

X МЕЖДУНАРОДНЫЙ
СЪЕЗД
СЛАВИСТОВ

ИСТОРИЯ,
КУЛЬТУРА,
ЭТНОГРАФИЯ
И ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ
НАРОДОВ



«НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

Советский комитет славистов

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА,
ЭТНОГРАФИЯ
И ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

Х МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

София, сентябрь 1988 г.

ДОКЛАДЫ СОВЕТСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

Ответственный редактор
доктор исторических наук
И.И. КОСТЮШКО



МОСКВА "НАУКА" 1988

Редакционная коллегия:

Гацак В.М., Злыднев В.И., Костюшко И.И. (отв. редактор),
Чистов К.В., Щапов Я.Н.

Рецензенты:

доктор филологических наук А.С. Демин,
доктор исторических наук Л.С. Кишкун

В докладах советских ученых к X Международному съезду славистов освещаются актуальные проблемы истории и культуры славянских народов: роль Октябрьской революции в историческом развитии южных и западных славян, идеино-политические концепции революционных демократов XIX в., межславянские контакты в сфере народной культуры и т.д. Знакомство с этими вопросами позволит читателям лучше понять прошлое и настоящее братских славянских народов.

и 0506000000-146 Без объявл.
042(02)-88

ББК 63.3(4)

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ
X МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

Доклады советской делегации

Утверждено к печати Отделением истории АН СССР

Редакторы издательства А.В. Болдов, Е.И. Михайлова

Художник А.Г. Кобрин. Художественный редактор В.С. Филатович

Технические редакторы А.Л. Шелудченко, И.И. Джоева. Корректор З.Д. Алексеева

Набор выполнен в издательстве на электронной фотонаборной системе

Н/К

Подписано к печати 17.05.88. Формат 60 X 90 1/16. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Таймс
Печать офсетная. Усл.печ.л. 22,0. Усл.кр.-отт. 22,0. Уч.-изд.л. 28,2. Тираж 1200 экз.
Тип. зак. 290. Бесплатно. Заказное

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Ордена Трудового Красного Знамени 1-я типография издательства "Наука"
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12

Р.П. ГРИШИНА, И.И. КОСТЮШКО, М.М. СУМАРОКОВА

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В ЗАРУБЕЖНЫХ СЛАВЯНСКИХ СТРАНАХ

Великая Октябрьская социалистическая революция в России; обусловленная закономерностями общественного развития и классовой борьбы в условиях империализма, явилась "переломным событием всемирной истории, определила генеральное направление и основные тенденции мирового развития, положила начало необратимому процессу — смене капитализма новой, коммунистической общественно-экономической формацией"¹.

Трудящиеся России под руководством партии В.И. Ленина свергли власть буржуазии и помещиков, создали первое в мире социалистическое государство. С победой Великого Октября капитализм перестал быть всеохватывающей системой, углубился его общий кризис, произошли существенные изменения в расстановке классовых и политических сил в отдельных странах и на международной арене.

Социалистическая революция в России оказала огромное воздействие на мировой революционный процесс, на развитие классовой борьбы пролетариата и национально-освободительного движения. "Русская революция, — отмечал В.И. Ленин, — бросила искры во все страны мира и еще ближе подвинула к краю пропасти зарвавшийся империализм"². Рожденное революцией Советское государство стало важным фактором социального прогресса во всем мире.

С Октябрьской революцией были тесно связаны исторические судьбы зарубежных славянских народов. Ослабив мировую систему капитализма и создав благоприятные условия для освободительного движения славянских народов, Октябрьская революция послужила мощным импульсом для подъема их борьбы за свободу и независимость, содействовала осуществлению их устремлений. Влияние Великого Октября на историческое развитие славянских народов проявилось во многих направлениях и было весьма благотворным.

Указанная проблематика уже получила более или менее обстоятельное освещение в историографии. Имеется большое количество коллективных и монографических исследований, статей и публикаций источников по проблеме в целом и отдельным ее вопросам. Однако, на наш взгляд, еще предстоит немало сделать, чтобы глубоко и всесторонне раскрыть значение Октябрьской революции для зарубежных славянских стран. Здесь мы хотели бы кратко остановить-

ся на некоторых аспектах воздействия Октября на политические преобразования в этих странах в период послевоенного революционного подъема.

Империалистическая война, в которую были втянуты зарубежные славянские народы, приносила им неисчислимые бедствия и страдания. Поэтому они с воодушевлением и надеждой встретили Декрет о мире, принятый Советским государством в первый день его существования. Предложения Страны Советов заключить демократический мир, мир без аннексий и контрибуций, гарантировать право на национальное самоопределение отвечали их самым сокровенным чаяниям. Октябрь связал понятия "мир" и "социализм" в единое целое, открыл возможности для установления нового типа международных отношений, признающих равенство и суверенитет больших и малых наций. Приверженность социалистического государства делу мира, выход России из войны оказались на ходе самой войны, ограничили возможности реализации планов империалистических кругов в отношении славянских народов.

Трудящиеся в славянских, как и в других, странах горячо одобряли ленинский Декрет о мире. Выступая на II Всероссийском съезде Советов, Ф.Э. Дзержинский заявил: "Декрет с энтузиазмом принимает социал-демократия Польши и Литвы"³. Социал-демократическая организация в Раковнике (Чешские земли) выпустила листовку, в которой призывала рабочих оказать нажим на правящие круги Австро-Венгрии, чтобы заставить их принять мирные предложения Советской России⁴. Д. Благоев в своей речи в Народном собрании 3 декабря 1917 г. подчеркнул, что весь болгарский народ "полностью принимает и поддерживает программу мира русского рабоче-крестьянского правительства"⁵. Приветствуя победу пролетарской революции в России, делегаты X съезда Югославянской социал-демократической партии (Словении), проходившего в Любляне в конце декабря, поддержали идею заключения справедливого, демократического мира.

Антивоенное движение ширилось, становилось более организованным, переплеталось с социальным и национально-освободительным движением. В польских землях проходили стачки, демонстрации и митинги под лозунгами "Долой войну!", "Долой оккупантов!", "Да здравствует свободная объединенная Польша!", "Да здравствует русская революция!". В конце ноября—декабре 1917 г. в административных и промышленных центрах Словакии, чешских и югославянских земель габсбургской монархии состоялись манифестации, на которых выдвигались требования мира, хлеба и национального равноправия. В ходе всеобщей политической забастовки в Австро-Венгрии 14 января 1918 г., охватившей и славянские земли, бастующие добивались немедленного заключения мира, отмены законов военного времени, улучшения продовольственного снабжения и т.д.

