже, семье, доме. Таким образом, перед нами два блока гадания:

гадания о судьбе;

гадания земледельческие

Познакомимся с ними поближе. Начать, полагаю, следует с первого по значимости — *гадания об урожае*. Они многочисленны и многообразны. Но в большинстве своем они концентрируются вокруг комплекса новогодних обрядов и органично в них вплетаются. Так, желая узнать, будет наступающий год урожайным или нет, домохозяйин, пришедший с заутренней службы в церкви, идет на

перекресток, чертит палкой или пальцем на земле крест, приникает к этому месту ухом и слушает. Если едут сани с тяжелым грузом, год будет урожайным, если пустые — соответственно надо готовиться к тяжелому, неурожайному году.

Существует еще несколько способов. Опять же, по приходе из церкви в Новый год домохозяева уходят на гумно и там зубами выдергивают из кладушек былинки: если выдергивается былинка с колосом, полным зерна — год должен быть урожайным, а если с тощим колосом — то неурожайным. В тот же день выдергивают из кладушек по горсти колосьев всякого хлеба и, связав их снопиками, ставят на мороз на ночь. Поутру осматривают: тот из них, что покроется инеем, обещает урожай. Все эти гадания записаны со слов А.П. Плеханова, 1906 г.р., русского, жителя п. Рымникский Брединского района Челябинской области.

Следует обратить внимание, что во множестве гаданий используются злаки, зерно. Это отнюдь не случайно. Земледельцы верили, что «зерно обладает свойством надолго сохранять и вновь воссоздавать жизнь, умножая ее». «Семя-растение-семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни»⁸. И, используя злаки, зерно в предугадывании будущего, люди стремились приобщиться к этому процессу.

Но существовали и другие способы, например, в ночь под Новый год очищали 12 луковиц от верхних чешуек, насыпали на каждую луковицу по кучке соли и клали их на печь. Утром смотрели, какой по счету луковице за ночь соль смокнет, такой месяц будет дождливым. Так считали русские переселенцы на Южном Урале. Это гадание распространено во многих областях России, естественно, с некоторыми изменениями, что доказывает присутствие и традиций, и новаций в народном календаре переселенцев.

Кроме этого, очень широко были распространены гадания о своем будущем, судьбе. Существовало гадание по ложкам: наливали в ложки воды по числу членов семейства и выставляли на мороз. Если в чье-нибудь ложке вода замерзнет ямой, тот в этом году умрет; если же замерзнет бугром, то жить ему очень долго. Еще: ложились на ток, где молотят хлеб, и слушали. Если под гадающим застучит, то он в будущем году помрет; если зазвенит, то будет женат (девушка выйдет замуж); если слышна молотьба, то будет богат.

Предугадывать свою судьбу можно было и другим способом. Сохранились воспоминания писательницы К. Авдеевой о том, как гадали в начале прошлого века в Сибири. «Собирали кольца, заколки, сережки, клали их в блюдо и накрывали салфеткою; нарезывали маленькие кусочки хлеба и клали сверх салфетки. Сначала пели песню хлебу и соли и брали кусочки; ложась спать, клали их под голову, загадывая, что приснится. Потом пели песни; по окончании каждой из них трясли блюдо, и один ловил, что попадалось, по одной вещице»⁹. Вот несколько примеров поблюдных песен, записанных со слов М.С. Стародубцевой, 1915 года рождения, русской, жительницы пос. Свободный Кваркенского района Оренбургской области.

Гадание начиналось с обязательной песни хлебу и соли:

Хлебу да соли
Долог век, слава!
Кому мы спели,
Тому добро, слава!

Кому вынется. Да
Скоро сбудется, слава!
Скоро сбудется. Да
Не минется, слава!

После этой песни исполнялись остальные, каждая из которых имела свой смысл, предсказывала разные повороты судьбы. Наибольшее количество песен было, конечно же, о благополучии во всех его проявлениях:

Ползет ежик
На завалинке,
Тащит казну
На мочалинке.
Диво, диво ляду! -2 р.
Кому спели,
Тому добро! (к богатству).
Рылся кочеток
На завалинке,
Вырыл кочеток
Жемчужинку.
Кому спели,
Тому добро! (к счастью).
Вился клен с березою —
Не развился.
Ладу, ладу!
Кому выйдется,
Правда сбудется,
Тому добро! (к свадьбе).

Существовало и немало песен, означающих печаль, разлуку, бедность, неприятности и даже смерть:

Стоят санки у ворот,
Хотят санки уехати.
Ладу, ули ляду
Кому мы поем,
Тому честь воздаст (к дороге, разлуке).
На загнетке сижу,
Долги нитки вожу,
Еще посижу,
Еще повожу (обещают девичество).
Ходит старушка
Посереде.
На ней сарафан
Весь истоскался,
Изверскался.
Кому песню поем,
Тому сбудется,
Не минется! (к бедности).
Стоит корыто

Другим накрыто,
Диво ули ляду!
Кому спели,
Тому добро! (к смерти, т.к. в фольклоре корыто означает гроб).

Песни обычно пелись в совершенно свободной последовательности, но при этом старались чередовать страшные и добрые, заканчивали же гадание обязательно светлой, радостной песней. Исчерпав весь репертуар поблюдных песен, девушки-невесты начинали гадать о замужестве, женихах.

Самым распространенным было гадание, когда девушки бросали за ворота валенки: в какую сторону носком упадет, в ту и замуж идти. Также слушали лай собак: где залает — в той стороне живет жених. Подслушивали под окнами: если ругаются — в плохой дом войдет, смеются — в хороший. Сняв крест и не благословясь, девушка одна или с подругой шла в конюшню, становилась спиной к дверям и ударяла по ним три раза левой пяткой, приговаривая: «Если выйду замуж, то оцепайте (т.е. надевайте узду)». Если лошади забренчат уздами, то гадающая в этом году выйдет замуж. Повсеместно девушки на святках выходили «снег полоть». «Снег собираешь в полу пальто и говоришь: «Полю, полю снежок на собачий следок!». Потом снег из полы пальто перекинешь через левое плечо, да и скажешь: «Наша клята, ваша свята. Миленький, ау!». Приговаривали и так: «полю, полю белый снег, полю приговариваю: взлай, взлай, собачка, на чужой стороне, у свекра во дворе, у свекрови на печном столбе, у ладушки на кроватушке», — вспоминает С.Е. Лошкарева, 1905 г.р., русская, уроженка п. Полоцкий Кизильского района Челябинской области.

Очень распространено было гадание с помощью петуха, оно совершается и в наше время. Гадальщицы раскладывали на полу щепотку крупы, кусок хлеба, ножницы, золу, уголь, монетки, ставили зеркало и миску с водой. Затем вносили петуха и смотрели, что он начнет клевать в первую очередь:

крупу — к богатству;

хлеб — к урожаю;

ножницы — суженый будет портной;

золу — табачник;

уголь — к вечному девичеству; монетки — муж будет богатым; зеркало — будет щеголем;

начнет петух пить воду — быть мужу пьяницей, и т.д.

Верным признавали способ, когда девушки считали колья в заборе, приговаривая: «Богатый, бедный, вдовец, холостец». На каком слове колья кончатся, за такого и замуж идти. На ночь девицы подвешивали в сарае гребень: жених ночью чешется, и его узнают по масти оставшихся волос.

О способе гадания, не встречавшемся в литературе, рассказала С.Е. Лошкарева, 1905 г.р., русская, из п. Полоцкий Кизильского района Челябинской области. Заключался он в следующем: в ночь гадания потихоньку выводили за ворота лошадь, завязывали ей глаза и, погоняя, тихонько шли за ней следом. В который двор лошадь повернет, туда и замуж идти. Так же бытовал подобный предыдущему способ гадания, только глаза завязывали не лошади, а девушке, которую подруги выводили на перекресток. В какую сторону она пойдет, оттуда и жених приедет.

Самым же страшным, но зато и «самым верным» считалось гадание ночью в пустом доме или в бане с помощью нескольких зеркал и свечей, установленных особым способом, когда внутри зеркал получался коридор, в котором и должен был появиться «суженый-ряженный». Решалась на такое высматривание жениха далеко не каждая девушка. Более робкие ограничивались «примечанием звезд», прося их об ускорении свадеб.

Ау, звезды, звезды,
Звездочки!
Все вы, звезды,
Одной матушки!
Бело-румянны вы
И дородливы!
Засылайте сватей
По миру крещеному,
Состряпайте свадебку,
Для мира крещеного,
Для пира гостиного,
Для красной девицы,
Свет родимой
Анны Ивановы!¹⁰.

Таким образом, рассмотрев все виды гадания, мы можем заключить, что наряду с сакральной направленностью, в них достаточно ясно прослеживается аграрный мотив, а также существует потенциальная возможность для выделения традиционной общерусской основы в гаданиях и элементов, появившихся у русских переселенцев на территории Южного Урала.

Заклинания и приговоры

Приговоры и заклинанья, возникнув в глубокой древности и являясь по своему развитию и сущности обрядовым жанром народного словесного творчества, сохранялись очень долго, пока сохранялись обряды, с которыми они были связаны неразрывно.

Приговоры и заклинанья по своей сути являлись одним из магических средств, к помощи которых земледельцы прибегали, чтобы заставить партнера по «договору» из чужого, нечеловеческого мира выполнять обязательства. А так как партнерами человека были явления природы, то, следовательно, человек стремился предотвратить, ослабить их пагубное влияние и усилить благотворное. Ведь засуха, наводнение, буря, гроза являлись прямой угрозой урожая, а значит не только благополучию, но и самой жизни человека.

Термины «заклинанья» и «приговоры» в известной мере условны, и четкой границы между ними нет. Но заклинанье имело отчетливо выраженную магическую функцию и произносилось с целью вызвать желаемый результат. Приговорам, также сопровождавшим обряд, особого значения не придавалось; они исполнялись по традиции, выражали пожелание; на поздней стадии существования обрядов они могли приобретать и шуточный характер.

Общая основная функция всех заклинаний обусловила значительную близость словесного оформления разных их типов. Все они выражали требование, пожелание или просьбу, были обращены к кому-то или к чему-то. Это потребо-

вало употребления сказуемого глагола в повелительном наклонении, хотя тоналность заклинаний была разная — от приказаний до просьбы, мольбы. В основе — заклинательные формулы, очень краткие; в них выражена, и очень четко, только основная мысль, но они могут развиваться, дополняться различными деталями. Различаются же заклинания по принципам их построения, обуславливаемого характером обрядовых действий, в которые заклинание входило, и изменениями в народном мировоззрении.

Приговоры и заклинания, несмотря на то, что все они обращены к представителям «чужого» мира, можно разделить на несколько компонентов. К первому относятся заклинания, обращенные к природным силам. Второй — это заговоры так называемой «неведомой» либо «нечистой силы» — домового, лешего, кикиморы, русалки и т.д. Существуют также заклинания, обращенные к святым, Пресвятой Богородице, святым угодникам, иконам и самому Богу. Полагая вполне логичным познакомиться с ними поближе в указанной последовательности.

Заговоры, обращенные к явлениям природы, природным богам и духам, имели главной целью либо предотвращение процессов, угрожающих урожаю, либо вызвать явления, ему способствующие. Хочется заметить, что помимо теснейшей связи заговоров с народными обрядами существовала связь их и с христианством, хотя не такая всеобъемлющая, но, тем не менее, достаточная. В случае, когда урожаю угрожала засуха, земледельцы выходили в поле всей общиной, и старики, наиболее уважаемые в деревне, закликали дождь:

Дождь, дождь! Пролейся
на бабушкину рожь,
на дедову пшеницу,
на девкин лен
поливай ведром!¹¹

После такого заклинания, чтобы «подстраховать» себя, русские отправлялись в церковь, где священник служил молебен, прося о дожде уже Бога. По свидетельству Ф.В. Короткова, 1917 г.р., русского, из п. Черкасинский Кизильского района Челябинской области, молебен мог служить и на берегу реки, после чего нередко священника сбрасывали в воду молодые парни, превращая серьезное дело в настоящее веселье и потеху всей деревни.

Существовал также заговор, обращенный уже к святому (Николаю Угоднику) и тоже с просьбой о дожде:

Батюшка Никола!
Дай дождя большого!
На нашу рожь,
На бабий лен
Поливай ведром!¹².
Жнивка, жнивка,
Отдай мою силку
На яровицу, на овес,
На гречиху, на конопельки!
Чтобы мне постараться
Конопелек набраться!

— вспоминает Евдокия Филимоновна Осадчева, 1919 г.р., русская, уроженка п. Черкасинский Кизильского района, Челябинской области.

Теперь обратимся к заговорам, призванным снискать благосклонность представителей «чужого» мира. Почти все земледельцы верили, что мир населен не только людьми, но и духами¹³. Обезопасить себя от неблагоприятного их воздействия или снискать их расположение можно было только благодаря определенным обрядам и заговорам. В каждом доме жил домовый, которого иногда считали духом предка, а иногда почитали как представителя темных сил. Представляли себе домового «стариком в белой одежке, иногда неподпоясанным, с большой окладистой бородой»¹⁴. Чтобы домовый не проказил и не безобразничал, следовало к нему относиться уважительно: по праздникам приглашать с собой за стол, ставить на ночь миску молока либо бросать под печь монетку, класть хлеб и лепешки, приговаривая: «Вот тебе, соседushко-батюшко, гостинцы от меня!».

Духи населяли не только дом и двор, они были в лесу, на лугах, в полях. Выгоняя первый раз скотину в поле, хозяин брал с собой завернутый в тряпочку хлеб, который клал в расщепленное дерево либо просто на пенек с приговором, обращенным к хозяину пастбищ: «Хозяин, на тебе хлеб да соль! Паси мой скот, чтобы не было худого!» — Ф.В. Коротков, 1917 г.р., русский, п. Амурский Брединского района Челябинской области. Как уже упоминалось, существовали приговоры и заклинания, обращенные к святым угодникам, к церковным праздникам и к самому Богу.

Ярким примером связи народного календаря, обряда и заклинания может служить праздник Сорок (22 апреля). У русских повсюду существовала вера в то, что в этот день из теплых стран прилетают сорок разных птиц, и первая из них -жаворонок. Поэтому в этот день обычно пекли «жаворонков» из теста, в большинстве случаев с распростертыми крылышками, как бы летящих. Птицы раздавались детям, и те с громким криком и смехом бежали закликать птиц, а с ними и весну, которую, как верили крестьяне, те принесут на своих крыльях. Для этого печеных жаворонков насаживали на палки и выбегали с ними на пригорки или насаживали птичек на шесты или палки плетня и, сбившись в кучу, что есть силы кричали:

Жаворонки, прилетите,
Студену зиму унесите,
Теплу весну принесите.
Зима нам надоела,
Весь хлеб у нас поела!¹⁵

Заклички в разных местах отличались друг от друга, хотя одновременно были и похожи. Дети в п. Амурский Брединского района Челябинской области выкрикивали по-другому:

Жаворонушки!
Прилетите к нам,
Принесите нам
Красно летичко.
Нам зима-то надоела
Хлеб и соль-то всю поела,

Или:
Всю кудельку перепряла,
На базары перетаскала.

Хлеба ни крошки,
Дров ни полена,
Горя по колено!
Жаворонки, прилетите,
Красно лето принесите!

Эти заклинания, просьбы «лета теплого, хлеба вольного, да здоровья доброго» записаны со слов А.А. Чертыковцевой, 1902 г.р., русской, уроженки пос. Кваркено Кваркенского района Оренбургской области.

Учреждение православной церковью постов (особенно Великого поста) связано с легендой о страданиях и мученической смерти Иисуса Христа, которую тот принял во искупление грехов всех людей. Все вместе это создало специфическую атмосферу отрешения от практических забот, сосредоточение на мыслях о раскаянии в своих грехах, смерти, загробной жизни. Во всяком случае, так должно было быть с точки зрения церкви. И внешняя сторона поста, как правило, соблюдалась. Но внутренняя — отрешение от мирских забот и дел — находилась в явном противоречии с подготовкой к весенним полевым работам. Забота о предстоящем урожае лежала в основе народной обрядности великопостного периода. На четвертой (крестопоклонной) неделе выпекали из теста кресты, обладающие магической способностью воздействовать на плодородие. В великий четверг последней (страстной) недели поста заклинали овсяным киселем мороз, чтобы не сгубил урожай:

Или:
Мороз, а мороз!
Иди-ка кисель есть!
Не бей ты наш овес, нашу рожь,
А бей былъничек да крапивник!

Мороз, мороз!
Не морозь наш овес.
Ты киселя поешь,
Да нас потешь!

«В этот же день хозяин перед восходом солнца выходил на улицу и потряхивал соху, чтобы овес, рожь лучше родились», — свидетельствует А.П. Плеханов, 1906 г.р., старожил п. Рымникский Брединского района Челябинской области.

Посевная кампания также сопровождалась определенными заклинаниями. Так, выходя первый раз сеять, земледельцы молились на три стороны, исключая северную, откуда нет солнца, а только дуют холодные ветры. После этого обычно произносился заговор-просьба Богу уродить столько хлеба, чтобы хватило на всех на земле, на всю живую тварь:

Или:
Пошли, Господи, милость свою
На всякую долю,
На птиц небесных,
На все семейство.

Народи, Боже, на всякую долюшку,
На всякого приходящего и заходящего!

— И.П. Стародубцев, 1912 г.р., русский, уроженец п. Аландский Кваркенского района Оренбургской области. Только после этого крестьянин начинал сев. Или обычай девушек обращаться с заклинанием к празднику Покрова: «Покров, Покров, покрой землю снежком, а меня молоду женишком!». Хозяйева же просили покрыть «нашу избушку теплом, а хозяина животом»¹⁶.

Ознакомившись с некоторыми видами заклинаний и приговоров, можно сделать вывод об их аграрном характере, так как все они — и обращенные к природным силам, и к богам — добивались главной для земледельца цели — благополучия и достатка в доме, которые не мыслились без хорошего урожая.

Итак, подведем итоги. Даже эта, небольшая по объему работа позволяет сделать вывод о характере повседневной жизни русских переселенцев, который ярко проявился в народном календаре. Главным итогом развития народного календаря как определенной адаптационной системы оказалось накопление эмпирических знаний о закономерностях природных процессов и явлений. В свою очередь, рост эмпирических знаний был обусловлен практическими каждодневными заботами и нуждами земледельца. В конечном счете, именно практикой, освоением мира в процессе земледельческого труда можно объяснить общую рациональность народного календаря, его нацеленность на обеспечение благополучия отдельного человека, семьи и, наконец, всего коллектива — «мира», общины. Таким образом, можно считать, что адаптация русских переселенцев на территории Южного Урала к концу XIX — началу XX в. завершается достаточно успешно. Народный календарь убедительно это доказывает.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Культурология XX в. Словарь СПб., 1997. С. 15.
2. Томилов Н.А. Народная культура и методология ее структуры // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2000. С. 10.
3. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири. Иркутск, 1918. С. 1.
4. Громыко М.М. Трудовые традиции русского крестьянства Сибири (XVIII — первая половина XIX вв.). Новосибирск, 1975. С. 83.
5. Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 462.
6. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 174.
7. Некрылова А.Ф. Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1991. С. 100.
8. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 16.
9. Авдеева К.А. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842. С. 56.
10. Некрылова. Ук. соч. С. 438.
11. Терещенко А.В. Быт русского народа СПб., 1848. т.3. С. 212.
12. Соколова В.К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор М., 1982. С. 46.
13. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила М., 1989. С. 121.
14. Максимов. Ук. соч. С. 186.

15. *Некрылова*. Ук. соч. С. 315.
16. *Соколова*. Ук. соч. С. 127.

NATIONAL CALENDAR AS SYSTEM OF ADAPTATION AT
RUSSIAN IMMIGRANTS OF SOUTHERN URAL (19th–20th CC.)

O.Ju.Maltseva

The article proves: the national calendar has shown, that, on the one hand, cultural and life features of the population at Southern Ural have been forming under some influence of immigrants that is, their own social-class and ethnic heterogeneity; on the other hand, cultural traditions of various groups within indigenous population and some non Slavonic people at Volga and Pre-Ural areas have a considerable effect on the calendar system, either.



ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

© 2007 г.

Л.Л. Савинков

ИДЕЯ «ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА» В АНТИЧНУЮ ЭПОХУ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Модернизация и демократизация политической системы современной России предполагает расширение объема и уровня политического участия граждан. Институционализация этой деятельности и организация ее контактов с властью и власти с общественностью актуализируют интеллектуальную востребованность и последующее применение знаний по проблематике гражданского общества.

Общеизвестно, что европейская традиция в концепции гражданского общества имеет античные корни и связана с периодом наивысшего расцвета афинской демократии. Процесс формирования содержания данного понятия в период античности был тесно связан с морально-этической оценкой поведения человека как гражданина. Об этом говорит жизненный подвиг философа-гражданина Сократа, произведения Платона и Аристотеля, Цицерона и Марка Аврелия, а также других мыслителей. Устоявшееся с этих пор сравнение человека и гражданина прошло через века и вошло в Декларацию прав человека и гражданина (1798) и Всеобщую декларацию прав человека (1948).

Истоки синтетического понятия «гражданское общество» уходят в формирование и соответствующую интерпретацию понятий «общество» и «гражданский».

Аналогами понятия «общество» в эпоху античности и средневековья выступают «государство» и «община».¹ И только в XIX в. «общество» обретает смысл, отличный от «государства». В широком смысле оно выступает как «совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга» или как «структурно или генетически определенный... тип общения, предстающий как исторически определенная целостность».

Что касается термина «гражданский», то он является производным от древнегреческого «*polites*» и латинского «*civilis*». В русском языке его синонимом является термин «цивильный».

Идея гражданского общества выступает не только отправной точкой отсчета его становления, но и обеспечивает (инициирует) его развитие, ибо идея динамична по своей сути.²

Греция уже эпохи Геродота (484-425) в сфере житейской мудрости анализировала природу гражданства и государственной власти, рассуждала о политических идеалах.

В период расцвета афинской демократии зарождаются представления о гражданских добродетелях. Сократ (ок. 470-399) как философ-гражданин своей жизнью и смертью решает проблему соотношения предписываемого гражданской культурой и реального политического поведения.

Учитель Платона обратил внимание на роль законов в организации общественной жизни, а законопослушание считал основной гражданской добродетелью. Под властью закона общество благоденствует.

Заслугой Платона с точки зрения концепции гражданского общества является разработка вопроса о месте и роли граждан и их сословий в обществе и государстве.

Необходимым условием возникновения и принципом совершенного государства Платон считает справедливость, которая состоит в том, что каждому гражданину государства и каждому сословию отводится особое положение и занятие. (Платон. Государство. III, 1.)

Начало общества создают наши материальные потребности в пище, жилье, одежде и так далее. Человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства...». Возникшее государство и община рассматриваются Платоном как понятия-синонимы.

Согласно Платону, гражданином является свободный член общества, принадлежащий к определенному сословию и профессионально исполняющий свои обязанности, участвующий в управлении государством. Заслугой Платона является постановка вопроса о зависимости состояния общества и государства от нравственного достоинства граждан, их воспитания и знаний.

Возникновение общества и его развитие связываются с необходимостью удовлетворения потребностей человека. Разделение труда рассматривается как основа общественного и государственного строя, а также его структуры. Понятия общества и государства рассматриваются как тождественные. Проблему гражданского мира и согласия в обществе Платон связывает с достаточностью необходимых для жизни средств, воспитанием граждан, общностью имущества, жен и детей у воинов-стражей.

Внутреннее, нравственное гражданствование Сократ и Платон сближают с внешним гражданствованием. Устройство души, справедливость и благо являются залогом успеха индивидуальной и социальной практики. И с другой стороны, несовершенство общества, недостаток подлинных знаний и неумение жить являются причиной зла.

Только совершенное государство, по мнению Платона, может обеспечить гармонию между индивидуальной добродетелью и общественной справедливостью. Но иллюзия идеального государства рассеивается при более пристальном изучении платоновской модели, где место человека занимает его общественная функция; где нет семьи и частной собственности как социальных факторов индивидуализации и самовыражения человека; где людей не лечат, ибо жизнь беспрестанного умирания никчемна; где нет искусства, ибо польза от него сомнительна.

«Образ совершенного государства» подвергает критике Аристотель. Ученик

Платона усомнился, что целое может быть счастливо, если хоть какая-то часть не чувствует себя таковой. По Аристотелю, государство — это особая форма общежития граждан, включенных во власть. Государство есть продолжение семьи, в которой прослеживаются три вида отношений: мужа и жены, отца и детей, господина и раба.

Главным субъектом государства выступает гражданин (полисный человек), активно участвующий в суде и управлении. В этом контексте, развивая и конкретизируя учение Платона, Аристотель в «Политике» ставит вопрос о статусе гражданина. Кого следует называть гражданином? На честь в государстве притязают, прежде всего, лица благородного происхождения, богатые, свободнорожденные и платящие налоги.

Понятие «гражданина» лучше всего может быть определено, согласно Аристотелю, через принцип участия в суде и власти: «Мы же считаем гражданами тех, кто участвует в суде и в народном собрании».

Это определение соответствует преимущественно гражданину демократического государства. При иных видах государственного устройства и гражданин должен быть иным, — такой вывод делает Стагирит, проницательно исследуя реальное положение граждан в современных его эпохе государствах и тех типах государств, которые были описаны его предшественниками.

Гражданин тот, кто принимает участие в законосовещательной или судебной власти данного государства. «Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования», — пишет Аристотель, не разделяя понятий общества и государства. (Аристотель. Политика. IV, 2.).

Итак, доступ к государственной должности является свидетельством гражданских прав. На практике гражданином считается тот, у кого родители — и отец, и мать — граждане, а не кто-либо один из них.

Предвосхищая разграничение прав человека и гражданина, оформившееся в соответствующей Декларации периода французской революции конца XVIII века, Аристотель задается вопросом — «Может ли считаться дельным гражданином хороший человек?» Ведь гражданин находится в таком же отношении к государству, в каком моряк на судне — к остальному экипажу. Благополучное плавание — цель, к которой стремятся все моряки в совокупности и каждый из них в отдельности. То же самое и по отношению к гражданам. «Их задача заключается в спасении составляемого ими общения, а общением этим является государственный строй. Поэтому и гражданская добродетель неизбежно обусловливается этим последним», — продолжает автор «Политики», уже намечая тонкое различие между обществом — общением граждан и осуществляющим руководство этим обществом государственным строем. Поддерживая государственный строй, добродетельный гражданин должен обладать способностью прекрасно и властвовать, и подчиняться.

Гражданином по преимуществу является тот, кто обладает совокупностью гражданских прав.³ Например, афинские граждане пользовались следующими почетными правами: правом занимать должности, быть судьями; принимать участие в выборах должностных лиц; правом вступать в брак с афинянками; правом владения недвижимой собственностью; правом совершать обществен-

ные жертвоприношения. В Афинах не пользовались всей совокупностью прав принятые в число граждан в силу определенного законодательного акта, т.е. так называемые пожалованные граждане.

Заслугой Аристотеля является постановка вопроса о равенстве прав и равенстве собственности, о возможных отрицательных последствиях для стабильности демократической системы как уравниательства, так и экономического неравенства.

Анализируя идеи Аристотеля, которые явились впоследствии основой концепции гражданского общества, заметим, что вопрос о статусе гражданина и мере его участия в делах государства Аристотель более четко, чем Платон, связывает с правами и обязанностями. Он отмечает, что статус гражданина меняется в соответствии с типом политического режима. Аристотель определяет разницу между человеком и гражданином, между правами человека и правами гражданина.

Человек рассматривается как существо политическое, а удовлетворение потребностей делает необходимым общение человека, как в кругу семьи, так и при решении общих для селения и государства проблем.⁴

Аристотель внимательно исследует роль права собственности для благополучия граждан, безопасности государства и формы его правления, для механизма участия граждан в работе законсовещательного органа, в отправлении и замещении должностей, в работе судебных органов. Размер владения собственностью рассматривается как условие стабильной и нестабильной общественной и государственной жизни.

Самые полезные законы не принесут пользы, если граждане не будут причислены к государственному порядку. Если недисциплинирован один, недисциплинированно и все государство.

Наряду с Древней Грецией представления о гражданском обществе складывались и в Риме. Более того, само это понятие напрямую появляется в системе Римского права, как совокупность субъектов гражданского права, выступая производным двух понятий: «общества» и «гражданский».⁵

Марк Туллий Цицерон делает существенный вклад в формирование концепции гражданского общества. Связующим звеном гражданского общества он считает закон, а право, установленное законом, должно быть одинаково для всех. И может ли быть стабильным общество граждан, когда их положение и права не одинаковы? Общий правопорядок рассматривается также в качестве сущностной характеристики государства.

Общество и государство прочны и долговечны, когда всему народу «полезно одно и то же», и он имеет согласие в вопросах безопасности и свободы. Доблесть и мужество как высшие гражданские качества должны управлять государством, а не богатство и знатность происхождения, как полагал Ликург. Доблесть предполагает высокую ответственность перед гражданами и следование закону: «...когда тот, кто повелевает другими, сам не находится в рабстве ни у одной из страстей, когда он проникся всем тем, к чему приучает и зовет граждан, и не навязывает народу законов, каким не станет подчиняться сам, но свою собственную жизнь представляет своим согражданам как закон...»

Гражданская свобода не должна пренебрегать законами. Чрезмерная свобода

да народов, как и у частных людей, превращается в чрезмерное рабство. Когда народ выходит из повиновения, то «усмирить толпу, не знающую удержу ввиду непривычного для нее положения» труднее, чем успокоить бушующее море или мощное пламя.

Заслугой римского мыслителя является обоснование необходимости равенства прав граждан: «...если закон есть связующее звено гражданского общества, а право, установленное законом, одинаково для всех, то на каком праве может держаться общество граждан, когда их положение неодинаково? И в самом деле, если люди не согласны уравнивать имущество, если умы всех людей не могут быть одинаковы, то, во всяком случае, в правах граждане одного и того же государства должны быть одинаковы. Да и что такое государство, как не общий правопорядок?» (Цицерон. Трактат «О гражданине». 3.)

Право он рассматривает как нечто «относящееся к гражданственности, но отнюдь не к природе. Ибо, если бы оно относилось к природе, то — подобно горячему и холодному, подобно горькому и сладкому — справедливое и несправедливое были бы одинаковыми для всех людей». Поэтому, долг справедливости человека и честного мужа — повиноваться законам.

При этом истинный закон трактуется как разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, которое призывает к исполнению долга, приказывая. Таким образом, отчетливо просматривается цепочка: право — гражданственность — справедливость — закон — равенство — долг. Их реализация — основа долговечности общества и государства, гражданского мира и согласия, милосердия.

Итак, Цицерон в понятие гражданской общины и государства вводит закон в качестве их связующего звена. Равное право для всех граждан утверждается как залог стабильности гражданского общества и государства. Последние прочны, когда народ издает законы, вершит правосудие, решает вопросы войны и мира, союзных договоров, прав и имущества граждан. В основание теории международного права закладывается тезис о необходимости соблюдать права человека не только в мирное, но и в военное время.

В самом анализе проблемы прав граждан намечается сравнительно-исторический подход, обращается внимание на то, что свобода гражданина Афин включала больший набор прав, чем свобода гражданина Рима.⁶

Согласно Цицерону, власть должна уважать такие права римских граждан, как право избрания царя и магистрата, право провокации, наличие института плебейских трибунов. Он отметил также, что правосудие укрепляется любовью граждан к миру и спокойствию, а государственную власть укрепляет авторитет лучших граждан в сенате.

Исполнение гражданского долга рассматривается как высшая обязанность, находящая важнейшее применение в управлении государством. Патриотизм определяется как долг римлян перед родиной и согражданами. Наряду с несением военной службы в качестве гражданского долга рассматривается также уплата налогов (подати).

Заслугой Цицерона, на наш взгляд, является также стремление определить рамки гражданской свободы. Она должна реализовываться в строгих границах закона. Чрезмерная свобода имеет тенденцию перерождения в рабство.⁷

Оптимальное соотношение сословий в обществе и распределение между ними власти великий римлянин предлагает отрегулировать равномерным распределением прав, обязанностей и полномочий.

Цицерон применил теорию «смешанной конституции» к интерпретации римской истории и призывал вернуться к культуре и общественной структуре ранней римской республики, не знавшей периода гражданских войн Гракхов, Мария и Суллы.⁸

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Сорвин К.В.* Очерки из истории классической философии. М., 2001. С.221.
2. *Кальной И.И.* Гражданское общество: истоки и современность // ВФ. 1994. №3. С.21-26.
3. *Сорвин.* Ук. соч. С.240.
4. *Зиновьев А.А.* Феномен западнизма // Социс. 1997. №3. С.24-31.
5. *Резник Ю.М.* Гражданское общество как понятие // Социально-гуманитарные знания. 2002. №2. С.141-164.
6. *Сорвин.* Ук. соч. С.255.
7. Там же. С. 257.
8. *Кальной.* Ук. соч. С.23.

IDEA OF «CIVIL SOCIETY» IN ANTIQUE EPOCH: HISTORICO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

L.L. Savinkov

The author undertakes an attempt to analyze the idea of a civil society in the context of its rise and development during Antiquity. Interest to this epoch is not casual. It is well-known, that the European tradition in the concept of the civil society has antique roots and is connected to the period when Athenian democracy was at the peak of its powers. Thus, the attention is given to ideas about the civil society in works by Plato, Aristoteles, Cicero and Marcus Aurelius.

© 2007 г.

С.Н. Амельченко

ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ В ПРОЦЕССУАЛЬНОМ БЫТИИ КУЛЬТУРЫ

Культура возникает в интегральном единстве идеального и материального, единичного и всеобщего, уникального и универсального, представляя собой развернутое предметно-процессуальное осуществление человеческих представлений о должном. Кант говорил о должном как о том, чего нет в эмпирической реальности и что, являясь умозрительной целью, принадлежит чистому миру интеллигибельных идей, но, тем не менее, может стать действительностью благодаря человеческому поведению, сообразному именно этой идее¹.

Иначе, но в этом же направлении высказывался Зиммель, который, размышляя о творческой стихии жизни, полагал, что она, будучи охвачена силой человеческого духа, подчиняющего ее доминирующей идее, облекается в культуру, получая воплощение в различных ее формах. Признавая субстанциальное различие между жизненной стихией и упорядочивающим ее духовным началом, Зиммель утверждал, что «всякое мировоззрение на известной высоте не смущается подобными логическими трудностями, и там, где встречаются обычно чуждые друг другу бытие и долженствование, можно с уверенностью сказать, что именно здесь центральная точка всей системы» человеческого существования².

Категория должное использовалась и отечественными философами, обратившимися к осмыслению сущности культуры. Так, Чавчавадзе усматривал ее в ценностно-ориентированной деятельности людей, посредством которой получают опредмечивание их представления о совершенном образе жизни: «Культура есть не что иное, как реализация идеально-ценностных целей, как “переселение” ценностей из мира должного в мир сущий, не что иное, как осуществление идеала»³.

В приведенных высказываниях категория должное представлена в метафизическом плане, не имеющемся в эмпирической реальности, и потому, по мысли Канта, не уловимом для строгого научного познания, нацеленного на то, что есть, присутствует в сущем. Это обстоятельство не отменяет возможности философского осмысления должного и расширения смысла данного понятия.

Выступая на XVIII Всемирном философском конгрессе, Агацци в одном из разделов своего доклада, названном «Человек и сфера “должного”», указывал на то, что «в собственно “человеческих действиях”, как бы просты они ни были (не говоря уже о таких высоких уровнях, как моральные действия), обязательно наличествует это самое “как должно быть”, пронизывающее, таким образом, всю сложную иерархию человеческой деятельности сверху донизу»⁴. В силу того, что все предметно-процессуальное многообразие деятельного человеческого существования является постепенной реализацией должного, в нем следует выделить несколько аспектов.

Во-первых, должное представляет идеальную цель и, как было сказано еще у Аристотеля, воспринимается как то, *к чему* необходимо стремиться: «Разве по-

знание его <блага> не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собой, разве не вернее достигнем мы должного?»⁵. О должном как умозрительном идеале, нацеливающем человека на определенные действия, говорил и Агацци. При этом он различал должное как «идеальную модель», имеющуюся в уме каждого субъекта деятельности и предвещающую его практические «операции», нацеленные на достижение желаемого результата, и должное как «идеальный образец», обладающий безусловной ценностью и определяющий значимость «действий в строгом смысле», например, моральных поступков⁶. Таким образом, должное следует рассматривать как синкретичный модус мировоззрения, аккумулирующий представления субъектов деятельности об истине, добре, красоте, справедливости, а также безопасности, пользе и мн. др. Должное возникает в индивидуальном и общественном сознании в виде идеалов, целей, умозрительных проектов, благодаря развившейся в культурно-исторической практике уникальной человеческой способности трансцендентально выходить за пределы заданного бытия и в мысли создавать его улучшенный вариант.

Во-вторых, должное увязывается в понимании человека с тем, *как* необходимо действовать, чтобы реализовать тот или иной умозрительный замысел, и, как ранее утверждал Аристотель, представляет некий социальный показатель, с которым соизмеряются нрав и практические навыки людей: «Потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное»⁷.

Доказывая, что должное раскрывается в самом процессе действия, проявляясь в безупречной технике его исполнения, Агацци заявлял: «В таких случаях “как должно быть”, “совершенство”, “идеальная форма” — все это скорее относится к *способу, каким осуществляются эти действия*»⁸. Уточняя данную мысль, он говорил, что специфика человеческой жизнедеятельности выражается в том, что она происходит в соответствии с определенными нормами и правилами. При этом правила «конститутивны», «гипотетичны», позволяют эффективно организовать деятельность и получить желаемый результат, удовлетворяющий те или иные материальные потребности людей. Нормы же «прескриптивны», «категоричны», т.к. предписывают совершать «действия в строгом смысле», основной целью которых является «*некое безусловное благо, как ценность в себе и для себя*»⁹. В проведении различия между правилами и нормами Агацци усматривал аналогию с кантовским различием гипотетического и категорического императивов. При этом и в том, и в другом случае речь идет о реализации различных ценностей независимо от их нейтрального либо непосредственного отношения к нравственности. Поэтому, как убеждал Агацци, вся человеческая деятельность объясняется наличием определенных ценностей, и, следовательно, является воплощением должного. Таким образом, должное проявляется в процессах жизнедеятельности людей в виде способов, методов, принципов, правил, приемов, позволяющих реализовать поставленные цели и на практике продемонстрировать то, как должно быть исполнено задуманное. Должное обнаруживается в поведении и действиях отдельных индивидов, а также в разнообразных масштабных предметно-преобразующих технологиях усовершенствования человеческого существования.

В-третьих, должное означает такое состояние действительности, которое максимально полно соответствует идеальному замыслу субъекта деятельности, являя собой результат успешного достижения цели. Представляя собой то, *что* становится завоеванием человечества в процессе его культурно-исторического развития и оценивается «как должное», данная категория сопрягается с понятиями эталон, образец, а также идеал, ценность, норма в их опредмеченной, репрезентативной форме. Таким образом, должное является «ценным, положительным, “нормальным” положением дел»¹⁰.

Из сказанного следует, что должное, пронизывая всю структуру человеческой жизнедеятельности, является интенционально-процессуально-результативным соизмерением фактической реальности и ее уходящей в далекую перспективу ценностно-ориентированной модификации, переводимой усилиями людей из потенциальной возможности в актуальную действительность.

В этом исследовательском ключе культура предстает как совокупность разнообразных процессов нормализации сущего и онтологизации должного в их диалектическом взаимодействии, охватывающем все сферы человеческого существования. Многомерность сущего и должного и разнообразие их связей позволяют внести дополнительные штрихи в объяснение полифункционального бытия культуры.

Осознание должного всегда начинается с появления некой проблемы, определение которой увязывается с гносеологической функцией культуры, позволяющей как отдельному человеку, так и обществу в целом ставить желанные и необходимые цели в процессах познания с использованием различных способов освоения реальной действительности.

Конкретизация должного происходит на основе появившихся знаний и представлений о мире с учетом оценки сложившегося положения дел и имеющихся у субъектов деятельности сил и возможностей. Уяснение должного облекается в умозрительные программы, планы, образы, модели и другие формы предполагаемого усовершенствования сущего, включаясь в аксиологическую и проективную функции культуры.

Реализация должного совершается с использованием норм и правил, соответствующих различным видам жизнедеятельности, а также поставленным целям. Воплощение должного сопрягается с нормативной и предметно-преобразующей функциями культуры, посредством которых создается пространство человеческого существования, отличающееся ценностной целесообразностью от естественно-биологической среды.

Помимо обозначенных функций, культура оперирует и другими, не менее значимыми, в которых должное раскрывается в диалектическом единстве его предметно-процессуальных аспектов. Одной из важнейших является человеко-творческая функция культуры, посредством которой путем воспитания и обучения передается социально-значимый опыт новым поколениям, в их сознании формируется представление о должном, благодаря чему они обретают значимые идеалы, вырабатывают убеждения и ценностные ориентации, осваивают необходимые нормы, методы и принципы деятельности, формируют свою жизненную позицию.

Все виды ценностно-ориентированной деятельности людей становятся возможны благодаря коммуникативной функции культуры, позволяющей им на основе диалога друг с другом соизмерять свое понимание должного, демонстрировать свои достижения, обмениваться ими, повышая возможности совершенствования и развития социокультурного бытия как на единичном, так и всеобщем уровне.

Краткий анализ того, как в структуре человеческой деятельности и полифункциональности культуры проявляется должное, позволяет рассматривать его не только как феномен, обозначаемый категорией моральной философии. Должное следует определить как системообразующую матрицу бытия культуры, являющуюся оценкой прошлого, измерением настоящего, проекцией будущего в актах, осуществляемых различными субъектами деятельности.

Деятельным субъектом культуры является человечество в лице каждого своего представителя, наделенного способностью осознавать должное и по мере своих сил и возможностей осуществлять его. Для того чтобы действительно стать субъектом, каждый индивид должен возвыситься над животнo-биологическим уровнем существования, развить свои уникальные способности и достичь того уровня совершенства, на котором он становится самим собой — разумной, нравственной, творческой личностью. Именно человек обладает стремлением к самоосуществлению, которое позволяет раскрыть культура, т.к. ее сущность и основная «цель» состоит в том, чтобы выявить скрытые силы, развить потенциальные способности всего, что оказывается в ее пространстве и становится предметом культивирования. При этом следует вести речь не только о воздействии культуры на человека, но и его встречном движении к творчеству, обусловленном его родовой сущностью, связанной со стремлением воплотить должное в создании культуры: «Долженствование и способность к полному развитию неразрывно связаны с бытием человеческой души. Только в ней содержатся возможности развития, цели которого принадлежат телеологии ее собственной сущности»¹¹.

На этих позициях человек предстает как мыслящее и деятельное сущее, обладающее уникальной способностью усматривать должное и в его реализации преобразовать себя и окружающий мир, становясь не только творением, но и творцом культуры.

Уточнить специфику данного процесса позволяет концепция М.С. Кагана, который показал, что бытие культуры охватывает:

а) самого человека как субъекта деятельности, — его сверхприродные качества, которые, не передаваясь генетическим путем, опираются на данные ему от природы возможности, формируются в ходе становления человечества, воссоздаваясь каждый раз в процессе становления индивида;

б) способы деятельности, которые не врождены человеку, — ни виду, ни индивиду, но которые им изобретаются, совершенствуются и передаются из поколения в поколение, благодаря обучению, образованию, воспитанию;

в) многообразие предметов — материальных, духовных, художественных, — в которые опредмечиваются процессы деятельности, становясь в каждом случае «иным бытием» человека, «второй природой», творимой из материала первой для удовлетворения специфических потребностей людей;

г) вторичные способы деятельности, служащие уже не опредмечиванию, а распредмечиванию тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры, и позволяющие извлечь из его многообразия находящееся в нем человеческое содержание;

д) вновь человека, вторая роль которого в культуре обуславливается тем, что в процессе распредмечивания он развивается, делаясь продуктом культуры;

е) связь процессов опредмечивания и распредмечивания с общением участвующих в них людей как особым аспектом человеческой деятельности и, соответственно феноменом культуры¹².

Свою концепцию М.С. Каган сопроводил схемой, в которой показан «круг культуры» — ее движение от человека к человеку, опосредованное создаваемой им предметностью (см. схему 1).

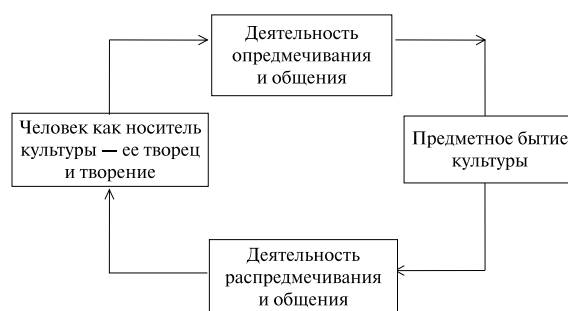


Схема 1

Если же, замечает Каган, развернуть эту схему в исторической плоскости (см. схему 2), «круг превращается в спираль», ибо каждое новое поколение людей находится на более высокой деятельностной ступени, чем предыдущее, — оно освоило переданное ей культурное наследие и умножило традиционное тем, что само изобрело»¹³.

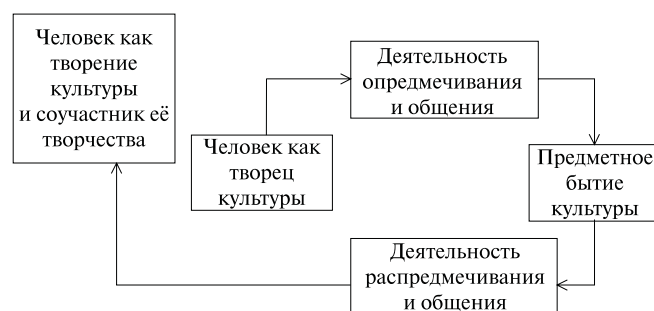


Схема 2

Использованный в теории Кагана метод схематичного моделирования процессуального бытия культуры позволил ему наглядно представить ее как систему — возникающую, завершающуюся и бесконечно возобновляющуюся в каждом человеке на новом витке спирали благодаря способности людей опредме-

чивать свои внутренние качества, материализовать духовное и затем его дематериализовать, извлекать его содержание из материальных предметов, «присваивать» его каждым совершающим эти акты распредмечивания человеком.

Сказанное позволяет предположить, что Каган усматривал импульс, задающий движение культуре, в самом человеке, его способностях реализовать себя в различных видах деятельности, так как и далее он высказывался о том, что «человек творит культуру и культура творит человека»¹⁴. Тем не менее, последующее изложение Каганом своих взглядов значительно корректирует его теоретическую концепцию процессов, происходящих в культуре. Это обстоятельство заставляет по-новому рассмотреть вопросы о том, какое именно сущее определяет и реализует должное и каким образом они становятся пусковым механизмом движения культуры и ее системообразующими факторами?

Объясняя свою позицию, Каган доказывал, что исходя из принципов синергетики, развитие любой системы детерминировано изнутри, но не извне. Применительно к культуре это означает, что «при несомненном, и подлежащем внимательному изучению, влиянии на нее изменений среды — и социальной, и природной, и физических и психических качеств самого человека — мотивация процесса развития культуры и его движущие силы лежат *в ней самой*, и там они должны быть найдены»¹⁵. Относя, таким образом, естественную и социальную среду, а так же физические и психические свойства человека к значимым, но, тем не менее, внешним факторам развития культуры и стремясь определить источник и движущие ее развитие силы в ее собственных недрах, Каган признавал, что к ним может быть отнесена «сложившаяся у человека в процессе его выхода из животного состояния потребность и способность *самостоятельно, а не по генетическому императиву*, определять цели и выбирать средства своей деятельности; тем самым в основе культуры лежит обретенная человеком *свобода непрерывного изменения своей поведенческой программы ради ее совершенствования, повышения коэффициента полезного действия, приспособления к меняющимся условиям среды*»¹⁶.

Но затем мысль о диалектическом взаимодействии человека и культуры отступает у Кагана на дальний план и становится ясно, что по его глубокому убеждению, подлинным мотором и двигателем культуры является ее материальная составляющая, определяющая развитие всех остальных ее подсистем: «Однако первичной, исходной и в конечном счете определяющей все другие процессы является *эволюция материальной культуры*, от характера которой зависят и отношения людей в процессе производства, их духовная деятельность», выражающая состояние их сознания»¹⁷. Доказывая, что пусковым механизмом развития культуры является материальная деятельность, он заявлял, что «материальная культура — единственная область человеческой деятельности, для которой *самодвижение* — в точном и полном смысле этого слова, т.е. имманентное, безостановочное, непротиворечивое *самоизменение, самосовершенствование, саморазвитие* — есть “врожденный” ей способ существования, в отличие от всех амбивалентных (консервативно-прогрессивных), несамостоятельных в своем движении форм духовной и художественной деятельности»¹⁸. Из сказанного следует, что определенному сегменту социального сущего, или, иначе го-

воря, материальному производству, являющемуся частью многогранной социальной реальности, придавалась функция деятельного субъекта, развивающего, по мысли Кагана, культуру изнутри. Это высказывание о материальной культуре как самодостаточном двигателе всего ее развития было сделано Каганом на том основании, что, с его точки зрения, уровень, достигнутый развитием материальной культуры, позволил ей вобрать в себя науку, ставшую своеобразной производительной силой.

Однако диалектическое понимание бытия, его структуры, структуры культуры и ее функций не позволяет рассматривать науку только лишь в качестве элемента материальной культуры. Наука, аккумулируя духовный опыт и материальные достижения человечества, представляет собой совокупность идеальных (проективных, познавательных, оценочно-ориентационных) и материальных (опытно-экспериментальных, предметно-преобразующих) способов деятельности, результаты которой отнюдь не автоматически и не сами собой вводятся в производство только потому, что могут стать могучим стимулом технического прогресса. Как показывает практика, реализация научных достижений невозможна без соответствующей воли людей, принимающих решения и несущих за них ответственность. Совершенно очевидно, что Каган принял за основу своей концепции ту сторону марксистского учения, согласно которой все духовные процессы, происходящие в обществе, являются порождением материальных действий людей и обусловлены способом производства материальной жизни. При этом следует обратить внимание на то, что в самой марксистской философии изложение данного вопроса претерпело определенную эволюцию в сторону усиления значения материального фактора как основного и решающего в объяснении всего разнообразия человеческого существования.

Кратко данную тенденцию можно проследить на примере использования ключевых категорий терминологического аппарата марксистской философии. Так, если в «Немецкой идеологии» классики марксизма, говоря о способе производства, утверждали, что «это определенный способ деятельности данных индивидов, ... их определенный *образ жизни*»¹⁹, то затем в работе над «Капиталом», его черновой рукописи способ производства стал рассматриваться преимущественно в плане материального освоения окружающей среды: «Всякое производство есть присвоение индивидом предметов природы»²⁰. Таким образом, категория «способ производства», ранее обозначавшая «образ жизни», стала указывать на «присвоение» форм и возможностей природы, распространяя этот смысл на «всякое производство». Согласно классикам марксистской философии, главной стороной производственного процесса, определяющей и производственные отношения, и, следовательно, все остальные аспекты социальной действительности, являются производительные силы, представляющие собой совокупность субъективных и материальных элементов производственного процесса — людей, а также средства и предметы труда, науку, обобществление, организацию и управление производством. Так, в «Манифесте Коммунистической партии» основатели марксизма, говоря о грандиозном масштабе производительных сил, созданных буржуазией, отнесли к ним «покорение сил природы, машинное производство, применение химии, промышленности в земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для

земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения», заметив при этом, что ни одно из прежних столетий не могло подозревать о том, «что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда»²¹.

Следует заметить, что недифференцированность столь сложного многоуровневого явления, как производительные силы, позволила данные разноплановые элементы производства (людей, технику, науку) свести к материальной форме существования производства и материальной форме бытия в целом. Данное положение получило подтверждение в суждении Кагана о развитии «производительных сил, которые на философско-культурологическом языке именуются *материальной культурой*»²². Из указанного определения производительных сил следует, что каждый человек, включающийся в их структуру, является лишь частью организуемой природы, вещественным элементом производства, живым, но, прежде всего материальным орудием труда, выполняющим операции, направляемые некой безликой необходимостью материально-экономического плана.

Данное обстоятельство позволило некоторым последователям марксизма, выделившим в построении своих теоретических концепций только этот аспект марксистского учения, занять на деле позиции не исторического, а экономического материализма, согласно которому реальное диалектическое богатство общественного развития сводится к безоговорочному господству экономического фактора, автоматически и всеобъемлюще детерминирующего все остальные явления социокультурной жизни. Единственным субъектом культурно-исторического развития в таком концептуальном понимании становится материально-экономическое начало общественной жизни, не зависящее от воли и сознания людей, их представлений о должном и способах его реализации.

Это позволило, в частности, тому же Кагану рассматривать социальную динамику как стихийный, неуправляемый процесс, в котором основной движущей силой является экономический фактор, а в современных условиях рынок — материальная форма незапланированного взаимодействия между людьми. Историческая необходимость тех или иных перемен осуществляется, по мнению Кагана, «методом тыка», в случайной форме «проб и ошибок». Он заявлял: «Так протекал процесс перехода из биологического состояния бытия гоминид к социально организованному культурному существованию человечества, ... так переходила Европа от феодализма к капитализму, и именно так движутся в наше время Россия и ее бывшие «советские сестры» к новому, более совершенному способу жизни»²³. Развивая свою мысль, он говорил, что лишь «ход истории показывает, какой путь оказался более перспективным, а какой — тупиковым»²⁴. С этих позиций, по его мнению, и следует воспринимать тот хаос и распад, который произошел в конце XX в. во всех сферах социокультурного бытия нашего общества.

Уместно заметить, что в современном мире распространилось понимание того, что у человечества с его невиданными ранее возможностями нет права на ошибки, так как этот путь может привести его к катастрофе. Крайне негативную оценку данному методу развития дал Арнольдс: «Может ли культурный человек начинать важное дело, от которого зависит судьба не только его, но и

других людей без плана, без экспериментов, без научной проработки — методом тыка? Такой метод — прерогатива дикаря. Так что же можно ... сказать о всей нашей перестройке, начатой без плана при преступно-легкомысленном игнорировании ее последствий для народа, без предварительной подготовки и прогнозирования»²⁵.

Объективности ради необходимо заметить, что сравнительно недавно общественности стало известно, что реформы в нашей стране осуществлялись не стихийно, но в соответствии с научными разработками, предложенными заокеанскими «партнерами», в частности специалистами Гарвардского университета. Предположим, что в третьем тысячелетии научная мысль, развивающаяся в экономической, социально-исторической, политической сферах определит, какую роль в реализации реформаторской программы сыграли особенности национального отношения к труду и служебному положению, а какую — целенаправленное высокопрофессиональное программирование желаемого результата. Таковым в нашем обществе стала полная дезориентация, дезорганизация промышленности, сельского хозяйства, оборонного комплекса, науки и т.д.

Возникла противоречивая, если не сказать парадоксальная ситуация: казалось бы, общество стремится к новому, более совершенному образу жизни, но без ясных представлений о перспективах своего развития, лишается возможности быть действующим субъектом истории, становясь объектом определенных сил, утрачивает способы цивилизованного образа жизни и утверждает в качестве основного принцип выживания сильнейшего, аналогичный закону естественного отбора, действующего в качестве главного движущего фактора в природно-биологической среде. Сложившуюся в конце прошлого века в нашей стране ситуацию Арнольдов охарактеризовал так: «Стоит ли удивляться невиданному в мире цинизму российских коммерсантов, ... всплеску преступности, ... становлению в кратчайшие сроки отечественной мафии ... Нам остался один шаг до антропофагии ..., когда каждый только за себя и когда выживает тот, у кого крепче зубы»²⁶. Возникшая в российской среде установка на физическое самоутверждение, увязываемая со стремлением к материальному обладанию (это состояние Фромм назвал небытием), облеклась в самые различные модификации и выразилась не только в росте насилия, коррупции, сращивании криминальных и властных структур, но и в обратной стороне этого процесса — моральной деградации, алкоголизме, наркомании, распространении смертельно опасных болезней социального происхождения и мн. др.

Посулы на то, что «рынок все уладит» и законы спроса и предложения сами собой «расставят все на свои места» в российской практике стали прикрытием отсутствия ответственных позиций перед обществом, преследования сугубо личной выгоды, что в обозначенный исторический период привело не только к обрушению всех показателей экономики страны, резкому снижению уровня жизни широких слоев населения, но и его стремительному вымиранию.

Это (зафиксированное демографической статистикой, мониторингами Госкомстата, проводимыми Счетной палатой исследованиями) сползание российской действительности из бытия в небытие актуализирует осмысление вопросов о том, какое именно сущее действительно является субъектом культуры и утверждение какого должного укрепляет ее онтологический статус.

Культура существует, функционирует, развивается, только будучи системой, соединяющей все входящие в ее состав и открытые процессам взаимодействия подсистемы. Каждая из них (в том числе человек, общество, идеальная сфера), становясь на своем уровне относительно автономной системой со своим структурно организованным пространством, возникает и формируется в нерасторжимом единстве с другими, по-своему обуславливающими ее бытие.

В этом контексте человек не может быть представлен только лишь как элемент производительных сил, редуцированных к материальной культуре, или часть общественного бытия, суть которого сводится к независимым от сознания людей материальным отношениям между ними. Уникальность существования человека в том, что он представляет единство природного физического тела и социальным путем сформированного сознания, важнейшими функциями которого являются не только отражение фактической действительности, но и умозрительный выход за ее пределы с помощью «сверхсознания» или «надсознательного» уровня психической активности, осуществляемой в сложнейшей комбинаторике рационального и образно-иррационального типов мышления. Именно благодаря работе сознания человек способен увидеть и реализовать модель должного бытия: мысленно обозначить цель и представить, что должно быть достигнуто; определить то, как должно быть осуществлено задуманное в последовательности необходимых для этого действий; оценить полученные результаты и соизмерить их с идеальным замыслом; на основе возникшего несовпадения между тем и другим установить цепочки следующих целей, уходящих за видимый горизонт существования человечества и делающих перспективу его движения почти бесконечной. Мыслительные операции позволяют каждому человеку осуществлять контроль, анализ и управление своим поведением в соответствии с осознаваемыми им нормами и правилами жизнедеятельности.

Уместно заметить, что и в марксистской философии, если принимать ее положения в целостности, отнюдь не исключалась роль сознания как важнейшего фактора культурно-исторического развития человечества. Анализируя в черновых рукописях 1857-1858 гг. проблему наиболее эффективного освоения природы, Маркс значительное внимание уделил науке, рассматривая ее как «всеобщие силы человеческой головы», «всеобщее общественное знание», «всеобщий интеллект»²⁷. Более того, в работе над «Капиталом» он очертить идею должного и, раскрывая специфику жизнедеятельности человека, утверждал: «В том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинить свою волю»²⁸.

Энгельс, выступая против искажения марксизма и доказывая, что, согласно позициям материализма, в историческом процессе определяющим моментом является производство и воспроизводство действительной жизни, подчеркивал: «Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является единственно будто определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую абстрактную бессмысленную фразу»²⁹.

Надбиологический статус бытия человека выражается в его утверждении некой значимой идеи даже вопреки интересам собственной безопасности. Оста-

навливая свой выбор на том, что представляется наиболее значимым, каждый человек реализует его в определенном действии, внося свой вклад в создание культуры, в которой материальное является объективированным носителем идеального — человеческих идей, знаний, вкусов, предпочтений и т.д. Об организующей роли сознания, являющегося не только продуктом длительной эволюции и социального развития, но и орудием познания мира, адаптации в нем, его целенаправленного преобразования, говорят многие современные отечественные мыслители. В частности, П.С. Гуревич доказывает, что «человеческие творения возникают первоначально в мысли ... и лишь затем объективируются в знаки и предметы»³⁰. Из сказанного следует вывод о том, что материальная культура не обладает способностью к самодвижению и самоизменению, вызывающему перемены в образе жизни и мышлении народов, т.к. она не имеет собственных источников развития, становясь результатом целенаправленной деятельности людей. Воспринимаемое и создаваемое человеческим трудом бытие, в том числе и материальное, является пространством опредмеченных смыслов, значений и именно они оказывают воздействие на сознание людей, определяя условия их жизнедеятельности. При этом для того, чтобы воспринять скрывающиеся в конфигурациях формируемого материального бытия смыслы, сознание человека должно в ходе социализации войти в пространство культуры, освоить ее вербальные и невербальные языки, а этот процесс не замыкается материальными параметрами, происходя и на метафизическом уровне.

Таким образом, общественное бытие или, иначе говоря, социальное сущее не следует сводить лишь к материальной стороне жизни и ограничивать его сферой сугубо материальных отношений. Социальное сущее является предметно-процессуальной институционализированной системой взаимодействия людей, создающих реальность идеального и материального плана и формирующих ценностно-ориентированное многоуровневое пространство культуры. Сказанное позволяет подтвердить положение о том, что каждый человек и человечество в целом представляет собой уникальное сущее, которое, осознавая и реализуя должное в поведении и различных видах деятельности (результаты которой становятся материализованным инобытием людей, предметно-процессуальным воплощением их идей, замыслов, решений и т.д.) и является действительным субъектом культуры, ее носителем и творцом.

В зависимости от того, каким субъект деятельности представляет себе должное и как его реализует, возникают несхожие типы процессуального бытия культуры. В различных регионах нашей планеты вплоть до распространившейся в XX в. модернизации существовало немало этносов, по отношению к образу жизни которых не могло быть применимо суждение Кагана о том, что каждое новое поколение людей находится на более высокой деятельностной ступени, чем предыдущее, приумножая традиционное наследие своими изобретениями. Не всегда люди стремятся изменить виды деятельности, пусть даже основные в их жизни, зачастую транслируя полученный социокультурный опыт без существенных преобразований. Поэтому опредмечивание человеческих качеств, приобретаемых в процессах воспитания и обучения, может происходить различными путями — через традицию, инновации и их сочетание.

В обществе, где образ должного бытия считается уже некогда обретенным и

закрепленным в традиции, она превалирует над инновационными процессами, вызывая повторение, тиражирование, но не развитие форм культуры, функционирующей на одном ценностно-ориентационном уровне. Поэтому схему 1, где Каган показал, как замыкается «круг культуры», следует воспринимать не только как наглядную передачу принципа функционирования культуры, но и как воспроизведение одного из видов ее движения, в котором астрономический ход времени никак не сказывается на времени социальном, а незначительные появляющиеся инновации призваны укрепить традицию, сделать ее незыблемой для последующих поколений. Данный вид движения характеризует процесс функционирования традиционного бытия культуры, в котором при неизменных способах жизнедеятельности происходят в основном количественные изменения, связанные со сменой поколений, сокращением или ростом населения, заменой устаревших предметов культуры новыми, повторяющими форму и смысловую нагрузку прежних, совпадающих с ними.

При этом, как показывает культурно-историческая практика, общество, придерживающееся данного вида движения культуры, может оказаться не только в состоянии застоя, но вообще утратить способность к самосохранению, становясь весьма уязвимым при негативном внешнем на него воздействии во время стихийных бедствий, в том числе эпидемий, а также в период агрессии со стороны других социумов. Только совершенствуя свои силы и возможности, общество может защитить свое существование. Отсюда возникает другой вид движения культуры, связанный с ее качественным переходом на уровень усматриваемого должного, в стремлении к которому происходит ее всестороннее обновление. Поэтому можно считать, что схема Кагана, помещенная под номером 2, показывает процесс модернизации в бытии культуры.

Как известно, импульс социокультурной динамике задает осознаваемое людьми противоречие, в преодолении которого они вынуждены проявлять свои потенциальные силы и возможности, переводя их в актуальную действительность. Противоречие становится таковым, только будучи пережито и осознано субъектом действия, понятие о котором в равной степени может быть отнесено к единичному (человеку), отдельному (социальной группе и обществу в целом), всеобщему (человеческому роду) социальному существу. Специфика этого системного образования состоит в диалектическом различии и тождестве всех обозначенных феноменов, каждый из которых становится и субъектом, реализующим свои сущностные силы, и объектом направленного на него воздействия.

Любой человек, вступая в жизнь, в первую очередь становится объектом воспитания и обучения, в результате чего он обретает социально-значимый опыт и затем использует полученные знания и практические навыки, позволяющие ему стать субъектом культуры. Развитие человека включает и его работу над собой, т.е. самовоспитание и самообразование, в результате чего он является не только объектом внешнего воздействия, но так же субъектом и объектом своей деятельности, нацеленной на совершенствование собственных интеллектуальных, нравственных, эстетических, профессиональных и других качеств.

Осознавая свое тождество с различным во взаимодействии с окружающим миром и свое различие в тождестве с собой в осуществлении своей духовной динамики, человек открывает уникальность своего бытия в его устойчивости и

изменчивости, преемственности и обновлении. «Организация сущего есть его *самоорганизация*, конкретное единство самополагания и саморазличения», — говорил Лойфман, напоминая, что существовать — значит быть единством противоположностей. Развивая эту мысль, он доказывал, что «функционирование сущего есть его *самодвижение*, конкретное единство самосохранения и самоизменения» и далее, что «история сущего есть его *саморазвитие*, конкретное единство самовоспроизводства и самообновления»³¹. Применительно к процессам организации, функционирования и развития культуры это означает, что сохранить свои позиции в системе бытия она может только при условии соответствия этим исходным онтологическим принципам, чему способствует дифференциация субъективного сущего, все составляющие которого образуют между собой многоуровневую систему связей и отношений.

Анализируя процесс развития культуры и используя для этого образ спирали, Каган по сути показал ее движение от человека к человеку или, иначе говоря, ее переход по цепочке «единичное — единичное» субъективное сущее. Между тем, так как единичное и отдельное существует только в связи, ведущей к всеобщему, а всеобщее — через отдельное и единичное, процессуальное бытие культуры может быть передано в полилинейном движении спирали, фиксирующей момент несовпадения субъекта деятельности с собой и его взаимодействие с иными социальными субъектами.

В зависимости от того, какой смысл вкладывается в понятия субъект и объект деятельности, как соотносится инобытие человека с общезначимой системой ценностей, возникает несколько вариантов прочтения данной схемы, указывающих на следующие уровни процессуального бытия культуры:

а) уровень формирования индивидуальной культуры в цепочке взаимодействия «единичного субъекта — единичного объекта/субъекта», в котором личный опыт передается от человека к человеку;

б) уровень формирования культуры различных социальных объединений — как всего конкретного общества, так и отдельных его групп и подразделений в цепочке взаимодействия «единичного — отдельного», в котором человек и его социальное окружение в той или иной мере оказывают влияние друг на друга;

в) уровень формирования мировой культуры в цепочке взаимодействия «единичного — отдельного — всеобщего», в котором субъектом становится не только выдающаяся личность, чья деятельность отмечена печатью общечеловеческой значимости, но и различные по масштабам социальные образования, которые, развиваясь во времени, могут вырабатывать систему ценностных координат и задавать направление культурному развитию всего человечества.

Как уже говорилось, все виды движения культуры имеют общую закономерность, которую можно обозначить выражением «субъект — деятельность опредмечивания — предмет — деятельность распрепредмечивания — объект» и т.д., однако на практике реализация этой последовательности приводит к образованию различных типов культуры в зависимости от потребности и готовности субъективного сущего переосмыслить заданные образцы жизнедеятельности и обновить их в соответствии с изменившимся представлением о должном, образ которого побуждает реформировать фактически имеющееся сущее, разворачивая деятельность опредмечивания на новом уровне.

Весьма условно данный процесс можно выразить в виде уравнения:



Левая часть данного выражения характеризует человека как био-социо-культурное существо (единичное субъективное сущее), осознающее должное как некую цель. Отмеченные здесь индивидуальные природные данные позволяют ему проявить свои врожденные дарования, что особенно важно в спортивных и творческих видах деятельности. Качества, приобретенные в ходе социализации, включают в себя воспитанные черты характера, различные знания, полученные во время обучения и самообразования, сформированные навыки и умения трудовой деятельности. Личная потребность в достижении цели определяется пониманием человека ее значения в своей жизни и выражается в его индивидуальной заинтересованности в ее осуществлении. Уровень субъективной оценки исходной реальности передает критическое отношение индивида к тому ее аспекту, который он намеревается реформировать. Чем выше уровень обозначенных в данной части выражения способностей субъекта, приумноженных целеустремленностью и активностью его воли, и критичнее его отношение к данной реальности, тем энергичнее будут его действия, направленные на осуществление должного в том понимании, каким оно ему представляется.

Обращаясь по аналогии к языку математики (при всей условности его применения в данном случае), заметим, что чем выше значение числителя и ниже величина знаменателя, тем явственнее между ними различие, в нашем случае — тем острее противоречие, обнаруживаемое субъектом. Стремление к его разрешению может породить динамику, стать импульсом развития личности, общества и культуры. Однако на возможность самореализации человека в процессе достижения им своей цели, т.е. на окончательный результат представленного здесь в виде уравнения выражения оказывают воздействие не только показатели его левой части.

Центральная часть выражения очерчивает внешние по отношению к человеку условия достижения поставленной им цели. Возможности общества характеризуются уровнем его развития в политической, правовой, этической, научной, производственно-технической и других сферах культуры. Социальная заинтересованность в осуществлении человеком своего проекта исходит от сложившегося в данной среде понимания должного, выраженного в принимаемых сообществом идеалах, нормах, правилах, ценностях, приоритетах и т.д. Руководствуясь их объективным значением, общество (отдельное субъективное сущее), воспринимая и оценивая исходящие от человека идеи, игнорирует, блокирует либо поддерживает их, соответственно препятствуя либо способствуя реализации его усилий. К внешним условиям осуществления человеком своего замысла необходимо отнести и показатели физического мира, с которыми

ми может быть связана его целенаправленная деятельность. Чем сильнее индивидуальные прожекты противоречат установкам общества и/или законам природы, тем активнее сопротивление естественной и/или социальной среды.

Правая часть выражения демонстрирует результат взаимодействия двух систем — человека и внешнего — социального (и природного) мира. Вновь используя язык математики, напомним, что произведение тем значительнее, чем выше показатели умножаемых величин. В представленном здесь выражении окончательный результат определяется приумножением способностей человека соучастием общества в их соизмеримом понимании должного.

В стабильно развивающемся обществе объективно-значимый и индивидуально полагаемый образы должного не противопоставляются, дополняя и встраиваясь друг в друга. В этом случае возникающее на уровне общественного сознания представление о должном бытии отвечает социально значимым и разнообразно развивающимся потребностям каждого человека, защищая его права. Соответственно индивидуальное понимание должного утверждает необходимость свободной творческой самореализации личности с учетом социальных ожиданий и общественных потребностей даже отдаленного будущего.

Если всеобщее и единичное представления о должном не противоречат интересам их носителей, социум и человек образуют совокупное субъективное сущее, обладающее перспективой своего развития. Но, как заметил Швейцер, «когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры, ибо в этом случае с необходимостью умалется решающая величина — духовные и нравственные задатки человека. Происходит деморализация общества, и оно становится неспособным понимать и решать возникающие перед ним проблемы. В итоге рано или поздно наступит катастрофа»³². Чем ниже уровень жизненных возможностей, открываемых перед отдельным взятым индивидом, тем ниже перспективы его собственного и всеобщего развития. Только стимулируя инициативу каждого человека и совершенствуясь вместе с изменчивым миром, общество сохранит свою жизнеспособность, умение найти выход из возможных кризисных состояний. Ключевую роль в этом процессе выполняет социально ответственный субъект деятельности, способный вскрыть противоречия и найти пути их решения.

Таким образом, сущее представляет собой реальность, частью которой является не только материально-фактическое пространство культуры, якобы развивающееся ее независимо от человеческого сознания, как утверждалось на позициях экономического материализма. Взятое в своей уникальности мыслящее деятельное субъектное *сущее* (каким является все человечество в лице каждого своего сознательного представителя), руководствующееся общезначимым смыслом *должного* и реализующее его в практике, в совокупности с ним становится единством системообразующих факторов процессуального бытия культуры, укрепляющим ее позиции в мировом универсуме.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 279.
2. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. М., 1996. Т. 1. Философия культуры. С. 497.

3. *Чавчавадзе Н.З.* Внешние и внутренние факторы развития культуры // Культура и общественное развитие. Тбилиси, 1979. С. 23.
4. *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 64-65.
5. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 55.
6. *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания. С. 65.
7. *Аристотель.* Никомахова этика. С. 87.
8. *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания. С. 65.
9. Там же. С. 29, 30.
10. *Судаков А.К.* Должное и сущее // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 123.
11. *Зиммель.* Ук. соч. Т. 1. Философия культуры. С. 477.
12. См.: *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 41–43.
13. Там же. С. 42–43.
14. Там же. С. 110.
15. Там же. С. 319.
16. Там же. С. 321.
17. Там же.
18. Там же. С. 323.
19. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Соч.: 2 изд. Т.3. С. 20.
20. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Там же. Т. 46. Ч. 1. С. 23.
21. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // Там же. Т. 4. С. 429.
22. *Каган М.С.* Философия культуры. С. 320.
23. Там же. С. 327.
24. Там же.
25. *Арнольд А.М.* Введение в культурологию. М., 1993. С. 15.
26. Там же. С. 16.
27. *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857–1958 годов) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 214, 215.
28. *Маркс К.* Капитал. Т. 23. С. 189.
29. *Энгельс Ф.* Письмо Йозефу Блоху. Т. 37. С. 394.
30. *Гуревич П.С.* Философия культуры. М., 1994. С. 29.
31. *Лойфман И.Я.* Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002. С. 45–47.
32. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 69.

DUE AND REAL IN PROCEDURAL EXISTENCE OF CULTURE

S.N.Amelchenko

Due, penetrating the whole structure of human vital functions is in fact an intentional-procedural-effective regulation of the actual reality and its speculative value-guided modification which is set and transferred from a potential opportunity into the actual reality by efforts of people. Being a part of the reality, the mankind on behalf of its each representative endowed with one's consciousness and will, represents a unique intellectual active real which, possessing ability to be guided by an objective-significant sense of due and embody it in practice, makes in the aggregate with due a unity of system factors within procedural existence of culture.

© 2007 г.

И.Е. Федорова

ЧЕЛОВЕК В МИРОСОЗЕРЦАНИИ ВИЗАНТИЙСКИХ И РОССИЙСКИХ ИСИХАСТОВ

Национальный характер русской философии наиболее полно проявляется в проблематике, в методах, подходах, в том, что сами ее представители определяли как интуитивное постижение скрытых глубин сущего¹, в стремлении не к систематизации идей, а к органическому способу философствования. Смыслообразующее значение в этом способе философствования имеет православный опыт и русская религиозная философия, порой переходящая в область богословия. Грани между предметом философии и предметом богословия оказывались весьма условными, и это было сознательной установкой русской религиозной философии. «Характернейшая черта русской философии состоит именно в том, что в ней множество лиц посвящают свои силы всесторонней разработке христианского миропонимания», — писал Н.О. Лосский². А Н.А. Бердяев высказался еще более определенно: «Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой»³. Поэтому коренные вопросы русской философии находились в русле восточно-христианской традиции не только по существу, но зачастую и по языковым средствам выражения. К наиболее характерным из них относятся: обожение, благодать и свобода, Фаворский свет, имена Божии, премудрость.

Столь же близкими, качественно малоразличимыми в русской философии и богословии представляли и используемые ими методы: мистическое переживание, озарение, интуиция, которую в расширенном гносеологическом значении отождествляли с верой. В определенном смысле православное богословие к концу XIX в. было более, чем философия рационализировано, приведено в систему. Это во многом объяснялось образовавшейся формой православно-академического богословия, которая преобладала в учебных заведениях русской церкви. Из богословия постепенно устранялись вопросы метафизики, важнейшие для православной святоотеческой традиции, и их место занимала морально-рационализирующая трактовка христианства. По мнению Г.В. Флоровского, итогом XVIII в., сказавшимся на богословии века XIX-го, явилась размытость к тому же и границ конфессиональных традиций. Образовавшийся вакуум, отсутствие современного богословского прочтения и возможности усвоения православного наследия учителей церкви, прежде всего их онтологии, антропологии, космологии, русская философия стала устранять своими средствами и силами.

В русской философии оставались скрытыми те глубины традиции, которые определяли ее оригинальность и своеобразный характер. В самом широком смысле их можно назвать традициями православной духовности, святоотеческими, значение которых было очевидно для русских религиозных мыслителей.

Исихастская духовная традиция и есть глубинная, скрытая традиция русской философской мысли. Внешне малопроявленная, она обнаруживает себя прежде всего во внутреннем единстве творчества русских мыслителей. В.Ф. Эрн разделял философскую традицию на сознательно воспринятую и «подземную», подсознательную, которая, будучи непрерывной внутри, оказав-

лась прерывна извне. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, замечал он, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное внутреннее единство. В.Ф. Эрн писал: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»⁴. Внутренняя традиция выражает опыт человечества, иногда передаваемый через головы нескольких поколений, через века и тысячелетия, а не только из рук в руки.

Связь русской философской мысли с исихазмом, его мистическим духовным опытом является примером такой преемственности, в духе русской философии интуитивно подхваченной и предстающей в современной трактовке как познавательный принцип, противоположный рационализму, как приверженность проблемам онтологии и вытекающей из нее, обусловленной ею антропологией. «Русская самобытная философия представляет собой непрерывающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным рацией и восточно—христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом, — писал А.Ф. Лосев, — и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»⁵.

Исихазм зачастую сводят к особой форме монашеской практики, в основе которой лежит психофизиологическая техника «умной молитвы», при этом опускается его философский, концептуальный аспект, подводивший теоретическое основание под молитвенное, делание. Феномен исихазма на самом деле сложен. Известный исследователь византийской мистики о. Иоанн Мейендорф выделяет четыре значения термина «исихазм»: — *созерцательная, отшельническая форма монашества*, соответствующая переводу слова с греческого — покой, безмолвие; — *психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы»*, приписываемый еще Макарию Египетскому; — *паламитское богословие*, оформившееся в период исихастских споров XIV в.; — *«политический исихазм»*, культурно-аполитическая программа в Византии XIV в., распространившаяся на восточно-славянские страны. Эти значения были внутренне связаны общим пониманием человека и его конечного назначения⁶.

К тому же в России собственно исихастская литература была крайне слабо известна, пожалуй, только исключая «Добротолюбие» в переводе епископа Феофана Говорова (Затворника). В V т. этого известного собрания аскетической литературы были помещены отдельные проповеди, беседы, краткие трактаты исихастских авторов: Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Екифора Уединенника, Григория Паламы⁷. В русском переводе в XIX — начале XX вв. появились некоторые из сочинений Симеона Нового Богослова.

Не простым и весьма сдержанным, осторожным было отношение к трудам крупнейшего исихастского теоретика Григория Паламы в дореволюционном православии. Знакомство русского читателя с паламитским энергетизмом ограничивалось переводами греческих текстов, данными почти без комментария.

Подобное отношение к исихазму никак не могло способствовать заинтере-

сованному изучению его ни в исторической науке, ни в философии, ни в официальном богословии. Лишь в конце XIX в. начинается поворот в общественном сознании к проблематике паламизма, которая имела духовную связь с исихастским движением и была воспринята славянофильством.

Исихастские споры XIV в. дают нам богатые возможности для изучения воззрений на человека и его предназначение.