Из-под контроля правящих кругов стала выходить армия — важнейший инструмент защиты интересов имущих классов. Участились случаи неповиновения солдат начальству, сдачи в плен, братания. Массовый характер приобрело дезертирство из австро-венгерской армии. Весной 1918 г. только в югославянских землях монархии

число дезертиrov превышало 200 тыс. Скрываясь в горах и лесах, они объединялись в так называемые зеленые отряды. После заключения Брестского мира (март 1918 г.) стали возвращаться военно-пленные из Советской России, среди которых были не только очевидцы, но и участники революционных событий. Не желая служить в армии, многие из них присоединялись к зеленым отрядам, действия которых стали приобретать более выраженную социально-политическую направленность.

В начале февраля 1918 г. вспыхнуло восстание военных моряков в Которской бухте. Восставшие требовали заключения мира "на основе русского демократического предложения", признания "безусловного права на самоопределение народов", демократизация политического строя. Апогеем антивоенного движения в Болгарии было Владайское восстание. Солдаты потерпевшей поражение болгарской армии в сентябре 1918 г. двинулись на Софию, требуя положить конец войне и провозгласить республику. Попытка превращения империалистической войны в гражданскую не удалась, однако, по словам Г. Димитрова, солдатские восстания явились одним из факторов, ускоривших прекращение военных действий на балканских фронтах⁶.

Антивоенное движение и связанная с ним борьба народных масс за социально-политическое преобразования и ликвидацию национального гнета расшатывали устои существующего строя, способствовали дискредитации института монархии как олицетворения антнародной политики, ускорили окончание мировой войны.

Признавая право наций на самоопределение, Советское государство оказалось и всемерную поддержку национально-освободительной борьбе зарубежных славянских народов. Декларацией прав народов России от 2(15) ноября 1917 г. провозглашались равенство и суверенитет народов, их право на свободное самоопределение вплоть до отделения и образования самостоятельных государств, упразднялись все национальные и национально-религиозные привилегии и ограничения. Этим определялось и отношение Советского правительства к той части польских земель, которая ранее входила в состав царской России.

На мирной конференции в Брест-Литовске советская делегация выступала за обеспечение народам Австро-Венгрии права на самоопределение, за освобождение Сербии и Черногории, оккупированных войсками центральных держав, добивалась предоставления польскому народу возможности самому определить свое будущее.

29 августа 1918 г. Советское правительство издало декрет, в котором указывалось: "Все договоры и акты, заключенные правительством бывшей Российской империи с правительствами королевства Пруссского и Австро-Венгерской империи, касающиеся разделов Польши, ввиду их противоречия принципу самоопределения наций и революционному правосознанию русского народа, признавшего за польским народом неотъемлемое право на самостоятельность и единство, отменяются настоящим бесповоротно". Таким образом упразднялись юридические основы порабощения польского народа.

Октябрьская революция способствовала росту национального самосознания угнетенных славянских народов и развитию их освободительной борьбы под лозунгами создания независимых государств. С этим не могли не считаться и имущие классы. Национальная буржуазия, опасаясь оказаться в изоляции от массового народного движения, стала отказываться от своих прежних проектов "решения" национального вопроса в границах многонациональных монархий путем их переустройства на началах автономии или ее расширения. Она теперь выдвигала требование о создании суверенных славянских государств. Буржуазная газета "Глас словенаца, хrvата и срба", вышедшая в Загребе (Хорватия), констатировала, что принцип самоопределения народов, провозглашенный русской революцией, "стал одним из главных лозунгов в мировой политике"⁸. О недопустимости игнорирования принципа самоопределения народов, содержащегося в Декрете о мире, неоднократно заявляли чешские и югославянские депутаты в австрийском рейхсрате. На совещании чешских парламентариев в Праге 6 января 1918 г. была принята декларация, в которой со ссылкой на провозглашенный новой Россией принцип права наций на самоопределение, указывалось, что чешский народ и его "словацкая ветвь" стремятся к независимости, "опираясь на свое историческое государственное право"⁹. Вместе с тем буржуазия и помещики стремились подчинить освободительное движение своим узоклассовым интересам.

Правящие круги западных держав, пытаясь ослабить влияние советской программы мира на народы, добивавшиеся национального освобождения, и противопоставить их Советской России, высказались за предоставление некоторых прав этим народам. По мнению премьер-министра Англии Ллойд-Джорджа, следовало бы создать Польшу в ее этнографических границах, а славянам Австро-Венгрии дать автономию. В условиях мира, предложенных 8 января 1918 г. президентом США Вильсоном, предусматривались, в частности, вывод оккупационных войск из Черногории и Сербии, обеспечение Сербии доступа к морю, восстановление Польши (с сохранением в пределах Германии большей части западных польских земель), автономия народам Австро-Венгрии. Однако это уже не могло удовлетворить широкие слои национально угнетенного населения.

В польских землях усилилась борьба народных масс против немецких оккупантов, за создание демократической объединенной Польши. В январе 1918 г. бастующие рабочие и моряки Пулы высказались за образование югославского рабоче-крестьянского государства. В Чешских землях и Словакии во время всеобщей стачки 14 октября население требовало провозглашения самостоятельной чехословацкой республики.

Борьба народных масс за национальное освобождение увенчалась успехом. В связи с революциями в Австро-Венгрии и Германии 28 октября было провозглашено создание Чехословацкой республики (30 октября Словакий национальный совет принял решение о присоединении Словакии к Чешским землям), 29 октября образовалось Государство словенцев, хорватов и сербов (Государство СХС), 7 ноября была проламирована Польская республика..

Советская Россия приветствовала освободившиеся народы бывшей Австро-Венгрии и фактически признала Чехословакскую республику и Государство СХС, обратившись к ним в конце октября — начале ноября 1918 г. с нотами относительно возвращения на родину военно-пленных чехов, словаков и югославян. 13 ноября ВЦИК аннулировал Брестский договор, что укрепило внешнеполитические позиции возникших государств. 1 декабря произошло объединение Государства СХС с Сербией и Черногорией в единое югославское государство — Королевство сербов, хорватов и словенцев (Королевство СХС).

Создание чехословацкого, польского и югославского государств явилось важнейшим политическим результатом освободительной борьбы зарубежных славянских народов, переломным событием в их истории. Открывались более благоприятные перспективы для их всестороннего развития. Однако надеждам трудящихся стать подлинными хозяевами в своих странах не суждено было сбыться. Господство имущих классов обусловило строительство политической системы на буржуазных принципах, а в многонациональных государствах (Королевстве СХС, Польше, Чехословакии) — и на национальном неравенстве.