В классический период становления мистико-аскетической традиции православия (IV–VII вв.), как и в дальнейшем в периоды ее расцвета, в ней открывалось новое понимание человека, вырабатывался новый образ человека и новый способ, как ему обращаться с самим собою. В православной духовности — в «практических» ее разделах, в *мистике* и *подвижничестве* скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый цельный взгляд на человека, на его назначение и путь реализации этого назначения; в чем содержится целая *опытная антропология*, сложившееся учение о человеке в его непреходящем существе. И все эти антропологические достижения и открытия, будучи порождением определенной эпохи и определенной среды — а именно, *православного монашества* в первые века Византийской Империи — по своей сути были совершенно не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды. Они отнюдь не относились специально к раннехристианскому монашеству или монашеству вообще, но говорили о каждом человеке, о человеке как таковом. Они выражали *бытийную ситуацию человека*. И однако вся эта наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и по сей день пребывает в состоянии, «не доведенном до сведения» современного сознания. А между тем ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь — еще один непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот *опыт* и этот *образ*.

Образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен своей *многомерностью* и *пластичностью*, сочетанием в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой рассудочной нормативности. Человек предстает здесь как *динамичное целое*, не дробимое и в то же время *сложносоставное* и *многообразно активное*. Истинный характер его совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями; как уникальное по всей картине реальности «онтологическое явление», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*, претворению в иное бытие, свободное от ига конечности и смерти. Такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается *скорее уж впереди нас*, нежели позади. Он остается не только не раскрытым, но также еще и не устаревшим, непревзойденным — и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. *Это — тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи*⁸.

Григорий Палама и его оппоненты в исихастских спорах объединены общностью традиции — традиции православно — христианской. Другое дело, что традиция эта получила совершенно различное преломление в их сознании, и в ней на протяжении веков существовали разные течения. Но, несмотря на это, имеет место общий культурно-религиозный фон, на котором и развернулось противостояние. «...Чтобы понять учение св. Григория Паламы о человеке, нельзя... не проследить его истоков и влияний. Палама в каком-то смысле подводит итоги византийскому периоду богословской мысли. Он может быть в достаточной мере понят только при надлежащей оценке тех слагаемых, которые привели к этому итогу»⁹.

«Православное учение о человеке, как все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: *Священного Писания, непосредственных мистических прозрений и самостоятельных домыслов — богословствующего разума*»¹⁰.

Христианство внесло в мир новый взгляд на человека и его предназначение. При этом одни идеи были родом из Ветхого Завета, другие — специфически новозаветные. Особое место в изложении этих новых идей принадлежит *апостолу Павлу*, затронувшему в своих 14-ти Посланиях ряд антропологических тем. Отметим, что ветхозаветному пониманию личности чужды платонически-спиритуалистические настроения. Библейский взгляд на человека как некое психофизическое единство противоположен во многом дуалистическому противопоставлению души и тела. Ап. Павел был фарисеем и большим знатоком Закона, но его язык выходит за рамки иудейской традиции: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится...». Это светлое отношение к телу навсегда освободило восточнохристианскую аскетику от спиритуалистического гнушения плотью, хотя соблазн к этому никогда не умирал вполне. Согласно Павлу, центром внутренней жизни человека является *сердце* — наиболее близкий ветхозаветный аналог нашего понятия «личности». Говоря о человеке, апостол использует также термины: «*дух*», «*душа*», «*плоть*», «*тело*», «*ум*», «*совесть*», проводя при этом разделение человека на «внутреннего» и «внешнего». В конечной судьбе человека ап. Павел различает смерть физическую от смерти духовной и от смерти вечной как окончательного разрыва с Богом. Он учит также о будущем прославленном состоянии твари, когда будет Бог «*всяческий во всем*». Это дает возможность впоследствии развивать темы апокатастасиса твари и теозиса человека.

Первохристианская литература уже затрагивает основные антропологические темы: *душа, образ Божий, сыновство Богу, воскресение и прославление человека в единстве его души и тела*.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей. Теперь порядок приходит от абсолютно-трансцендентного, абсолютно внемирного бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как *послушание* небесных сфер и четырех стихий, как их *монашеское смирение*, их отказ от своеволия.

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а церковь — своего рода моделью космоса. Это уже очень далеко от античной космологии, хотя, ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм, больше всего тяготели к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифогорейцы на практике создали некий «орден», связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. «Тут даже не аристократия, — замечает А.Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство»¹¹. «Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия»¹². Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона.

Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля твоя, яко на небеси, и на земли». В мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона. Звеном этим был библейский креационизм, т.е. учение об одном и том же боге как творце стихий и законодателе людей.

Восточное Средиземноморье выявило и еще одну мыслительную возможность, резко отличную от эллинского умонастроения. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т.е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам (olam — «сокрытое», «завешенное»), отсюда — «древность», начальное правремя, но также «будущность»: две темные бездны времени позади и впереди человека. Иначе говоря, «олам» — (мир как время и время как мир), т.е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий.

Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма. У ветхозаветного пророка Иеремии шла речь о том, что в эсхатологические времена бог заключит с людьми новый «завет», т.е. новый «союз». «Новым Заветом» именовали себя члены Кумранской общины, чаявшие «грядущего века»¹³. Книги Нового Завета обещают «новое небо и новую землю». Евангелие — это «благая весть», т.е. как бы хорошая новость, которую надо «возвещать» («керигма»), как возвещают только новость. Содержание новозаветной веры — не вневременной миф и не вневременная религиозно-философская концепция; оно связано со стихией времени и требует внимания к времени, к «знамениям времени». Взаимоотношения бога и человека получили *временное* измерение. Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом — официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины: в противоположность христианам, соблюдая бого-

служение, унаследованное от отцов. Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма¹⁴.

Ранняя христианская община не знала *монашества* как постоянного установления. В иудействе уже давно были и свои монахи, и свои пустыnnики. Пророки создали определенную духовность пустыни. Но в IV столетии для христианства началась новая эра. Монашество возобновило в Церкви пророческое служение, которое знал и ветхий Израиль. На всем протяжении истории православного Востока именно *пустынники, столпники*, год за годом стоявшие на своих столпах, большие монашеские общины, которые, подобно Студийскому монастырю в Константинополе, проповедовали в среде самого города идеалы монашества, вызывая уважение императоров и почитание христианского народа. Свидетельство их по сути своей было не ветхозаветным, а новозаветным, поскольку Ветхий Завет отождествлял избранный народ с нацией и Государством. Перед лицом теократических притязаний христианской Империи монахи утверждали, что Царство Божие есть Царство будущего в Истории; оно не есть социальная или политическая реальность, но само присутствие Бога.

И Восточная Церковь признала в монахах своих подлинных глашатаев. Церковь приняла их богослужение, их духовный путь, их образ святости. В VI в. она даже постановила, что епископат должен избираться только из среды монахов. В течение Средних веков монахи на Востоке составляли элиту христианского общества.

По мере того как христианство приобретало формы систематического философствования, оно перенимало греческие мыслительные навыки. Истоки, предфилософия и начальный период классических основ философской традиции неразрывно связаны с *мистикой*. С дальнейшим расчленением античной философии и религии, она вошла органической частью и легла в основание многих мистических и религиозно-философско-мистических систем: каббала, гностицизм, суфизм, митраизм и т.п.

Мистика, включаемая в ядро религиозного сознания, получала определенную «установку», некий субъективно-психологический «заряд», направленный на поклонение духу (святому, богу и т.п.). Таким образом, человек внутри религиозного комплекса терял свою «свободу» в осмыслении того или иного жизненного явления, получая более или менее разработанную «схему» формирования собственного мировоззрения. Религия сужала, ограничивала внутреннее «пространство» духовного творчества, подчиняя его некоей верховной инстанции, духовной и — земной церкви. Вступали в силу предустановленные запреты, нормы, критерии, определялись ценности, регламентировавшие образ жизни.

Вне сомнения, религия «замыкает» круг человеческого существования, в определенной степени стабилизируя жизнедеятельность как отдельной личности, так и общества в целом. Она превращается в тот социальный «консервант», который придает устойчивость и законченность определенному этапу человеческой истории. При этом, в недрах самой религии, мистика продолжает определять психологическую и эмоциональную сторону религиозной жизни, неся в себе высокий «заряд» эмоционального напряжения, как необходимый структурный элемент религиозного поклонения. Религиозный экстаз и фанатизм яв-

ляются высшим проявлением мистического первоисточника, поскольку актуализируют в сфере субъективного переживания процесс преодоления разрыва между частью и целым, естественным и сверхъестественным, субъектом и объектом. Именно поэтому мистический или религиозный опыт (практику) кладут в основу понимания мистики внутри данного религиозного комплекса.

В то же время, мистика выступает как фактор свободного и самостоятельного движения человека к неизвестному: в отличие от религии, она не сковывает его определенными общественными установлениями, нормами и ценностями. Мистика несет в себе элемент сопричастности «сверхъестественному», которое само стоит над какими бы то ни было общепринятыми представлениями. Этот элемент сопричастности уже предполагает некую взаимосвязь «естественного» со «сверхъестественным», а, следовательно, отражает принципиальную возможность освоения этого неизвестного.

Мистицизм, как свободное духовное течение, противостоит любой религиозной догматике. Это противовес, антитеза любому богословию, будь это шути (откровение) ведантистов или священное писание христиан. *Мистицизм «еретичен» по самому своему духу и методу*. В крайнем случае, он может быть свободным, более или менее философским¹⁵.

В древнейших религиях, четко отделивших Землю от Неба, постепенно формировалось собственное мистическое представление о специфике действий, необходимых для установления связи с Небом (Иным). Расширение сфер и возможностей опытного и теоретического знания в традиционных обществах приводило ко все более устойчивому пониманию принципиальной невозможности познания *Иного* земными средствами, о необходимости осуществления особой деятельности для поддержания неустойчивой связи с Иным.

Для человека — мистика есть здешняя реальность, как явно данная, всегда — лишь половина целого. И хотя этот мир прекрасен, он видит внутренним взором путь в Иное, которое для него не менее прекрасно и реально. Единственной константой в этом мире вечного изменения для него становится направление цели — *перпендикуляр снизу вверх*, который в любой ситуации останется неизменным. Так фиксированное внутреннее состояние, которое познается *во внезапном откровении* или вырабатывается в *специальной практике* (медитации, тот или иной вид «делания», специальный психотренинг), определяет цельность его личности и особость его земного существования.

В онтологическом плане мистическое, как устремление к Вечной Тайне, двулико. Это та модальность, которая раскрывается в двух вариантах разнонаправленных векторов: *от человека к Иному или от Иного к человеку*. В философской традиции они рассматриваются как «*трансцендентный*» и «*имманентный*» мистицизм. В случае мистицизма трансцендентного (т.е. от человека к Иному) человек ищет воссоединения с Иным *по энергиям*. В имманентном мистицизме (от Иного к человеку) предполагается уже некая причастность человека к непостижимому, *он сам представляется как часть Вечной тайны*. Его самоосуществление — есть самораскрытие, конечный пункт которого и есть непостижимое соединение с Абсолютом, слияние частицы с однородным Целым. Таким образом, в антропологии основными темами становятся изучение «*энергии*», «*духа*» и «*души*».

Первые воззрения о человеке принадлежат Клименту Александрийскому.

Климент Александрийский не дал цельного учения о человеке. Он часто говорит об образе и подобии Божию в первозданном человеке. Видит он его в разуме. Последствием первородного греха стала смертность человека. Климент впервые употребляет сам термин «*обоготворение*». В его учении об *обожении* человека сквозит известный интеллектуализм: «Слово обоживает человека Своим небесным учением»¹⁶. Но пантеистические настроения чужды его пониманию обожения: «...материя должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества и существом, Ему единосущным»¹⁷.

У Климента часто встречается образ искры, вложенной Богом в душу человека. Сам образ искры, тлеющей в человеке, был очень распространен среди александрийских экзегетов. Так, Климент говорит об искре так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человеческую душу самим Творцом, и практически отождествляя их.

Около 230 г. н.э. *Ориген* создал первый опыт научно построенной теологии. Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставали оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика.

Ориген и его учитель Климент Александрийский стоят в самых истоках идейного течения христианской мистики. Несмотря на их тесное духовное родство, понимание идейных основ христианской мистики у них не одинаково. Если Климент склонен был в деле обожения человека отводить первое место гносису, то Ориген начинает выдвигать другое начало внутренней жизни — *христианскую любовь*. Если Климент конечную цель обожения видел в слиянии человеческого духа с Богом, как бескачественной Монадой, то Ориген вводит посредство Христа-Логоса и самое *обожение*, которое понимает как *воображение Христа в душе человека*. Таким образом, если Климент является отцом *спекулятивного течения христианской мистики*, то Ориген по праву может быть признан родоначальником такого движения как *нравственно-практическое*. Исходным пунктом мировоззрения Оригена является учение о противоположности между духом и материей. Мир — место низложения духа, но своим падением принявшего чуждую своей сущности оболочку тела. Жизнь человека в этом миру есть томление материализовавшегося духа в чужеземном плену по своему отечеству. В своем стремлении к чисто духовной жизни человек прежде всего должен отрешиться от чувственно-материальной стороны бытия. Отсюда — необходимость мироотречения, аскетическое самоумерщвление и кафартический характер этики Оригена. Но аскетизм и необходимость, так сказать, дематериализации духа — только условия восхождения души на те идеальные высоты, с которых она некогда ниспала. Самое восхождение совершается по ступеням веры-гносиса. Началом восхождения служит *вера*. Есть вера большинства, вера детей, любящих добро из-за страха наказания, а не ради самого добра: эта вера спасает, но не соединяет с Богом, и есть вера мистическая, венец гносиса, вера меньшинства, составляющего особый чин людей, как бы церковь в церкви. За

верой первого порядка следует *знание* (эпистэме, гносис), за знанием — *мудрость* (софия) и, наконец, непосредственное *созерцание истины* (теория). Это созерцание и есть вера в высшем смысле слова, ибо веровать — значит непосредственно созерцать Логос.

Здесь Ориген является пред нами пока верным учеником своего учителя, Климента. Идеал истинного христианина преподносится его уму в общем в образе мудреца-аскета, проводящего жизнь в богопознании и созерцании истины. Его расхождение с Климентом начинается там, где он факты мистической жизни стремится поставить в связь с Личностью Христа и этическим учением христианства. Более достойное место занимает другое начало — *любовь к Богу, понимаемая как известная мистическая настроенность*. Наиболее значительная заслуга Оригена пред христианской мистикой заключается в том, что он впервые и притом с особой рельефностью выдвинул в патристической литературе мысль о *мистическом посредстве между Богом и человеком Христа-Логоса* и подробно *развил учение об обожении* как воображении Христа в сердце верующего. По его учению, достигший высшей степени духовной жизни созерцания человек вступает в непосредственное общение с Логосом и теперь уже от Него лично получает наставления в истине. Не нуждаясь более в посредстве внешних наставников и учителей, верующий воспринимает истину прямо, *интуитивно*, при помощи особого органа «божественного чувства». Созерцая Логос, душа соединяется с Христом, так как Христос и есть высшее знание и мудрость христианина. Только ощутивший в себе присутствие Христа-Логоса познает истину и становится истинным христианином. В душе такого человека слово Христа является тем семенем, из которого, зачинаясь и постепенно развиваясь, как дитя в лоне матери, рождается в душе Сам Христос. Вселяясь в душу и обитая в ней, Он преобразует ее по образу своему, так что человек становится не только христианином, но и Христом.

Поставив в связь мистическую жизнь человека с божественною Личностью Христа, Ориген оказал христианской мистике великую услугу. *С этого момента патристическая идеология христианской мистики приобретает специфически-христианские черты и становится на путь самобытного развития*. Этой заслуги Оригена не умаляет и то обстоятельство, что в своем учении о посредстве Логоса он не был вполне оригинален и отчасти следовал путем, проложенным иудейско-александрийским богословием. По Оригену, Логос — божественная Ипостась; обожение есть становление христианина Христом, ибо Христос есть в то же время Бог. Здесь Логос не посредник только между Богом и человеком, но то лицо, с которым душа вступает в тесное обожествляющее общение. Логос Оригена — есть «логос профоримос», воплотившееся Слово Божье, историческая личность Христа. В своих мистических переживаниях Ориген так много уделяет внимания историческому Христу, изображению Его крестных страданий, человеколюбия, кротости, тех благ, которые Он дарует верующим, что это обстоятельство выгодно отличает его от его учителя Климента Александрийского, у которого на первом плане стоит предвечный Логос, заслоняющий собою историческую личность Христа.

Мысль Оригена *об обожении как тесном мистическом единении души с Христом* в христианской мистике оставила глубокий след. После Оригена она ста-

новится прочным достоянием мистического сознания христианских писателей и руководящим началом при истолковании ими главных фактов мистической жизни. Изложив исторический смысл Песни песней, он устанавливает, наконец, третий смысл, мистический, по которому под Возлюбленным разумеется Христос, а под возлюбленной — человеческая душа, эта невеста, обрученная Небесному Жениху, Христу-Логосу. Этот образ лучше всего показывает, как, с одной стороны, далеко ушел Ориген в понимании основ христианской мистики от своего учителя Климента, а с другой стороны, в каком близком родстве стоит он со вторым направлением христианской мистики.

Ориген учит о прославленном состоянии тел после общего воскресения и апокатастасиса: «...Когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем... то же самое тело... изменится в состояние славы и делается духовным...»¹⁸.

Две черты являются наиболее характерными для нравственной практической мистики: это пламенная любовь к Богу, составляющая основной фон мистической жизни, и учение об обожении как соединении с Христом-Логосом, образующее главный нерв идеологии этого направления. Обе эти черты наиболее яркое выражение нашли в IV в., в мистике египетского подвижника *Макария Великого* и позднее в мистике замечательнейшего писателя второй половины X в. и первой половины XI в. *Симеона Нового Богослова*¹⁹.

Философская система Оригена оставила неизгладимый след в умах богословов и неизменно присутствует в трудах многих последующих догматистов и мыслителей. Сохранилось, в частности, впервые обоснованное Оригеном понимание Библии в трех смыслах: *буквальном, душевном (моральном) и духовном (философски-мистическом)*. Выработанная им терминология использовалась и позже при построении церковной догматики. Например, именно у Оригена впервые встречается термин «богочеловек». Три ипостаси и одна Троица — эта формула, впервые в христианстве произнесенная Оригеном, стала неотъемлемой частью богословия. Приверженцами Оригена были многие отцы церкви: *Евсевий Кесарийский* (263—340), *св. Григорий Богослов* (330—390) и в особенности *св. Григорий Нисский* (335—394), философское мировоззрение которого сложилось под определяющим влиянием Оригена. Идеи Оригена об апокатастасисе, то есть конечном восстановлении и спасении всякой твари, включая и осужденных на страшные муки падших ангелов, развивал известный протестантский теолог и философ *Ф. Шлейермахер* (1768—1834). Русский богослов *С. Булгаков* (1871—1944) верил во всеобщее спасение без ограничений, но только с многообразием и многостепенностью («Невеста Агнца»). Нравственно неприемлемой идею вечных мучений считал *Ф.М. Достоевский*. *В.С. Соловьев* называл учение о вечных муках «гнусным догматом»²⁰.

Традиции эллинского толкования мифов и поэтических текстов и антропологии продолжила основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия.

Из александрийской школы стоит остановиться на воззрениях *Филона*. Он, прежде всего исходя из платонизма, вводит понятие *идеального человека*: отчетливо различает сотворенного человека от его прообраза. В Адаме содержится вся полнота человеческого рода. Душа человека, по его мнению, есть часть Мировой

Души. Относительно способностей души Филон высказывается довольно неопределенно. Есть у него и учение о спасении падшего через грех человека.

По смерти человека душа не исчезает, но в *обождении* своем соединяется с Творцом. Тело же отнюдь не богоподобно.

По мнению прот. Г. Флоровского, «...тринитарные споры IV века имели прежде всего христологический смысл... Оставалось неясным... как соединены во Христе Божество и человечество. Этот вопрос со всей остротой был поставлен уже *Аполлинарием*... Аполлинаризм можно определить как своеобразный антропологический минимализм... И преодоление аполлинаризма означало... оправдание человека²¹. В свете христологических споров учение о человеке приобретает большую значимость и глубину.

По учению *св Кирилла Александрийского*, человек — прекраснейшее из всех созданий Божих, разумное и свободное. Человек особенно богоподобен, но образ Божий несет в себе лишь духовная часть человека. В воплощении Слова Кирилл видит прежде всего восстановление падшего образа и обожение нашей природы. Обожение, по Кириллу, означает совершенное знание о Боге, некое божественное в нас разумение, озарение нашего ума и прославленное состояние тела в будущей жизни²².

В писаниях апологетов доминирует тенденция к защите тех положений христианского учения, на которые больше всего ополчались его противники. Так, против иудеев они отстаивали веру в божественность Иисуса и в истинность Его воочеловечения, против эллинов — убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека, против гностиков — понятие о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Боролись апологеты и против фаталистического мирозерцания языческого мира.

Начиная с VI в. самым значительным центром распространения исихазма становится основанный Юстинианом знаменитый монастырь на Синайской Горе. Таким образом, мистика света, которую Ориген и св. Григорий Нисский связывали с библейским образом Моисея, обрела собственную школу. По мысли основателей монастыря, видение Моисея на Синае связывается с Богоявлением на Горе Фаворской, где также явился Моисей в божественном свете воплотившегося Бога Слова. И безмолвники христианского Востока вплоть до XVI в. искали внутри себя «свет будущего века».

Св. *Ириней Лионский* считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Причем в этом единстве различимы *дух, душа и тело* — взгляд, близкий воззрениям ап. Павла: «...совершенный человек... состоит из трех — *плоти, души и духа*; из коих один, т. е. дух, спасает и образует; другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между сими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения²³.

По учению Ириней, дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий, поэтому не существует преград для общения между человеком и Богом: «Ибо руками Отца, т.е. чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию²⁴. Наиболее важными моментами

учения Ириней представляются его мысли об *обожении человека и о стяжании Св. Духа*.

Афинагор Афинский придерживается мнения, что человек... принадлежит к тварному порядку бытия, и в него заложен Создателем... разумный принцип, или «логос», т. е. внутренний закон, определяющий его жизнь²⁵. Естество человеческое создано Богом как некая «совокупность», состоящая из бессмертной души и смертного тела. От животных человека отличает высшая мыслительная способность, от ангелов и бесов — смертность, поэтому природа человека обладает некой «аномалией», которая изначально задумана в Промысле Божиим о человеке.

Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие. При этом душа обладает невидимым телом; она имеет свой облик, границу, три измерения, но по существу проста и неделима. Изменение и развитие души связаны с ростом тела. Смерть — последствие греха. «Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целости...»²⁶.

Св. Мефодий Олимпийский подверг критике учение Оригена о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира. Человек, по его мнению, представляет собой микрокосм, состоящий из души и тела, которое не является помехой. Образ Божий заключен в душе человека, а подобие — в возможности нетления. Мефодий видит совершенство человека в девстве в отличие от Климента и Оригена, которые усматривают его в просвещении ума²⁷.

Св. Афанасий Александрийский не оставил специально антропологических трудов, но определяющей его мирозерцание интуицией является идея обожения человека. Ему принадлежит классическая для всего православного сознания формула: «Слово... воочеловечилось, чтобы мы *обожились*...». Обожение есть дело всей Св. Троицы: «в Духе и Слово обоживает существа созданные». Здесь Афанасий делает большой шаг вперед «и открывает новую, чисто христианскую эпоху в мистической традиции». Афанасий — дихотомист. Душа, по его мнению, бессмертна и «самодвижна». В понимании образа и подобия Афанасий близок к основной традиции александрийской школы²⁸.

Основная историческая заслуга каппадокийцев состоит в разработке тринитарной терминологии. Однако, определив различие между «сущностью» и «ипостасью» в Божестве, они внесли большой вклад и в антропологию, дав понятие «ипостаси». «Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различал «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси» как «определенного бытия», то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубокое и существенное по смыслу». Они дали философско-богословское определение лица и осмыслили персоналистическую ценность человека.

В людях «растлилось судилище души» — эта мысль о падшем и смертном человеке является определяющей в антропологических воззрениях св. *Василия Кесарийского*. О самом человеке и Божием о нем замысле Василий умалчивает. Последствием греха явилась смертность. Придерживаясь дихотомии, Василий говорит о сложности души, которая обладает разумом. Логосы всего бытия находят свое отражение в человеке: «Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь

иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя». В естестве человека заложена устремленность к духовному: «Ибо... цель христианства — подражание Христу в меру вочеловечения, сколько сие сообразно со знанием каждого...» Обожение человека происходит во всей целостности его природы.

Антропологические построения св. Григория Назианзина исходят, в первую очередь, из его космологии. «Так из персти и дыхания сотворен человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Поэтому, как земля, привязан я к этой жизни и, как частица Божества, ношу в груди любовь к жизни будущей». Григорий понимает всю сложность проблемы человека и не пытается ее как-либо упрощать. Часто он дуалистичен; и эта двойственность человеческой природы является основной линией его размышлений о человеке. Цель жизни, по мнению Григория, — «соделаться богом и духом»²⁹.

Назначение человека — в обожении, которое стало возможно только благодаря воплощению Слова. Главный ее путь к этому состоянию — *любовь*. Зачастую Григорий называет человека «созданным богом».

Значительный интерес представляет учение о человеке св. Григория Нисского. Он затронул ряд тем, которые неоднократно будут обсуждаться в святоотеческой мысли. *Григорий Нисский* написал особый антропологический труд: «Об устройении человека» Человек — вершина творения и включает в себе все сущее. Бог Сам творит человека, и это говорит о его высоком достоинстве. Но человек и телесно ограниченное существо. В человеке скрыта загадка. Нынешнее состояние человека является не только тварным, но и падшим. И хотя после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога, человек не вполне утратил связь с Творцом. Связь же эта заключается в свободе и самоопределении: «...он был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в свободной воле имел подобие свободно властвующее над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя как кажется ему лучше и произвольно избирая, что ему угодно»³⁰. В учении об образе Божиим в человеке Григорий развивает идеи того символического реализма, который получит впоследствии широкое распространение в восточнохристианской письменности. «Образ Божий в человеке онтологически неопределим... Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза или о причастии его благ»³¹. Богоподобие в человеке имеет динамичный характер и зависит от его устремления. В создании человека Григорий различает два момента: создание человека идеального и создание мужа и жены: «...вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего. А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении...»³². Здесь можно заметить следы влияния Филона и Оригена, но Григорий отвергает теорию предсуществования душ, и ему чужд их спиритуализм. Грехопадение, по мнению Григория, приводит сначала к душевной смерти, а затем — к телесной. Зло не всесильно, но без помощи Бога человеку с ним не справиться. Особый интерес представляет светлый взгляд Григория на посмертную судьбу человека. «Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, — в

этом смысл очистительного огня»³³. Отметим, что процесс будущего очищения предваряется актом свободного обращения воли человека к Богу.

Ставши на стыке духовности и чистого умозрения, его личность оказала решающее влияние на более позднее византийское мышление. Уже Филон увидел в Моисее образ мистика; Ориген, а вслед за ним Григорий Нисский использовали удобный — поскольку основанный на Библии — способ описания духовного восхождения христианина как подобного восхождению Моисея на Синайскую Гору. Здесь они находили основные элементы христианского учения о Богопознании. Григорий различает божественную сущность и ее «энергии», то есть реальные проявления, посредством которых божественная жизнь становится доступной, но неприступность Божия не нарушается.

Никто из пустынников IV в. не писал так много об обожении человека, как преп. *Макарий Египетский*. Аскетическое его учение сводится к апокатастасису человека. Искоренение в себе страстей должно приводить человека к этому восстановлению, предел которого — *обожение*, понимаемое не в смысле какого-то нравственного обогащения, но как онтологически реальное прославление всей психофизической природы человека. Отметим частое употребление Макарием термина «эрос», применяемого им по отношению к данной сфере. «Необходимо отметить, — пишет исследователь исихазма, — что в своем мистическом опыте св. Макарий знает то, чему будет следовать вся восточная мистика. Макарий — один из первых исихастов. Его наставления в борьбе со страстями, в очищении сердца, в освобождении ума, т.е. в его трезвении, преследуют главную цель: просветление человека. Мистика света, достигаемая в успокоении ума ото всего, что может его волновать и возмущать, уже была прекрасно известна этому пустыннику IV века, т.е. на тысячу лет раньше, чем о том же учили Палама и исихасты. Самое выражение «исихия», безмолвие, употребляется им часто и наряду с понятиями «мир», «успокоенность», «молитва», «молчание».

«...Труд *Немесия Эмесского*: «О природе человека» представляет собой попытку... создания христианской антропологии, опираясь на лучшее, что было создано в науке о человеке как античными философами и учеными, так и отцами Церкви»³⁴. Его особое место в истории патристической мысли заключается в том, что он дал общий эскиз христианской науки о человеке, связав психологию и анатомию человека с учением о душе, с местом человека в мире, с принадлежностью человека к плану тварного бытия, с природой Богочеловека, соединив в одно целое... антропологию... с космологией, сотериологией и христологией. По мнению А.Ф. Лосева, «его задача — это разъяснение того, что такое человек. Тут он вполне стоит на точке зрения александрийского неоплатонизма, то есть, в конце концов, на точке зрения демиургической теории, лишенной... анализа сверхсущего первоединства... Немесий тоже ищет идею личности...»³⁵. В качестве примера приведем рассуждение о важнейшем для воли человека понятии выбора: «Он есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания».

Блаж. Феодорит Киррский синтезирует в своем мышлении взгляды своих «восточных» предшественников. Антропология Феодорита состоит в следующем. Человеческое тело создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли. Душа — разумный и мыслящий дух. По мнению Феодорита, образ Божий находится в свободном и разумном духе человека. Но и телесная природа

необходима для жизни и для спасения души. Необходимо лишь укрощение плоти. Согласно взглядам блаж. Феодорита, имеет целью стяжание Духа Святого и спасение души, а эта цель может достигаться различными средствами и способами, поскольку главное в жизни христианина — следование воле Божией». Будущее прославленное состояние человека Феодорит понимает по аналогии с Иисусом, усыновленным Богом. Слово, как считает Феодорит и все антиохийцы, обитало в человеке, как в храме.

Очень возвышенное представление о человеке как «одушевленном образе Создателя» находим у *Василия Селевкийского*. Особый для нас интерес представляет то, что Василий усматривает богоподобие человека в его *способности творить*. Он дает глубокое философское толкование библейского эпизода, где Адам нарекает имена всякой твари. Человек, по мысли Василия, загадочное существо, принадлежащее двум планам бытия. Как и Григорий Палама, Василий не вдохновляется идеалом «равноангельности», ибо только люди почтены именованием сынов Божиих.

Вернемся к александрийской школе — и одновременно перейдем к следующему, третьему пункту наших рассуждений. У александрийской школы был соперник и оппонент — антиохийская школа. В противоположность александрийскому аллегоризму антиохийцы культивировали интерес к буквально-историческому смыслу Библии, в противоположность платонизирующему александрийскому онтологизму и космологизму — юридически окрашенную этику свободной воли, восточную идеологию священной державы и восточно-эллинский тип историографических занятий. В наиболее крайнем своем выражении дали две «христологические» ереси — несторианство и монофизитство, открывшие выход центробежным силам культурно-этнического сепаратизма; как антиохийская этика свободной воли с ее правым уклоном повлияла на западную, латинскую теологию; так умеренные формы александрийства и антиохийства вошли в синтез византийского богословия.

Леонтий Византийский рассуждает о человеке, имея в виду в первую очередь индивидуальную его природу, каким-либо образом ипостазированную. Леонтий полемизирует против обеих крайностей — несторианства и монофизитства. Человек, по его мнению, существо сложное, состоящее из различных начал, но бытие свое он имеет независимо от них. Душа, вслед за Немесием, определяется им как «сущность бестелесная, самоподвижная, бессмертная и нетленная». *Душа и тело дополняют одна другое*. Леонтий считает, что «нужно философствовать, чтобы узнать, с чем мы согласны и с чем нет»³⁶.

В своей антропологической диалектике преп. *Анастасий Синаит* использует категории и терминологию Аристотеля, хотя и сам нападает на своих противников за нежелание представить себе природу вне конкретной реальности лица. Говоря о взаимоотношении души и тела, Анастасий придерживается типичного для патристической мысли символизма: видимый мир и конкретные реальности заключают в себе образы вечного и трансцендентного. Христианская жизнь имеет своей целью, по его мнению, единение с Христом через таинственную духовную жизнь. Пребывание Христа в душе человека есть скрытый от внешних взоров и таинственный факт мистической жизни. Человеческая природа получает обожение в сложной Ипостаси Христа. Анастасий настаивает

— и это часто будет повторять Палама, находившийся под известным влиянием Синаита, — что *человек выше ангела*. Он различает в человеке несколько видов образа и подобия Божия, один из которых заключается в *творческой способности человека*. В этом св. Анастасий сильно повлияет на Паламу. В этом святоотеческое оправдание христианской и всякой вообще культуры.

Помимо богословско-философских дискурсивных антропологических построений мы обнаруживаем в святоотеческой традиции иной подход к проблеме человека. «Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем самоуглублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии», — пишет о. Киприан Керн. При этом аскетическое видение человека является, как ни странно, весьма просветленным и радостным.

В преп. *Максима Исповеднике* святоотеческая мистика достигает своего верховного предела. «Эта мистика открыла ему до совершенства тот символический реализм, который знали некоторые прозорливцы и до него, но не могли охватить в таком целостном мироощущении»³⁷. «...Его мировоззрение, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой стороны, оно обладает удивительной внутренней стройностью и соразмерностью — это упорядоченный «космос» духовности и богословской глубины...», — пишет современный переводчик творений преп. Максима³⁸. «Человек есть и называется человеком, — говорит Максим, — главным образом по причине своей мыслящей и разумной души... благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего»³⁹. В учение о *человеческой воле* преп. Максим вносит новое терминологическое уточнение, различая природную волю и волю рассудочную, «гномическую». По природе человек всегда тяготеет к добру, но, следуя своей рассудочной воле, которая у каждого своя, он может избрать и злое. Обожение человека связано с вочеловечением Логоса. «...Бог Слово... для того и стал Человеком... чтобы соделать человекa бoгaми и сынами Божиими...»⁴⁰. Подобно Ареопагиту и другим мистикам, Максим признает два пути обожения: сакраментальный и экстатический. «Самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви... Преп. Максим делал этот вывод из точного христологического учения о двух волях и двух действиях...»⁴¹.

Учение Максима об обожении связано с защищаемой им православной христологией, с той христологией, которая восторжествовала в 681 г. на Шестом Вселенском соборе в Константинополе. Две природы Христа не есть отвлеченные понятия, практически слитые воедино в Божестве Слова. Согласно Максиму, каждой природе присуще собственное проявление, каждая обладает собственным существованием, своей «волей», даже если обе воли соединены в Личности Слова Божия, и воля человеческая во всем подчинена воле божественной. Понятие «воля» не имело для Максима того значения, какое оно имеет в современной философии персонализма: для него воля — синоним энергии, проявление *подлинного существования*. Для Максима человеческая энергия, или воля, во всей полноте присуща Иисусу Христу, и спасение человека — в ее полном и свободном соответствии энергии или воле божественной: все христиане, соединяющиеся в таинствах и мистически со Христом, связывающие себя с Его человеческой волей, соединяют себя и с Его волей божественной. И когда «все, кто дос-

тоин Бога, обладают во всем одинаковой с Ним энергией», он не отрицает реальности их человеческой природы, а утверждает, что в обожении они свою энергию приводят в соответствие с энергией Бога и принимают ее в себя.

Исихазм никоим образом не является «нововведением» или «изобретением» поздневизантийского монашества. Симеон Новый Богослов, Палама, Григорий Синаит только яснее и определеннее высказали то, что было известно опыту подвижников IV века»⁴².

Симеон Новый Богослов, монах Студийского монастыря, а затем игумен монастыря святого Маманта в Константинополе, занимает совершенно особое место в истории восточнохристианской духовной жизни. С одной стороны, он принадлежит к великому мистическому течению практиков Иисусовой молитвы, традиции которых он полностью воспринял, с другой стороны — его сильная и неординарная личность сказывается почти в каждой написанной им строке. Он один среди всех православных средневековых мистиков открыто говорит о собственном внутреннем опыте, описывает собственные видения, не боится противопоставить *духовный опыт* мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям.

По мнению Симеона, человек двояк, состоя из души и тела. Человек чувствует боль от этой двойственности, но это не должно препятствовать осуществлению его высокого предназначения, состоящего в достижении состояния обожения. Причем мистическое очищение дается стяжанием благодати Св. Духа. Человек, «соделавшись причастником Духа Святаго... бывает Богом по усыновлению и по благодати...»⁴³.

В трудах Семиона особенно важны два момента: Утверждение первостепенности духовного опыта, особенно при описании собственного обращения; ярко выраженный реализм христоцентрической мистики, в особенности реализм сакраментальный.

Поэт и мистик одновременно, Симеон живо и образно выражает сущность христианского опыта: общение с Недостигаемым и знание Непознаваемого, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, вырывающего тварь из греха и дарующего ей божественную жизнь. Это именно то, что позже выразит Палама *различением в Боге сущности и «энергии»*. Симеон ограничивается утверждением сущностной трансцендентности, описывая трепет твари перед Тайной и в то же время настаивая на факте откровения и благодати, факте видения лицом к лицу, дарованным Богом Живым в Иисусе Христе. У Симеона несомненно богословский разум и глубокая проникнутость Священным Писанием. Многое созвучно апостолу Павлу. Вся жизнь Симеона — наглядное свидетельство конфликта между пророчеством и священством, между опытом и нормой. *Обожение* — не только удел загробного блаженства, но в известной мере дается уже на земле совершенным подвижникам. Теозис Симеон понимает реально онтологически. Уча об исихии, преп. Симеон prepares путь для мистиков XIV века. Гениальность Симеона состоит в выражении религиозной ценности и подлинного духовного содержания мистической традиции восточного монашества. Утверждая необходимость для каждого истинного христианина живого соприкосновения с Богом, осознанного общения с Иисусом, действительного опыта соединения с Ним, игумен монастыря св. Маманта поставил вопрос о

природе этого соединения. Паламе предстоит разрешить этот вопрос на вероучительном уровне⁴⁴.

Corpus Areopagiticum открывает ту линию мистического направления в византийской традиции, которая являет собой ряд непосредственных духовных предков исихазма XIV века⁴⁵. Откровения «Ареопагитик» носят преимущественно апофатический характер. Человек создан по образу Божию, соответственно Первообразной Красоте и способным к высшему совершенствованию. Грех породил смерть и помрачение сознания человека. Вочеловечение Христа открывает человеку путь к обожению, который может проходить двояким образом: один — это путь церковных тайнодействий, благодатные дары Св. Духа; другой — личный путь каждого мистика, его внутренние духовные терзания. Онтологическим основанием экстатических возможностей человека служит сама природа Божественного Начала. «Понятие обожения у Дионисия, иногда почти растворяется в понятии мира и лада, созвучия и единства, почти сливается с понятием естественной Богообразности всего существующего»⁴⁶.

Св. Иоанн Дамаскин — дихотомист. Вслед за Платоном он различает в человеке две души: разумную и неразумную, но тут же, согласно Аристотелю, он разделяет неразумную душу на ее функции: раздражительную и желательную. Дамаскин отличает образ Божий в человеке от подобия: ...выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободной волей; выражение же: по подобию обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно [для человека]. Назначением человека в этой жизни является теозис.

Христианская исихастская молитва радикально отличается от техники *индусской йоги* и *мусульманской дхикр*, которые более или менее автоматически приводят к желаемому мистическому состоянию. В XIII в. между христианскими монахами и мусульманами часто бывали личные контакты. Множество примеров тому приводят такие тексты, как жития святых или сочинения Филофея и Григория Паламы. Молитва божественного Имени, связанная с *дыханием*, была настолько распространена в мусульманских кругах, что отрицать взаимопроникновение этих двух духовных путей никто не может.

Но эта параллельность только подчеркивает контраст между магометанским использованием и христианской интерпретацией одного и того же психологического явления. У христианских монахов — несмотря на неизбежные в народной среде искажения и смещения — молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати⁴⁷.