Под влиянием революционных преобразований в Советской России в зарубежных славянских странах нарастало движение народных масс за улучшение своего социально-экономического положения, за демократические права и свободы. Используя опыт Советской России, они создавали Советы рабочих, крестьянских и солдатских депутатов. В Австро-Венгрии первые Советы рабочих и солдат возникли в ходе всеобщей политической стачки в январе 1918 г. В польских землях революционный характер носила деятельность Советов рабочих в Домбровском бассейне, образованных по инициативе Социал-демократии Королевства Польского и Литвы (СДКПиЛ) и Польской социалистической партии-левицы (ППС-левицы). Совет в Сосновце создал Красную гвардию, обязал предпринимателей выплатить заработную плату рабочим за время забастовки, принял решения о введении 8-часового рабочего дня, повышении оплаты труда, увеличении продовольственных пайков и др. Магистрат и предприниматели были вынуждены выполнять некоторые решения Совета. В Варшаве постановление местного Совета о 8-часовом рабочем дне явочным порядком было введено на ряде предприятий. По его требованию аннулировалась задолженность по квартирплате, снижалась наполовину плата за квартиру, от неё освобождались безработные. В сельской местности образовывались Советы фольварочных работников и крестьянские Советы.

На территории Чехословакии Советы рабочих действовали в Праге, Брatisлаве, Богумиле, Трнаве, Кромпахах, Врутках и других городах. Им удалось осуществить некоторые меры по улучшению условий жизни трудящихся. Руководимый левыми социал-демократами Совет в Кладно распространил свой контроль на всю область и провозгласил программу социально-экономических преобразований социалистического характера.

В июне 1919 г. в связи с социалистической революцией в Венгрии была провозглашена Словацкая Советская Республика. Она просу-

ществовала около трех недель. Народная власть приняла постановления о национализации банков, транспорта, крупных промышленных и торговых предприятий, конфискации помещичьих земель, о создании Красной Армии и т.д.

Хотя движение за Советы приобрело в зарубежных славянских странах довольно широкий размах, следует отметить, что эти органы, как правило, возникали стихийно, не имели четкой политической программы и единого координирующего центра, который направлял бы их действия. В руководстве некоторых Советов преобладали реформисты, сдерживающие революционную инициативу масс. В тех условиях Советы не смогли стать альтернативой государственным органам власти, в спешном порядке формируемым буржуазным или буржуазно-помещичьими кругами для утверждения своего политического господства.

Стремление народных масс к радикальным социально-политическим переменам, использование ими методов и форм борьбы трудящихся России заставили имущие классы для того, чтобы закрепиться у власти, прибегнуть к подключению к управлению государством еще и представителей социал-демократических и крестьянских партий. В 1918—1919 гг. социал-демократы входили в состав правительственный кабинетов всех зарубежных славянских стран, в ряде случаев они возглавляли правительства (Польша, Чехословакия).

Острая борьба вокруг содержания давно назревших реформ в политической и социально-экономической областях (всеобщее избирательное право, свобода слова, собраний и т.п., аграрная реформа, 8-часовой рабочий день и др.) способствовала поляризации классовых и политических сил. При этом в идеино-политической ориентации революционно-демократического лагеря проявились разные тенденции. Одна из них базировалась на реформистском представлении о возможности мирного и постепенного перехода к социализму через буржуазную демократию, а на практике выражалась в сотрудничестве правой и центристской группировок социал-демократических партий с буржуазными партиями. Эта тактика, сдерживая развитие рабочего движения, помогала буржуазии овладеть ситуацией, направить революционный поток в солидаристское русло, позволила ей выиграть время для перегруппировки своих сил и перехода в наступление.

Другой тенденцией стало отмежевание левой социал-демократии от политики кооперации с буржуазными кругами и переход ее на позиции классовой интернациональной солидарности.

Великий Октябрь, подтвердив правильность марксистско-ленинской теории, ускорил процесс размежевания в рабочем движении и сплочение левых сил в зарубежных славянских странах. Вопрос об отношении к Октябрьской революции, к теории, стратегии и тактике ленинской партии вызвал глубокие разногласия между сторонниками революционных и реформистских взглядов. Реформисты отрицали международный характер основных черт Октябрьской революции, особенно необходимость диктатуры пролетариата. Левые социал-демократы, напротив, изучали и всячески пропагандировали опыт партии В.И. Ле-

нина. Важную роль в укреплению левого крыла в рабочем движении зарубежных славянских стран сыграли интернационалисты, прошедшие в России школу революционной борьбы. В Советской России возникли первые болгарские, польские, чехословацкие и югославянские коммунистические организации.

Восприятие ленинского учения и опыта Октябрьской революции явилось важным условием образования рабочих партий нового типа. 16 декабря 1918 г. произошло слияние СДКПиЛ и ППС-левицы в единую партию, получившую наименование Коммунистической рабочей партии Польши (КРПП). Констатируя, что Октябрьская революция открыла эпоху пролетарских революций, КРПП, обращаясь к польским рабочим, заявляла: "Только своими руками вы сможете завоевать власть, только собственными усилиями вы сможете свалить старое здание эксплуатации и зверского гнета и построить общество коллективной собственности, общего труда, свободы и братства народов"¹⁰.

В апреле 1919 г. была образована Социалистическая рабочая партия Югославии (коммунистов), переименованная на II, Вуковарском съезде в Коммунистическую партию Югославии (КПЮ). В ее программе подчеркивалось, что "русская пролетарская революция показала международному пролетариату рабочие Советы как орган, необходимый для осуществления социализма", что партия будет вести борьбу за ликвидацию буржуазной государственной машины, за уничтожение капиталистического строя, за Советскую республику Югославию, пропагандировать "новые формы пролетарской демократии и советского устройства общества и государства"¹¹.

На XXII съезде в мае 1919 г. БРСДП (т.с.) была переименована в Болгарскую коммунистическую партию (БКП). Партия ставила своей задачей установление диктатуры пролетариата, создание социалистической советской республики, обобществление средств производства, считала основными формами революционной борьбы всеобщую стачку и вооруженное восстание.

Левые социал-демократы в Чехословакии видели свою цель в создании социалистической республики, которое возможно было "только неуклонным движением вперед в ходе решительной классовой борьбы с буржуазией"¹². В начале декабря 1919 г. организационно оформилась Марксистская левая, которая открыто заявила о поддержке принципа диктатуры пролетариата. В мае 1921 г. на XVI съезде Чехословацкой социал-демократической партии (левой) было решено переименовать партию в Коммунистическую партию Чехословакии (КПЧ). Вскоре последовало объединение всех коммунистических организаций страны в единую интернациональную партию рабочего класса. Компартии Болгарии, Польши, Чехословакии и Югославии являлись секциями Коммунистического Интернационала.

Создание коммунистических партий открыло новый этап в революционном рабочем движении. Возник политический институт, главная функция которого состояла в идеально-политической и организационной подготовке трудящихся к разрушению эксплуататорского строя и построению социалистического общества. В короткий срок

компартии превратились в массовые влиятельные организации. К февралю 1919 г. в КРПП было около 7 тыс., в БКП в конце 1919 г. состояло 35 тыс., в рядах КПЮ насчитывалось в середине 1920 г. свыше 65 тыс., КПЧ¹ в мае 1921 г. объединяла почти 350 тыс. членов.

В годы послевоенного революционного подъема ускоренными темпами развивался процесс политизации масс, возросла их тяга к организациям. Это нашло отражение и в быстром росте численности профсоюзов, крестьянских партий, молодежных, женских и других объединений. Профсоюзное объединение Чехословакии, в которое входили чешские и словацкие союзы, в 1918—1920 гг. выросло со 122 тыс. до 856 тыс. членов. В революционных профсоюзах Югославии к середине 1920 г. состояло более 208 тыс. рабочих. Численность классовых профсоюзов, находившихся под влиянием КРПП, увеличилась с 255 тыс. в 1919 г. до 446 тыс. в 1921 г. В Болгарском земледельческом народном союзе (БЗНС) насчитывалось 77 тыс. членов.

После создания независимых государств на первый план выдвинулись вопросы демократизации общественно-политического строя и социально-экономических преобразований. Борьбу тружеников против капиталистической эксплуатации, политического бесправия и национального угнетения возглавили коммунисты. Пропагандируя идеи Великого Октября, они организовали в своих странах массовое народное движение под лозунгом: "Руки прочь от Советской России!".

Трудящиеся Польши боролись за установление подлинной демократии, за прекращение войны с Советскими республиками, развязанной польскими правящими кругами, за хлеб и работу рабочим, за землю крестьянам. В знак протеста против реакционной политики правительства 7 февраля 1919 г. произошла всеобщая забастовка варшавских рабочих. Солидаризируясь с ними, бастовали рабочие Домбровского бассейна, Лодзи, Люблина, Ченстоховы и других городов. 12 февраля по призыву КРПП и местного Совета рабочих депутатов провели всеобщую политическую стачку рабочие Домбровского бассейна. В июне произошли волнения в Кракове, сопровождавшиеся стычками с войсками. Целые повяты были охвачены забастовками сельскохозяйственных рабочих. К середине 1919 г. вследствие репрессий властей и мобилизации активных элементов в армию революционное движение несколько ослабло.

В Чехословакии бастовали шахтеры, металлургии, машинстроители, добиваясь заключения коллективных договоров. Участники многочисленных проходивших в стране митингов и собраний требовали национализации промышленности и проведения земельной реформы. В некоторых местах крестьяне начали самовольно делить землю, революционные профсоюзные организации в ряде мест установили контроль над распределением продовольствия, ценами и деятельностью предпринимателей. В начале 1919 г. политические выступления рабочих состоялись в Кладненском, Остравском и других районах республики. Весной волна забастовок прокатилась по всей Словакии. В течение последующего периода революционное движение в Чехосло-

вакии продолжало нарастать, достигнув кульминации в декабре 1920 г., когда всеобщая забастовка охватила около миллиона промышленных и сельскохозяйственных рабочих.

В Королевстве СХС широкие слои населения требовали ликвидации пережитков феодальных отношений в деревне. В Далмации, Боснии и Герцеговине колоны и кметы отказывались платить подати помещикам. В ряде сел Воеводины, Хорватии и Славонии крестьяне провозгласили "красные", или "советские", республики. Выступлениями против монархии, за создание югославской демократической республики сопровождалась всеобщая стачка рабочих Хорватии и Славонии 6 февраля 1919 г. Политический характер имела 30-тысячная забастовка пролетариата Боснии и Герцеговины 21 февраля, проходившая под лозунгами: "Да здравствует свобода печати, съездов, и союзов!", "Да здравствует равноправие всех народов страны!", "Долой буржуазию!". Наивысшего накала борьба югославского рабочего класса достигла в апреле 1920 г., когда во всеобщей забастовке на железнодорожном и водном транспорте приняли участие свыше 50 тыс. человек.

Усиливалось революционное движение в Болгарии. В ноябре—декабре 1918 г. состоялись демонстрации, на которых выдвигались требования обеспечения продовольствием, работой, а также наказания виновников войны. В 1919 г. бастовали шахтеры в Пернике, портовики в Варне, текстильщики в Сливене. Они добивались отмены военного положения, введения 8-часового рабочего дня, повышения зарплаты, конфискации имущества, незаконно нажитого во время войны. Забастовка железнодорожников и почтово-телефрафных служащих, охватившая в декабре 1919 г.—январе 1920 г. всех работников отрасли, была поддержана всеобщей политической стачкой—первым такого рода выступлением трудящихся страны в общенациональном масштабе. Оно было организовано БКП.

Борьба народных масс за демократические права и свободы, за социальные преобразования заставила господствующие классы лавировать и в определенной мере считаться с требованиями трудящихся. Созданное в ноябре 1918 г. в Люблине польское "народное правительство", не затрагивая основ капиталистического строя, декламировало гражданские свободы, национализацию лесов и майоратных имений, введение 8-часового рабочего дня, учреждение самоуправления и гражданской милиции, обещало внести на рассмотрение законодательного сейма проекты законов об отчуждении крупной и средней земельной собственности, о национализации некоторых отраслей промышленности и транспорта, об охране труда и социальном обеспечении, о бесплатном обучении в школе. Хотя его заявление имело преимущественно декларативный характер и преследовало цель парализовать борьбу трудящихся за радикальные преобразования, оно тем не менее вызвало серьезное беспокойство имущих классов.