Таким образом, и они сами, и их преемники показали, что исихазм в XIV в. был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции. В трудах Григория Паламы она обретет свое богословское осмысление.

Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Наличие фамилии — Палама — указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Отец его был сенатором при императоре Андронике II; сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву. Юный Григорий получил блестящее образование при царском дворе в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. С ранних лет был он обучен

и умному деланию. После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 г. Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени был уже крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой. Любимым его монастырем стала лавра св. Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря «Есфигмен» и, наконец, осел постоянно в скиту св. Саввы (около Великой Лавры), где жил отшельником и где начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с Церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к мессалианству.

Однако св. Григорию недолго пришлось наслаждаться безмолвием. Невольно он был втянут в полемику с *Варлаамом Калабрийцем*, итальянским греком, из любви к истинной вере в 1329 г. прибывшим из Италии в Константинополь. Это была сложная личность, принадлежавшая одновременно восточной и западной культурам. По приезду в столицу Варлаам, будучи человеком необычайным, привлек всеобщее внимание и сделал молниеносную карьеру. Подружившись с Иоанном Кантакузином, «Великим Доместиком» императора Андроника III, он стал профессором в Константинополе с узкой специализацией толкователя псевдо-Дионисия Ареопагита.

В 1333 г. в Константинополь прибыли два римских легата доминиканца. Они провели с греками совещание о возможности соединения Церквей. Греческим представителем был назначен Варлаам, который по случаю предстоящей дискуссии опубликовал 21 короткий трактат, где яростно нападал на Фому Аквинского. Фома, как известно, пользовался Аристотелевым методом силлогизма и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же призывал читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога, и пользуется апофатическим методом рассуждения. В конечном итоге Варлаам заявлял, что нам ничего не известно об исхождении Св. Духа вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Это было применением философского номинализма к разрешению проблем, выходящих за рамки философии.

Наконец трактаты Варлаама попали на Афон, где их прочитал Григорий Палама. Около 1335 г. он написал Варлааму вежливое письмо, в котором напоминал ему о Боговоплощении и, ссылаясь на афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте богообщения. По мнению Григория, отрицание возможности богопознания, проповедавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью. Крайне раздраженный, Варлаам решил лично познакомиться с исихазмом. Но то, что он увидел, глубоко возмутило его гуманистический склад ума, взлелеянный греческой философией и проникнутый духом классической культуры.

Последовавшая полемика между Варлаамом и Паламой сводилась к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни. Примечательно, что и та и другая сторона ссылались на авторитет псевдо-Дионисия.

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата «В защиту священно-безмолвствующих», т.е. исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных этой теме и составлявших три триады — опять же в тради-

ции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам обозвал исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками») и обвинил монахов в мессалианизме и богомилстве. Нельзя не согласиться со словами о. И. Мейендорфа о том, что «современная западная культура характеризуется такой же «варлаамовской» мыслью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном толкует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А. С. Хомяков»⁴⁸.

В результате спора Варлаам опубликовал свой последний трактат — «Против мессалиан», а Григорий — свои три триады в защиту исихастов. В 1340 г. Палама уезжает из Салоник на Афон, где вместе со своими единомышленниками составляет «Святогорский Томос». Этот документ в поддержку Паламы против Варлаама был подписан всеми афонскими игуменами на нескольких языках.

Собор, состоявшийся в Константинополе в 1341 г., осудил Варлаама (10 июня). Последний немедленно покаялся, но вряд ли искренно, ибо в тот же вечер он отплыл в Италию, где вскоре был рукоположен в епископы римским папой. Впоследствии он преподавал греческий язык Петрарке.

Этот Собор подтвердил учение св. Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога. Но это учение, которое предполагало различие в Боге непознаваемой сущности и «нисходящих энергий», подверглось критике со стороны некоторых византийских богословов — Григория Акиндина и Никифора Григоры. Как это часто бывало, богословские споры оказались неотделимыми от борьбы политических партий. Оказавшись в противном политическом лагере, Палама подвергся преследованиям со стороны константинопольского патриарха Иоанна Калеки в течение гражданской войны 1341–1347 гг. Критики же его воззрений получили поддержку правительства. Однако вслед за победой в 1347 г. Иоанна Кантакузина последовало торжество паламитского богословия. Сам св. Григорий был поставлен архиепископом Солунским. В 1351 г. большой Собор в Константинополе вынес определение, подробно излагая его учение. Вскоре после смерти Григория (14 ноября 1359 г.) произошло причтение его к лику святых (1368).

Почти все творения Паламы к настоящему времени изданы. За небольшим исключением, все они находятся в «Патрологии» А. Меня, в т. 150–151. В т. 151 помещены также церковные акты эпохи жизни Паламы, составленные при его ближайшем участии и выражающие его учение.

Первым печатным изданием творений Григория Паламы, из переведенных на русский язык, была небольшая книжечка, вышедшая в 1785 г. в Москве и содержащая десять его «Слов». Приблизительно в то же время преп. Паисий Величковский переводит на славянский язык греческое Добротолюбие, в котором содержатся некоторые сочинения Паламы. В киевском «Воскресном чтении» за 1841 г. появилось принадлежащее ему «Исповедание православной веры»⁴⁹. Некоторые из «Бесед» были напечатаны в различных журналах во второй половине XIX века⁵⁰. Наконец, в 1975 г. архим. Амвросием (Погодиным) было завершено дело перевода на русский язык полного текста «Бесед»⁵¹. Далее, в пятом томе Добротолюбия, переведенного на русский язык в конце XIX века св. Феофаном Затворником, находятся следующие сочинения Паламы: «Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного дела-

ния», «Десятословие по христианскому законоположению», «О священно-безмолвствующих» (2-й трактат первой триады), «О молитве и чистоте сердца, — три главы». В 1895 г. в Новгороде еп. Арсением изданы «Три творения...», в числе которых находилось и «Послание к монахам Иоанну и Феодору», написанное Паламой в 1340 г. Сорок шесть (из 150-ти) «Глав естественных, богословских, этических и практических» были напечатаны еп. Порфирием (Успенским). его «Первое путешествие...» и «Историю Афона», ч. 3. Им же был переведен на русский язык и издан (в сокращении) «Святогорский Томос» и некоторые другие церковные акты того времени. Письмо Акиндину увидело свет в 1955 г. в переводе о. И. Мейендорфа. «Беседы» 1 и 35 (в сокращении) и «Главы...» (30—33) напечатаны в «Памятниках...» за 1969 г. Самое «личностное» произведение Паламы — «Письмо своей церкви» издано в переводах И. Экономцева и Г. М. Прохорова в последние десятилетия. В течение последних нескольких лет были изданы: «Ответ Павлу Асеню» в переводе Н. П. Холмогорова «Святогорский Томос» в переводе Т. А. Миллер и, наконец, главное произведение Паламы: «Триады в защиту священно-безмолвствующих» в переводе В. Вениаминова (псевдоним В. В. Биbihина).

Судьбы духовной традиции — особая и непростая проблематика, которая не исчерпывается, а скорее лишь начинается с признанием богатых внутренних возможностей этой традиции.

Раскрытие православной опытной науки о человеке складывается из двух частей: *богословской* и *философской*. Продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важною отличительною чертой богословского раздела служит то обстоятельство, что материал для него приходится черпать не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из *мистико-аскетической традиции*, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный в эпоху Вселенских Соборов, еще не заключал в себе фронтального догматически-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием». В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В. В. Болотов, после него — ряд других богословов. «В факте опасения, кроме двух тайн о Боге и Христе, заключается еще и третья тайна, о человеке. Эта религиозная тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была.... раскрыта была теология и христология, *антропология же осталась нераскрытой и составляет великую задачу будущего*» (религиозный публицист В. А. Тернавцев).

С учетом достижений паламитского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам историческим, оказалось скорей заброшено, нежели приумножено и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, и в твор-

ческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

Современное изложение основных идей паламитского богословия возможно главным образом на материале центрального сочинения св. Григория — «Триад в защиту священнобезмолвствующих». Тема «паламитского синтеза» подробно разобрана у *Вл. Лосского, И. Кривошеина, И. Мейендорфа, С. Аверинцева, С. Хоружия, О. Климкова, Д. Макарова*. Главное — это ясно представить важнейшие черты богословского здания, как можно отчетливой проследить главнейшие идеи и интуиции, на которых строится исихастская антропология.

Итак, ключевыми идеями являются:

идея благодати как Божественной энергии;

идея обожения, или соединения с благодатью, как высшего призвания человека;

идея непосредственного общения с Богом.

Возможно, следует добавить сюда и идею постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку и остается всегда подвижным, не закрепляемым и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устроением и напряжением всего существа человека.

Когда говорим о православной антропологии, никакой акцент на этих краеугольных идеях не может оказаться чрезмерным. В них — сумма, главное достояние всего православного понимания человека.

Метафизика христианства — и его философская антропология в особенности — должна быть метафизикой *благодати и обожения*.

Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик русской философии, ее специфическую особенность, является *православный энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», — богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает свою особенную окраску. Этот подход к человеку впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался хранимым и развиваемым лишь в ее лоне. Отцы Церкви были искушенными аскетами, и, по очень многим причинам, вся богатейшая, живая стихия православного энергетизма лишь исподволь и не сразу начинала находить свое выражение в их писаниях. Положение радикально изменилось лишь с появлением паламитского богословия энергий. Именно этим и определяется та особая, выделанная роль, которую играют *аскетика и паламизм*. Но невозможно, тем не менее, как-то вырывать и обособлять эти элементы из единого здания православной духовности. Связь их с другими краеугольными элементами этого здания несомненна и неразрывна. Так, в частности, важнейшее связующее звено между патристикой классического периода и богословием Паламы обнаруживается в творениях преп. Максима Исповедника.

В частности, и по философским позициям Человек становится причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия), не своею «сущностью» — иначе говоря, не какими-то непременно определяющими чертами, или час-

тиями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе и не разумом самим по себе) — но исключительно своими «энергиями», т.е. *некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками* — и притом, не любыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному — в чем и заключается истинное назначение философии, — философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергийном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергийные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, — и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий.

Онтологическая позиция, фиксируется двумя фундаментальными принципами: *принципом синергии*, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также *принципом Личности*, указывающим онтологический горизонт. Термин «Личность» возникает как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или с которым стремится соединиться здешнее бытие, человек. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, мы не можем знать о Личности отчетливым систематическим, дискурсивным знанием. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера).

Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в первостепенной философской важности и значимости, тем не менее поныне не существует развитой философии личности и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством, она оказалась близка именно к центральному, сердцевинному в христианстве. Что, в самом деле, такое — личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий»; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание». Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, — и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа.

Все же главные элементы этого комплекса выделяются с достаточной ясностью. На первом месте здесь, несомненно, находится представление о том, что *личность есть нечто суверенное, самостоятельное, что не может определяться или управляться чем-то внешним себе и что заключает в себе некий собственный смысл и ценность* Личности еще предполагается свойственной ей наделенность энергией или энергиями, «самодвижность», способность к активности, к многообразным проявлениям. Уже такой основной признак личности (лица), как совершенная не скрытость, выраженность, явленность всего ее смыслового содержания, очевидным образом предполагает отсутствие в ней всяких внутренних препятствий к самоосуществлению, отсутствие внутренних границ и преде-

лов — иными словами, отсутствие предиката внутренней конечности. Бытие, связанное внутренними препонами—а именно таково здешнее, «тварное падшее» бытие — не может быть личным. Весь комплекс указанных представлений описывает не столько то, чем актуально является или же обладает человек, сколько то, что он стремится обрести, чем он стремится стать.

Всякая философия личности неотделима от утверждения *индивидуальности* — утверждения ее в качестве несводимого и активного начала. И меньше всего может остаться чуждой такому утверждению та философия личности, что вырастает на почве православно-аскетического видения человека, ведь уже сами идеи ухода от мира, уединенного подвига, священнобезмолвия очевидным образом несут в себе мощный заряд утверждения индивидуальности. Именно в лоне аскетики и вырабатывались, в своем большинстве, все представления о важности и суверенности всякой человеческой индивидуальности как таковой. Жизненный нерв христианской аскетики — сознание абсолютной ценности личного духовного пути и личной духовной судьбы, и вместе с этим — *сознание полной ответственности человека за свой путь и свою судьбу*. В числе кардинальных мотивов аскетической духовности — *утверждение индивидуальности и раскрытие индивидуальности в соборность*. Древние максимы подвижнической традиции гласят, что монах тот, кто, пребывая в отдельности, живет в единстве со всеми людьми и «схимничество в том, чтобы молиться за весь мир». В терминах же метафизических этому отвечает то, что, выйдя из неразличенного родового единства и утвердившись в своей онтологической значимости и суверенности, индивидуальный человек вновь обретает свое единство и связь с другими в соборной работе лицетворения.

Итак, всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуальностью и в индивидуальности — и однако всегда имеет *всеобщую, соборную природу*, включается в *единое соборное деяние*, в «*общее дело*» Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одной краткой формулой: преодоление смерти.

Русские мыслители всегда стремились к построению системы своих воззрений. Она отличалась своеобразием, так что нельзя не согласиться с А. Ф. Лосевым, что «... вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений»⁵². Для изложения своих концепций отечественные авторы использовали по своему, иногда «сверхлогическому», представлению византийские концепции. Например, соединяя патристику и исихазм, но, соединяя не потому, что не понимали различия этих непохожих этапов византийской мысли, а потому, что в данном конкретном случае их единство подтверждает мысль автора. И уже из византийского опыта и своих собственных размышлений древнерусские мыслители строили систему философии Киевской Руси.

В основе этой системы находились две темы: человек и история. Именно через исследование смысла и проявление исторического развития, русские книжники пытаются показать смысл и предназначение человека в мире. Сам же исторический процесс выстраивается в систему: начиная с рассмотрения бытия

Бога, творения мира, истории человечества и мира, конечного итога существования мироздания и значения Руси.

Исторический процесс начинается в момент творения Богом мира. При решении данного вопроса чаще всего обращались к Шестидневам, среди которых более всего интересовал «Шестиднев Иоанна экзарха Болгарского».

Творение Бога отличается от творчества человека. А именно — Творец не нуждается ни в орудиях, ни в материалах. То, что для человека материал, орудие, время, сноровка, усердие — это для Бога *воля*. Ибо Он создал то, что пожелал, и настолько, насколько Он считал, что это необходимо. *Желание, воля и действие* у Бога совпали в *силе*, в отличие от человека.

Творение не было единичным или ограниченным актом, оно продолжается во все дни. Более того, в текстах Киевской Руси часто звучала концепция двукратного творения, сформулированная каппадокинцами: было и другое мировое устройство, раньше видимого, принадлежащее высшим силам и Божьим слугам, существующее уже до начала всех лет, вечное и бесконечное. В нем Бог создал творение; *духовный свет*, прекрасный и приемлемый для бесплотных, духовных и видимых существ и мира, который ум человека не может ясно представить себе и подыскать подходящие имена.

Сотворив все, Бог установил закон существования, который должен восприниматься как благо и долг. Мир является, в принципе, примером порядка (в форме строгой иерархии). Именно установление твердых законов, порядка и покоя для всего созданного восхваляет в своем «Поучении» Владимир Мономах: «И тому подивимся, как птицы небесные из рая идут, и прежде всего в наши руки, не поселяются в одной стране, но и сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнить леса и поля. Все же это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость. Велика, Господи, милость Твоя к нам, так как блага эти сотворил Ты ради человека грешного. И те же птицы небесные умудрены Тобою, Господи: когда повелишь, то запоют и людей веселят; а когда не повелишь им, то и имея язык онемеют»⁵³.

Русские книжники активно использовали традицию, представленную в Киевской Руси сочинениями Василия Великого и Иоанна экзарха Болгарского, объяснения нравственных законов христианства при демонстрации нравственно-назидательного смысла бытия мира, на примерах природных процессов и жизни животных. Митрополит Илларион и Владимир Мономах постоянно подчеркивают, что животные, птицы и рыбы подают человеку примеры терпения, трудолюбия, справедливости, любви и уважения, земля дает дом, пищу и является началом всего. Человек должен постоянно искать пути к Богу, так как даже животные, несмотря на их ограниченность, ищут лучшее и полезное. Тем более к лучшему и более ценному должен стремиться человек.

Сотворенному Бог положил закон порядка, согласия и любви, красоты и гармонии. Более того, законосообразность мировых процессов понята не просто как послушание небесных сфер, а как отказ от своеволия, их аскеза.

Но как бы ни был прекрасен мир, вершиной творения является человек, более того — сам процесс творения был совершен для него. Осознание этого делает человека счастливым, смелым, гордым и открывает неограниченные перспективы для деятельности и творчества.

В своем «Поучении» Владимир Мономах пишет о том, что все существующее Бог дает в управление человеку. При этом речь идет не об отдельном человеке, а обо всем человечестве, о человечестве во времени и в пространстве, в истории. Отсюда значимость проблемы истории, в которой участвуют Бог, человек и мир. Поэтому так волновало *понимание души человека, ее устремлений*.

Понимание души человека было представлено целым рядом концепций, получивших распространение в Киевской Руси. Например, Иоанн экзарх Болгарский писал, что если «неразумная душа» скотья — материальна и это субстанция временная и тленная, то душа человека обладает «животворящей силой» и бесплотной природой (духовностью, разумом). Душа не имеет ничего общего с физической природой, хотя и является сотворенной. Будучи не материальной, но тварной, «душевная субстанция» сближается с Божественной нематериальной субстанцией и в то же время противопоставляется ей. Душа человека — сущность простая и бессмертная. Через тело душа становится реальностью, как Бог в творении являет Свое бытие. Это материально-духовное единство залог гармонии и в то же время иерархизма.

Авторы «Изборника Святослава 1073 года» употребляют понятие «тело» в противоположность не «душе», а «духу», в то время как «плоть» рассматривается в оппозиции «душе». Если плоть и душа «комплектуют» тело, то дух оказывается силой, автономной по отношению к телу. В древнерусском языке слово «душа» имело значение — «то, что дает жизнь существу», «душа», «духовная сторона человека», «духовные свойства», «нравственные качества», «совесть», «обещание», «человек», «жизнь», «существо вообще»⁵⁴. Слово «тело» — «истукан», «идол», «тело человека», «изображение человека», «величина тела», «рост», «возраст», «образ», «вид», «существо материальное, как противоположность духу»⁵⁵.

Тело — одушевленная плоть. Таким образом, душа считалась частью тела, она при помощи плоти воплощена в теле. Душа же и противоположна плоти. В человеке «воюет присно плоть и душу» — подчеркивается в распространенном в Киевской Руси «Поучении о мытаре и фарисее» Иоанна Златоуста⁵⁶. В этом же смысле митрополит Никифор Киевский подчеркивает, что «рать в нас многа, и противится плоть духови и дух плоти»⁵⁷. Аналогичные идеи звучат в древнерусских списках «Толковой Палеи».

Все присутствующие в человеке изъяны и несовершенства, пороки оказываются связанными не с телом, но с плотью. Следовательно, зло мыслится не в телесном, но в испорченности плоти, вызванной грехопадением. Причина зла и греха, таким образом, не в материи, а в воле. И, следовательно, цель спасения усматривается не столько в освобождении души от плоти, сколько в освобождении плоти от греховности, исправлении ее через одуховление.

Но были представлены и другие варианты. Например, в «Изборнике 1076 года» дилемма «плоть-душа» решалась так: различие у человека души и тела можно мыслить лишь в абстракции. Автор сборника, следуя канону, приписывающему понимать Христа состоящим из двух природ — Божественной и человеческой, проецирует это понимание единства двух природ на человека. Поэтому душа и тело едины и нераздельны, их нужно различать по свойствам, функциям и назначению.

Или, например, «Диоптра»⁵⁸. Когда мы говорим «человек», пишет Филипп,

разумеем обычно и душу и тело. На самом же деле, человек — это душа. Именно душа концентрирует в себе то, что мы вкладываем в понятие «я». Тело человека — его «внешнее» — не «я», а «мое». Плоть же в некотором смысле единственное условие существования души.

Но какой бы точки зрения ни придерживались древнерусские авторы, все они сходились в одном — забота о душе является главной целью жизни человека: «Тот, кто о душе своей не заботится, только о смертной плоти печется, подобен тому, кто рабыню кормит, а госпожу отвергает». «Тот, кто ищет земных благ, забывая о небесных, подобен человеку, который хочет пахаря иметь на стене изображенного, а не в поле пахущего»⁵⁹. Или: «... думал, как бы корабль своей души уберечь с Божьей помощью от многих бурь и волн, то есть напастей от бесов и людей, с надеждой не погибнуть в этих бедах и достичь пристанища спасения, и в тишину Небесного Иерусалима нашего Бога пройти. Ибо в священных книгах пишется, что здешняя жизнь — это смерть, искушение и война, так что трудно кому-либо пройти ее без напастей»⁶⁰. Как сказано в тексте, Авраамий осознал необходимость спасения души как главную задачу жизни после изучения Священного Писания, сочинений *Ефрема Сирина* и *Иоанна Златоуста*, чью практику совершенствования души Авраамий сам осуществлял и активно проповедовал ученикам.

Особенно противоречивыми были отношения взаимоотношения и взаимоотношения между библейским и платоническим подходами к членению всего сущего. Христианство — ни в коем случае не религия «духа»; это религия «святого духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал — не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» — причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания.

Христианство учило о святом веществе евхаристических «даров», о воскресении плоти и ее будущей славе. «Не всякая плоть — одна и та же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава у небесных, иная слава у земных, иная слава у Солнца, иная слава у Луны, иная слава у звезд; и звезда от звезды разнится в славе». Как предполагалось, вся совокупность материальных вещей создана творчеством бога и «хороша весьма», между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую и притом, кстати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь — грех. Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом.

Мистико-аскетическая традиция становится значимой для философии.

Исихастская традиция — определенная школа духовной практики, развивающаяся с IV в. и до наших дней. В этом долгом пути различимы три наиболее важных этапа:

- 1) классическая *аскетика* и *мистика* раннехристианского монашества IV–VIII вв.;
- 2) Исихастское возрождение в Византии XIII–XIV вв.;
- 3) возрождение исихазма в России в XIX–XX вв.

На первом этапе в качестве основоположных текстов традицию открывают «Духовные беседы», приписываемые преп. *Макарию Египетскому*, и трактаты *Евагрия Понтийского*. В целом, аскетическая литература необычайно обильна и многожанрова, тут — жития, легенды, проповеди, систематические трактаты... Сейчас нам важен аспект внутренних основ традиции, равно деятельных и умозрительных. Здесь главными авторами, вслед за Макарием и Евагрием, традиционно считались *св. Иоанн Лествичник* и *Исаак Сирийский*. Однако в недавний период выяснилась важная роль и некоторых других: *Диадокха Фотикийского*, *Варсануфия* и *Иоанна Газских*, *Исихия Синайского*. Их изучение привело к выводу о том, что ключевые элементы исихастской практики, учения о непрестанной молитве и Иисусовой молитве, которые часто считались нововведениями поздневизантийского этапа, в действительности, почти всецело сложились целиком уже в классический период, в V–VIII вв.

Уже у *Евагрия* и в «Духовных беседах» отчетливо обозначились основные черты нарождающейся мистической школы. Сначала в ней явны близость и отчасти влияние предшествующих позднеантичных школ, аскетизма стоиков и мистики неоплатонизма; из них, в частности, перешло в исихазм большинство его главных терминов. Не представляла открытия и общая схема выдвигавшегося пути духовной практики и мистической жизни: пути, ведущего через очищение души к бесстрастию, а затем — к мистическому созерцанию-соединению с Богом. Но при всем том, это было явление преимущественно нового рода. В начале пути аскезы стало — и приобрело огромную роль — пришедшее из иудейской традиции *покаяние*. Дуализм тела и души сменялся постепенно холизмом. Борьба со страстями приняла форму «умного художества» — обширной и своеобразной дисциплины или искусства самоанализа и управления сознанием, основанной на новых принципах и подходах к психологии человека. Стержнем и главным содержанием духовной практики стала *школа молитвы*, в которой связь человека и Бога раскрывалась как сфера личного и диалогического общения. Мистический путь (подвиг) при этом структурировался как *иерархия форм* или *ступеней молитвенного Богообщения*, которое, развиваясь и углубляясь, трансформирует человека и все полнее приобщает его Божественной жизни. Человек опознает эту жизнь как новый род бытия, сутью и содержанием которого служит *Любовь — Божественная Любовь*, означающая совершенную взаимоотдачу, взаимопроникновение, Божественное бытие. Поэтому соединение с Богом несет для человека развитие и утверждение личного начала в нем, утверждение его индивидуальности через уникальность его личных отношений с Богом. Кроме того, в соединении присутствует и другой аспект, *световой*: в Богообщении Бог воспринимается как Божественный Свет; и ключевым священным событием для исихазма становится *Преображение*, в котором Богообщение выступает именно как сочетание световых восприятий и диалогического общения. *Фаворский свет* здесь осмысливается как сверхприродное соединение начал Света и Личности: мистическая реальность, принципиально отличная от Света неоплатоников.

Полноту же соединения, цель мистического пути, выражает понятие *Обожения*. Это — центральное понятие исихастской традиции, мистический и антропологический идеал Православия. Из сказанного уже ясно, что Обожение —

вид мистического трансцензуса; и этот вид отличен от всего, что мы находим в других традициях. Мистика обожения не есть мистика экстаза, медитации или созерцания. Практика исихаста направляется прямо и непосредственно к целостному и актуальному претворению «тварной падшей» природы человека в природу Божественную. Именно это претворение и именуют Обожением человека. Ясно, что оно невозможно только собственным действием изолированной человеческой природы; но в силу *диалогичности* Богообщения, предполагающей *свободу*, оно невозможно и чисто внешним действием, без *воли и участия человека*. Православие и исихазм утверждают, что Обожение совершается путем *синергии* — особого соработничества и сообразования согласного действия свободной воли человека и Божественной благодати. Синергия — вторая ключевая концепция исихазма; выражающая специфический характер Обожения как личностного трансцензуса. В отличие от всей античной, а также и всей точной мистики, путь Обожения требует не растворения и утраты, но усиления и расширения индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но в то же время это действительный *трансцензус*, означающий обретение предикатов иного, Божественного бытия, и преодоление определявших прежде, «ветхое» бытие начал греха, смерти и конечности. Священное событие, что задает прообраз, архетип такого преодоления, есть *Пасха* — и потому известный факт, что именно пасха (как на Западе — Рождество) в Православии и в России воспринимается фокусом Священной Истории и центральным праздником христианства, отражает глубокое проникновение всего Православия идеями Обожения и исихастской духовности. В целом же весь описанный комплекс, состоящий не столько из идей, сколько из *положений практики и выводов опыта*, можно рассматривать как особый тип антропологии, своеобразную антропологическую модель, главная отличительная черта которой — *онтологическая открытость: расширенное и динамическое видение феномена человека*.

Все эти основания исихазма возникли и сложились уже на первом его этапе. Вклад следующего, поздневизантийского этапа носит уже иной характер: происходит, в первую очередь, углубление и рефлексия своеобразия традиции. В крайне насыщенном содержании этого этапа мы отметим сейчас всего три момента.

Во-первых, происходит выработка практических форм, наиболее адекватных принципиальному холизму исихастской антропологии. Исихазм утверждает, что путь Обожения несет трансформацию, трансцендирование не только разума и сознания, но цельной человеческой личности, включая и телесное естество. И в исихазме XIII–XIV вв. усиленно разрабатывался и обсуждался дискурс тела: формы соучастия тела в молитвенном делании, роль чувственных восприятий и феномен «умных чувств» — радикального расширения, «отверзания» средств восприятия человека в мистическом опыте.

Во-вторых, начало намечается осознание не узко-монашеской, а *всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку*. Обожение определенно осознавалось как онтологический тезис, призывание человеческой природы как таковой — но путь к нему был достоянием избранных единиц и узкой, пределы: специфической сферы подвига. Это явное противоречие стало одним из стимулов дальнейшего продумывания и развития традиции.

И, наконец, — *третье* — традиция весьма продвинулась в своем концептуальном самоуяснении и самовыражении. Исихазм отыскал свое ключевое начало и термин, которых не доставало для понимания его практики и стоящих за нею антропологических и теологических предпосылок. Это начало было *энергия*. В исихастских спорах, и прежде всего в трудах св. Григория Паламы, стало ясно, что исихазм в целом есть, в первую очередь, речь об энергии, дискурс энергии: *борьба со страстями есть искусство управления множеством всех энергий человека, молитвенное делание означает собирание этих энергий в единое устремление к Богу, а синергия и Обожение представляют собою не что иное, как соединение энергий человека и Божественной энергии, благодати*. Однако исихастский дискурс энергии, своим появлением вводя традицию в сложную и многовековую философско-богословскую проблематику, рождал множество проблем и вопросов. Цельного учения об энергии здесь отнюдь не было создано, и само понятие энергии осталось во многих (особенно богословских) отношениях довольно туманным и спорным. Тема была открыта, но далеко не завершена; и это же можно сказать и о двух других названных выше темах этапа: все они остались заданиями на будущее.

Не все эти задания были в равной мере восприняты последним, русским, этапом, пришедшим через половину тысячелетия, вслед за деятельностью св. Паисия (Величковского) и появлением русского «Добротолюбия». Так как это уже второй период распространения исихазма в России: первым было так называемое второе южно-славянское влияние в XIV–XV вв., связанное с именами св. *Сергия Радонежского, Андрея Рублева, Нила Сорского*. Практика Иисусовой молитвы во всех ее аспектах, включая соматику, получила новое углубление, тонкую систематизацию и проникновенное изложение у св. *Игнатия Брянчанинова* и особенно *Феофана Затворника*, а уже в нашем веке — у св. *Силуана Афонского* и его ученика архим. *Софрония*. Учение об энергии основательно изучалось богословами русской эмиграции, прежде всего еп. *Василием (Кривошеиным)*, *Вл. Лосским*, о. *Иоанном Мейендорфом*, а продолжили *С.С. Аверинцев* и *С.С. Хоружий*. Но самое значительное и новое для традиции связано было с оставшейся из трех тем: с раскрытием универсального существа исихазма. Возникли новые формы, посредством которых исихазм выходит далеко за пределы монашеской среды. Тут были *старчество* с его знаменитым очагом в *Оптиной пустыне*, концепция «монастыря в миру», идущая от славянофилов, развитие техники непрестанной молитвы, позволившее сочетать ее с мирскими занятиями, и мн. др. Влияние исихазма распространяется с беспрецедентной широтой как в *сфере народной религиозности*, так и в *сфере культуры* (хотя и в меньшем масштабе). И этот процесс, подобно исихастскому возрождению в Византии, отнюдь не иссяк сам по себе, но был оборван исторической катастрофой. Потеря связи с истоком может обернуться для нации потерей государственности, именно поэтому проблема исихазма как культуuroобразующего звена в галерее истории на сегодняшний день так актуальна.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Очерки истории русской философии: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Свердловск, 1991. С. 67–68.

2. Лосский Н.О. Своеобразие русской философии. Ступени. 1992. № 1. С. 130.
3. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1912. С. 116.
4. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 98.
5. Очерки истории русской философии. С. 73.
6. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. Вопросы истории русской средневековой литературы. Л., 1974. С. 292–295.
7. Добротолюбие. Т.V. М., 1900.
8. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 137.
9. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 259.
10. Там же. С. 73.
11. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 656.
12. Там же. С. 804.
13. Амузин И.Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960, С. 153.
14. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 268–270.
15. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX — нач. XX вв. Монография. М., 1997. С. 10–15.
16. Педагог (I, 12) // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С. 110.
17. Климент Александрийский Строматы (II, 16) // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. 1. М., 1996. С. 153.
18. О началах (III, 6, 6). Самара, 1993. С. 243.
19. Минин П. Значение Оригена в истории древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев. 1991.
20. Максютин А. Жизнь и творения Оригена Александрийского // Ориген. О началах. 1993. С. 314.
21. Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (репринт: М., 1992). С. 262.
22. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс — М., 1992. С. 262.
23. Иринеи Лионский. Против ересей (V, 9, 1) // Иринеи Лионский. Творения. СПб., 1900. 2-е изд. (Репринт: М., 1996). С. 462.
24. Там же. С. 455 (V, 6, 1).
25. Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 233.
26. Тертуллиан. О воскресении плоти // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С. 98.
27. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или О девстве // Мефодий Патарский. Полное собрание творений. Изд. 2-е. СПб., 1905 (репринт: М., 1996). С. 58.
28. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий. Творения: В 4-х т. (репринтное воспроизведение, изд. Св.-Тр. Серг. лавры 1902–1903 гг.). Т. I. М., 1994. С. 260.
29. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 148, 151.
30. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 189.
31. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931 (репринт: М., 1992). С. 159.
32. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 56.
33. Флоровский. Ук. соч. С. 187.
34. Шабуров Н. В. Христианская антропология Немесия Эмесского // Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С. 7.
35. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн. 1. М., 1992. С. 32.

36. *Флоровский*. Ук. соч. С. 123.
37. *Киприан* (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 262.
38. *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 68.
39. Там же.
40. *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (II, 25) // Максим Исповедник. Творения. Кн. I. М., 1993. С. 238.
41. *Флоровский Г. В.* Ук. соч. С. 227.
42. *Киприан (Керн)*. Ук. соч. С. 223.
43. *Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны (41). Сергиев Посад, 1917 (фото-тип. изд.: Нижний Новгород, 1989). С. 185–186. С.146.
44. *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С.291–292.
45. *Киприан (Керн), архим.* Духовные предки св. Григория Паламы // Богословская мысль. Париж, 1942. С. 102–131.
46. *Флоровский*. Ук. соч. С. 115.
47. *Мейендорф И.* История Церкви С. 295.
48. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 338.
49. Воскресное чтение. Киев, 1841. № 3.
50. Воскресное чтение. 1803. № 16. «Прибавления...» 1898. № 18–20; 1900. № 34. Правосл. Мысль. 1951. № 8. Париж.
51. Беседы (Омилии) св. Григория Паламы». Ч. 1–3. Монреаль, 1984. В настоящее время вышло два репринтных издания: М., 1993 и М., 1994.
52. *Лосев А.Ф.* Русская философия. С. 67.
53. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начала русской литературы: XI — начало XII века. М., 1978. С. 399.
54. *Срезневский И. П.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 749–751.
55. Там же. Т. 3. Стб. 1091–1093.
56. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3. С. 168–169.
57. Послание Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру // Русские достопамятности. М., 1815. С. 61–62.
58. Диоптра // *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. С. 20.
59. Послание отца к сыну // Изборник: Повести Древней Руси. М., 1987. С. 214.
60. Житие Авраама Смоленского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. С.73.

PERSON WITHIN OUTLOOK OF BYZANTIAN AND RUSSIAN ISIKHASTS

I.E. Foydorova

Isikhast tradition (Greek — rest, silence) is a certain school of the spiritual practice that has been developing since 4th c. up to nowadays. The ancient tradition developed in the Byzantian and Russian practice is capable to be alive and effective, opening to modern thinking a new understanding of a human personality.



ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

© 2007 г.

Г. Гомперц*

ИСТОРИЯ КОРЕЙСКОЙ КЕРАМИКИ ПЕРИОДА ЛИ

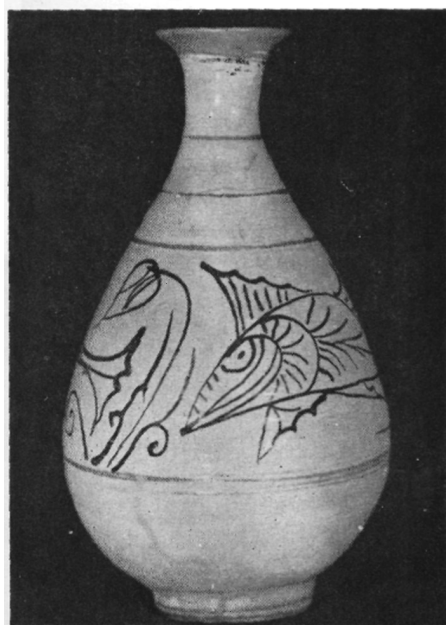
Керамика и фарфор — наиболее известная и в некоторых отношениях наиболее важная художественная продукция Кореи. Объясняется это, во-первых, тем, что селадоны Корё стали очень популярны и считаются равными великолепнейшим сунским изделиям, а во-вторых, тем, что гораздо менее известный фарфор периода Ли оказал огромное влияние на японскую керамику и, следовательно, на работу ведущих художников-керамистов Японии, Англии и Америки. Именно этим изделиям позднего Ли я и намерен посвятить данное исследование, т.к. ни на одном из западных языков нет исчерпывающего обзора, в то время как изделиям Корё посвящено много статей и несколько монографий, которые доступны всем интересующимся.

Изучению керамики Корё препятствовало отсутствие достоверной информации, касающейся большинства из сохранившихся образцов. Это явилось, в основном, результатом массового разграбления древних захоронений нелегальными раскопками. Однако несколько экземпляров были найдены в датированных погребениях при должном научном наблюдении, а на многих других были обнаружены надписи, которые дали некоторые сведения о времени их изготовления.

Когда мы обращаемся к периоду Ли, положение становится еще более затруднительным. Захоронения керамических и других изделий продолжало существовать лишь очень короткий период времени, до тех пор, пока строгое следование конфуцианским предписаниям не прекратило эту практику. А когда это произошло, определить трудно. Основатель династии король Тхэчжо был ревностным буддистом, а его последователи отвергли буддизм и предпочли конфуцианскую этику. Это было объявлено основой национальной политики, и по королевскому указу 1421 г. самому наследнику престола было предписано посещать конфуцианский храм. Преследования буддизма начались три года спустя, и наконец в 1472 году все буддийские монахи были изгнаны из столицы.¹

Поэтому все имеющиеся образцы керамических и фарфоровых изделий периода Ли, за очень немногими исключениями, сохранились до настоящего вре-

* Мы издаем еще одну работу крупнейшего европейского знатока культуры Кореи и коллекционера корейской керамики и фарфора Годфри Гомперца (1904–1992). Статья опубликована в: Transactions of the Korea branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XLII. 1966. Seoul, Korea. Перевод Т.И. Киреевой (1932–2004). Предыдущую публикацию см. ПИФК. 2006. XVI/1. С. 293–298.



1



2



3



4

ТАБЛИЦА I

1 — Ваза п у н ч о н с черной росписью по белой глазури. Выс. 28,3 см. Мастерские Керёсан, XV—XVI вв. Частное собр., Сеул; 2 — Чаша п у н ч о н (мисима) стандартного типа с белой глазурью поверх штампованного декора. Диаметр 17,5 см. XV в.; 3 — Фляжка паломника. Белый фарфор с коричневой росписью. Выс. 19,3 см.; 4 — Сосуд для вина с росписью кобальтом. Выс. 26 см. XVIII—XIX вв. Коллекция Г. Гомперца

мени не в захоронениях, а переходя из поколения в поколение, без каких бы то ни было записей или указаний на их датировку или происхождение, а разрушительные вторжения японцев в 1592–1598 гг. и маньчжуров в 1637 г. привели к серьезным потерям, и это не считая постоянного урона, причинявшегося пожарами и естественным износом, поскольку большинство сосудов было в каждодневном пользовании для сервировки стола и хранения продуктов или в качестве принадлежностей письменного стола.

О некоторых других обстоятельствах, препятствовавших изучению керамики и фарфора периода Ли, писал Окудайра, ведущий специалист в этой области в первую половину XX в. Заслуживает внимания следующий отрывок из его статьи «Токи кодза» /Лекции по керамике/:

«Период Ли в Корее охватывает около пяти веков, с 1392 по 1910 г., следовательно, сказать, что керамическое изделие является продуктом периода Ли, — это значит сказать очень мало относительно времени его изготовления. К тому же до сих пор нет научно обоснованной периодизации истории корейской керамики периода Ли, и препятствия на пути составления удовлетворительной схемы могут быть сведены к следующему:

1. Незначительные изменения в технике керамического производства

В период Ли в технике производства керамики не произошло никаких принципиальных изменений, как это имело место в мастерских Цзиндэчжэня в Китае. Однако вести о том, что в Китае успешно изготавливаются изделия с росписью кобальтом, вскоре достигли Кореи и послужили стимулом в организации производства белого фарфора и, в конечном итоге, привели к тому, что в Корее стали выпускаться такие же изделия, достоверно известно, что белый фарфор изготавливался во время правления короля Сечжона в начале династии Ли, и я полагаю, что было бы верным рассматривать совершенствование белого фарфора как отправную точку в истории керамики периода Ли. Знаменательно, что в это время в Корее функционировало 136 фарфоровых и 185 керамических печей, как указано в Сечжон силлок (Хроника правления Сечжона, 1419–1450)². Это вместе с последующим строительством печей в Пунвоне является началом истории керамического производства периода Ли. К сожалению, в настоящее время нет достойных изучения публикаций, за исключением отчетов о раскопках в местах расположения печей в горах Керёнсан, проводимых генерал-губернаторством Кореи³. Этим исследованием, похоже, обнаружен, в частности, тот факт, что конструкция древних печей была та же, что в используемых до настоящего времени в Пунвоне и других местах наклонных печах типа «расщепленного бамбука». Конечно, чтобы прийти к окончательному выводу по этому вопросу, мы должны дожидаться дальнейших раскопок и изучения их материалов и планов расположения ранних печей. Однако кажется ясным, что способ производства фарфора был разработан в начале периода Ли и использовался на протяжении почти пяти веков — речь идет о способе производства в наклонных печах на склонах гор с использованием в качестве сырья фарфоровой глины высокого качества. Хорошо известно, что в других деталях, помимо стиля конструирования печей, корейские гончары строго следуют традиции и старым предписаниям.

2. Имена и изделия гончаров точно неизвестны

Уже говорилось, что керамика периода Ли не имеет своих Какиэмона и



5



6



7



8

ТАБЛИЦА II

5 — Блюдо с росписью кобальтом. Диаметр 14 см. XVIII—XIX вв. Коллекция Г. Гомперца; 6 — Сосуд с росписью коричневой краской с окисью железа. Выс. 52,2 см.; Музей ун-та Ихва, Сеул; 7, 8 — Капельницы для разведения туши. Подглазурная роспись кобальтом. Возможно, изделия мастерских Пунвона. XVIII—XIX вв.

Нинсэя⁴, и действительно, на изделиях Ли никогда не было имён прославленных гончаров или тех, чьи работы можно было бы определить в настоящее время. Несмотря на то, что имена гончаров часто писались на сосудах периода Ли — более ничего не известно о них. Ясно, что в Корее периода Ли были талантливые мастера, заслуживающие сравнения с японскими керамистами, и трудно объяснить тот факт, что их слава не распространилась повсюду, чтобы войти в историю керамики. Причины этой анонимности можно усмотреть в социальном положении гончаров и далее, в социальных условиях, которые были определяющими в период Ли⁵. Гончары делились на категории и передавали своё положение по наследству; они росли с гончарным кругом и работали с ним до самой смерти. Они не могли позволить себе заняться ничем другим, помимо изготовления своих изделий. Кроме гончаров, находившихся на государственной службе, было много других, которые жили обменом своих изделий на рис и одежду. В этом несколько примитивном обществе они не могли добиться покровительства богатых, создавая выдающиеся изделия. Ещё не появилось торгового сословия, поддерживавшего яркую и многогранную народную культуру, как это было в Японии периода Токугава, поэтому культура Ли стала монополией королевского дома и двора. Поскольку керамические изделия Ли делались анонимными мастерами, нет ни родословной гончаров, ни каких-либо подробностей их жизни.

3. Мало датированных образцов

Начиная с периода Мин, китайские керамические изделия, изготовленные на императорских фабриках, имеют надписи с датировкой или специальные названия, но ничего подобного нет на изделиях Ли. Иногда на доньшках первоклассных блюд, расписанных кобальтом, можно увидеть иероглифы, такие как «Сделано в эру Ван-ли», но это всего лишь традиционный декор, скопированный с китайских изделий и не имеющий никакого реального смысла. Он использовался в конце Ли, когда наиболее сильно было китайское влияние. Часто можно видеть изделия с циклическими знаками, но ни один из них не старше двухсот лет, и трудно определить цикл, к которому они относятся. Таким образом, в период Ли не только не было принято датировать изделия, но также очень мало керамических изделий, по которым можно как-то определить дату их изготовления. Более того, едва ли можно найти образцы, которые передавались из поколения в поколение с какой-либо определенной традицией относительно их изготовления. И наконец, не было исследований в Пунвоне и других местах нахождения печей. Дается только приблизительная оценка времени изготовления керамики Ли⁶.

Первую попытку периодизации истории керамики Ли предпринял в 1922 г. Асакава. Он предложил четыре периода, которые описаны им следующим образом: «В начальном периоде Ли, длившемся около столетия, продолжали существовать традиции селадона Корё и широко изготавливались сосуды типа «мисима»⁷ — то есть сосуды с декором из белой керамической массы. Начал также появляться твердый белый фарфор. В середине периода Ли, длившейся около 150 лет, процветал твердый белый фарфор, изделия типа «мисима» клонились к упадку, тогда как бело-голубые с росписью кобальтом изделия стали входить в моду. В поздний период, длившийся почти два века, процветали изделия с росписью кобальтом, а у твёрдого белого фарфора были заметны признаки упадка, произошли также изменения в типе декора белого фарфора. Более того, увели-

чившееся использование медной посуды привело к сокращению керамического производства. Последний период около 50 лет показал почти полную потерю вековых традиций: государственные печи Пунвона стали частным предприятием, которое платило налог государству и использовало японских ремесленников.⁸

Ясно, что это была просто приблизительная временная периодизация, оставившая желать много лучшего. Окудайра не считал её удовлетворительной и чувствовал, что она нуждается в пересмотре. Основания системы, предложенной им и принятой в Японии, изложены следующим образом:

«С 1922 г., когда впервые была предложена периодизация Асакавы, были обнаружены при раскопках изделия разных периодов; стали также известны образцы, передававшиеся по наследству, и произведены исследования печей. Тем не менее сомнительно, достигли ли мы положения, когда научная периодизация может быть сделана. Потому что осталось так много важных вопросов, которые надо решить, например, время, когда изделия типа «мисима» впервые появились и когда они перестали изготавливаться. Специалисты по керамике, в основном, согласны с тем, что изделия «мисима» более не изготавливались после японского нашествия 1592–1598 гг.; основной причиной такого мнения является то, что неизвестны надписи на изделиях типа «мисима» позже 1592 г. Другая проблема, во многом неясная, касается происхождения и развития Пунвона, предприятия, которое занимает столь важное положение в истории фарфора периода Ли. Неизвестно даже время, когда впервые появилось само название Пунвон. Записи свидетельствуют, что роспись кобальтом была введена в правление Сечжо (1456–1468), но не найдено никаких данных относительно типов производимых изделий. Имеется много других неразрешенных вопросов, и мы столкнулись с многочисленными препятствиями как в установлении хронологической схемы, так и в изучении отдельных ее частей. Тем не менее, желание начать изучение истории керамики периода Ли привело меня к попытке ее периодизации, хотя все это, естественно, потребует пересмотра и изменений с течением времени. Так как корейская цивилизация не может быть понятна, без должного внимания к ее связям с Китаем, я предпочел разделить историю корейской керамики периода Ли на два больших отдела, первый — когда был тесный контакт с культурой Мин, и второй — когда контакт был с цинской культурой, называя соответственно это первым периодом Ли и вторым периодом. Где именно должна быть проведена граница между двумя периодами, это должно стать предметом дискуссии. Вторжение маньчжуров в Корею является важной политической вехой: однако впоследствии Корея лишь формально платила дань цинскому Китаю. Фактически — хотя и тайно — корейцы смотрели на культуру цинского Китая, считая маньчжуров северными варварами, и продолжали использовать минские наименования годов. И только незадолго до окончания «эры Канси» корейцы постепенно пришли к признанию культуры Циннов. В 1718 г. печи Пунвона были перенесены в верхнюю излучину реки Кёнган, в районе Кванчжу⁹. Насколько мне известно, это первое употребление слова Пунвон, поэтому я полагаю предшествующий период считать первой половиной Ли, а время после 1718 г. — второй половиной.¹⁰ Окудайра затем делит каждую половину периода Ли на три подраздела, первые три — следующие:

1. 1392–1464
2. 1464–1598
3. 1598–1718

Первые правители были талантливы, и страна переживала период подъема. Основным продуктом на протяжении первых двух периодов были изделия типа *пунчхон*, или «мисима». Существовало несколько различных видов изделий, известных японцам как «коёмидэ», «хакэмэ», «хорихакэмэ», «эхакэмэ», «кохики» и др.¹¹; изделия типа *пунчхон* составляют особый предмет изучения и здесь не будут рассматриваться подробно, следует только отметить, что *пунчхон*, в основном, аналогичны селадону Корё, хотя более грубы по текстуре, и что объем продукции на протяжении первых двух столетий периода Ли был огромен, вся южная и центральная Корея была усеяна печами, производившими изделия типа *пунчхон*. Однако не следует считать, что это был единственный вид производимых изделий. Изделия с черной глазурью, или «теммоку», и белый фарфор тоже изготавливались в широком масштабе, часто в тех же самых мастерских, где основной продукцией был *пунчхон*; и именно в это время было усовершенствовано производство белого фарфора. Правление короля Сечжона (1419–1450) можно рассматривать как высшую точку раннего периода Ли, после которого начался спад. Говорят, более поздний правитель Сончжо (1568–1608) заметил в стиле Джонсона: «Посмотрите историю правления Сечжона, в то время все было точным: если говорить о книгах, они очень ясны.»

По данным литературного источника, относящегося к тому времени, *Ёнчжэ чхонхва*, Сон Хёна (1439–1504), белый фарфор использовался исключительно в королевском дворце Сечжона. *Сечжон силлок* содержит несколько упоминаний керамических изделий. Самым важным из них является перечень керамических печей на 1424–1425 гг. и списки 136 фарфоровых и 185 керамических печей, явившиеся результатом переписи. В 1424 г. по просьбе минского посланника было приказано изготовить в печах кванчжу большие, средней величины и малые изделия из белого фарфора в дар императору Юн-ло, что является свидетельством высокого качества корейского фарфора в столь раннее время. В 1428 г. дар императора Сюань-де состоял из «пяти больших блюд с кобальтовым декором и пяти блюд меньшего размера, тоже декорированных кобальтом.» Спустя 10 лет новый дар от императора состоял из шести приборов столовой посуды, три из которых имели кобальтовый декор из драконов среди облаков, а три декорированы львами.

В 8 месяц 1464 г., согласно *Сечжо силлок* (Хроника правления Сечжо, 1456–1468), чиновник провинций Чолла открыл кобальтовую руду в Сунчхоне, на крайнем юге провинции, и преподнес королю фарфор, декорированный кобальтом из этого местного источника¹². Это первые официальные данные о кобальтовых изделиях, сделанных в Корее, хотя возможно, что кобальт был получен из Китая несколькими годами раньше, — Кояма приводит данные из *Ёльё-силъ кисуль*, свидетельствующие о том, что фарфор с росписью кобальтом производился в 1457 и 1461 гг.¹³ Именно поэтому Окудайра предложил считать 1464 г. концом первого периода. В 1466 г. королю подали петицию, содержащую просьбу о том, чтобы производство белого фарфора было ограничено изготовлением изделий для королевского двора. Петиция получила королевскую

санкцию, а местным властям было приказано зарегистрировать места добычи каолина и принять все необходимые меры для предотвращения нелегальной добычи¹⁴. По-видимому, местные источники кобальта были неудовлетворительны или недостаточны, потому что «*Ёнчже чхонхва*» указывает, что кобальт ввозился из Китая, и применявшийся декор был аналогичен декору на китайских изделиях, но сырье было дефицитным и дорогим, поэтому невозможно было получить нужное его количество. Сообщение о том, что он повсеместно используется в Китае, породило вопросы, есть ли какой-нибудь удовлетворительный заменитель дорогостоящей «магометанской голубой», и оказалось, что когда ее нет, используют более дешевый, местного производства кобальт; но даже таким местным кобальтом корейцы не располагали¹⁵. По этой причине голубой кобальтовый декор использовался очень мало; несколько экземпляров фарфора с росписью кобальтом и простого белого фарфора можно было найти при дворе короля Сечжо, но почти сто лет употребление его вне дворца было запрещено, за исключением сосудов для вина для военного сословия.

Японское нашествие было непоправимым бедствием для Кореи и ее керамической промышленности. Большая часть страны была опустошена, и множество гончарных мастерских было разрушено или покинуто, но сотни мастеров были взяты в плен и насильно перевезены в Японию в надежде, что производство таким образом можно перенести на японскую почву и что такие, пользовавшиеся спросом изделия, как «чаши Идо» и другие принадлежности чайных церемоний можно будет изготавливать в Японии. Это вторжение известно иногда в Японии как «Гончарные войны», и Окудайра имел достаточные основания закончить свой второй подраздел 1598 годом, годом окончательного вывода японских войск, который должен обозначить крайний упадок керамической промышленности Ли. Но страдания корейского народа на этом не кончились; страну не раз охватывал голод и экономические условия даже в 1628 г. были столь плохи, что государственное производство керамики было приостановлено на год.

Неудивительно, что всеобщее моральное состояние было подорвано в результате этого, и Указом законодательной палаты от 1616 г. было сделано замечание народу о несоблюдении правил и нарушении обязательных постановлений. Указ начинается так: «Порядок в стране нарушился и различия между высшими и низшими классами исчезли, нет разницы в стилях письма; использование первоклассной посуды стало беспорядочным; что касается одежды и столовой посуды, то все правила тут бессовестно нарушены... Такие изделия, как посуда с украшениями, обеденная посуда, стулья и столы, изготавливаются для всеобщего пользования за счет государства, и все-таки их крадут и используют частным образом или небрежно обращаются и теряют. Это не вина Палаты: это объясняется существующим неуважением к различию между государственной и частной собственностью». Указом перечисляются другие несоблюдения этикета и предписывается должное употребление различных типов посуды. Так, изготавливаемый государственными печами белый фарфор предназначался исключительно для королевской семьи, а кобальтовый — для семьи наследного принца, простая белая посуда — для правительственных чиновников и т.д. Впредь тайное, в нарушение закона, копирование посуды официального назначения должно было караться смертью. Если закон нарушали прави-

тельственные чиновники, они должны были наказываться по указу о присвоении королевской собственности. Правительственные служащие, которые тайно похищали посуду из государственных складов, должны быть наказаны по этому же указу¹⁶.

Из короткой записи в *Кванхэгун силлок* (Хроника правления Кванхэгун, 1609–1623) очевидно, что кобальтовые росписи не могли производиться в 1618 г., потому что со времени японского вторжения из Китая кобальт не ввозили, ибо в стране не было средств для ведения внешней торговли¹⁷. Полагают, что в этот период широко применялись росписи железной красной и медной красной вместо кобальта, так как необходимое сырье можно было получить на месте. Но самой главной переменной в керамическом производстве в результате японского вторжения было исчезновение *пунчхона*; по-видимому, такие известные мастерские, как в горах Керёсан, были заброшены навсегда. Поскольку, вероятно, было сотни две мастерских, занимавшихся изготовлением керамики типа *пунчхон*, это сильно сказалось на развитии керамической промышленности. С этого времени основной продукцией корейских мастерских, возможно, стал фарфор, а не керамика, хотя различные виды керамических изделий по-прежнему производились в местных печах для широкого пользования, и только когда мастерские Пунвона стали процветающим предприятием в первой половине XVIII в., производство фарфора значительно шагнуло вперед. Однако прежде чем это произошло, Корею было суждено испытать еще одно опустошительное вторжение, на этот раз с севера, верность Кореи династии Мин привела к ухудшению отношений с маньчжурами, и в 1637 г. большая маньчжурская армия вторглась в страну и осадила короля и главные его силы в крепости Намхансан близ Сеула. Капитуляция стала неизбежной, и в Корею, которая едва начала приходить в себя после японского грабежа в 1592–1598 гг., снова наступил период застоя, действительно, экономическое положение страны было таково, что возвращение к нормальному положению вряд ли могло произойти до правления Сукчона (1675–1720).

Теперь мы подходим ко второй половине периода Ли, которую Окудайра подразделил следующим образом:

1. 1718–1752
2. 1752–1883
3. 1883–1910

Согласно *Сукчжон силлок* (Хроника правления Сукчжона), печи Пунвона в 1718 г. были передвинуты в верхние излучины Кёнгана в районе Кванчжу, примерно в 20 милях восточнее Сеула¹⁸. Точное их расположение в то время, предполагают, находилось в окрестностях Кымсари. По-видимому, государственные мастерские первоначально были расположены в Сеуле, но из-за недостатка топлива и других материалов их пришлось вынести за пределы города. Сначала мастерские были построены в предгорьях Пукхана, горы, возвышающейся над Сеулом, но позднее они были перемещены дальше, и время их переноса в Кванчжу на самом деле, возможно, было более ранним, чем это зафиксировано официальными источниками¹⁹. Кёнган — приток Хангана, и в 1752 г. печи снова были перенесены, на этот раз к деревушке Пунвон на берегах самой Ханган. Без сомнения, причиной этого последнего перемещения было то, что широкая

судоходная река Ханган давала возможность транспортировать глину и древесное топливо из других местностей. Глина, использовавшаяся в печах Пунвона, доставлялась из таких мест, как Чхунчхон, Хвачхон, Ичхон и Янгу, находившихся севернее и восточнее Сеула, и из Хёнчхона и Чхинчжу далеко на юге. В 1883 г. содержание печей Пунвона на государственные доходы стало непосильным, и было решено прекратить государственное субсидирование; однако печи продолжали существовать как частное предприятие.

Название Пунвон указывает, что мастерские были филиалом *Саонвона*, учреждения, ведавшего приготовлением пищи для короля и двора, или «бюро королевской кухни». Помимо присмотра за пищей для двора, это учреждение ведало подготовкой церемониальных банкетов, за исключением тех, которые устраивались для посланников и других почетных гостей и находились в ведении йебинаси. Производство столовой и другой посуды для дворца и двора составляло часть его полномочий, и поэтому 480 искусных гончаров находились под его контролем, 380 из них работали в правительственных мастерских, а 100 — на местных печах, где изготавливалась разнообразная посуда для двора. *Ёнчжесчхонхва* пишет: «Для приготовления фарфоровой посуды нужно употреблять белую глину и обжиг производить с большой тщательностью. Хотя во всех провинциях много печей, которые занимаются изготовлением этой посуды, лучшие изделия готовятся в Корёне. Они стоят в одном ряду с изделиями Кванчжу. Ежегодно с весны до осени чиновники *Саонвона* следят за производством и организуют поставку изделий для государства. Изделия учитывают, сортируют, и мастера лучших из них награждаются». *Сынчжын тонгук ёчжи сынам* от 1481 г. также упоминает печи Кванчжу: «Ежегодно чиновники *Саонвона* берут с собой художников и наблюдают за изготовлением изделий для королевского дома.»

Саонвону принадлежали различные лесистые местности, и тот, кто получал оттуда лес, должен был платить налог, который передавался в Пунвон, чтобы оплатить стоимость топлива, жалованья гончарам и т.д. По-видимому, к 1744 г. этот источник дохода оказался недостаточным; и впредь лучшая глина привозилась из Кванчжу, Янгу, Чхинчжу и Коняна и грузилась на суда для доставки по морю и реке в правительственные печи. В то же время пунвонские чиновники получили право собирать 10%-налог с судов и плотов, пользующихся Ханганом. Несколько лет Пунвон был расположен в слиянии Хангана и Пукхана и, поскольку большая часть древесного топлива и строительного леса для Сеула шла по этому пути, взимание предписанной суммы составило постоянный и существенный доход. Как говорится в стихотворении того времени: «в 3 часа все суда, нагруженные лесом и древесиной, собирались, и чиновники Пунвона взимали налоги.»

Сохранилась интересная запись о рабочих, занятых в Пунвоне в правление Чончжо (1777–1800) и Сунчжо (1801–1834), когда мастерские были в самом расцвете:

Инспектор — 1
канцелярские служащие — 20
подручные — 6
сторожа — 2
гончары — 10

декорировщики — 10
сушильщики — 10
глинодробильщики и водосмесильщики — 10
глиномесы — 10
обжигальщики — 7
главные обжигальщики — 2
помощники обжигальщиков — 7
рабочие по поддержанию огня — 2
художники — 14
рабочие по производству глазури — 2
по покрытию глазурью — 2
сортировщики — 2
рабочие по выгребанию золы — 2
разнорабочие — 433
Итого — 552 ²⁰

Отсюда ясно, что операции были хорошо организованы, с экономическим разделением труда. Продукция предназначалась для королевского дома, двора или правительственных учреждений или использовалась во время церемоний, проводившихся в королевских гробницах и дворцах.

Некоторые из них отбирались для королевских даров внутри страны и за границу. Общегодовая продукция составляла 13 720 изделий во второй половине XVIII — начале XIX вв. После удовлетворения правительственных запросов печи производили изделия для широкого рынка; очевидно также, что поблизости были частные печи, которые изготавливали аналогичные изделия, хотя не такого высокого качества.

В 1927 г. Такуми Асакава опубликовал отчет об исследовании печей Пунвона. Но никакого систематического изучения или раскопок опытными археологами не проводилось. Асакава полагал, что самые первые печи были построены буддийскими монахами и что они производили фарфоровые изделия с резным декором, росписью железной коричневой наряду с простыми белыми изделиями. Некоторые из первых фарфоровых изделий с росписью кобальтом, очевидно, были изготовлены в печах, расположенных около деревни Усанни: «Здесь были найдены черепки тонкого белого фарфора с росписью арабесками и пейзажами, выполненными чистой «магометанской голубой», которые было бы трудно счесть корейскими /настолько они близки по стилю изделиям Мин/, если бы они были обнаружены в каком-либо другом месте и без всяких видимых дефектов или повреждений при обжиге.» Гладких белых черепков, однако, было больше, чем с росписью кобальтом. Большое количество черепков с росписью кобальтом было найдено в более поздних местонахождениях печей Пунвона, хотя посуда для королевского дома стала ординарной и стандартной, не только это, но и формы постепенно ухудшались, а современный фарфор вообще потерял индивидуальность²¹.

Живописная привлекательность местности, где были расположены печи Пунвона, влекла много посетителей и туристов, особенно потому, что она находилась у реки Ханган, приблизительно на полдороге между Ёчжу и Сеулом, и

поэтому туда можно было легко добраться на лодке. По обеим сторонам реки были домики, печи посещались писателями и людьми со вкусом, которые интересовались техникой изготовления керамики. Некоторые привозили с собой художников, чтобы сделать зарисовки, которые им нравились; а ученое сословие особенно интересовалось размещением специальных заказов на поставки кистей, капельниц для разведения туши и других письменных принадлежностей. Сосуды и блюда, украшенные видами реки Ханган, стали популярны среди изделий Пунвона.

Окудайра пишет: «Среди изделий было почти все, что можно сделать из гончарной глины. Для вина были плоские чаши, квадратные фляжки, бутылки и маленькие бутылочки для нагревания вина; в качестве обеденной посуды использовали тарелки, блюда, чашки, сосуды с крышками и ящички ярусами; среди письменных принадлежностей были капельницы для разведения туши, подставки и полоскательницы для кистей, наборы блюдец, тушечницы, печати, сделанные с большим своеобразием и изобретательностью, для туалетных принадлежностей — пудреницы, флаконы для масла и воды, каждая из которых была сделана с большим мастерством и вкусом. Среди керамических изделий были также валики под голову, подсвечники, солнечные часы, цветочные горшки, курительные принадлежности, игрушечные лошадки для детей и шахматы для взрослых. Все это отражает мирный и стабильный период, начиная с правления Ёнчжо (1725—1776) и до Чхольжона (1850—1863). К этому времени была восстановлена и процветала зрелая культура²².

Период 1718—1752 гг. часто известен как период Пунвона в Кымсари, а 1752—1883 гг. — как период Пунвона в Пунвоне. В XIX в. кобальта стало больше и употребляли его чрезвычайно много для сложного и часто кричащего декора. Формы также потеряли свою непосредственность и либо следовали традиционным линиям, либо стали слишком сложными в погоне за эффектом. В 1883 г. правительство прекратило свои субсидии, но печи продолжали функционировать на частные средства. Из Ариты и Кутани были приглашены японские ремесленники, и такие чуждые корейскому керамическому искусству элементы, как штамповка, вошли в употребление. Это, естественно, привело к откату от давних традиций, и промышленность все больше стала превращаться в источник прибыли, пока, наконец, во втором десятилетии текущего столетия печи не были окончательно закрыты.

В то время как периодизация, предложенная Асакавой, была слишком неопределенной, чтобы иметь большую ценность, нельзя сказать, что более точная датировка, данная Окудайрой, обладает необходимой обоснованностью, за исключением даты японского нашествия и окончания существования правительственных мастерских в Пунвоне. Так, открытие кобальтовой руды в Корее в 1464 г. не обозначает начала производства белого фарфора с кобальтовой росписью, ибо есть свидетельства, что кобальтовый декор уже применялся несколькими годами раньше. К тому же, это не имело большого значения, поскольку основная масса кобальта по-прежнему ввозилось из Китая, и следует

предположить, что отечественные ресурсы оказались неудовлетворительными. Далее, вряд ли дата 1718 г., избранная в качестве рубежа между первой и второй половинами периода Ли, имела какое-то особое значение, так как вышеприведенные данные (см. сноску 17) свидетельствуют, что правительственные мастерские существовали в районе Кванчжу уже, по крайней мере, в XV в., и это подтверждается находками черепков белого фарфора с кобальтовой росписью самого раннего типа в местах расположения печей вблизи Усанни. Возможно, что в 1718 г. просто были перенесены правительственные печи из Усанни в Кымсари, расстояние между которыми составляло всего несколько километров. Последующий перенос печей на 4–5 км. в деревню Пунвон в 1752 г. тоже не имеет значения, ибо нет ничего, что указывало бы на то, что упадок производства белого фарфора с кобальтовой росписью начался в это время.

Учитывая все это, есть много оснований отдать предпочтение системе, принятой Танакой, и используемой в настоящее время корейскими специалистами, системе деления периода Ли на две половины, рубежом между которыми является японское вторжение 1592–1598 гг.²³ Мы видели, что основным видом изделий, изготовлявшихся с этого времени, был *пунчхон*, который имел много разновидностей. А в последние годы наблюдается подъем производства фарфора, в частности, белого с кобальтовой росписью. Соответственно, есть полное основание считать эту периодизацию лучшей при современном уровне знаний, и содержащееся в ней упрощение, по-видимому, идет на пользу, когда мы рассматриваем вопросы, поднятые сложной схемой Окудайры, с ее несколько искусственными границами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О важности конфуцианства в Корею см. *Youn Eul-sou*. Le Confucianisme en Corée, Paris, 1939, и *Key P. Yang and Gregory Henderson*. An Outline History of Korean Confucianism // The Journal of Asian Studies. Vol. XVIII. № 1. November 1958. P. 81–101. February 1959, pp. 259–276.
2. *Сечжон силлок*, географический раздел. Полный перечень гончарных печей см.: *Stray Notes on Mishima Ware* (на яп. яз.) // *Toji*. Vol. VII, № 2, June 1935. P. 19–26 и в главе *Extract From the Geographical Section in the Sejong Sillok* // *Sekai Toji Zenshu* (Catalogue of Worlds Ceramics). Tokyo, 1956. P. 225–230.
3. *Ken Nomori and Sozo Kanda*. Showa Ninendo Koseki Chosa Hokoku (Report of Investigation of Ancient Remains For the Year 1927), Chosen Government-General, Seoul, 1929.
4. Какиэмон (1590–1666) и Нинсэй (?–1660) — известные японские керамисты. Какиэмон работал в Арита, Нинсэй — в Киото (прим. перев.).
5. Эта проблема рассматривается Грегори Хендерсоном в его статье *Pottery Production in the Yi Period* // *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. XXXIX, 1962. P. 5–22.
6. *Takehiko Okudaira*. Ri-cho (Yi period) // *Toki Koza* (Lectures on Ceramics). № 20. 193. P. 9–13.
7. «Мисима» — японское наименование корейских изделий типа *пунчхон*.
8. *Накикуо (Noritaka) Asakawa*. Chosen, November 1922.
9. Примерно в 20 милях восточнее Сеула.
10. *Takehiko Okudaira*. Op. cit. P. 14–15.

11. «Коёмидэ» — то же, что и «мисима», «хакэмэ» — белый фарфор с росписью и т.д. широкое употребление японских терминов в применении к корейской керамике объясняется тем, что именно японцы в начале XX в. первыми обратились к ее изучению (прим. перев.).
12. Сечжо силлок, XXXIV.
13. *Fujio Koyama*. Chosen (Korea) Vol. 6. Toyo Kotoji (Ancient Oriental Pottery), раздел росписи кобальтом, без указания страниц.
14. Сечжо силлок, XXXIV.
15. Ёнчже чхонхва, X.
16. Кванхэгун силлок. С 11.
17. Ibid. XXVII.
18. Сукчон силлок, LXII.
19. Существование печей для изготовления высококачественного фарфора в районе Кванчжу в раннее время доказываются данными из *Сечжон силлок*: так, они указаны в списке 1424—1425 гг. и должны были быть, чтобы изготовить белый фарфор для императора Юн-ло в 1424 г. Они также упоминаются в работах конца XV в. *Ёнчже чхонхва* и *Синчжын ёчжи сыннам* как печи, где изготовлялась посуда для королевского дома.
20. *Takumi Asakawa*. Chosen Toji Meiko (Study of the Names of Korean Pottery wares). Tokyo, 1931. P. 39—142.
21. *Такуми Асакава*. Исследование мест расположения печей Пунвона (на яп. яз.) // Daichowa, December, 1927.
22. *Takehiko Okudaira*. Op. cit. P. 53—56.
23. Toyotaro Tanaka. Ri-cho Toji-fu (Yi Period Pottery). Tokyo, 1942. P. 266—7.

HISTORY OF KOREAN CERAMICS OF THE LEE PERIOD

G. Gompertz

The article is devoted to the ceramics history of the Lee period. Studying the ceramics of this period is complicated with a number of circumstances. The available samples of the ceramic and porcelain products of Lee period, with few exceptions, were kept till now not in the burial places, but passing from generation to generations, without any records or instructions on their interpretation or origin. The first attempt to do the periodization of the ceramics history had been undertaken in 1922 by Asakawa. It was a rough time periodization, it was reconsidered by Okudaira and submitted in the present article.

© 2007 г.

Л.И. Киреева

ДЕКОРАТИВНЫЕ ИЕРОГЛИФЫ *МУНЧЧАДО* В КОРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Профессору Давиду Бродянскому,
Владивосток

В дальневосточной традиционной культуре (Китай, Корея, Япония) есть своеобразный феномен — декоративные (стилизированные) иероглифы с нраво-учительным или благопожелательным смыслом, они широко использовались не только в дворцовых покоях, но и в быту. Весь этот обширный (особенно в XVIII–XIX вв.) пласт культуры (как в живописи, так и в гравюре на дереве) включается корейскими историками искусства в не менее обширное понятие *минхва* («народная картина»). Познакомимся с ней чуть подробнее.

Появлению термина *минхва* мы обязаны, как это ни парадоксально, японскому исследователю Янаги Мунэёси (Янаги Созэцу, 1889–1961). Он стал пионером в изучении корейских *минхва*, в ситуации, когда Корея находилась с 1910 по 1945 гг. под японским протекторатом. Буквально влюбившись в корейское искусство, особенно, конечно, в керамику, он в 1916 г. впервые едет в Корею. А уже в 1921 г. организует в Токио выставку корейского прикладного искусства, а в 1922 г. — выставку корейского фарфора периода Ли в Сеуле. В апреле 1924 г. его усилиями в Сеуле открывается музей народного искусства. Янаги причастен к сохранению предназначенных для сноса главных ворот Кванхва-мун дворца Кёнбоккун, по сей день украшающих Сеул. Выставка, посвященная памяти Янаги Мунэёси, прошла в Сеуле в 2006 году, спустя 90 лет после первой поездки японского учёного в Корею. Тогда же в одной из центральных сеульских газет появилась статья, озаглавленная «Теперь наша очередь вспомнить Янаги Мунэёси»¹.

С лёгкой руки Янаги интерес к народной картине привёл к активному её собиранию, в том числе и японцами, где не только в частных коллекциях, но и в государственных музеях находится значительное их количество, что подтвердила недавняя совместная японо-корейская выставка *минхва* в сеульском Историческом музее². В Южной Корее *минхва* есть во всех крупных музеях, массе частных коллекций и специальном частном музее Эмилле (1968), созданном известным знатоком и популяризатором народной картины Чо Чжаёном. Предвидение Янаги, сказавшего в 20-е годы, что со временем корейские *минхва* станут объектом «всеобщего внимания», сбылось: частые выставки, солидные публикации, глубокие исследования, перечислить которые просто невозможно, подтверждают это.

Как уже говорилось, народная картина *минхва* создавалась как для дворцовых интерьеров, так и для «широких народных масс». Определяющим было то, что изображено. Создавать их могли как профессиональные художники из своеобразной «Академии живописи» Тохвасо, так и безымянные бродячие («самодеятельные») художники. Например, сюжет большой ширмы, обязательно



Янаги Мунёэси (Янаги Соэцу, 1889–1961).

помещавшейся позади королевского трона в Тронном зале дворца, назывался *Ирволь-обон-до* («Солнце, Луна и Пять вершин»). «Этот чрезвычайно формализованный пейзаж», как считает Ким Хоннам³, имел космологический смысл и символизировал незыблемость королевской власти, благосклонность Неба правителю. Находившиеся во дворцах (в Сеуле их было 5) произведения искусства, как правило, были анонимными. Обычно это были складные ширмы с изображениями на створках благопожелательной символики: *сипчансэн* («10 даосских символов долголетия»), *хвачжо* («цветы и птицы»), особенно часто пион; рыбы (обычно карп), животные-хранители стран света, вероятно, отсюда особая привязанность к изображению тигра; даосские отшельники в горах, дух гор, пейзажи, наконец, своеобразные натюрморты с изображением книг и письменных принадлежностей кабинета учёного *мунбансау* («4 друга») *чхэккадо* или *чхэккори* и — стилизованные иероглифы *мунччадо*, которые и будут предметом нашего специального внимания чуть ниже.

Вопрос происхождения минхва связан, конечно, с китайскими корнями и теряется где-то в недрах истории, но более ясным становится в минскую (1368–1644) и цинскую (1644–1911) эпохи. Кстати, и широкое распространение *минхва* в Корее связано именно с этим временем, особенно с XVIII–XIX вв. В корейской истории искусств принято связывать развитие *минхва* с обычаем наклеивать на входные двери дома символические картинки *мунбэ*, функция которых заключалась в том, что они «отгоняли» злых духов. А картинки *сехва* («новогодние картинки»), дарились и тоже прикреплялись к окнам, стенам, внутренним дверям и т.д. В отличие от *мунбэ* функция их была сугубо благопожелательной.

Среди всех разновидностей народной картины декоративно-стилизованное изображение иероглифов определённого набора представляется нам наиболее любопытным. Как и сам иероглиф, картинка с его изображением — китайского происхождения. Однако ни в самом Китае, ни в Японии, где, по мнению Хон Сончжака, в эпоху Эдо (XVII–XIX вв.) они носили «развлекательный» характер⁴, декоративные иероглифы не имели такого широкого распространения и не составили столь значительной части культурного наследия, как в Корее.

Для обозначения картинки с изображением стилизованного иероглифа используется термин *мунччадо* и реже — *каннюндо*, сокр. от *самганорюн* («три отношения и пять норм»). Связанные с этими основными конфуцианскими добродетелями 8 иероглифов и стали предметом изображения. Постоянное стремление корейцев к высшему человеческому идеалу, выраженному в конфуцианстве термином цзюн-цзы («совершенный человек»), как полагает американка Кэй Блэк, возможно, объясняет особую популярность *мунччадо* (и *чхэккори*)⁵. Она также считает возможным использование декоративных иероглифов *мунччадо* как назидание детям янбанов. Куратор корейского искусства в Музее азиатского искусства в Сан-Франциско Кымчжа Пэк-Ким видит в декоративных иероглифах явное противопоставление их высокому искусству каллиграфа, искусству с явно «заниженной планкой», ибо иероглифическая черта как элемент знака заменяется в них «разъясняющим» рисунком, поясняющим смысл иероглифа⁶. Напомним, что на Дальнем Востоке искусство каллиграфии всегда ценилось гораздо выше живописного, каллиграфические надписи вывешивались, наряду с живописными произведениями, в интерьерах помещений, коллекционировались, выставлялись на всеобщее обозрение. Вплоть до наших дней выставки каллиграфии регулярно устраиваются художественными музеями и галереями в Южной Корее и всегда вызывают не меньший интерес публики, нежели другие артефакты.

Итак, что же конкретно изображалось в *мунччадо*? Обычный набор составлял 8 знаков, располагавшихся последовательно справа налево на 8-створчатых ширмах:

х ё	孝	«сыновняя почтительность»;
ч е	悌	«братская любовь»;
чхун	忠	«преданность»;
син	信	«благонадёжность»;
йе	禮	«вежливость»;
ый	義	«справедливость»;
ём	廉	«честность»;
чхи	恥	«смирение».

Перевести адекватно, тем более о д н и м словом, эти категории китайской конфуцианской этики довольно сложно. Например, одна из основополагающих категорий китайской конфуцианской философии *ый* (кит. И) переводится в энциклопедическом словаре «Китайская философия» следующим образом: «Долг/справедливость», «должная справедливость» («долг», «чувство долга», «справедливость», «добропорядочность», «честность», «правильность», «принцип», «значение», «смысл»)⁷. То же относится и к другим иероглифам. Два первых иероглифа могли образовать бином и картину *хёчжедо* («сыновняя почтительность и почитание старшего брата»). Этот термин мог использоваться и для обозначения всей «живописи иероглифов», а поскольку изображались 8 иероглифов, то синонимом *мунччадо* был и термин *пхальччадо* («8 иероглифов»).

Чон Бёнмо⁸, сравнивая китайские «новогодние картинки» няньхуа с корейскими *мунччадо*, отмечает, что китайцы обычно использовали иероглифы с благопожелательным смыслом, такие как Шоу (кор. су, «долголетие»), Фу (*пок*, «счастье», «удача»), Кан («здоровье», «покой») и Нин/*нён* («благополучие», «мир»). Надо сказать, что эти и аналогичные иероглифы в быту и других видах искусства распространены и в Корее (в вышивках, прикладном искусстве и др.). Однако в *мунччадо* сложился именно тот «набор», о котором говорилось выше, кстати сказать, не утилитарный, а, скорее, философский.