Новое правительство, придерживавшееся более умеренных взглядов, также не могло игнорировать требования демократической общественности. Оно признало некоторые завоевания трудящихся. Провозглашались равноправие граждан, свобода слова, печати, съездов,

шествий, организациям профсоюзов и стачек, вводился 8-часовой рабочий день в промышленности, торговле и на транспорте, были изданы постановления о выборах в сейм на основе относительно демократического избирательного закона, декреты о создании фабричной инспекции по охране труда, обеспечении рабочих на случай болезни, безработицы и т.п. Под нажимом левых сил сейм несколько ограничил прерогативы начальника государства, принял "основы земельной реформы", предусматривавшей частичную парцелляцию помещичьих имений с условием вознаграждения бывших владельцев. В обстановке польско-советской войны сейм принял решение об увеличении ареала земли, подлежащей парцелляции, и предоставлении первоочередного права на приобретение земли инвалидам войны, солдатам, безземельным и малоземельным крестьянам. В конце июля 1920 г. в Белостоке был создан Польский временный революционный комитет, который начал осуществлять радикальные политические и социальные преобразования, но его деятельность вскоре прекратилась.

Национальный совет Чехословакии 13 ноября 1918 г. принял временную конституцию, которая объявляла Чехословакию республикой. Хотя важнейшие посты в республике занимали представители буржуазии, в целях ослабления революционного движения были изданы указы, узаконившие свободу слова, печати, собраний, организаций и забастовок. В области социальной политики были изданы законы о 8-часовом рабочем дне, о предоставлении государственного пособия по безработице и расширении страхования на случай болезни, об охране прав квартироемщиков, ограничении свободной продажи земли и отчуждении земли сверх определенного размера и др.

Правящие круги Королевства СХС вынуждены были издать "Предварительные распоряжения о земельной реформе", предусматривавшие отмену отношений личной зависимости, изъятие у землевладельцев за денежное вознаграждение участков, превышавших установленный земельный максимум, и наделение землей нуждавшихся крестьян. Во всех важнейших отраслях промышленности были заключены коллективные договоры между рабочими и предпринимателями, регулирующие условия труда. В сентябре 1919 г. на всей территории страны был узаконен 8-часовой рабочий день. Осенью 1920 г. в связи с выборами в Учредительное собрание было введено всеобщее избирательное право, хотя и с ограничениями (от участия в голосовании отстранялись женщины, военнослужащие и некоторые национальные меньшинства).

Послевоенный революционный подъем обусловил существенное изменение в соотношении политических сил. Это сказалось и на результатах выборов в парламенты и органы местной власти. Выборы, проходившие на основе всеобщего избирательного права, хотя и ущемлявшегося различными цензами и оговорками, привели в 1919—1920 гг. к существенному увеличению числа представителей народных масс в органах власти. В апреле 1920 г. Чехословацкая социал-демократическая рабочая партия завоевала на выборах в палату депутатов почти 26% голосов избирателей. На третье место по числу получен-

ных мандатов вышла КПЮ на выборах в Учредительное собрание в ноябре 1920 г. В Польше в результате выборов 1919 г. 32,3% депутатов являлись представителями крестьянства, хотя они и принадлежали к разным партиям, в Болгарии парламентские фракции БЗНС и БКП стали самыми многочисленными.

Буржуазные и буржуазно-помещичьи партии переживали глубокий организационный и идеино-политический кризис. Поиски выхода из него и стремление упрочить поколебленное положение обусловили перестройку партий имущих классов. В Болгарии, где общественный авторитет буржуазных партий вследствие проигрыша войны упал особенно резко, буржуазия попытала консолидировать свои силы путем объединения Народно-либеральной, Младо-либеральной и Либеральной партий в Национал-либеральную, а Народной и Прогрессивно-либеральную партии в Объединенную народно-прогрессивную. В Чешских землях на основе переформирования отдельных частей нескольких буржуазных партий была создана в 1918 г. "Прогрессивная партия государственного права" (позднее стала называться партией национальных демократов). В Польше возникла партия христианских демократов. Кроме того, образование новых государств как многонациональных поставило на повестку дня задачу создания буржуазных партий общегосударственного масштаба, но осуществить ее, как показал опыт Демократической партии в Югославии, было трудно.

Помимо организационной перестройки, происходило обновление идеиного арсенала буржуазии. В программах ряда буржуазных партий видное место заняли вопросы о демократических правах и свободах, в некоторых из них говорилось о необходимости введения социального страхования для трудящихся, ограничения продолжительности рабочего дня. Широкое распространение получило требование аграрной реформы. Одна из целей обновления программных положений буржуазных партий заключалась в том, чтобы с их помощью овладеть движением масс, направить его в русло "совместного" с буржуазией государственного строительства, формировать "надпартийное", национальное и солидаристское политическое сознание¹³.

Существенное изменение состава парламентов, значительная роль в них левых демократических сил позволили в годы революционного подъема провести ряд важных социально-политических преобразований: законодательно утвердить всеобщее избирательное право, прокламировать основные буржуазно-демократические права и свободы, равенство граждан перед законом, отмену сословных привилегий, зафиксировать права трудящихся на социальное страхование, 8-часовой рабочий день, школьное образование.

Результаты этого этапа политического развития получили закрепление в конституциях, принятых во всех вновь образованных славянских государствах. В Болгарии, продолжавшей действовать Тырновская конституция 1879 г., оказалась существенно преобразованной политической практикой правящего БЗНС, делавшего упор на незыблемость главным образом наиболее демократических положений конституции. Установившийся в 1920—1923 гг. однопартийный режим мелкобуржуазной крестьянской партии явился результатом радика-

лизации настроений бедняцко-середняцких сельских масс в условиях, когда под революционным напором буржуазия вынуждена была шаг за шагом сдавать свои политические позиции, а рабочий класс во главе с БКП еще не был готов поставить в практическую плоскость вопрос о власти. Стремясь реализовать идею сословной крестьянской демократии, "земледельцы" провели законы о всеобщей трудовой повинности, об аграрной реформе, о прогрессивно-подоходном налоге и другие социально-экономические меры в пользу трудового населения и в ущерб интересам крупной буржуазии. В отличие от других стран здесь уже не шла речь о сотрудничестве БЗНС как представителя демократически настроенных сельских масс с партиями буржуазии. Попытка "земледельцев" осуществить "третий" крестьянский путь развития сопровождалась сильным ущемлением конституционных прав монарха и нарушением ряда других положений конституции 1879 г., обеспечивающих крупной буржуазии гла-венствующую политическую роль в государстве.