Посмотрим теперь, чем заполнялись либо черты иероглифа, либо окружающее пространство, дабы разяснить его смысл и выполнить тем самым назидательную функцию для подрастающего поколения и вообще функцию воспитательную для любого корейца. Воспользуемся для этого работой Кымчжа Пэк-Ким, которая, в свою очередь, опирается на недоступное мне исследование Ю Хончжуна и И Тхэхю (1993). Как конкретный вариант расшифровки смыслов автор приводит следующие сведения:

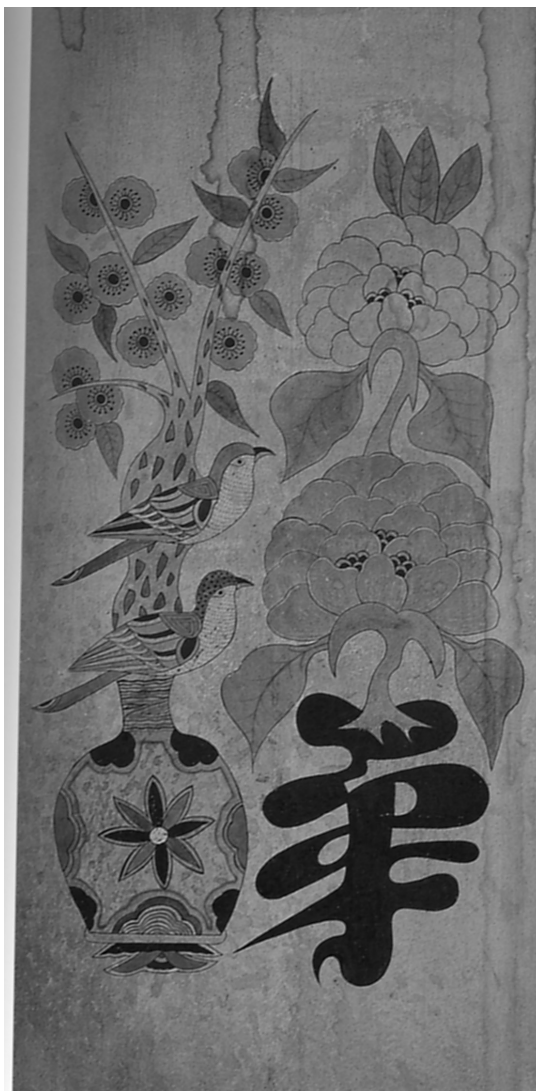
Иероглиф *хё* 孝, обозначающий очень важную для корейца категорию сыновней почтительности (благочестия), обычно имеет изображение КАРПА, ПОБЕГА БАМБУКА, ВЕЕРА и подголовника *пегэнмо*.

Этот, на взгляд европейца, непонятный набор прочитывается китайцем, корейцем и японцем совершенно спокойно, т.к. базируется на исторических преданиях, притчах, рассказах, известных каждому образованному человеку. КАРП: некто Ван Сянь времён династии Цинь, чтобы накормить больную мать, взломал лёд на реке зимой и поймал карпа. ПОБЕГИ БАМБУКА: Мэн Чжон из династии У искал для матери бамбук. Стоя в зимнем лесу, он заплакал, слёзы растопили снег и появились бамбуковые побеги. А Хуан Сянь обмахивал ВЕЕРОМ своих родителей в жаркие летние дни.



Иероглиф хё (сыновья почтительность). Бум., тушь, кр. 77х39, XIX век
Музей народных ремесел, Япония.

Иероглиф *че* 悌, говорящий о братской любви, почитании старшего брата младшим, в качестве «поясняющего» декора имеет ПЕРСИКОВЫЕ ЦВЕТЫ, ТРЯСОГУЗКУ и ПАРУ ГОЛУБЕЙ, что символизирует гармонию.



Иероглиф *че* (братская любовь) б., т., кр. 72,6х37 см. XIX в.
Музей Тенри ун-та, Япония.

Иероглиф *чхун* 忠, означающий, по Лунь юю, «утверждать других в том, в чём желаешь утвердиться сам, подвигать других на то, на что желаешь подвигнуться сам»⁹ и ставший впоследствии обозначать преданность государю, нижестоящего вышестоящему, включает в круг изображения БАМБУК, ДРАКОНА, РЫБУ, КРАБА и МОЛЛЮСКОВ. Крепкий, вечнозелёный бамбук обозначает стойкость, твёрдость; символика дракона многозначна, в том числе это удача, символ Неба и королевской власти; рыба (камп) может превратиться в дракона, преодолевая течение, что символизирует сдавшего экзамены на государственный чин и преданно служащего правителю и народу. А «смесь» краба с моллюском в чтении звучит «*хахан*», что напоминает звучание «*хвахан*», означающее «гармония». Такая вот цепочка смыслов.



Иероглиф *чхун* (верность) XIX век, т.,б. 60.5х41 см.
Музей Серидзава Кейцуке, г.Сидзуока, Япония.

В изображение иероглифа *син* 信, обозначающего понятие конфуцианской этики «благонадёжность» («доверие», «вера», «истинность»), например, в Мэн-цзы (IV–III вв. до н.э.) благонадёжным предлагалось считать того, кто «способен чувствовать добро»¹⁰, включались белый гусь и синяя птица, лотосовый пруд, четыре отшельника на горе Шан, играющих в шашки. В клюве у птицы — послание от мифической правительницы Запада Сиванму с обещанием навестить ханьского императора У-ди. (Так и будет! — иероглиф «вера»).



Иероглиф *син* (доверие). Чосон.

Иероглиф *йе* 禮 — «вежливость» имеет изображение ЧЕРЕПАХИ и письменных принадлежностей кабинета учёного МУНБАНСАУ. Черепаха в данном случае — та самая, которая принесла легендарному Фу-си магические письмена — 8 триграмм.



Иероглиф *йе* (вежливость) 57.4x30.7, XIX век.
Музей народных ремесел, Япония.

Иероглиф *ый* 義, как уже отмечалось, — одна из важнейших категорий китайской философии, в социально-этическом смысле она определяет нормы отношений между отцом и сыном, старшим и младшим братьями, мужем и женой, государем и подданным, старшим и младшим вообще. В древних китайских памятниках *ый* означало умение правителя приносить благо своей стране¹¹. Иероглиф декорирован изображением птиц, архитектурных построек и воспроизводит сцену с тремя персонажами из романа Ло Гуан-чжуна «Троецарствие» (XIV в.), давшими обещание в Персиковом саду.



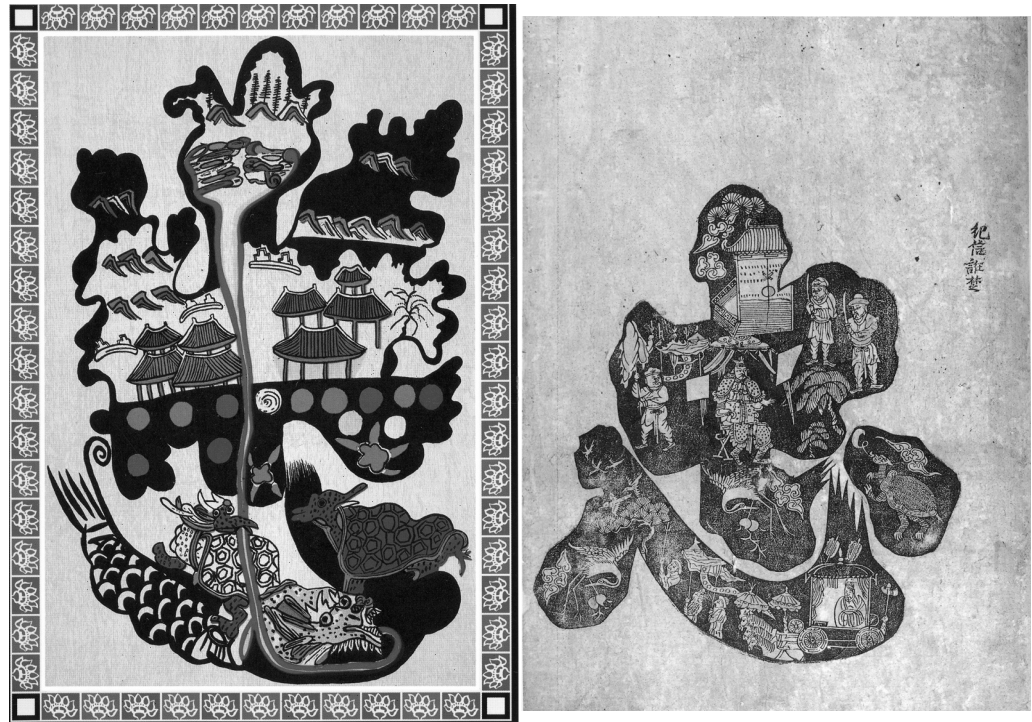
Иероглиф *ый* (справедливость) б., т., кр., 48.2х26.5 см, XIX век.
Музей народных ремесел, Япония.

Иероглиф ём («честность») 廉 снабжён очень понятными «персонажами»: ФЕНИКСОМ и КРАБОМ. Феникс, по легенде, хоть и голоден, но никогда не будет клевать просо, а краб пьётся от заманчивого, но «непристойного» предложения.



Иероглиф ём (честность) б., т., кр., 72.6x37, XIX век.
Музей ун-та Тенри, Япония.

Наконец последний, 8-й иероглиф *чхи* 恥, обычно используемый в *мунччадо*, тоже достаточно ясен: «смирение» иллюстрируется рассказом о поступке старшего и младшего сыновей последнего правителя династии Шан, которые удалились в горы, чтобы дать возможность среднему сыну занять престол. ЛУНА, ЦВЕТЫ СЛИВЫ МЭХВА, ПАГОДА как символ благородного поступка...



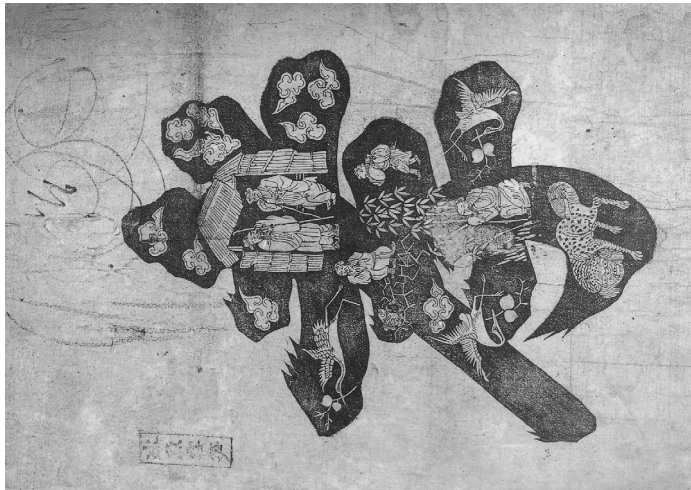
Иероглиф *чхун* (верность). Справа — цв. ксилография.
43х30 см 2^я пол. эпохи Чосон.
Музей ун-та Хонъяк, Сеул.

Это один из обычных «наборов» изображений в *мунччадо*, всегда возможны варианты. Стилистически они также различны: от строгих, чётких, сохраняющих «печатную» форму иероглифа (особенно в ксилографических вариантах, широко распространённых с XVIII в.), до почти скорописных форм; от сдержанного, немногословного декора — до буквально барочного изобилия, когда бывает трудно за всем этим увидеть «остатки» иероглифических начертаний. От благородных, высоких форм — для использования во дворце — до более простых, лаконичных — для употребления простым людом.

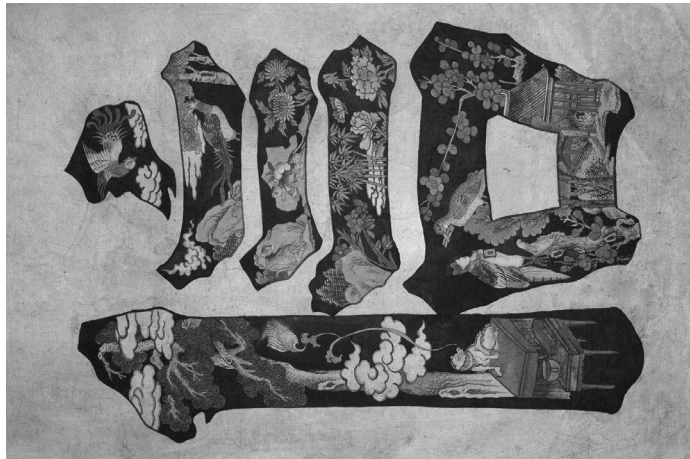
Следует добавить сюда, что в понятие *мунччадо* принято включать и единичные изображения (не в составе 8-створчатой ширмы), где могут встретиться и иные, чисто благопожелательные иероглифы, как *пок* («счастье», «удача») с изображением петуха-феникса, или скорописный вариант иероглифа *кук* («хризантема» из «набора» «4 господина»: слива, хризантема, орхидея и бамбук) и т.д. В любом случае, мы имеем дело с высоким искусством, представляющим одну из наиболее оригинальных составляющих культурного наследия Кореи.



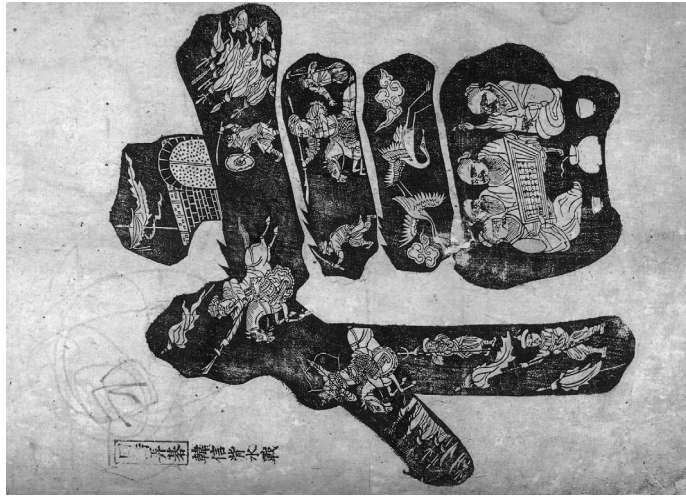
Иероглиф *пок* (счастье, удача). 61х30 см. Частное собрание, Пусан.



Иероглиф хэ (сыновняя почтительность). 43х30 см. Цв. ксилография.

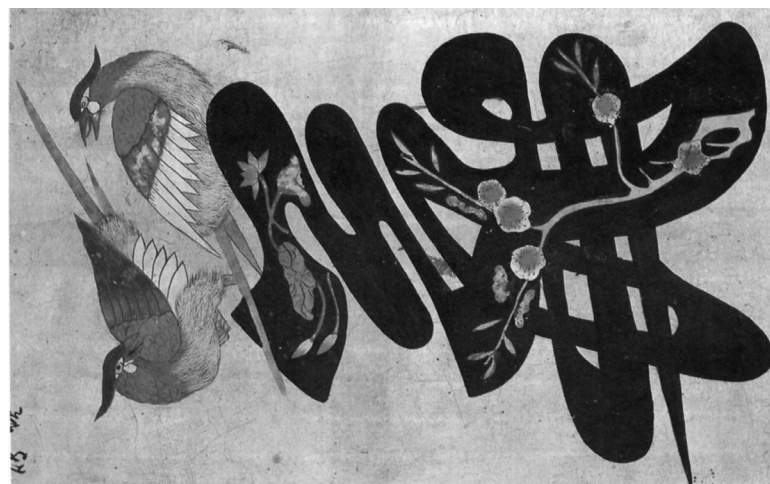


Иероглифы син (доверие). Эпоха Чосон. Слева — б., тушь, кр.. Частн. собр.
Справа — цв. ксилогр. Музей ун-та Хонгик, Сеул.





Иероглиф «хризантема» (*куччадо*).
Гравюра на дереве. 52х31 см. 2^я пол.
Чосон. Музей ун-та Хонгик, Сеул.



Иероглиф *ый* (справедливость).



Иероглиф *йе* (вежливость). 55х44 см.
Б., кр. Частн. собр.



Ширма («хэ-чжэ-чхун-син-до»). 32,5х106,3 см. Частн. собр., Южн. Корея.

ГЛОССАРИЙ

канньюндо	綱倫圖
санганорюн	三綱五倫
кильсанхва	吉祥畫
минхва	民畫
мунбэ	門排
мунччадо	文字圖
пёксахва	辟邪畫
пибэксо	飛白書
сехва	歲畫
чхэква	冊架
чхэккори	책거리
хёкпхирхва	革筆畫
хёчжедо	孝悌圖

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Hong Chang-sik*. Now its Our Turn to Remember Yanagi Muneyoshi // Korea Focus. 2007. № 1.
2. Happy! Joseon Folk Painting. Seoul, 2005 (на кор., яп., англ. яз.).
3. *Ким Хонам*. Придворное искусство Кореи XVIII века // ПИФК. Вып. VI. 1998. С. 356.
4. *Хон Сончжак*. Чосон сидэ хвехваса рон (История живописи эпохи Чосон). Сеул, 1999.
5. *Black, Key E*. Religious Aspects of Folk Painting // Korean Culture. 1981. №2. P.6.
6. Hopes and Aspirations: Decorative Painting of Korea. San Francisco: Asian Art Museum. 1998. P. 18.
7. Китайская философия: энциклопедический словарь. М., 1994. С. 133–134.
8. *Chong Pyong-mo*. Korean Folk Painting and Chinese Nianhua: A Comparison of the Formative Processes // Korea Journal. 2000, № 4.
9. Китайская философия... С. 465.
10. Там же. С. 278–279
11. Там же. С. 133.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Kim Byong-jong*. Auspicious Dreams: Decorative Paintings of Korea // Koreana. 1998, № 2.
2. *Lim Young-ju*. The Beauty of Traditional Korean Motifs // Koreana. 1998, №1.

3. Ким Воллён, Ан Хвичжун. Хангук мисульса-ый ёкса (История корейского изобразительного искусства). Сеул, 2003.
4. Чосон сидэ пханхвачжон (Выставка гравюры эпохи Чосон). Сеул: Музей ун-та Хонъик, 1991.

DECORATIVE IDEOGRAPHS MUNCHADO IN TRADITIONAL KOREAN CULTURE

L.I. Kireeva

This paper contains some observations on Korean Folk Paintings *minhwa*. It is focused on the problem of *munchado* or Chinese Character Paintings.

© 2007 г.

Ю. Я. Герчук

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ГРАФИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО» (Введение в книгу «Парадоксы графики»)

Графика — искусство необычное, можно сказать — загадочное. Она не ясна в своих возможностях и задачах, не имеет четких границ, ускользает от точных научных определений. «Смежные» с ней виды изобразительного искусства предстают куда более определенными. Скульптура формирует зримые (и даже осязаемые) образы в реальном объеме, живопись воспроизводит их на какой-либо, обычно плоской, поверхности преимущественно с помощью цвета.

Но ведь и графика строит свои образы на плоскости. Порой и они бывают многоцветными (а живопись, кстати сказать, и монохромной, такова гризайль. Значит, отделить ее область от сферы живописи совсем не просто. Чтобы такое разграничение было принципиальным, следовало бы обнаружить в графике какую-то иную, не присущую живописи изобразительную основу. Так в чем же она?

Исследователь графики А.А.Сидоров собрал во вводной главе одной из своих книг внушительный ряд определений этого понятия в отечественных и зарубежных словарях с конца XIX до середины XX века, а отчасти и в специальной литературе тех же времен¹. Но все они оказываются сбивчивыми, нечеткими, не основанными на каком-то безусловном, художественно значимом принципе. Не удивительно, что они существенно противоречат одно другому.

Нередко этот термин относили только к печатной графике, к самым способам размножения изображений, порой и к чисто механическим, не творческим. Иные авторы видели суть графики в бескрасочности (определяя ее, значит, чисто негативно, через ограниченность ее выразительных средств и при этом

неполно). Есть попытки определить это искусство по его материалам и инструментам — бумаге или карандашу, туши, то есть описательно и технически. Наконец, называли графику «искусством рисунка», перенося, таким образом, необходимость значащего определения на иное, смежное слово.

Все эти определения, взятые вместе, показывают скорее недостаточность оснований для выделения графики в особый вид искусства, отсутствие только ей принадлежащего очевидного формообразующего принципа. И потому сам объем понятия «графика» тоже остается, неясным, тем более, что он был исторически очень изменчив... Так есть ли она? Или это всего лишь разновидность живописи, ее ответвление?

Коренной принцип графики, «разницу в подходе к пространству и в понимании его графиком и живописцем», решительно и жестко сформулировал в своих вхутемасовских лекциях Павел Флоренский. Но рукопись его, относящаяся к середине двадцатых годов, была опубликована почти семь десятилетий спустя.²

По Флоренскому, сущность графики в движении, которое ее формирует. Движение руки художника, его жест материализуется в линии. «Жест мыслится как линия, как направление. Он не состоит из отдельных позиций, и производимые им линии не слагаются из точек. Он (...) есть неразложимая в своем единстве деятельность»... Итак, графика по своей природе линейна. Однако дело не в контурности линейного рисунка и не в его плоскостности. Суть графики, по Флоренскому, «в построении всего пространства, и, следовательно, всех вещей в нем движениями, т. е. линиями». Она активна — «художник тут не берет от мира, а дает миру». Живопись же, «в пределе идет к пассивности, к фактурным пятнам, к красочным мазкам, к цветовым точкам, не имеющим формы».³ Она по своей природе осязательна.

Одним словом (которого, впрочем, нет у автора), можно сказать, что он понимает графику как искусство в основе своей экспрессивное. Поэтому наиболее чистый для него пример графического творчества — гравюры Дюрера: «В своих гравюрах Дюрер — ярко выраженный график. Тут берется именно Дюрер, поскольку ему не свойственна плоскостность и контурность, считающиеся нередко собственными признаками графики, но однако вовсе не составляющие ее необходимой принадлежности. Итак, вот перед нами характерный график, причем образы его выпуклы и насыщены».

Формулировка Флоренского отличается редкой целенаправленностью и глубиной. Она обращена не к внешним техническим признакам, но к самой сути изучаемого им явления, к формообразующим основам графики. Философ ищет принципиальное обоснование для того, чтобы обозначить необходимое место этого искусства в общей системе видов изобразительного творчества. Поэтому его определение столь содержательно и бескомпромиссно. Но потому же оно, в своей жесткой определенности, совершенно парадоксально: оно оставляет за рамками графики почти все, что мы привыкли относить к этому искусству.

Привычные видовые грани смещаются. По Флоренскому, «возможна живопись только одной краской, например, сепией, как у Овербека; возможна живопись углем, как у Чекрыгина, даже карандашом. (...) Графика же, напротив, не станет живописью, если будет выполнена красками, многоцветно и хотя бы

с помощью кисти. /.../ Несомненно, живописной природы применение в гравюре черных пятен и поверхностей, где типографское чернило уже имеет черноту не отвлеченную, а красочно чувственную; сюда же относится применение белого штриха, которым так удачно и отвратительно вместе — имитируют мазок масляной живописи. В частности, сюда относится весь Доре, работающий резцом, штихелем как кистью».

Мыслитель, значит, отчетливо понимал, к каким крайностям приведет попытка заново разделить многообразный мир изображений на плоскости на основе предлагаемого им принципа. Как сложно будет характеризовать многочисленные смешанные и промежуточные формы того и другого искусства. В особенно трудном положении должна оказаться при этом история графики, где разновидности, которые можно было бы назвать, с точки зрения этой теории, лишь «мнимо графическими», играли на протяжении столетий «главные» роли...

Но значит ли это, что разрушительные для привычных понятий определения Флоренского нам следует просто отвергнуть как «неправильные»?

Не думаю.

Ведь он уловил и определил отчетливыми словами глубинную тенденцию графики, заложенное в самой ее природе активное, волевое формообразующее начало. Стоит только сказать, что это было определение не вида искусства, весьма многообразного в своих разновидностях, но лишь коренного для него свойства «графичности», лежащего в одном уровне обобщения с «живописностью» или «пластичностью». Далеко не всякая живопись живописна, а скульптура не всегда пластична. Вот и графика по большей, пожалуй, части не графична в понимании Флоренского. А тем не менее, само признание его определения помогает обосновать ее существование как самостоятельного вида изобразительного искусства, имеющего свою особую сферу художественного осознания реальности и свои способы ее образного претворения.

Флоренский пронизательно и остро определил философское ядро понятия «графика». Вопрос же об объеме этого понятия и о принципиальных границах интересующего нас вида искусства остался, как мне кажется, открытым. И все предлагавшиеся до сих пор варианты его решения представляются не вполне удовлетворительными и не полными. Его, видимо, и нельзя будет разрешить однозначно, как для всех времен, стилей и стадий развития графики, так и для всех ее разновидностей, далеко разошедшихся в своем художественном языке и творческих задачах.

Не случайно и самим этим термином — «графика» стали объединять несколько форм изобразительного искусства (и не только в русском языке) лишь совсем недавно, где-то в конце XIX века. До того знали по отдельности рисунок, гравюру, чертеж и т.д. Между тем, слово «графика» существовало издавна и имело определенное, но гораздо более узкое значение. Так обозначали начертание и форму письменных (а также печатных) знаков языка. Значение это, наряду с новейшим, оно сохранило и ныне.

Единство термина отвечает в данном случае сродству понятий. Рисование (а с ним также и гравирование) генетически очень тесно связаны с письмом. Знак происходит от рисунка, письменность родилась из пиктографии. Современным

понятием системы графических искусств покрывается также и каллиграфия — искусство изящного письма, и формирование печатных литер для набора. Изобразительную и письменную графику легко объединить общим словом — это искусства начертания. Графическое, начертательное сродство изобразительных и словесных знаков очень важно. Оно способствует их взаимодействию и художественному синтезу. Во многих отношениях это определяет роль и судьбу графики в мировом искусстве и культуре.

Что же касается возможности установить границу, пусть приблизительную, между графикой, в широком смысле этого слова, и живописью, то за различительный признак целесообразным кажется принять отношение изображения к несущей его поверхности. В живописи она, в принципе, исчезает, скрывается под слоем краски, формирующей сплошную изобразительную среду. В графике же активные элементы рисунка, будь то линии, штрихи, мазки или цветовые пятна, выступают в контрасте с несущим их «чистым» фоном. Однако и рисунок сплошным, но все же прозрачным тоном или даже цветом просвечивающей водяной краски, сохраняет, хотя бы отчасти, графические качества в той мере, в какой материальная поверхность, несущая на себе тон и цвет, остается видимой и контрастной изображению.

Рубеж этот не всегда окажется достаточно явным, возникнут пограничные, переходные случаи. «Скорее живописью» во многих, но не во всех случаях покажется акварель. В иных, она будет представляться все же графикой, хотя и цветной. Возможные тут «споры на меже» не должны нас смущать. Искусство многолико и порой прихотливо. Границы его разновидностей не безусловны, они скорее результат позднейшего умозрительного анализа, чем непреложные законы творчества.

Графическое, начертательное начало определяет одну из исконных, коренных форм изобразительного творчества. Среди древнейших памятников искусства, относимых к палеолиту, есть линейные рисунки, нацарапанные на осколках кости. Однако как самостоятельный вид искусства со своей сферой творчества графика оформилась очень поздно.

Ее непрерывное развитие можно проследить лишь с эпохи Возрождения. (Речь идет, впрочем, лишь о европейской художественной системе. На Дальнем Востоке, например, соотношения живописных и графических начал складывались принципиально по-другому).

Та эстетическая противоположность живописно-фактурного и начертательного, двигательного способов изображения, которую постулирует Флоренский, формировалась в истории мировой культуры чрезвычайно замедленно. Ее погашало органическое взаимодействие обеих форм изобразительности в процессе творчества. Ведь почти любое изображение начиналось на практике с рисунка, с очерчивания некой сферы, которая затем, заполнялась цветовой и фактурной массой. Поэтому графика очень долго оставалась лишь подготовительной, как бы еще не полной ступенью живописи. Но в законченном живописном произведении роль графической основы могла при этом оставаться весьма значительной, нередко ведущей.

Такова древнеегипетская живопись — плоскостная плотная закрашка плавного, артистически выработанного графического контура. Такие отношения

рисунка и цвета были в ней неизменными на стене, на папирусе или на крышке саркофага. Таков же, кстати сказать, и египетский рельеф, особенно углубленный. Он заполняет пластической массой четкий графичный контур. Можно сказать, что виды изобразительных искусств тогда еще не обособились друг от друга.

Сходное соотношение линий рисунка с организуемыми с их помощью поверхностями ровного цвета присуще и греческой вазописи, как черно-, так и краснофигурной. Последняя, между тем, сыграет много веков спустя немалую роль в развитии уже чисто графической традиции.

Наряду с этим, уже в глубочайшей древности начертательное начало обретает самостоятельность и силу в отчленяющемся от мира изображений искусстве письма. От пиктограммы к иероглифу и далее к неизобразительным формам знакописи это искусство демонстрирует свое тяготение к лаконизму, схематизации и, наконец, к абстрагированию. Со временем эти тенденции проявятся и в изобразительной графике.

Средневековое европейское искусство самостоятельной графики практически не знало. Она существовала лишь как полуфабрикат — иконописный подлинник, т.е. переносимая на доску прорись канонической композиции, исчезающая затем под слоем краски. Подготовительный рисунок под фреску процарапывался по сырой штукатурке, а в книге контур миниатюры, как правило, вполне живописной по характеру, также прятался под плотную краску. Но, впрочем, отчетливо графичным бывал тогда декор иных прикладных изделий, например, гравировка на металле или слоновой кости.

Графические заметки средневековых мастеров для себя, какие-то зарисовки архитектурных форм, орнаментов и т. п., конечно, существовали, но до нас почти не дошли. Нужны они были лишь для памяти, их не ценили. И только в эпоху Возрождения началось значительное расширение роли рисунка в процессе подготовки и создания произведений разных видов искусств, в изучении натуры, в образовании художника. Тогда же появились и первые напечатанные на бумаге гравюры. Все это и положило начало широчайшему распространению графики в нынешнем смысле этого слова.

Но все-таки это была еще графика вполне прикладная, служебная. Внутри мастерской рисунок обслуживал усложнившийся творческий процесс художника, и лишь «отслужив», получал и сохранял в глазах знатоков также некоторую самостоятельную ценность. Гравюра же служила распространителем всевозможной визуальной информации. Как репродукция, она воспроизводила образы иных искусств, как иллюстрация — придавала наглядность различным текстам, повествовательным или описательным, фантастическим, ученым, техническим. Это была безотказная «рабочая лошадка» просвещения, Золушка в семье искусств. И именно этим, я думаю, можно объяснить чрезвычайно позднее ее осознание в качестве самостоятельной формы творчества. Ведь еще очень не скоро заняли свое место рядом с необъятной массой работ прикладных и ремесленных (что, впрочем, не мешало им быть порой весьма артистичными) произведения «чистой», исключительно творческой графики. И до сих пор еще они далеко не столь многочисленны, как прикладные.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сидоров А.А. Русская графика начала XX века. М., 1969.
2. Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественных произведениях. М., 1993. С. 72–82.
3. Там же. С. 93.

DEFINITION OF CONCEPT «GRAPHIC ART» (INTRODUCTION TO THE BOOK «PARADOXES OF GRAPHICS»)

Yu. Ya. Gerchuk

The article considers the specificity of graphics as a special kind of art. The author cites the concept of the term the «graphics», offered by Paul Florenski. Agreeing with the philosophical contents of this term by Florenski, the author marks, that the question about the volume of «graphics» concept and some basic borders of this art has remained open. This question cannot be resolved unequivocally, both for all times, styles and stages of development in graphics and for all its versions as they have been at quite radiance in art language and creative tasks.

© 2007 г.

Т.Е.Хузина

ПРЕДМЕТНЫЙ МИР В СОВЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ 1930-Х ГГ.:
К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

1930-е гг. — начальная стадия в формировании стиля жизни советского человека, тех его качеств, которые станут характерными для последующих десятилетий. Именно в 1930-е гг. новый быт приобретает определенные черты, и оформляется отношение к нему, заданное лозунгами 1920-х гг., пестревшими фразами наподобие: «Против старого быта!». Изучение предметного мира в искусстве — это всегда погружение в ситуацию «на обочине» мифа, поскольку главным действующим лицом во все эпохи является человек. В советские 30-е гг. на фоне глобальных перемен в обществе предмет как будто бы совсем выпал из виду, а между тем именно в это время он попал в совершенно специфическое положение, положение идеологической, а в отдельных случаях стратегически важной единицы. Исследование предмета в искусстве этого периода — это, в первую очередь, исследование *отношения к предмету*, в котором мы найдем отражение идеологических штампов тех лет и теоретических баталий, развернувшихся вокруг понятия «формализм», среди которых тонут собственно живописные проблемы, но главное — предметные «темы», которые перейдут в живопись последующих советских десятилетий. В этих малых темах найдут специфическое преломление «большие» темы эпохи, ее политизированное мышление.

Предмет в живописи — одна из традиционных составляющих, бытующая в разных жанровых «ролях»: в натюрморте это главный герой, в портрете — атрибут, в тематической картине — предметы обстановки. Безусловно, отчетливей всего значение предметов и как обособленной смысловой единицы, и во взаимоотношениях с другими предметами отражается в натюрморте, традиционно считавшемся аполитичным. Не менее аполитичен, по сути, и предмет в портрете или исторической картине. Но специфика отечественной истории в том, что в 1920–1930-е гг. области, прежде считавшиеся социально нейтральными, элементами частной жизни и личного вкуса, вдруг оказались вынесенными на всеобщее обсуждение, и даже такая деталь, как предмет, традиционно играющая незначительную роль в истории, сделалась элементом идеологии. Идеологической войной оказались пронизанными все слои общественного сознания, она изменила отношение и к так называемым формальным вопросам: роль живописи теперь недвусмысленно замкнулась кругом средств идеологической пропаганды. Теоретические диспуты в 1930-е гг. носят уже политический характер, исход их заранее предрешен — творческая борьба направлений как таковая перестала быть актуальной, обсуждение собственно проблем живописи (т.н. «формальных») теперь неизбежно переносилось в плоскость идеологии.

Но, несмотря на всепобеждающее требование унификации, стилистически натюрморт 1930-х гг., как и, в целом, живопись этого периода, не был однороден. Наряду с творчеством художников, представлявших «официальную» манеру, — И.Машкова, П.Кончаловского, И.Грабаря, В.Ефанова, А.Герасимова и С.Герасимова — мы наблюдаем целый ряд интересных, уникальных в живописном и пластическом отношении явлений, таких как, произведения Д.Штеренберга, В.Татлина, К.Петрова-Водкина — признанных мастеров, являющих в это время спад — благородный, полыхающий отблесками таланта большого мастера; Р.Фалька и Ю.Пименова, обретших в 1930-е гг. новый расцвет; М.Соколова и К.Зефирова, в композициях которых звучат пассаистские интонации; Г.Рублева и Ю.Щукина — поколения, только выходящего на арену, и многих других. Часть художников находилась на гребне эпохи, формируя ее язык, часть — представляла «не выставочную» ипостась. Одни придерживались, условно — соцреалистической линии развития (а по сути — натуралистической), другие — еще более условно — неофициальной, представляющей нечто отличное от господствующего соцреалистического метода и характеризующейся вниманием к проблемам формы. Ни те, ни другие не избежали обвинений в пресловутом «формализме», как и художники камерно-лирического склада. Все они¹ — необходимые звенья в цепи, без которых картина живописи 1930-х была бы однобокой. Но, что для нас более важно — и тех, и других объединяет *общность предметных мотивов*, которую не отменяют даже затухающие стилистические расхождения.

Художники, казалось бы, разной направленности, избирают для своих натюрмортов и портретов по сути одни и те же предметы. И это сходство говорит само за себя — значительно ярче, чем различия в живописной манере, в это время как бы негромкие. Н.Адашкина отмечала в свое время тенденцию сближения неофициального с официальным: «При явном расхождении официального парадного и камерного искусства 30-х годов обе эти ветви развивались все-таки в

едином русле. Второе все больше утрачивало с годами свою независимость от официальных установок»².

Н.Адашкина имела в виду в большей степени стилистическую схожесть, но то же можно сказать и в отношении предметного мира картины, где можно заметить, как художники постепенно начинают выбирать не только все более схожие, но и все более исторически нейтральные мотивы, мотивы «на все времена». Возможно, это связано с главной претензией и требованием искусства на изображение лишенных конкретных исторических признаков будущего, в 1933 г. выраженное краткой формулой Луначарского: «Правда — это завтрашний день»³, провоцирующей художников, кинематографистов и литераторов «забегая вперед», выдавать желаемое за действительное. Возможно, унифицированная бытовая обстановка визуально должна была подкреплять принцип социального равенства или, может быть, удивительное единообразие предметного мира, который мы видим в живописи 1930-х гг., связано с переменой роли предмета, повышением его значения до обобщенного символа?

В ахроровской концепции, преемницей которой стала критика 1930-х гг., предмету отводилась едва ли даже второстепенная роль, что нашло свое отражение в иерархии жанров, вновь становящейся актуальной в 1930-е гг. Согласно этой иерархии натюрморт опускался в самый низ, уступая место не только сюжетно-тематической картине и портрету, но и пейзажу. Но одновременно — и мы видим это в критике тех лет — предмет становится чрезвычайно, даже архи-важен как *атрибут*, как материальное подтверждение устойчивости и стабильности власти. Чрезвычайное внимание к тому, *что* изображено, во всякой детали видение отражения социальной идеи характерно для мировоззрения и идеологов искусства, и самих художников. В живописи 1930-х гг. мы сталкиваемся с тем, что каждый предмет в натюрморте или тематической картине проходит тщательный отбор, и в том, какие изображены предметы (цветы, овощи, фрукты) видна определенная закономерность.

Эта закономерность касается бытовавшего в те годы отношения к миру вещей вообще и к конкретным предметам в частности, она проявила себя и в литературе, и в кинематографе, и в живописи. Эта закономерность — не что иное, как заслоненные политическими баталиями, а потому вряд ли кого интересовавшие тогда поползновения к образованию *новой семантики* предметного мира. Они проявились уже в 1920-е гг., но лишь в 1930-е гг. складывается некая единая предметная общность, которую можно именовать «советской». В 1930-е гг. уже можно говорить об определенной сложившейся *концепции быта*, отражение которой мы и видим в работах художников.

1920-е гг. в этом отношении — это «брожение» энергий и масс, в котором ничего не определено окончательно, и потому в конечном итоге еще может быть *все* (все что угодно). 1930-е гг. являют прозаическое разрешение всех надежд. Таившееся за внешним аскетизмом многообещающее «все» детально конкретизируется. Смысл отдельных предметов и задач становится буквально ясен. Очерчивается круг бытовых мотивов, проступают предметные приоритеты. Разницу между установками 1920-х и 1930-х гг. в свое время, глядя из 1960-х гг., довольно точно обрисовал художник Г.Рублев: «Если искусство первого послереволюционного десятилетия показывало в символических образах принципиальную,

идейную разницу нового и старого и призывало к новым задачам, то во второе десятилетие оно уже выразительно показывало достижения нового строя, силу созидательных возможностей Страны Советов»⁴. Действительно, можно заметить, как открыто воинствующий настрой 1920-х в 1930-е гг. вуалируется, а место отрицания постепенно занимает позитивное утверждение новых канонов, новых ценностных ориентаций и предметных реалий. Оттенок «бытовизма», сначала более, а после менее аскетичного, свойствен всей живописи 1930-х гг.

Но еще более важно то, что начиная с 1930-х гг., мы не найдем уже «просто предмета» — в возникшей иерархии всякая вещь становится элементом идеологии, и как таковая проходит строгий отбор и даже определенным образом «систематизируется». 1930-е гг. ознаменованы принципиально иным подходом к трактовке предметной реальности, базирующемся на том, что предмет *перестает быть аполитичным*, более того, этот новый статус с годами выкристаллизовывается и закрепляется в некоторую *целостную систему*, явившуюся основой новой семантики. Идеологической основой этой семантики стало главенствующее требование «правдивости». Парадокс в том, что при заявке на «реалистическое» и «достоверное» отражение действительности место предмета начнет занимать особого рода предметная мифология — достаточно ограниченный набор отобранных объектов, который будет фигурировать в произведениях живописи, кинематографа и литературы.

Эти предметные мотивы формировались, отталкиваясь, с одной стороны, от реально наличествующих предметов, а с другой — от *абстрактных требований*, которые посредством *художественной критики* предъявляла идеология. Надо сказать, что роль критики в 1930-е гг. огромна. Если содержание кинофильма или повести «рекомендовалось» принять к сведению, то послы критики, как распоряжение органа, причастного к власти, требовалось принимать буквально, что усиливалось тем, что ее заявления, как правило, имели адресный характер. Художественный критик выступал в роли идеолога, взявшего на себя обязанность корректировать линию художественного творчества. Так по каким критериям оценивалось художественное произведение?