Острая борьба вокруг содержания основных законов происходила в Польше, Чехословакии, Югославии. Общим для конституций этих стран, ставших их правовой основой, была охрана в той или иной форме частной собственности, провозглашение представительной формы буржуазной демократии, принципа разделения властей, соотношение между полномочиями которых определяло специфику национальных вариантов государственного устройства. Общим было также расширение функций государства в области трудовых и социальных отношений. Демократическим силам удалось провести далеко не все свои проекты. Вместо требуемой ими автономии для ионациональных областей многонациональных государств, а для Югославии федеративного устройства конституции санкционировали унитаризм как главный принцип построения многонациональных централизованных государств.

В целом же буржуазные политические системы, закладывавшиеся в польском, чехословацком, югославском государствах, опирались на относительно демократические основы. Это явилось одним из важнейших результатов политических преобразований в зарубежных славянских странах, происходивших под воздействием Великого Октября. В.И. Ленин подчеркивал в январе 1919 г.: "Конечно, буржуазная демократия есть исторически громадный прогресс по сравнению с царизмом, самодержавием, монархией и всячими остатками феодализма"¹⁴.

Определенный прогресс в развитии буржуазной демократии в рассматриваемых странах мог быть достигнут на путях полной реализации тех прав и положений, которые были зафиксированы в основных законах, но они, как все буржуазные конституции, не содержали ни материальных, ни политических гарантий их осуществления. Текущее законодательство, с помощью которого общие конституционные установления привязывались к действительности, зачастую сводило на нет или существенно ограничивало демократизм первоначальных постулатов, особенно в отношении революционных организаций трудящихся. В Югославии после издания в декабре 1920 г.

"Обнаны" и в августе 1921 г. закона "О защите общественной безопасности и порядка в государстве", направленных прежде всего против КПЮ и деятельности революционных организаций, фактически были аннулированы важнейшие предписания конституции. В Польше уже в середине 1919 г. коммунистическая партия практически была лишена возможностей для легальной работы. В Чехословакии спустя месяц после провозглашения конституции был принят закон, предусматривающий проведение в определенных ситуациях чрезвычайных мероприятий вплоть до ликвидации объявленных свобод. Эти факты вполне оправдывают слова В.И. Ленина: «Нет ни одного, хотя бы самого демократического государства, где бы не было лазеек или оговорок в конституциях, обеспечивающих буржуазии возможность двинуть войска против рабочих, ввести военное положение, и т.п. "в случае нарушения порядка", — на деле, в случае "нарушения" эксплуатируемым классом своего рабского положения и попыток вести себя не по-рабски»¹⁵.

В заключение необходимо подчеркнуть, что под прямым и опосредованным воздействием Великой Октябрьской социалистической революции произошли существенные перемены в общественно-политической жизни зарубежных славянских народов. В годы послевоенного революционного подъема ускорился процесс политизации масс, были осуществлены преобразования буржуазно-демократического характера, накоплен большой опыт борьбы против социального и национального угнетения. Все это имело важное значение для дальнейшего развития зарубежных славянских народов.

В последующие годы трудящиеся массы, вдохновляемые идеями Великого Октября, боролись против наступления реакции, угрозы фашизма и войны. Они видели в Советском Союзе надежный оплот мира, опору в борьбе за демократические преобразования, за сохранение национальной независимости и государственного суверенитета.

В период второй мировой войны народы зарубежных славянских стран вместе с Советским Союзом героически сражались против фашистских захватчиков. В результате победы над фашизмом, решающую роль в которой сыграл Советский Союз, они обрели национальную свободу и стали на путь социализма. Братское сотрудничество и взаимопомощь СССР, Болгарии, Польши, Чехословакии, Югославии и других социалистических стран явились залогом успешного созидания ими нового общества.

¹ Программа Коммунистической партии Советского Союза // Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986. С. 124.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 43.

³ Дзержинский Ф.Э. Избр. произведения (1897—1923). М., 1977. Т. I. С. 165.

⁴ Документы и материалы по истории советско-чехословацких отношений. М., 1973. Т. I. С. 22.

⁵ Благоев Д. Съчинения. С., 1962. Т. 17. С. 395.

⁶ Димитров Г. Съчинения. С., 1953. Т. 8. С. 288.

⁷ Документы внешней политики СССР. М., 1959. Т. I. С. 460.

⁸ Glas Slovenaca, Hrvata i Srba. 1918. 1 jan.

- ⁹ Документы и материалы по истории советско-чехословацких отношений. С. 38. Т. I.
- ¹⁰ История Польши. М., 1958. Т. III. С. 83.
- ¹¹ Историчјски архив Комунистичке партије Југославије. Београд, 1949. Т. II. С. 33, 41.
- ¹² Založení Komunistické strany Československa: Zborník dokumentů. Praga, 1954. S. 38.
- ¹³ Яжборовская И.С. Проблемы развития Центральной и Юго-Восточной Европы и разработка политической линии коммунистического движения // Сов. славяноведение. 1985. N 4. С. 5—7.
- ¹⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 438.
- ¹⁵ Там же. С. 253.

И.С. ЯЖБОРОВСКАЯ

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПРОБЛЕМА МИРА И БЕЗОПАСНОСТИ НАРОДОВ

Великий Октябрь, положив начало утверждению социализма, открыл магистральный путь социального прогресса для всего человечества — для эффективного решения коренных вопросов развития мировой цивилизации, ее прогресса, ее сохранения, развития и защиты.

Еще в первых документах основоположников марксизма борьба за освобождение рабочего класса непосредственно увязывалась с его миролюбивой, демократической международной политикой. Великая Октябрьская революция сделала эту политику внешнеполитической линией молодой Советской России. Она стала первой победой "дела уничтожения войн"¹.

Завоевание рабочим классом политической власти колossalно расширило диапазон его средств борьбы за мир, позволило использовать в интересах его сохранения не только общественные, но и государственные средства и механизмы.

Обращение "К гражданам России!" Военно-революционного комитета при Петроградском Совете рабочих и солдатских депутатов, подписанное в 10 часов утра 25 октября (7 ноября) 1917 г иозвещавшее о низложении Временного правительства и переходе власти к Советам, содержало заверение: "Дело, за которое боролся народ: немедленное предложение демократического мира... это дело обеспечено"².

Предлагая открывшемуся в тот же день II Всероссийскому съезду Советов на обсуждение и утверждение первый документ Советской власти — Декрет о мире, В.И. Ленин сформулировал ответ на самый жгучий для сотен миллионов людей вопрос о выходе из продолжавшейся четвертый год мировой войны. Советское правительство предлагало всем воюющим народам и их правительствам начать немедленные переговоры о справедливом демократическом мире, выражая готовность заключить этот мир без малейшей оттяжки. Декрет был утвержден 26 октября (8 ноября) 1917 г. Первый декрет Советской власти объявил продолжение войны "величайшим преступлением против человечества".

Декрет о мире, долгожданное предложение положить конец мировой войне с огромным энтузиазмом были приняты трудящимися Рос-

ции. В городах и деревнях, на собраниях, митингах и сходах народ горячо поддерживал борьбу Советского правительства за выход из войны. 9(22) ноября В.И. Ленин выступил по радио с призывом к солдатам и матросам выбирать уполномоченных и непосредственно вступать в переговоры с неприятелем о перемирии. На фронтах ширилось братание, заключались "солдатские миры". Декрет о мире находил живой отклик среди австро-германских войск.

Орган австрийских социал-демократов "Арбайтерцайтунг" писал 9 ноября 1917 г.: "Мы шлем страстные поздравления нашим русским братьям! Если они победят в той борьбе, которую начали так удачно, в освободительной битве международного пролетариата откроется новая эпоха! В России идет сражение и за наше дело: прежде всего за мир!"

Декрет о мире сочетал продуманное, взвешенное обращение с предложениями мира без аннексий и контрибуций к ведущим войну правительствам и к народам воюющих стран, в первую очередь к сознательным рабочим. От них революционная Россия имела все основания ждать, что они первыми возьмут на себя решение задач освобождения человечества от ужасов войны и ее последствий, помогут довести до конца дело установления мира.

Открытая и ясная миролюбивая политика Советского правительства, отвергнувшего тайную дипломатию, ничего не скрывающего от народов, политика, рассчитанная на их поддержку, на активное участие в решении вопросов войны и мира, встретила такой же искренний, живой отклик у рабочего класса многих стран. На митингах, собраниях, во время демонстраций и стачек рабочие требовали мира. Британская социалистическая партия, французский комитет по восстановлению международных связей, "Индустриальные рабочие мира" в США распространяли воззвания с требованием принять советские мирные предложения и организовывали массовые акции трудающихся в их поддержку.

Анри Барбюс от имени выдвинувшей лозунг "Война — войне!" Республиканской ассоциации бывших фронтовиков писал: "Мы хотим знать правду! Мы хотим знать цели войны, как французского, так и союзных правительства... Долой аннексии, долой контрибуций..."³

Итальянские трудящиеся с подъемом пели: "Мы сделаем как в России. Мы сделаем революцию, которая покончит с кровопролитием... Мы мечтаем о мире и установим его"⁴.

В отличие от широких масс, правящие круги страны Антанты приняли советские предложения враждебно, увидели в них выгоду для Германии и обвинили Советскую Россию устами своей прессы в стремлении заключить сепаратный мир с кайзером Вильгельмом. Они стали готовиться к вооруженной интервенции в первую страну социализма. Отклонение советских предложений странами Антанты вынудило Советское правительство начать мирные переговоры с Германией. Кайзеровская Германия использовала создавшуюся ситуацию, стремясь навязать Советской России захватнический, аннексионистский мир.

Со всей остротой перед молодым социалистическим государств-

вом встала проблема урегулирования отношений с капиталистическим миром — сначала как временной передышки, когда приходилось "уступить пространство фактическому победителю, чтобы выиграть время"⁵. Потом — как новой исторической полосы, "когда наше основное международное существование в сети капиталистических государств отвоевано"⁶.

Разработка принципов мирного сосуществования началась в 1918 г. в связи с подготовкой заключения Брестского мира. Термин "мирное сосуществование" появился в 1920 г., когда были заключены мирные договоры с Эстонией, Латвией и рядом других буржуазных государств. Нарком иностранных дел РСФСР определил тогда его суть так: "Наш лозунг был и остается один и тот же: мирное сосуществование с другими правительствами, каковы бы они не были. Сама действительность привела нас и другие государства к необходимости создания длительных отношений между рабоче-крестьянским правительством и капиталистическими правительствами"⁷.

Декрет о мире, десятки миролюбивых обращений к другим государствам в первые годы Советской власти, внешнеполитическая линия СССР всех последующих лет были проникнуты идеями прочного демократического мира; мирного сосуществования государств вне зависимости от их общественного строя; равноправия наций, всесторонней поддержки стремлений народов к свободе, к независимому развитию; всесторонней демократизации международных отношений; активного взаимодействия государственной внешней политики социалистических стран с силами, представляющими общественное мнение, с силами мира на всех континентах.

В послеоктябрьский период ленинская внешняя политика сыграла особую роль в судьбах народов Центральной и Юго-Восточной Европы.

И первая мировая война, унесшая 10 миллионов жизней, и вторая мировая война, стоившая человечеству около 55 млн жизней, порожденные межимпериалистическими противоречиями, борьбой за передел мира, разгулом империалистической реакции, в значительной степени разворачивались на территориях этого региона, являвшихся объектом вожделения для империалистов. Эти территории "второго эшелона" капитализма в период его перехода в высшую, империалистическую стадию оказались в фокусе противоречий великих держав. Стремление последних ускорить передел мира было чревато большой опасностью для "малых" народов этого региона. Первая мировая война нанесла по ним страшный удар. Ее фронты пролегали через территории региона, сея смерть и разрушение. Были уничтожены значительные материальные и людские ресурсы. Трудящиеся, и прежде всего рабочий класс, пострадали больше всего. Они не только были обречены на тяготы и ужасы военных действий, но и вынуждены были взять на себя огромное бремя военных расходов. Возможности противодействия империалистической реакции, борьбы за свободу и демократию были весьма ограничены.

Рабочие партии в Центральной и Юго-Восточной Европе в предшествующий период добивались немалых успехов, занимая позицию

на левом фланге II Интернационала. Польские социал-демократы, болгарские тесняки, левые социалисты Чехии, Венгрии и другие социалистические группы региона принадлежали к наиболее активным, революционным силам международного рабочего движения. Однако рабочий класс и его авангардные силы во время военных действий и мобилизации в армии, из-за массовой безработицы и голода, принудительного вывоза рабочей силы и т.п. понесли большой урон.

Мировая война, значительно ускорившая обострение и обнажение социальных противоречий, наглядно показал связь вопросов демократического развития народов с выходом из войны и пресечением аннексионистской политики империалистических держав. На завершающей этапе войны борьба отчаявшихся масс против грабительской политики и террора милитаристов, против чрезмерной эксплуатации и снижения жизненного уровня привела к выдвижению требования ликвидации породивших это причин. Авантур рабочего класса решительно выступил против антинародной политики империалистов и выдвинул антивоенные лозунги, лозунги солидарности с революционной борьбой других народов, и прежде всего с революционным движением в России, свергнувшим царское самодержавие.