Ф.Коннов, член РАПХа, одного из самых агрессивных объединений начала 1930-х гг. (1931-1932 гг.) выдвинул однажды формулу: «Цвет не может быть беспартийным!»⁵. Произнесенная на заре 1930-х гг., она ясно обозначила угол, под которым рассматривался отныне любой из собственно живописных вопросов. То же отношение лежит и в основе взгляда на предметы, которые теперь отчетливо делятся на «наши» и «не наши». Характерную фразу произнес один из деятелей, считающих себя «непогрешимыми», обронив по поводу натюрморта с убитыми зайцами П. Кончаловского: «Не наш заяц, заяц-то не наш!»⁶. Приведенные высказывания можно считать ключевыми для понимания не только критериев оценки, но и той степени свободы (а, вернее, несвободы), которой обладал художник при выборе мотива, наложении цвета и т.п.⁷

Как мы видим, политические обращения того времени носили, по преимуществу, абстрактный характер, предъявляемые требования грешили патетикой и расплывчатостью, это были не конкретные указания, а, скорее отдаленные задачи наподобие той, что выдвинул на 2-м пленуме Оргкомитета Союза писателей СССР в 1933г. Луначарский: «Создать путем художественного творчества

такой идеологический центр, который стоял бы выше этой действительности, который подтягивал бы ее вверх, который позволил бы заглядывать в будущее...»⁸.

На этом фоне, в свете глобальных задач, поставленных перед искусством нарождающейся страны, вопрос о том, *какие конкретные* предметы соответствуют образу нового быта, решался, по всей видимости, эмпирически. Эстетика соцреализма требовала изображения «*типического*», не уточняя, каким оно должно быть. Поскольку лозунги не оговаривали, через какие вещи должна была выражаться «социальная правда», воплощение ее в произведении искусства на первом этапе, в 1920-е гг., обладало известной непредсказуемостью, в отношении предмета оно, скорее, следовало за уже осуществившимся фактом, чем опережало его. И поначалу картина быта, отраженная искусством, как всякое смешанное явление, была достаточно разнородной и противоречивой, т.к. предметный мир по сути своей более стабилен и консервативен, чем область социальных идей. Но к 1930-м гг. сплав теории с предметом породил уже достаточно целостный симулякр реальности, который, возникнув, начал оказывать влияние на действительный мир, пытающийся подстроиться под наполовину случайный умозрительный образец, параллельно формируя негативный образ предметов недоступных. Возникшее единообразие отчасти могло быть обусловлено действительным ограниченным набором предметов, но в 1930-е гг. оно, по большей части, продиктовано идеологией. Если в начале 1920-е гг. ограничение предметного обзора еще связано с реальным его ограничением⁹, то уже в конце 1920-х начинается и другая тенденция: возможно, именно по причине недостатка часть вещей попадает в «черный список», и подспудно отрицается, маскируясь идеологическими соображениями¹⁰. Об этом свидетельствует и та быстрая смена предметного мира, которая произошла в середине 1930-х гг.

Эти идеологические соображения заключались в процессе буквального перевода абстрактных политических требований на конкретный предметный материал. Стремление к наиболее скорому переложению текста лозунгов на язык живописи приводил, подчас, к абсурдным результатам. Так, например, задача «правдиво отображать жизнь и быт нашей прекрасной Родины», поставленная перед художником, означала, что картина, действительно, будет проверяться соответствующей комиссией на предмет того, насколько она «правдива», насколько «отражает», насколько в ней есть «жизнь» или «быт» и, наконец, изображена ли Родина настолько «прекрасной», насколько это требуется. И это не преувеличение. В данном контексте *логично* появление лобовых пояснений, в качестве которых зачастую и выступает предмет — живопись начинает прибегать к помощи *предметов-атрибутов*, призванных *обозначать* различные понятия: крестьянина, рабочего, обустроенный быт, праздничную атмосферу и т.п.

Это понимание предмета как пояснения, знака отразилось на всех ступенях живописной иерархии. И натюрморту, и исторической (историко-революционной) картине в равной степени свойствен предвзятый взгляд на вещь как на свидетельство нового строя, некоторое приложение к нему и доказательство в буквальном смысле вещественности его существования. К 1930-м гг. уже невозможно говорить о прихоти художника, о его творческой свободе в выборе того или иного предметного мотива, даже если это «просто» натюрморт. В этот пе-

риод круг объектов, который имеется в распоряжении автора или который он по каким-то причинам берется изобразить, становится невероятно узок и потому достаточно предсказуем; образ окружающего мира вещей сжимается до того, что начинает быть обозримым. Подобно тому, как затухает разнообразие концепций и манер, характерное для отечественного искусства 1910-х и 1920-х гг., а художественный почерк различных доселе художников начинает быть похожим, становясь частью единого «универсального» стиля, так и предметный мир, отраженный искусством 1930-х гг., все более и более ограничивается, сводясь к единой, унифицированной тематике.

И если применительно к 1910-м годам, в силу необычайной широты и произвольности предметного мира, отраженного в живописи, задача его характеристики была бы изначально невыполнимой и, в некотором роде, бессмысленной, поскольку в проявлениях этого мира отсутствовала бы единая логика, а точнее, каждое художественное направление или группа имело свою, исходящую из общей концепции логику, то в 1930-е гг. можно говорить о единой формообразующей воле, о единой логически выстроенной концепции, включающей в себя и отношение к предметам. В 1930-е гг. предметный мир претерпевает значительные ограничения, многие вещи становятся физически недоступны, но этот стихийно узкий круг предметов сужается еще больше, ограничиваемый идеологическими соображениями.

Поэтому можно констатировать, что предметный мир живописи 1930-х гг., безусловно, имеет свою специфику, но она заключается не в том, какие предметы использует новое искусство, предметы здесь как раз — таки по большей части традиционные, а в том, что данный предмет здесь обозначает, поскольку, как мы уже упоминали, вещь становится частью целостной системы. Эта система стала универсальной для огромной территории и была актуальна на протяжении практически всего времени существования СССР. Что касается самих «избранных» элементов — предметов — тот или иной предмет начинал играть ведущую роль, по всей видимости, по большей части спонтанно, и в определенной степени случайно. По составу это, как правило, те же предметы, какие мы видим в искусстве предшествующего десятилетия, поскольку в плане быта, вещной обстановки эпохи советские 1930-е не имеют столь резких отличий от 1920-х гг., какие они имеют с дореволюционным бытом, отличия заключаются, еще раз подчеркнем, в том контексте, который определил их новое значение. Поэтому, если в другие эпохи разговор о предмете имеет преимущественно исторический оттенок, начиная с 1930-х гг. разговор о смене предметных приоритетов — это разговор о смене идеологических предпочтений.

Прежде чем назвать основные предметные темы, необходимо оговорить еще один момент. Обозревая искусство 1930-х гг., мы сталкиваемся с фактом, что и живопись, и кинематограф, и литературу объединяют общие мотивы, набор которых в основных чертах практически неизменен, и практически все эти мотивы напрямую связаны с визуальными образами *плаката* тех лет, с приемами и мотивами агитационно-массового искусства. В живописи мы найдем, в частности, такие распространенные плакатные мотивы как солнце, окно, цветы, равно как и влияние пропаганды здорового образа жизни, одним из выражений которого стала любовь к изображению залитых светом интерьеров и повышен-

ное внимание к белому. Фактически те же, с некоторыми нюансами, особенно-сти, мы заметим в кинематографе и литературе ¹¹.

Не подлежит сомнению, что картины и плакаты имеют некий общий знаменатель. Плакат активно пропагандировал «достижения» нового строя, призывая к новому быту, а после известного выступления Сталина в 1935г. («Жить стало лучше, жить стало веселее...») всеми доступными средствами создавая иллюзию осуществившихся мечтаний («Спасибо великому Сталину», «Сталин-это Ленин наших дней» и пр.). Тематические картины на современные сюжеты во многом восприняли эти интонации. Безусловные переключки с агитационно-массовым искусством ощущаются и в принципе «действенности», заложенном в основу «новой» живописи: «Ясно, что это /картина/ рассчитано не на пассивное созерцание и академически замкнутое изучение, а на энергичное и немедленное действие», — в 1933 г. выскажет официальную точку зрения один из критиков ¹².

Конечно, картина не являлась в прямом смысле живописной иллюстрацией к лозунгу. Отдельной темой в ней звучит та особая, живописная правда, которая вне политики и вне времени. Но дело в том, в 1930-е гг. эта собственная, живописная правда отходит на второй план по отношению к сюжетной составляющей, поскольку изобразительное искусство, в числе прочих, понимается, не больше не меньше, одним из средств идеологической пропаганды. Начиная с первых послереволюционных лет всякой картине априори, независимо от намерений автора, приписывается архиважный смысл, и любое произведение читается уже не с точки зрения новизны его живописной идеи или выдающихся пластических качеств, а с точки зрения его «идеологической выдержанности» — тенденция, которая в 1930-е гг. лишь усугубляется. Исходя из данной установки, произвольность выбора предмета для художника становится не только нежелательна, но и невозможна — здесь действовали законы массового сознания. Таким образом, круг сюжетов живописца постепенно начинает совпадать с кругом мотивов и сюжетов, очерченным периодической печатью и агитационно-массовым искусством. Требование понимаемой сугубо литературно и даже несколько плакатно «содержательности», предъявляемое к любому произведению, независимо от жанра и замысла автора, привело к тому, что *сюжетное начало* постепенно *стало доминирующим*. Конечно, художники не перестали замечать живописные и пластические особенности предметов, но качества эти подспудно и постепенно перестали быть определяющими.

Тенденция понимания картины как живописного подобия литературного рассказа, установка на главенство сюжета была озвучена в свое время в манифесте АХРРа, возродившего к жизни традицию одряхлевшего к тому времени передвижничества, но в 1920-е гг. трудно было поверить, что в 1930-е гг. тематический аспект станет единовластным диктатором. Огромные масштабы одноподчиненной пропаганды, осуществлявшей «пересимволизацию» ¹³ мировоззрения, в предметном мире привели к формированию и действительному закреплению в сознании *набора штампов* — определенного перечня безошибочных предметных мотивов. Подобно «беспроектным» мотивам индустриального пейзажа или портрета ударника в мире предметов имелись свои аналоги. Любопытно, что формированию таких штампов в живописи со-

путствует формирование их в искусствоведении, трудно сказать, что здесь являлось первичным, но похожие фразы о «скромном букете» в «простом стакане» или об ощущении «простора и свежести», перетекают из одного труда в другой.

Основные предметные мотивы.

Формирование предметов-типов, которые станут характерны для живописи 1930-х гг., относится к 1920-м гг. Уже в 1920-е гг. сформировалась характерная тенденция отдавать предпочтение предметам крестьянского или пролетарского происхождения и игнорировать принадлежности «буржуазного» быта, предметы аристократические. К концу 1920-х гг. (а в некоторых случаях и ранее) «список» предметов уже достаточно проявлен, наиболее приближенно — после слова НЭПа, начиная с 1928г., но в любом случае, еще до принятия постулатов социалистического реализма. Понятие «социалистический реализм» появится в 1932 г., но то, что характерные для него основные предметные мотивы сформировались уже в конце 1920-х гг., говорит о том, что не требования теории привели к новым мотивам, а она «подхватила» и монополизировала уже наметившуюся тенденцию. В конце 1920-х-начале 1930-х гг. мы встречаем заявление фактически всех основных мотивов — *окна* в его новом, символическом аспекте, *цветов* — как темы лирической, *книги* — как атрибута «нового» человека, *полотенца* (здоровый образ жизни), *письма, фруктов* (по преимуществу *яблок*) и т.д. Большинство мотивов — это традиционные мотивы живописи, теперь призванные выражать новое содержание, и только часть — являются специфически советскими, как например, коробок спичек с нарисованным на нем аэропланом.

Хронологически мы выделим два подпериода, являющихся стадиями одного последовательного процесса: конец 1920-х-середина 1930-х гг. и 1935-1941 гг. Известное постановление от 23 апреля 1932 года, сыгравшее решающую роль в судьбе художественных объединений, не явилось «формообразующим» для облика предметного мира. Произведения начала 1930-х годов демонстрируют скорее постепенную эволюцию живописи конца 1920-х гг., нежели нечто принципиально иное. В тематическом отношении предметы здесь носят «демократический» характер, этот период ознаменован появлением всех основных предметных мотивов.

С середины 1930-х в живописи появляются репрезентативные темы и интонации, характерна переориентация с мотивов аскетических, пролетарских на создание идиллической картины всеобщего процветания, в которой теперь появляются многие прежде изгнанные предметы — антикварная мебель, дорогая фарфоровая посуда, предметы «роскоши» — изящные флаконы и шкатулки, садовые цветы. Возрождается и рекламный плакат. Это связано, с одной стороны, с относительным ростом во второй половине 1930-х гг. жизненного уровня (в 1935 г. отменены продовольственные карточки), а с другой — изменением идеологии быта.

Авторы фундаментального труда об отечественном плакате отмечали: «Еще в 1934г. (...) Сталин потребовал отмены «уравниловки» в экономике и государственных структурах и признал, что марксизм нельзя понимать как нивелировку индивидуальных потребностей, личных вкусов и частной жизни», а также то, что после этого заявления советские функционеры могли более открыто демон-

стрировать свой статус в социальной иерархии, могли пользоваться предметами роскоши, формируя определенный стиль жизни¹⁴. Для искусства в широком смысле это означало необходимость переориентации с мотивов простых и демократичных на изображение более обеспеченного образа быта. Другое дело, что понятие о вкусе и индивидуальных особенностях ассоциировалось с теми же «мещанскими» предметами, которые еще недавно были определены как «излишки»¹⁵, и в результате многие из тех предметов, что десятилетие назад были изгнаны из списка «борца революции», теперь представляли образ его быта в искусстве.

Второй подпериод характеризуется также окостенением сложившихся схем, окружая время направленное на интеллигенцию «большого террора» (1936-1938 гг.).

Необходимо оговориться, что данные хронологические рамки достаточно условны, поскольку названные изменения произошли не мгновенно, и, кроме того, они характеризуют общие процессы художественной жизни страны, для каждого же конкретного случая существуют свои отклонения в ту или другую сторону.

Обозначим основные предметные мотивы.

Солнце является центральным плакатным символом, бытуя там в виде «солнца социализма», озаряющего жизнь народов, прежде блуждающих во мраке царизма¹⁶. Центральный советский символ, занимающий главное место не только в плакате, но и в государственном гербе СССР, он просвечивает за многими предметными мотивами в живописи. В частности, непосредственно с ним связан мотив *окна* и, более отдаленно, *цветов*, главенствующие в искусстве тех лет. Именно семантика солнца стоит за изображением залитых светом интерьеров, создающих образ безоблачно светлой и радостной действительности. Соответствовал ли данный образ реальной картине жизни?

В воспоминаниях многих из молодых мы находим совершенно искренний восторг: «Блестит летнее солнце, озаряя улыбки радости и встреч с друзьями, товарищами, знакомыми. Счастье переполняет твою душу, и от радости хочется петь... Жизнь прекрасна», — пишет в 1924 г. Г.Рублев¹⁷. О Москве начала 1920-х гг. вспоминает С.Лучишкин: «...Молодость заключена в слове «будет». Это слово было основным в работе и мечте страны. Будет. Будет Советская власть. Будет мир. Будет хлеб. Будет электрификация. Будет великое искусство всего народа. Оно выйдет на улицы, на площади. Оно будет радостным, ярким, жизнеутверждающим. Оно будет романтическим и героическим, как эпоха, в которую мы живем. Будет, будет, будет, будет, будет»¹⁸.

Все говорит о том, что чувство переполняющих душу надежд в 1920-е гг. было искренним¹⁹, а у многих действующих художников оно сохранилось и в 1930-е гг. В нашем вопросе это не суть важно, важно то, что солнце и связанные с ним состояния стали особенно любимы живописью. А также то, что подобное отношение во многом порождалось массовой пропагандой и произведениями искусства, которые, будучи однажды созданными, начали влиять на реальную жизнь. Фразу, сказанную Сталиным в 1924 г.: «Кино — иллюзия, но оно диктует жизни свои законы»²⁰, — можно считать ключевой для понимания роли символики искусства. А активная эксплуатация кино-литературо-живописью зали-

тых солнцем и радостью пейзажей и интерьеров, таким образом, как бы формировала подобное ощущение действительности.

В этом контексте особенно примечательно, что при общности сюжетов парадного и камерного искусства, о которой мы уже упоминали, так называемая «неофициальная» живопись будет отличаться, прежде всего, именно *не-использованием* семантики солнца. Игнорирование этого центрального символа, отождествлявшегося в официальной печати с социализмом, пожалуй, и было самой непростительной антисоветчиной, поскольку таким образом отрицались самые основы нового строя, его онтологические претензии и его оптимистическая нацеленность в будущее.

Также любопытно, что у представителей и того, и другого направлений в 1930-е гг. можно заметить некоторое общее смягчение контрастов, тенденцию живописного тона к высветлению и «выцветлению» — и у тех, и у других исчезает весомость *черного*. Вспоминая формулу Ф.Коннова о невозможности «беспартийного» цвета, подобное массовое посветление не просто может, а обязано иметь идеологическое обоснование. Если в официальной живописи настают долговременные «свет» и «день», а темный колорит и мрачные тона появляются не иначе как в связи с изображением «тьмы» и «мрака» прошлого, возможно, это обусловлено привязанным к черному плакатным символом «мрака старого мира», который должен развеяться с восходом «солнца социализма». Исчезновение же черного из камерной живописи может быть обусловлено тем фактом, что неофициальная живопись постепенно вбирала общие установки официальной, но возможно, сдержанное сфумато произведений некоторых бывших авангардистов (Штеренберга, Татлина, Фалька) сопутствовало их уходу от прежней прямолинейности высказываний — агрессивному крылу авангардистской живописи было свойственно некоторое акцентирование черного как цвета предельно однозначного, *не-компромиссного*, усиливающего форму.

Окно. Основная функция *окна*, как мы уже говорили, связана с солнцем, но, кроме того, со светом и воздухом: именно через открытое окно герой, находящийся в помещении, имеет возможность наслаждаться этой самой доступной из всех человеческих радостей. Отправной точкой для того, чтобы свет и воздух (а, следовательно, и окно) заняли такое важное место в искусстве, по всей видимости, послужил первоисточник — в произведениях К.Марса и Ф.Энгельса неоднократно упоминаются «свет и воздух» как простейшая потребность и как то, чего лишает рабочего капиталист, в частности, похищающий время, «чтобы пользоваться свежим воздухом и солнечным светом»²¹. В произведениях живописи значение мотива окна, как правило, шире: с одной стороны, это, действительно, проводник солнца и воздуха, а с другой — символический проем (часто — открытый) в солнечный (социалистический) мир. «В огромное пространство, расстилающееся по ту сторону окна, в мир вечной и беспредельной природы»²² — подобная формулировка характерна для искусствоведческих трактовок данного мотива.

Окно как мотив в самом общем смысле символизировало выход в свободную широкую жизнь, возможность этого выхода («все пути открыты»), и в этом смысле оно, как правило, сопутствовало молодости, юности и частому их спутнику — цветам. Одновременно, оно непосредственно связано и с пропагандой

здорового образа жизни. Все эти аспекты: Окно и светлое социалистическое будущее, Окно и молодость, Окно и свежий воздух и пр. — в итоге слились в один глобальный всеобъемлющий символ, немаловажную роль в закреплении которого сыграла и его общедоступность, массовость, что по тем временам было немаловажно.

Портрет или автопортрет на фоне окна, даже схематично изображенного, таким образом, означал сопричастность портретируемого миру за ним, свидетельствовал о том, что он не изолирован от общественных процессов, что он откликается на них. Поскольку данное качество считалось необходимым для деятелей искусства, довольно часто можно видеть их изображенных именно таким образом.

Вариацию темы окна представляет мотив *открытой террасы* или *балкона*, закрепившийся в советской живописи, начиная с конца 1920-х гг. Как и мотивы фруктов и цветов, он существовал и ранее, зачастую в дореволюционном творчестве тех же мастеров, которые впоследствии будут работать в 1930-е гг. Но мы уже отмечали, что предметные мотивы 1930-х гг. не новы, они здесь не изобретаются, а лишь наполняются новым содержанием. В трактовке мотива террасы или балкона в 1930-е гг., в частности, появляется новая, связанная с окном, символика, которая здесь усиливается и *бытовизируется*.

Наличие балкона или террасы само по себе означало более высокий уровень быта, неудивительно поэтому, что в первое послереволюционное десятилетие, на пике борьбы со «старым», со всякого рода «излишками» мотив балкона в отечественной живописи практически не встречается. Как и окно, тема балкона обычно связывается с юностью, молодостью и часто — с цветами. Но, в отличие от окна, мотив балкона — признак уже достаточно стабильного, устоявшегося уклада жизни, в какой-то степени незыблемого, поскольку к восприятию его подключаются ассоциации с летним отдыхом на террасе из прежнего степенного уклада, известного потомкам по произведениям живописи, а современникам — по воспоминаниям.

К данному ряду значений причастен и мотив *полотенца*. отождествляющийся с молодостью и чистотой, он, кроме того, связан с водой. Белое полотенце станет в советском искусстве излюбленным спутником композиций с обнаженной моделью. Полотенце фигурирует и в плакате тех лет, как один из атрибутов отдыха советского человека («Граждане СССР имеют право на отдых») и в плакатах, пропагандирующих чистоту и гигиену в рамках актуальной в те годы борьбы с эпидемиями. Безусловно, что здесь сыграла свою роль идущая издревле символика белого как олицетворения чистоты, в противном случае полотенце могло быть любым, не обязательно белым. Соединение этой символики с пафосом здорового образа жизни легло в основу того, что полотенце становится одним из неперенных атрибутов аскетичного окружения советского человека. Этот мотив, встречающийся и в прозе тех лет, систематически присутствует в изображениях обнаженных или спортсменов, в интерьерах и сценах дачного отдыха у А.Дейнеки, Ю.Пименова, Н.Тырсы, К.Истомина, он появляется даже у глубоко «неофициального» А.Древина.

Цветы. В отношении *цветов* следует отметить удивительное единодушие художников и в самом выборе мотива, и в композиции для него: чаще всего

встречаются *полевые цветы* в вазе простой формы, стеклянной банке или глиняном горшке на нейтральном фоне или на фоне окна. Искусствоведами и критиками обычно подчеркиваются именно «скромность» и «простота» мотива; фразы «в простой стеклянной банке», «скромный букет полевых цветов» по отношению к советской живописи стали общеупотребительными.

Тема полевых цветов в том относительно новом для себя качестве, в каком она будет существовать на протяжении всего советского искусства — в качестве фаворита — появилась уже в 1920-е гг. Предпочтение цветам неказистым, рабоче-крестьянским, таким как *ромашки*, *васильки*, *колокольчики* и т.д. особенно заметно до середины 1930-х гг. Особое положение среди цветов и растений займут ветки *сирени*, а также *черемухи*. Подробный разбор вариаций мотива цветов в живописи 1930-х гг. — тема отдельной статьи, мы в данном случае только отметим факт широкого — едва ли не самого обширного по многочисленности — использования его художниками как «старого», так и молодого поколений.

Причем можно заметить, что мотив *комнатных растений*, любимый в свое время «мирискусниками» и «бубновыми валетами», в 1930-е гг. практически *исчезнет* из натюрморта. Комнатные цветы в горшках на подоконнике станут приметой живописи «прошлого» и как таковые будут фигурировать в исторической тематической картине на темы 1920-х гг.; с интонациями некоторой ностальгии мы встретим их в натюрмортах «молодых» Ю.Щукина и Г.Рублева. Примерно с середины 1930-х гг. они появятся в портрете. Этот факт можно связать с упомянутой общей сменой настроений в живописи в середине 1930-х гг., характеризующейся «обрастанием бытом». С середины 1930-х гг. как мотив живописи вновь возникнут пышные *пионы* и *розы*, которые, равно как и другие садовые растения, такие как *астры*, *георгины* и пр. отныне будут трактоваться с неизменным оттенком респектабельности.

Другие предметы. Следует отделить предметы официальные и предметы-спутники частной жизни. И для того, и для другого возникнет своего рода канон. Чрезвычайно любопытно проследить изображения обстановки интерьеров в первых картинах на историко-революционную тему, где с помощью предметов интерьера «новая» реальность подменяет «старую», а практически каждому «прежнему» предмету находится новый «советский» эквивалент. Для изображения советского учреждения типичными станут: *электрическая лампа с абажуром над столом*, *портреты и плакаты (лозунги)* на гладко окрашенных стенах; на столе обязательные стеклянный *графин* и *граненый стакан* (часто — на круглом металлическом подносе), *чернильница*, *пресс-папье*, *пепельница*; в качестве атрибута официального лица — *портфель*, иногда также *спички* и *папиротсы*. В данной схеме важно все, вплоть до простой окраски стен, поскольку каждая деталь прошла тщательный отбор. *Гладко окрашенные стены*, в частности, напрямую связаны с возникшим в революционные годы и пропагандируемым с высокой трибуны негативным отношением ко всему «мещанскому», одним из олигетворений которого являлись обои с рисунком²³.

О мебели следует сказать отдельно. В конце 1920-х-первой половине 1930-х гг. официальное учреждение характеризует, как правило, простая *дощатая мебель*, которую во второй половине заменят удобные *мягкие стулья* и *массивные столы*²⁴. Причем необходимо отметить строгую сдержанность как в об-

становке стола, так общий порядок и симметрию в расположении предметов интерьера, таким образом как бы противопоставляющихся общей стихийности интерьера обывденного, «мещанского». Со второй половины 1930-х гг. те же неизменные порядок и чистоту мы найдем и в обстановке жилой квартиры.

Заслуживает особого внимания и *лампа*. Зеленый абажур довольно часто фигурирует в искусстве — как в до- так и послереволюционном. Но следует различать «керосинку» и *электрическую лампочку*, первая будет присутствовать в советском искусстве как эпизод прошлого или «переходного» быта, вторая — с оттенком гордости. Электрическая лампа в первые послереволюционные годы означала больше, чем просто средство удобства²⁵. В 1920-е гг. на фоне разрухи и бытовой неустроенности она выступала символом света вообще²⁶ и как материальное подкрепление новой власти, в какой-то степени, как залог на будущее.

Важное место в новой символике занимает и *книга*, которая играет роль «духовной, идейной основа» новой жизни²⁷. Книга как символ профессиональных умений и знаний являлась гарантом прорыва в будущее, и в этом смысле она станет характерным элементом и портрета, и тематической картины. Со второй половины 1930-х гг. книга зачастую трактуется как спутник досуга²⁸.

Что касается изображений жилого интерьера, то еще в 1920-е гг. в связи с общей тенденцией демократизации, своего рода агрессивной моды на крестьянско-пролетарский образ быта практически исчезают из картин *старинные фарфоровые вазы, золото и серебро*, уступив место незамысловатым крестьянским *глиняным кувшинам* или вазам нарочито простой формы; исчезает красивая *металлическая посуда* — удел которой отныне — антиквариат, как и *расшитых парчовых драпировок и восточных ковров*. Из столовых предметов становятся популярными: *чайник* — атрибут городского быта и *самовар* — деревенского, а также *заварочный чайник, простые чашки, тарелки (блюда), ложки, нож, фарфоровая солонка*; из еды — черный (или белый) *хлеб, яйца, чай*.

Особый смысловой оттенок, особую специфическую «репутацию» приобретут некоторые разновидности фруктов, такие как *персики, виноград, абрикосы, ананас*, по-видимому, как фрукты малодоступные и потому также попавшие в разряд «буржуазных». Новые идеалы быта проповедуют аскетизм, и неприятие данных предметов, возможно, связано также с тем, что все это не предметы первой необходимости, а «предметы роскоши». Строки Маяковского, написанные еще в 1917г.: «Ешь ананасы, рябчиков жуй, День твой последний приходит, буржуй!» — ярко выразили отношение к бывшим предметам аристократического быта, соединяющихся в сознании трудового народа с образами «угнетателей».

Тема южных фруктов появится примерно с середины 1930-х гг.: в живописи — в натюрмортах, иллюстрирующих изобилие, у Машкова и Кончаловского, П.Кузнецова, в кинематографе — в декорациях идеально-прекрасного будущего-настоящего. Отдельно следует отметить *апельсины*. Они появляются со второй половины 1930-х гг. в произведениях Пименова, Петрова-Водкина, Бакшеева, Рянгиной, Г.Рублева, в основном, как мотив *единичный*, как нечто, демонстрируемое с осторожностью и гордостью. Появление апельсинов в натюрморте или картине на современный сюжет придает ей оттенок скромного, но массового «достатка», который следует отличать от темы «изобилия».

Широко используются в живописи *яблоки и груши*, довольно часто *лимон*, ве-

роятно, в силу их большей доступности, но более — всевозможные *овощи*, из которых «излюбленными» становятся картофель, *лук*, *чеснок*, *капуста*, *редис* (хотя найдем мы и изображение *тыквы*, *моркови* и *томатов*). В целом, овощи в 1930-е гг. более популярны, нежели фрукты, по-видимому, идея войны овощей и фруктов, описанная Джанни Родари в 1951 г., имела под собой реальные исторические корни. Так или иначе, но подтекст, в котором овощи «свои», а фрукты — «буржуи», в Советском союзе ощущается, начиная с 1920-х гг. В 1930-е гг. изображение *капусты*, *картошки*, *тыквы*, *лука* или *чеснока* становится общим местом даже у художников, прежде обходивших сельскохозяйственную тематику.

Предпочтение, оказанное крестьянско-пролетарской тематике, сказалось не только на подборе предметов изображения, но и на их количестве. Вкус к аскетической сдержанности, немногословности в первой половине 1930-х гг. превратился, в частности, в немногочисленность изображаемых объектов. Хотя, возможно, это связано также с упомянутым воздействием искусства плаката, его ясного, сурового языка. Во второй половине, в связи с общей тенденцией к изображению «роста благосостояния» формируется тема изобилия, с противоположной перенасыщенностью предметами. Такие натюрморты представляли собой нагромождение большого (нередко огромного) количества плодов, хлебов или дичи. Классический пример представляет тема «Колхозных праздников» С.Герасимова, А.Пластова; натюрморты Машкова, Кончаловского, Кузнецова; как вариант «изящно» переосмысленной тема изобилия воплощается в аристократически-небрежных натюрмортах Ю.Пименова.

Символические «натюрморты изобилия» представляли официально-парадную сторону живописи предметов. И, с одной стороны, фигурирующие в них всевозможные виды хлеба, дичи, фруктов — знак положительно развивающейся экономики страны. Но с другой — обратим внимание на то, что такие натюрморты имеют односторонне «продовольственный» характер, демонстрируя различные *пищевые продукты*, и никогда — предметы промышленного производства или бытовой роскоши, хотя с государственной точки зрения промышленность, пожалуй, важнее. Причина данного феномена кроется, по-видимому, в том, что тема изобилия имеет своим происхождением непреходящую крестьянскую мечту о достатке, которая всегда связывалась с продуктами питания. Изображая крестьянскую мечту осуществленной, «изобильные» натюрморты обнаруживают свой мифический характер. Сюжет, когда в образах, рисующих «завтрашний день», всплывают прежние мечты, мы видим и в кинофильме А.Медведкина «Счастье» (1934 г.)²⁹.

Следует отметить еще один специфический мотив, не имеющий отношения к натюрмарту, и, собственно, не являющийся предметным, — это изображение *животных*, точнее, домашних животных. Мы поставили их в ряд предметов, поскольку они, в действительности, скорее относятся к предметным изображениям, нежели к анималистическому жанру, поскольку роль их в произведении аналогична роли предмета — они являются суть доказательства бытия сельского хозяйства и проявлением симпатии нового строя к крестьянскому быту. Изображения животных отчасти напоминают учебные задания — одиночно представленная *курица*, *собака*, *кролик* или *корова*, иногда рядом с человеком — и кажутся штудиями к тематическим картинам на темы животноводства («од-

ной из коренных проблем современности»). Подобному жанру в 1930-е гг. посвящает свои произведения не только А.Пластов, но и П.Кончаловский, И.Грабарь, В.Ефанов, В.Малагис.

Помимо одиночных изображений домашнего скота и птицы примечательно появление изображения домашних *собак* — как самостоятельного мотива, а также в качестве дополнительной детали в портрете и натюрморте. Учитывая, что подобные изображения фигурируют не ранее начала 1930-х гг., по всей видимости, они являлись одним из знаков стабилизации бытового уклада, сложения некоего привычного ритма жизни, позволившего появление в этой жизни домашних привязанностей, не связанных напрямую с идеологией.

По поводу причин популярности изображений животных в те годы можно встретить несколько интересных мнений³⁰, суть которых, в общих чертах, сводится к тому, что изображения животных в живописи играли роль своеобразной «отдушины» для художника. Но не забудем о том, что для живописи появление у даровитых художников подобных изображений, имеющих сугубо иллюстративный характер, изображений *без образа* означало, кроме того, утрату понимания сущности назначения картины. Показательна в этом смысле эволюция П.Кончаловского, отраженная в его же высказываниях. Воздавая в 1930-е гг. хвалу натурализму, он даже не заметит, насколько это противоречит всем его прежним высказываниям о живописном образе как сущности живописи³¹.

Но помимо «демократической» тенденции, под влиянием которой и сформировался, в основных чертах, состав предметного мира, существовала встречная, *классическая*, или *лжеклассическая* тенденция — многие черты искусства 1930-х гг., в том числе, и часть предметных пристрастий сформированы под ее влиянием. Эта, классицизирующая, тенденция в предметном мире отразилась в обращении к классическому — голландскому и фламандскому — типу натюрморта (псевдо-голландские натюрморты Кончаловского, Осмеркина, Машкова)³², закреплении традиционной для живописи темы битой *дичи* (трактуемой, правда, с несколько иным смысловым оттенком), а также в формировании новых академических схем, в самом факте их возникновения. «Известная академичность»³³ со второй половины 1930-х гг. грозит работам не только И.Машкова, но и П.Кончаловского, В.Ефанова, А.Герасимова, П.Бенькова, А.Дейнеки и др.

Тенденция прямых или косвенных *заимствований* из классического искусства, в целом, положительно рассматривалась критикой, по крайней мере, с ней никогда не вели войны, как с импрессионизмом или «формализмом»³⁴. Для 1930-х гг. характерны многочисленные классические и, в частности, «ампирные» реминисценции: в тематической картине и кинематографе мы видим соответствующие архитектурные декорации, пышные репрезентативные интерьеры, в прозе — описания массивных зданий «с колоннами». При этом к концу 1930-х гг. использование традиционных предметов, «классических» по тематике, возрастает, так что во второй половине 1930-х гг. антикварная посуда и мебель в купе с «роскошными» садовыми цветами становятся довольно частыми³⁵.

В связи со всем вышесказанным в 1930-е гг. мы видим уже принципиально иную *трактовку* предмета. Специфика ее заключается в том, что постепенно происходит *слияние* собственно *изображения* и стоящего за ним более широкого *символического подтекста*. Реалистическое изображение, в котором выдержи-

ваются все живописные взаимосвязи предметов с пространством, начинает выполнять функцию обобщенного символа. Так, любое изображенное окно (окно дачи Кончаловского, картины на тему первой демонстрации Петрова-Водкина и т.д.) оказывается трактованным, одновременно, и как конкретное окно, и как упомянутый символический проем в свет, воздух, новую жизнь. Из этого слияния берут начало «Колхозные праздники» А.Пластова и С.Герасимова, портреты с атрибутами (книга, цветы и др.), парадный эмблематический натюрморт, многочисленные букеты и раскрытые окна. Поэтому притом, что тематическая картина, а с нею портрет и натюрморт в 1930-е гг. «одомашниваются», прорастают бытом, эту бытовизацию нельзя понимать как бытописательскую, поскольку используемые сюжетные или предметные мотивы всегда имеют некий «над» смысл, некое символическое значение, тематически более важное, нежели группа художественно скомпонованных предметов. И это, в частности, одно из главных отличий соцреализма от передвижничества.

В 1930-е гг. мы не найдем уже просто букета, без того, чтобы он обозначал либо общий оптимистический настрой новой жизни, либо подчеркивал его новые демократические идеалы, либо повествовал о росте благосостояния. Такое понимание предмета входит в плоть и в кровь эпохи. Безусловно, это лишь центральные образы, и в работах художников, находящихся в тени, так называемых неофициальных, к коим в 1930-е гг. причисляются и В.Татлин, и Р.Фальк, и бывший правительственный комиссар, зав. изоотделом Наркомпроса Д.Штеренберг, мы вряд ли найдем именно такую сюжетную расшифровку, но то, что официальные трактовки, подсмыслы и подтексты влияли на всех без исключения, сбивая с крайних оппозиционных взглядов и «навевая» похожие темы, безусловно. Не потому ли так трудно в 1930-е гг. провести четкую грань между официальным и неофициальным искусством?

Развитие картины в 1930-е гг. — это движение по пути отстранения от непосредственного наблюдения природы в сторону *моделирования реальности*, когда умозрительная конструкция (как и в кинематографе, и прозе) начинает доминировать над незаинтересованным вглядыванием в жизнь, постепенно подменяя его. Художник движется, руководствуясь априорной схемой, в какой-то степени, к заранее известному результату. Это заведомое знание не дает в полную силу выплеснуться в поздних работах живописной энергии Кончаловского и Машкова, замыкает на скромных непритязательных мотивах Татлина и Штеренберга, делает неактуальной уникальную «науку видеть» Петрова-Водкина.

С целью придать картине убедительность жизненной правды в нее вводятся, конечно, реальные наблюденные детали (живописно очень убедительны, например, «Колхозные праздники» А.Герасимова и А.Пластова). Но суть в том, что они лишь накладываются на изначально предумышленную, к тому же политически ангажированную схему. В процессе приспособления образа реальности к такой изначальной социальной идее, сама реальность становится вторичной. И в этом смысле 1930-е гг. становятся стадией на пути разрушения непредвзятого видения мира, ведущем к отрыву живописи от воплощения мира перед глазами — к изображению мира умственного, умозрительного, порожденного априорной идеей. И хотя для передачи этой идеи художник пользуется формами внешнего мира, выраженными абсолютно жизнеподобно, в изначальной точке его замыс-

ла умозрительное главенствует над визуальным, а сюжет господствует над формой. Из этой первичности социальной идеи прорастает генеалогическое древо нового предметного мышления — «привычка» видеть в предмете в живописи отражение бытия некоего общественного слоя, «класса», традиция считать предметы атрибутами социального равенства, либо, наоборот, неравенства, оценивая их по принципу «наш» или «не наш», уходящему корнями в передвижничество, забывая о том, что сам по себе предмет (цветок, ваза и т.п.) нейтрален. Но кроме того, здесь закрепляется вторичность натуры и реальности как таковой по отношению к некоему изначально заданному набору догм.

Одной из характерных схем, родившихся в начале 1930-х гг., является специфическая композиция «фигура-предмет», когда герой картины держит перед собой (рядом или над собой) некую вещь, как бы называя, акцентируя ее. В подобных произведениях, независимо от жанра, мы видим триумф отдельного, прошедшего строгий отбор предмета. Характеристика, данная одним из исследователей «Портрету красного партизана Торшина» И. Машкова (что это портрет не столько партизана, сколько ружья) соответствует общей стилистике тех лет, мышлению, где предмет — равнозначная идеологическая единица, такая же (если не более) внушительная, как человек. Отчетливость и реалистическая убедительность живописи не допускают какой-либо иной, помимо однозначной, трактовки. Эту ясность в какой-то степени можно считать аналогом стилизаторскому приему повторения, который мы встречали в кинематографе и прозе тех лет³⁶.

Изначальная смысловая ясность сопровождалась движением в сторону упрощения композиционного построения, так, что к концу 1930-х гг. становится господствующим *принцип симметрии*. Отметим, что эта *смысловая* симметрия — когда один мотив (герой, группа) становится доминантой, а остальные пристраиваются по принципу иерархического соподчинения. Зачастую она «тянет» за собой и фронтальность композиции, выливаясь в буквальную геометрическую симметрию. Так, в частности, характерно появление в 1930-е гг. построенной по принципу иерархического соподчинения официальной тематической картины и парадного «эмблематического»³⁷ натюрморта.

Отметим, что принцип симметрии постепенно вытесняет принцип *противопоставления*, излюбленный с конца 1920-х гг. В 1930-е гг. как таковой мотив диалога исчезает, это касается и взаимоотношений в пространстве картины предметов между собой, и отношений человек-вещь. Подлинный натюрморт заменился одиночными мотивами, среди которых превалировали букеты цветов с окном или без окна, либо стал собранием отдельных предметов, связанных между собой лишь «тематически». Собственно в 1930-е гг. происходит фактическая гибель натюрморта, как принципа организации *взаимодействия* (предметов и пространства, предметов и других предметов).

В портрете тематический принцип организации привел к широкому использованию сопровождающих героя предметов-атрибутов, что приносило черты репрезентативности. Хотя, возможно, и наоборот — задача «представления» героя, выявления его «социального типа», которой, с подачи идеологии, в те годы озадачено абсолютное большинство художников, повлекла за собой привлечение традиционных для такого портрета средств. Так или иначе, но, как и в на-

тюрьморте, большую роль здесь начинают играть сопровождающие мотивы окна и цветов, к которым добавляется еще книга. Сказанное касается и такого крупного мастера портрета, как М.В.Нестеров, как и многие другие, не избежавшего влияния эпохи.

Любопытно, что повышенное внимание к вещи и ее материальной природе в 1930-е гг. проявляется не только в отечественном искусстве. Можно обнаружить некоторые, не только хронологические, аналогии с движением «новая вещественность», возникшим в Германии в 1920-начале 1930-х гг. Исследователи называют «новую вещественность» «возвращением к предметности» после торжества разнузданных полуабстрактных форм экспрессионизма и абсурдистских головоломок дадаизма, «искусством факта»³⁸; отмечалось и общее сходство изобразительного искусства Советского Союза с нацистской Германией³⁹.

Нельзя сказать, чтобы произошедшее вследствие сужения задач ограничение изображаемых мотивов не осознавалось художниками. Так, Кончаловский, говоря о сознательном сюжетном ограничении у барбизонцев, пишет: «Мы же, современные пейзажисты, разрабатываем в пейзаже еще меньшую его часть, чем брали барбизонцы...»⁴⁰. Такой сознательный отказ от поиска в *любом* направлении, приятие заданной извне цели свидетельствуют о перемене в понимании задач живописи, а именно, как мы уже говорили, о переносе центра тяжести в сторону прерогативы сюжета, «что» над «как», повлекшей за собой и тематическую перемену.

В этой обстановке наиболее драматично протекала творческая судьба художников, прежде увлеченных в первую очередь именно живописно-пластическими проблемами. Здесь нередко один и тот же мотив у одного и того же автора в 1930-е гг. становится составной частью диаметрально противоположной концепции, художник, по сути, использует «знакомый» предмет для служения новым идеям. Так, в 1910-е гг. причиной пристрастия Петрова-Водкина к граненым и стеклянным предметам служили их пластические качества («колебания встречающих, пересекающихся, сходящихся и расходящихся осей предметов, как в увеличительном стекле, продельывают перед вами законы движения, сцепления и отталкивания...»⁴¹; П. Кончаловский увлечен мотивом наклеек, за которым ему видится расширение возможностей живописи («всякая наклейка ... заставляет страшно повышать тон живописи, доводить его до полнейшей реальности»⁴²). Но тот же Петров-Водкин в 1930-е гг. грезит уже о создании «большого стиля социалистического реализма»⁴³, а Кончаловский гордится умением создать обманное, иллюзорно жизнеподобное изображение. Поэтому стеклянная чернильница у Петрова-Водкина в 1930-е гг. — уже не толчок для исследований пространства, а предметный штамп; букеты Кончаловского второй половины 1930-х гг. — иллюзия благополучия; фрукты натюрмортов Машкова 1930-х гг. — те же, что и в натюрмортах 1910-х гг., но разница между ними огромна в силу принципиально иного назначения в картине.

В чем причина такой перестановки акцентов? Почему те же самые художники, поиски которых в предыдущие десятилетия сосредоточивались в области живописно-пластических проблем, в 1930-е перемещают центр тяжести на сюжетную составляющую? Скорее всего, подобная единовременная «перестройка» объясняется не особым безропотным послушанием или, тем паче, трусо-

стью, а тем моментом *новизны*, который, безусловно, присутствовал при рождении новой теории. Задача формирования нового стиля в какой-то момент, момент своего становления, явилась сложнейшим и потому интереснейшим испытанием, и не могла не заинтересовать художников такого мощного и своеобразного дарования, как Машков, Кончаловский, Петров-Водкин, Штеренберг, Нестеров, Грабарь, и многих других, включая Филонова. Не будем забывать, что мотивы, которые впоследствии превратились в штамп, в начале 1930-х гг. еще свежи.

Первоначально это — не готовые мотивы, а только лишь направления, для выражения которых достаточно долго искалась конкретная форма. Один из исследователей творчества Кончаловского писал в 1936 г.: «Наша эпоха, несомненно, требует пока еще не найденного стиля живописи, нового живописного метода, действительно способного ярко выражать явления современности, говорить на ее языке, образно фиксировать самую ее сущность, ее дух. Такой метод, разумеется, существует, но его *надо еще найти...*»⁴⁴. Именно в этой первоначальной «не-найденности» кроется причина многочисленных и разнообразных нападков на художников, упрекаемых в отсутствии соответствия идеям современности.

Требование «держать руку на пульсе», воспринятое как внутренняя обязанность, мы встречаем в высказываниях многих мастеров. Но необходимо отметить один важный нюанс. Наиболее принципиальным в отношении к вещи оказалось возрастное разделение⁴⁵. Дело в том, что существует некоторая разница в трактовке предметов у представителей разных поколений.

Представителям *старого поколения*⁴⁶, получившим воспитание в системе дореволюционной России, изначально было свойственно несколько иное ощущение предмета, нежели тем, кто никакого другого быта, кроме вновь возникшего, не знал. Из воспоминаний и фотографий детства «стариков» всплывает обстановка зачастую довольно роскошных интерьеров. Они хорошо помнят, что такое старый мир — семейные чаи на террасе, парковые павильоны и скамейки, теплые трактиры и фейерверки, а главное — изобилие вещей — всевозможных — старых, новых, ярких, потертых. Нет нужды уточнять, насколько изменился их быт после Октября, тем не менее, они искренне со всеми свойственными им добросовестностью и жаром пытаются «соответствовать» требованиям, «выдвинутой Родиной». Они испытывают деформацию⁴⁷, но, что важно, эта деформация ими самими осознавалась как необходимая. И привыкшие обращаться с вещами «на ты», они год за годом все более замыкают границы изображаемого предметного мира.

*Новое поколение*⁴⁸ лишено тех противоречий, тех неминуемых отголосков прошлого, которые нет-нет да и мелькают у «стариков». С одной стороны они — самые прямолинейные последователи новой теории, которая для них является единственной и воплощается без колебаний — собственно, это и есть тот результат, который дала теория соцреализма, это ее «ростки в будущее». С другой, в силу того же, а именно — что эти стереотипы были впитаны ими «с молоком матери» и восприняты уже в готовом виде, художники этого поколения оказались способны обращаться с ними более вольно. Парадокс, но молодежь, не знающая, не закрепившая в сознании ничего иного, кроме мира советского,

оказывалась зачастую более свободной в обращении со штампами, в том числе, предметными, которые для нее — родной дом и детская колыбель.

Для художников старшего поколения в силу их чрезвычайно серьезного отношения к стереотипам, в рождении которых они принимали *самое непосредственное участие*, к которым они пришли через большие жертвы, подобное отношение было немыслимо. Именно очень «серьезные» и искренние устремления, направленные на создание достойного новой державы одиозного стиля характеризуют искания Машкова; эта же серьезность деформирует некогда легкую манеру Кончаловского, заставляет метаться Штеренберга, «приземляет» мировоззрение Петрова-Водкина и Филонова.

Исходя из вышесказанного, закономерно, что для «старого» и молодого поколений характерны *различные трактовки* предметных мотивов (еще и потому, что они обладают разной живописной культурой⁴⁹), но сами предметы, изображаемые представителями разных поколений, удивительно схожи, более того, это *одни и те же предметы*.

Итак, в 1930-е гг. предмет перестал быть «просто» предметом, под его изображением теперь в обязательном порядке видится некий общий, связанный с социальным миром, смысл. Тенденцией времени становится стремление к *обобщению*, закрепленное в критике и высказываниях самих художников, желание запечатлеть образы, *типичные* для эпохи — установка, оказавшая влияние и на художников неофициального толка и отразившаяся как на исканиях художников старого, так и молодого поколений. Количество факторов, формирующих мировоззрение художника и, в рамках этого мировоззрения, отношение к предмету, огромно. Это и кинематограф, и театр, и литература, и критика, и плакат, и, наконец, личные симпатии, и связанные с тем или иным предметом воспоминания. Но в 1930-е гг. оно по большей части обусловлено идеологией, доносившей свои послы посредством художественной критики и агитационно-массового искусства. Этот тандем, подкрепленный средствами других искусств, обеспечил массовое распространение некоторого набора предметных штампов, с закреплением за ними определенного символического значения. Многие из этих штампов актуальны и по сей день.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Следует несколько отделить «парижское» ответвление отечественной живописи, в частности, Р.Фалька и Н.Альтмана, бывших в 1930-е годы в творческих командировках во Франции. Они могут рассматриваться в общей картине 1930-х гг. с оговоркой. Хотя характерная «фальковская» манера и интересующее нас предметное мышление начали складываться еще в первой половине 1920-х годов, нет сомнения, что своевременный отъезд художника за границу определенным образом сказался на формировании индивидуального стиля, и в его натюрмортах тех лет ощущается родство с живописной манерой и мотивами высоко чтимого им Х.Сутина, как у Н.Альтмана — влияние поэтически стихийной манеры компоновки Боннара.
2. *Адашкина Н.* Неофициальное советское искусство 1930-х гг. в СССР // Москва-Берлин / Berlin-Moskau, 1900-1950: Изобразительное искусство, фотография, архитектура, театр, литература, музыка, кино. Москва; Берлин; Мюнхен; Галарт, Престель, 1996. С.387.

3. Русская советская художественная критика 1917-1941. Хрестоматия. М., 1982. С.405
4. *Рублев Г.* Живопись, графика. (Каталог выставки) / Сост. Т. Ермакова. М., 2002. С.17.
5. *Манин В.С.* Соцреализм как закономерное явление в искусстве XX века // *Картины мира в искусстве XX века: Штрихи к портрету эпохи: Сб. статей.* М., 1994. С.209.
6. *Кончаловский П.П.* Художественное наследие. М., 1964. С.82.
7. Можно привести и другие примеры. К.Петров-Водкин в выступлении на творческом вечере в 1933 г. признавался: «Ведь до чего мы дошли, что положить краску мы боимся, хотим положить, а сами думаем, а вдруг это формализм», см.: *Петров-Водкин К.С.* Письма. Статьи. Выступления. Документы. М., 1991. С.306.
8. Русская советская художественная критика. 1917-1941. Хрестоматия. М., 1982. С.406
9. Так, например, Е.Т.Баркова, жена А.А.Осмеркина, вспоминала о том, что в начале 1920 г. художник писал «все, что было можно», она же перечисляет очень скупой набор предметов, которыми они владеют: сковорода, кастрюля, глиняные фужеры, см.: *Осмеркин А.А.* Размышления об искусстве. Письма. Критика. Воспоминания современников. М., 1981. С. 213.
10. Эти веяния чутко отразила литература тех лет, в которой были словесно сформулированы предметные симпатии и антипатии нового человека, см. об этом: *Хузина Т.* Предметный мир советской прозы 1930-х гг. // *Историк и художник.* № 3(13). 2007. С. 96–109.
11. См.: *Хузина Т.* Предметный мир в советском кинематографе 1930-х гг. // *ПИФК.* № XVI/3. 2006. Также: *Хузина Т.* Предметный мир советской прозы 1930-х гг.
12. Русская советская художественная критика. С.569.
13. Данный термин был применен к агитационно-массовому искусству, в частности, говорилось, что в целом «это искусство было устремлено в будущее, нацелено на пересимволизацию глубинных устоев общественного мировоззрения», см.: *Москва-Париж. 1900-1930.* Каталог выставки. Т. 1. М., 1981. С.109.
14. *Вашек К., Бабурина Н.* Искусство русского плаката XX века. Реальность утопии. М., 2004. С.128.
15. Исследователи моды тех лет заметили: «В общественном сознании 1930-х гг. понятие «мода» стало ассоциироваться не столько с развитием вкуса и культуры одежды, сколько с приобретением «предметов роскоши», см.: *Журавлев С., Гронов Ю.* Власть моды и советская власть: история противостояния // *Историк и художник,* 2006. № 3(9). С.103.
16. Подробнее см.: *Вашек К., Бабурина Н.* Ук. соч.
17. *Рублев.* Ук.соч. С.21.
18. *Каменский А. А.* Романтический монтаж. М., 1989. С.119.
19. Н.Адашкина также отмечает, что зачастую «светлый жизнеутверждающий настрой произведений разных видов искусства 1930-х гг. — не знак казенного оптимизма, но показатель (особенно в произведениях молодых авторов) веры в справедливость провозглашенных революцией идеалов, еще не разбитых надежд для достижения счастья для всех», указывая на то, что «очередной и последний взлет надежд был связан с ожиданием принятия новой конституции 1936 г.», см.: *Адашкина.* Ук. соч. С.388.
20. *Булгакова О.* Соревнование кинофантазий // *Москва-Берлин/ Berlin-Moskau,* 1900-1950. С.361.
21. Русская советская художественная критика. С.441-442.

22. *Нейман М.Л.* П.П.Кончаловский. М., 1967. С.140.
23. Луначарский пишет в обзоре выставок в 1925 г., что для нового зрителя «самое красивое, «формальное» и бессодержательное полотно — то же самое, что кусок красивых обоев» (см.: Русская советская художественная критика. С. 217). В этих словах звучит презрительное небрежение ко всему мещанскому, одним из общепризнанных знаков которого тогда, по-видимому, считались обои с рисунком.
24. Подробнее об этом см.: *Хузина Т.* Предметный мир в советском кинематографе 1930-х гг.
25. Е.Т.Баркова, в частности, вспоминая о регистрации брака в феврале 1919 г. с А.Осмеркиным, пишет: «...нотариус поздравил нас и для большей торжественности хотел зажечь электрическую лампочку, но она не действовала» (см.: *Осмеркин*. Ук. соч. С.213). Здесь электрическая лампочка — предмет, еще не вошедший прочно в обиход, предмет новый, своего рода «достижение» (зажечь «для большей торжественности»). Любопытно и то, что в данном случае она «не действовала».
26. Подробно об этом см.: *Хузина Т.* Предметный мир советской прозы 1930-х гг.
27. По поводу двух картин Иогансона «Лампочка Ильича» и «Книгоноша» А.И.Михайлов пишет, что художник «стремится запечатлеть новые явления в советской деревне: проникновение в деревню электричества, этой материально-технической основы новой жизни, и книги — ее духовной, идейной основы» (см.: Русская советская художественная критика. С.795). Здесь мы видим, что книга приравнивается к электрической лампочке, являясь наравне с ней залогом успеха нового строя.
28. Именно эта трактовка закрепится в советском искусстве последующих лет — книга станет неперенным спутником отдыха. О значении книги в плакате см.: *Вашек, Бабурина*. Ук. соч. С.131.
29. См.: *Хузина Т.* Предметный мир в советском кинематографе 1930-х гг.
30. Факт изображения животных в искусстве 1930-х гг. косвенно отмечался некоторыми исследователями, в частности, Н.Адаскиной, рассматривавшей уход признанных художников и скульпторов в анималистический, равно как и в «лирические» жанры как возможность «отдыха» от официально заказных работ на «социально значимые» темы: «Одним из самых немудреных проявлений художнической независимости от официальной доктрины была работа в жанрах пейзажа, натюрморта, интерьера, анималистической скульптуры и т.п.», (см.: *Адаскина Н.* Ук.соч. С.386). Схожее мнение в свое время высказал Ю.Анненков, формулируя свой взгляд на тему животных в советской поэзии тех лет, он писал: «Виктор Шкловский, отметив (в книге о Павле Федотове), что при режиме Николая Первого писатели писали больше о художниках, о художниках писал даже Гоголь», пояснил: «О художниках писали потому, что о другом писать было нельзя». Поэтам советской эпохи, дававшим себе передышку от обязательств хорошего тона идеологического служительства, приходилось искать подальше закоулки: они отдыхали на звериных сюжетах, зверям еще разрешалось бесконтрольно исповедовать простые, внеклассовые, человеческие чувства...» (см.: *Анненков Ю.* Дневник моих встреч. Цикл трагедий. Л., 1991. Т.1. С.154).
31. Нейман приводит историю рассказа П. Кончаловского о случае со своей картиной «Убитая лисица» (1934 г.): «Как Аппеллес обманул птиц, которые клевали написанный им виноград, так и у меня собака залаяла на стоящий на полу холст, на котором была изображена убитая лисица на снегу» — отмечая, что художник рассказывал об этом с гордостью. (См.: *Нейман*. Ук. соч. С.142). Сравним с ранним высказыванием художника: «Когда я вижу интересующий меня кусок природы, я вижу уже и всю вещь, вижу и чувствую, как надо «устроить» пейзаж. Просто

- брать то, что видишь, действовать как фотограф, я не мог никогда: без построения нет искусства, а есть один голый натурализм, который я считаю заклятым врагом искусства, самой заразной болезнью. В первичное восприятие природы неизбежно входят и мои соображения о том впечатлении, которое должен давать настоящий пейзаж. В этот именно момент и начинается процесс преодоления действительности, осознания всего случайного, мешающего, происходит та концентрация видимого, которая и создает основу художественного произведения. Одновременно выясняются основные сочетания тонов, определяется ведущая нота колорита и сопровождающие ее мелодии» (См.: *Нейман*. Ук.соч. С.113-114). Здесь Кончаловский настаивает на построении искусства, на процессе преодоления действительности, включающем осознание всего случайного, мешающего и т.д. — то есть на главенстве творческой воли художника. Обратим внимание и на то, что именно под этим углом художник критикует натурализм, называя его самой заразной болезнью.
32. Исследователи отмечали, в частности, в натюрмортах П.Кончаловского конца 1920-х-начала 1930-х гг. «уход к классицизму» (см.: *Никольский В.А.* П.П.Кончаловский. М., 1936. С.88.); натюрморты И.Машкова второй половины 1930-х гг. И.С.Болотина определила как «некие, слегка осовремененные вариации на классические темы» (см.: Машков И.И. Избранные произведения: Альбом. М., 1984. С.11). А Б.Арватов приводит фрагмент разговора с Осмеркиным, который еще в начале 1920-х гг. «с удовлетворением говорил о всей своей компании: «О, знаете, мы вечно в движении, мы идем, — подождите, скоро, дойдем... до голландцев» (см.: *Осмеркин*. Ук. соч. С.158).
33. *Машков И.И.* Избранные произведения. 1984. С.10.
34. А.В.Луначарский в 1928 г. пишет по поводу «старинности» «Октября» Матвеева: «Нет, в простоте, стройности и строгости классической формы есть нечто, что безусловно может нравиться пролетариату, и, конечно, пролетарское искусство пойдет куда дальше к монументализму. Но ведь для того, чтобы идти дальше, нужно ориентироваться, нужно найти какие-то точки соприкосновения с теми моментами искусства, которые являются для нас наиболее родственными» (см.: *Русская советская художественная критика*. С.311). Как видно из приведенного фрагмента, один из самых влиятельных в художественном мире людей утверждает необходимость «точек соприкосновения» с «наиболее родственными» пролетариату «моментами искусства». В качестве таковых он называет «стройность и точность формы, которая соответствовала классическому ампиру» (Там же). Настаивает на необходимости изучения классических произведений живописи в 1939г. и М.В.Алпатов, выступая против «кустарщины» и «дилетантизма», он говорит и о возможности цитирования («великие мастера смело цитировали своих предшественников, порою близко подходили к ним» (Там же. С.763). М.В.Алпатов фиксирует и намеченные ориентиры («Наибольший интерес для советского художника» представляют классическая Греция, Возрождение и реализм XVII и XIX вв. (Там же. С.760).
35. И.Грабарь оставляет свидетельство о выборе обстановки одного из портретов 1935 г.: «Квартира Дуловой была обставлена превосходной ампирной мебелью красного дерева, стены красиво расцвечены, и я решил писать портрет у нее на дому». См.: *Грабарь И.* Моя жизнь: Автобиография М., 1937. С.320.
36. О подобном приеме в кинематографе см.: *Хузина Т.* Предметный мир в советском кинематографе 1930-х гг.
37. Термин И.С.Болотиной, см.: *Машков И.И.* Избранные произведения. С.10.
38. *Панов А.* Мастера выживания. Русский берлинец Николай Загреков и его совет-

- ские коллеги в галерее «Наши художники» // Культура. 2007. №15. С.14.
39. Маркин Ю. Искусство Третьего Рейха // Декоративное искусство СССР. 1989. №3. С.30-38.
40. Никольский. Ук. соч. С.82.
41. Петров-Водкин К.С. Пространство Эвклида. СПб., 2000. С.552.
42. Никольский. Ук. соч. С.57.
43. Петров-Водкин К.С. Письма. Статьи. Выступления. Документы. С.306-307.
44. Никольский. Ук. соч. С.132.
45. Принцип разделения «стариков» и «молодежи» был использован и в организации юбилейной выставки в Москве в 1933 г. — мысль, которую А.Эфрос считал «счастливой» (см. об этом: Русская советская художественная критика. С.532).
46. Под это определение подпадают, в основном, родившиеся в 1870-1880-е гг. Надо сказать, что сюда относится большинство из наиболее известных мастеров, таких как П. Кончаловский, И.Машков, И.Грабарь, А.Осмеркин, К.Истомин, С.Герасимов, А.Герасимов, А.Волков, Н.Альтман, А.Древин, К.Зефилов, П.Кузнецов, А.Лентулов, Р.Фальк, Б.Иогансон, К.Петров-Водкин, М.Соколов, В.Татлин, Н.Тырса, П.Филонов, Д. Штеренберг и многие другие. Думается, не случайно самые старшие, родившиеся в 1862 г. В.Бакшеев и М.В.Нестеров окажутся в своей тематике и наиболее традиционными.
47. А.Н.Толстой достаточно точно сформулировал это в откровенной беседе с Ю.Анненковым в Париже: «Я иногда чувствую, что испытал на нашей дорогой родине какую-то психологическую или, скорее, патологическую деформацию. Но знаешь ли ты, что люди, родившиеся там в 1917 году, год знаменитого Октября, и которым теперь исполнилось двадцать лет, для них это отнюдь не «деформация», а самая естественная «формация»: советская формация...», см.: Анненков. Ук.соч. Т.2. С.128.
48. К нему относятся, в основном, те, кто родился на рубеже веков или в начале века, хотя это достаточно условно. Самые яркие представители: А.Дейнека, А.Лабас, С.Лучишкин, Ю.Щукин, Г.Рублев, С.Адливанкин, Ю.Васнецов, П.Вильямс, А.Гончаров, В.Малагис, С.Никритин, П.Осолодков, А.Пахомов, Ю.Пименов, А.Тышлер и другие.
49. «Молодежь» отличается, прежде всего, иным живописным языком. В 1930-е гг. они, действительно, выглядят более разнообразно и выразительно, нежели многие представители старшего поколения.

WORLD OF SUBJECTS IN SOVIET PAINTING IN 1930-S

T.E.Khuzina

The article examines a place and a role of a subject in the Soviet painting in 1930-s. During the post-revolutionary years there were significant changes as to the attitude to the subject, besides there came a formation of new subject semantics. The author presents some concrete subject motives most popular in painting of that period and describes a basic change in the interpretation of the subject.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БКИЗ	—	Бурятское книжное издательство
БНЦ СО РАН	—	Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН
БСКС	—	«Большой словарь крылатых слов русского языка: Около 4000 единиц»
БФ СО АН СССР	—	Бурятский филиал Сибирского отделения АН СССР
ВЛ	—	Вопросы литературы
ВФ	—	Вопросы философии
ГАРФ	—	Государственный архив Российской Федерации
ЖС	—	Живая старина
ОГАЧО	—	Объединенный государственный архив Челябинской области
ПИФК	—	Проблемы истории, филологии и культуры. М.-Магнитогорск-Новосибирск
РГАЛИ	—	Российский государственный архив Литературы и искусства
РГАСПИ	—	Российский государственный архив социально-политической истории
СО РАН	—	Сибирское отделение Российской Академии наук
СЭ	—	Советская этнография
ФА ОмГПУ	—	Фольклорный архив кафедры русской и зарубежной литературы Омского государственного педагогического университета с указанием шифра единицы хранения (например, ЭК-5/2004, № 52, где числитель означает номер блокнота, знаменатель - год записи, далее номер текста).
ЦДООСО	—	Центр документации общественных организаций Свердловской области
ЭО	—	Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

ИСТОРИЯ РОССИИ

<i>Котышев Д.М.</i> (Челябинск) — Заметки об источниках по истории южнорусского летописания XII в. (Ипатьевская летопись)	3
<i>Чеботарев А.М.</i> (Челябинск) — Тематика первых объявлений в газете «Санкт-Петербургские ведомости»	10
<i>Кочуков С.А.</i> (Саратов) — Некоторые аспекты мемуарного наследия русско-турецкой войны 1877–1878 гг.	15
<i>Матиенко Т.Л.</i> (Москва) — Организационно-структурные особенности сыскной полиции Российской империи (1908–1917)	31
<i>Голубев А.В.</i> (Москва) — «Придут из Китая англичане...»: советское общество и военные тревоги 1920-х годов	42
<i>Mertelsmann O.</i> (Tartu) — The Private Sphere in Estonia during Stalinism	58

ФИЛОЛОГИЯ

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Никола М.И.</i> (Москва) — Тема конца античного мира в современной западноевропейской литературе	82
<i>Кожевников М.В.</i> (Магнитогорск) — «Негодяй, которого любишь, которым восхищаешься»: Ловлас российский и английский	92
<i>Рожкова А. А.</i> (Магнитогорск) — «Воспоминания благовоспитанной девицы»: первый опыт любви Симоны де Бовуар	99
<i>Гусева С. В.</i> (Магнитогорск) — «Дурацкая литература» и карнавальный «праздник дураков»: особенности интерпретации традиций, мотивов и образов	106
<i>Степанян К.А.</i> (Москва) — Достоевский и Швейцария	113
<i>Юрьева О.Ю.</i> (Иркутск) «Русская национальная личность» Ф.М.Достоевского в литературе начала XX века	122
<i>Макаричева Н.А.</i> (Санкт-Петербург) — Каприз как средство раскрытия характера в повести Ф.М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели»	140
<i>Черномырдин М.В.</i> (Москва) — Славянофилы в «Воспоминаниях» П. И. Бартенева.	147
<i>Липатов А.Т.</i> (Йошкар-Ола) — «Лета к суровой прозе клонят» Пушкинская прозаическая перифрастическая в ее образно-текстуальном истолковании.	154
<i>Савельев К.Н.</i> (Магнитогорск) — Природа декадентской образности в поэтическом наследии А.Ч. Суинберна	167
<i>Палий А.А.</i> (Омск) — О значении творчества Джейн Остин	177
<i>Козлова Н.К.</i> (Омск) — «Кажимотка», «Жоймерица» и конопляная кудель (К вопросу о мифологическом образе покровительницы)	182
<i>Леонова Н.В.</i> (Новосибирск) — О фольклорной и фольклористической реконструкции	192
<i>Богданович О.В.</i> (Магнитогорск) — Концепция темы поэтического творчества в лирике Брюсова В.Я. (1904–1912)	201
<i>Полехина М.М.</i> (Магнитогорск) — «Ибо раз голос тебе, поэт, дан, остальное — взято»	210
<i>Вахитова Т.М.</i> (Санкт-Петербург) — «Чужое слово» в прозе Леонова 1920-х годов	216
<i>Чернякова М.А.</i> (Магнитогорск) — Разноточность лирического «я» раннего В. Маяковского: «маска» лирического героя как форма протеста.	232
<i>Карпичева Н.Л.</i> (Магнитогорск) — Поздняя новеллистика Василия Гроссмана. Типологические черты	237

<i>Кенько А. А.</i> (Магнитогорск) — Категория русского национального характера в творчестве Вячеслава Пьецуха	242
<i>Бурыкин А.А.</i> (Санкт-Петербург) — Художественный мир Альберта Мифтахутдинова	250

ЛИНГВИСТИКА

<i>Гананольская Е.В.</i> (Санкт-Петербург) — Пушкин, Библия и Остап Бендер в тексте современного российского детектива	256
<i>Каменев К.В.</i> (Магнитогорск) — Крылатые единицы англоязычного происхождения, восходящие к кинематографу и телевидению, в современном русском языке	264

КУЛЬТУРА

ЭТНОЛОГИЯ

<i>Моисеева С.А.</i> (Магнитогорск) — Стереотипы поведения женщин в обряде рождения горнозаводских сёл Белорецкого района Башкортостана (на материале экспедиций конца XX века).	272
<i>Бурнаков В.А.</i> (Новосибирск) — Шаманы в системе традиционных обрядов хакасов	286
<i>Атнагулов И.Р.</i> (Магнитогорск) — Религиозная идентичность нагайбаков: история формирования и современное состояние.	305
<i>Бадмаев А.А.</i> (Новосибирск) — Традиционные жилища бурят: проблема генезиса	312
<i>Цыденова Д. Ц.</i> (Новосибирск) — Похоронно-погребальный обряд агинских бурят	325
<i>Мальцева О.Ю.</i> (Челябинск) — Народный календарь как система адаптации русских переселенцев Южного Урала (XIX–XX вв.)	346

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Савинков Л.Л.</i> (Магнитогорск) — Идея «гражданского общества» в античную эпоху: историко-философский анализ.	361
<i>Амельченко С.Н.</i> (Магнитогорск) — Должное и Сущее в процессуальном бытии культуры.	367
<i>Федорова И.Е.</i> (Магнитогорск) — Человек в мирозерцании византийских и российских исихастов.	383

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

<i>Гомперц Г.</i> (Рединг) — История корейской керамики периода Ли	415
<i>Киреева Л.И.</i> (Магнитогорск) — Декоративные иероглифы <i>мунччадо</i> в корейской культуре	429
<i>Герчук Ю.Я.</i> (Москва) — К определению понятия «графическое искусство» (Введение в книгу «Парадоксы графики»).	446
<i>Т.Е. Хузина</i> (Магнитогорск) — Предметный мир в советской живописи 1930-х гг.: к постановке вопроса	451
Список сокращений	475

CONTENTS

History

RUSSIAN HISTORY

<i>D.M. Kotyshev</i> (Chelyabinsk) — Notes on Sources on History of South-Russian Annals of 12 th c. (Ipatjevskaya Chronicle)	3
<i>A.M. Chebotarev</i> (Chelyabinsk) — Subject-matter of First Advertisements in the St.-Petersburg News.	10
<i>S.A. Kochukov</i> (Saratov) — Some Aspects within Memoir's heritage of Russian-Turkish War in 1877–1878	15
<i>T.L. Matienko</i> (Moscow) — Organizational — Structural Features of Detective Police in Russian Empire (1908–1917)	31
<i>A.V. Golubev</i> (Moscow) — «English would come from China...»: Soviet Society and Military Anxieties of 1920-s	42
<i>O. Mertelsmann</i> (Tartu, Estonia) — The Private Sphere in Estonia during Stalinism.	58

Philology

HISTORY OF LITERATURE

<i>M.I. Nikola</i> (Moscow) — Theme of «End» of Classical Antiquity in Modern West-European Literature	82
<i>M.V. Kozhevnikov</i> (Magnitogorsk) — «Villain Whom You Love and You Admire With»: Lovelace as Typical Character in Russian and English Culture	92
<i>A.A. Rozhkova</i> (Magnitogorsk) — «Memoirs of well-educated maiden»: Simone de Beauvoir — First Love Experience	99
<i>S.V. Gooseva</i> (Magnitogorsk) — «Narrenliterature» and «Narrenfest»: Features of Interpretation, Traditions, Motives and Images.	106
<i>K.A. Stepanyan</i> (Moscow) — Dostoevsky and Switzerland	113
<i>O.Yu. Yurjeva</i> (Irkutsk) — F.M. Dostoevsky's Russian National Personality in Literature 20 th c.	122
<i>N.A. Makarycheva</i> (St.-Petersburg) — Whim as Means of Exposing Character Within a Story «Village Stepannikovo and Its Inhabitants» by F.M. Dostoevsky	140
<i>M.V. Chernomyrdin</i> (Moscow) — Slavophiles in P.I. Bartenev's «Memoirs»	147
<i>A.T. Lipatov</i> (Ioshkar-Ola) — «And Years Draw to Some Severe Prose». Pushkin's Prosaic Periphrastics in its Figurative — Textual Interpretation	154
<i>K.N. Savelyev</i> (Magnitogorsk) — The Nature of Decadent Figurativeness in the Poetic Heritage of A.C. Swinburne	167
<i>A.A. Paliy</i> (Omsk) — Jane Austin: Value of Creativity	177
<i>N.K. Kozlova</i> (Omsk) — «Kazhimotka», «Zhoimeritsa» and Hempen Tow (Mythological Image of Patroness)	182
<i>N.V. Leonova</i> (Novosibirsk) — About Folklore and Folkloristic Reconstruction	192
<i>O.V. Bogdanovich</i> (Magnitogorsk) — Idea of Poetic Creativity in V.Y. Bryusov's Lyrics (1904–1912)	201
<i>M.M. Polekhina</i> (Magnitogorsk) — «For Once the Voice to You, the Poet, is given, the Rest — is taken»	210
<i>T.M. Vakhitova</i> (St.-Petersburg) — «Alien word» in Leonov's Prose of 1920-s	216
<i>M.A. Chernjakova</i> (Magnitogorsk) — Variety in Lyrical «I am» of Early Mayakovsky: «Mask» of the Lyrical Hero as a Form of Protest	232
<i>N.L. Karpicheva</i> (Magnitogorsk) — Late Short-story Works by Vasily Grossman: Typological Features	237
<i>A.A. Kenko</i> (Magnitogorsk) — Category of Russian National Character in Vyacheslav Pyetcyh Work	242
<i>A.A. Burykin</i> (St.-Petersburg) — Albert Miftahutdinov's Art World	250

LINGUISTICS

<i>E.V. Ganapolskaja</i> (St.-Petersburg) — Pushkin, the Bible and Ostap Bender in the Text of a Modern Russian Detective Story	256
<i>K.V. Kamenev</i> (Magnitogorsk) — Winged Units of English Origin in Modern Russian (Cinema and TV).	264

Culture

ETHNOLOGY

<i>S.A. Moiseeva</i> (Magnitogorsk) — Stereotypes in Women's Behaviour in Ceremony of Birth Within Working Villages of Belorettsk Area in Bashkortostan (on materials of expeditions in the end of 20 th century).	272
<i>V.A. Burnakov</i> (Novosibirsk) — Shamans in System of Traditional Ceremonies of Khakases	286
<i>I.R. Atmagulov</i> (Magnitogorsk) — Religious Identity at the Nagaibaks: History, Formation and Modern State	305
<i>A.A. Badmaev</i> (Novosibirsk) — Traditional Dwellings at the Buryats: Problem of Genesis	312
<i>D. Ts. Tsydenova</i> (Novosibirsk) — Funeral-obsiquial Rite at Aginsky Buryats	325
<i>O.Ju. Maltseva</i> (Chelyabinsk) — National Calendar as System of Adaptation at Russian Immigrants of Southern Ural (19 th –20 th cc.)	346

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>L.L. Savinkov</i> (Magnitogorsk) — Idea of «Civil Society» in Antique Epoch: Historico-philosophical Analysis	361
<i>S.N. Amelchenko</i> (Magnitogorsk) — Due and Real in Procedural Existence of Culture	367
<i>I.E. Foydorova</i> (Magnitogorsk) — Person within Outlook of Byzantian and Russian Isikhasts . . .	383

HISTORY OF ART

<i>G. Gompertz</i> (Redding, England) — History of Korean Ceramics of the Lee Period	415
<i>L.I. Kireeva</i> (Magnitogorsk) — Decorative Ideographs Munchado in Traditional Korean Culture .	429
<i>Yu.Ya. Gerchuk</i> (Moscow) — Definition of Concept «Graphic Art» (introduction to the book «Paradoxes of graphics»).	446
<i>T.E. Khuzina</i> (Magnitogorsk) — World of Subjects in Soviet Painting in 1930-s	451

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Проблемы истории, филологии, культуры» публикует на своих страницах работы теоретического и научно-исследовательского характера, материалы полевых исследований, архивные материалы, а также критические статьи и рецензии на новые публикации по тематике издания. Направляемые в журнал материалы должны быть оформлены в соответствии с правилами, принятыми в журнале.

1. Рукопись (общим объемом до 1 а.л.) представляется в 1-м экземпляре, набранном на компьютере с соответствующим шрифтом (Times New Roman Сут., 14-й кегль) и распечатанном на принтере (класса LQ-100 и выше) на белой бумаге с одной стороны листа. К тексту прилагается дискета. Текст должен занимать 29-30 строк на странице (поля стандартные). Все страницы рукописи должны быть пронумерованы.

2. Присылаемые для публикации материалы должны состоять из: основного текста, примечаний, списка подрисуночных подписей, резюме, списка сокращений, иллюстраций (если они необходимы), сведений об авторах. Все указанные части рукописи должны начинаться с новой страницы.

3. Начало статьи оформляется по образцу: автор(ы), название города (для зарубежных авторов также страны), название статьи. Например:

Е.М.Алексеева (Москва)
Местная среда ранней Горгиипии

4. Сноски (нумерация сквозная) помещаются после основного текста и оформляются по образцу:

Кошленко Г.А., Гаилов В.А. Дура-Европос после М.И. Ростовцева // ВДИ. 1999. №3. С. 221-232.

Псковские летописи. Т.1. М.; Л., 1941. С.341.

Чернов С.С. Отчет об археологических разведках в бассейне р.Вори в 1977 г. // Архив ИА РАН. 1977. Р-1. № 6695.

ЦДОООСО. Ф.42. Оп.2. Д.29. Л.6.

Ссылки на оригинальные работы древних авторов приводятся в скобках в тексте и в примечания не включаются.

В тексте следует использовать только общепринятые сокращения, список которых публикуется в журналах РАН.

5. К статье помимо списка сокращений необходимо приложить русский текст резюме объемом не более 1 страницы машинописного текста. Для облегчения перевода резюме на английский язык необходимо наиболее специфические термины, географические названия и имена давать или в переводе, или с пояснением. Автор может приложить и свой вариант английского текста резюме в целом.

6. Тексты, присылаемые в редакцию для публикации, должны быть тщательно проверены и подписаны автором.

7. Статьи, оформленные без соблюдения указанных правил, к рассмотрению не принимаются.

Проблемы истории, филологии, культуры

Выпуск XVIII

Сдано в набор 10.06.2007. Подписано в печать 29.10.2007 г.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. печ. л. 39,16. Уч.-изд. л. 38,35.
Бумага тип. №2. Тираж 940 экз. Заказ №666.

Свидетельство о регистрации ПИ № 0250 от 25.07.2006 г.
в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере
массовых коммуникаций и охране культурного наследия.

Учредитель: Абрамзон М.Г.

Издательство: ООО "Аналитик". 455025, г. Магнитогорск, ул. Правды, 79.
Типография МГПК.

На 1 стр. обложки: Чаша с сандалией. Керамика. Высота 11,5–12,5 см. Эпоха Силла. Национальный музей в Кёнчжу, Южная Корея.

На 4 стр. обложки: Пэкческий единорог. Из погребения Мунёнвана. Эпоха Пэкче. Длина 47,3 см. Национальный музей в Кончжу, Южная Корея.