Революционная Россия, выставившая в дни Великого Октября лозунг всеобщего демократического мира без аннексий и контрибуций, приковала к себе большое внимание изнуренных кровопролитной войной народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Для них призыв к справедливому миру, лозунг права наций на самоопределение были самыми близкими, животрепещущими. Великая Октябрьская социалистическая революция открыла перед ними перспективы свободы, независимости и социального прогресса.

Пролетарский авангард посчитал одной из своих первоочередных задач разъяснение принципов и лозунгов последовательно демократической политики Советской России, направленной на скорейшее установление мира, разоблачение захватнических планов и намерений империалистов, отвергавших советские предложения прекратить военные действия и заключить мир.

Польские социал-демократы торопились познакомить трудящихся "с основными революционными документами и декретами" Советской России⁸. Они издали брошюру "Революция и война", в которой показали, что Великий Октябрь открыл человечеству выход из войны через заключение справедливого мира, а пролетариату — единственно верный путь освобождения от гнета капитала.

Газета болгарских тесняков "Работнический вестник" подчеркивала: "Русский революционный пролетариат... оказал незабываемую историческую услугу человечеству и заслужил звание спасителя человечества от полного самоистребления". Группа социалистов-максималистов Румынии конституировалась в своем манифесте, что "энергия, честь и убеждения русских товарищней и революционный социализм спасли человечество от гибели".

В резолюции участников митинга, состоявшегося 25 ноября в

Будапеште, говорилось, что трудящиеся Венгрии полны "решимости поддержать русских революционеров в их героической борьбе, направленной на заключение мира..."⁹

Ленинская политика мира способствовала демократическому решению народами региона его насущных проблем, росту и развитию национально-освободительного и революционного пролетарского движения. Великая Октябрьская революция, изменив весь ход исторического развития, создала решающие условия, стала непосредственной предпосылкой для быстрого развертывания широкой инициативы масс. В общем потоке сливалась борьба за прекращение войны и демократический мир, за национальное освобождение и демократическое преобразование общества, за улучшение положения трудящихся. Вслед за победой Великого Октября, в ходе дальнейшего развития мирового революционного процесса, после краха австро-венгерской монархии и Ноябрьской революции в Германии набрала силу демократическая перестройка Центральной и Юго-Восточной Европы. Вслед за Болгарией и Румынией на карте Европы появились самостоятельные, независимые государства — Польша, Чехословакия, Венгрия, Югославия. У истоков становления независимых национальных государств в Центральной и Юго-Восточной Европе лежала последовательно демократическая, миролюбивая внешняя политика Советского государства.

В межвоенный период, основываясь на ленинских принципах, Советское правительство проводило внешнюю политику, направленную на укрепление мира, неоднократно предотвращало агрессивные намерения империалистов разных стран. Перед лицом угрозы войны со стороны гитлеровской Германии Советский Союз настойчиво боролся за создание системы коллективной безопасности, выступил с осуждением мюнхенского сговора. Накануне войны партия, Советское правительство неустанно вели борьбу за мир, во время войны — за создание антигитлеровской коалиции, явившейся важным фактором разгрома фашистской Германии и милитаристской Японии. СССР сыграл решающую роль в деле победы над германским фашизмом и японским милитаризмом.

Буржуазная историография, выступающая с позиций антикоммунизма, стремится "истолковать события, итоги и уроки войны в ущерб социализму, в первую очередь Советскому Союзу, выступившему знаменосцем и решающей силой победы народов над фашистскими агрессорами"¹⁰. Между тем, как бы ни пытались буржуазные фальсификаторы истории преуменьшить роль Советского Союза в войне, широко известно, что именно он сковал на советско-германском фронте основные силы фашистского блока, добился коренного перелома в ходе войны и создал решающие предпосылки и условия победы над общим врагом¹¹.

Стремясь к полной победе над врагом, к исключению возможности повторения агрессии в будущем, к закладыванию основ прочного мира, Советское правительство укрепляло антигитлеровскую коалицию, последовательно стремилось к сплочению всех антифашистских сил. В ряде программных заявлений по вопросам советской внешней

политики нашли отражение освободительные задачи войны и проблемы послевоенного сотрудничества участников антигитлеровской коалиции¹².

Центральная и Юго-Восточная Европа были одним из основных объектов гитлеровской экспансии. Правящие режимы Чехословакии, Польши и Югославии оказались не в состоянии отстоять государственное существование своих стран от посягательств гитлеровского агрессора, а Албания — фашистской Италии. Буржуазные правители Болгарии, Румынии, Венгрии, Словакии и Хорватии стали вассалами гитлеровской Германии.

Гитлеровцы стремились максимально использовать этот регион для расширения военно-промышленного потенциала третьего рейха. Захват Чехословакии сопровождался введением системы принудительного труда, вывозом рабочей силы на угледобычу в Германию. В оккупированной Польше и Югославии германские монополии сразу присвоили почти всю промышленность, максимально приспособив ее для военных нужд. Начались массовые депортации рабочих, которые использовались на самых тяжелых и грязных работах в военном производстве и сельском хозяйстве. Преступные формы принудительного труда за колючей проволокой были источником сверхприбылей, обеспечивали применение награбленного сырья и оборудования.

Политика ограбления порабощенных стран, ломки экономической структуры, разрушения производственных мощностей, общей дезорганизации гражданского производства сопровождались нещадной эксплуатацией, увеличением рабочего дня по 12–15 часов, падением в десятки раз реальной заработной платы, голодом и безработицей, введением сложной и унизительной репрессивной системы.

Подчиняя экономику стран-сателлитов Болгарии, Румынии и Венгрии, гитлеровцы реализовали ту же политику ограбления и разорения не столь откровенными методами, в известной мере делясь с местными коллаборационистами. Но по мере вывоза продовольственных и сырьевых ресурсов, расширения позиций германских монополий в экономике этих стран, поставленной на службу милитаризму и фашизму, все явственнее обнаруживалась их эксплуатация германским империализмом.

Крайние формы эксплуатации и национального угнетения, попрание достоинства, применение постоянного террора и дискrimинации в отношении "восточных" рабочих были чреваты быстрым и резким обострением непримиримых антагонизмов между германским фашизмом и порабощенными народами Центральной и Юго-Восточной Европы. Это неуклонно вело к росту их сопротивления, к активизации освободительной борьбы.

В Центральной и Юго-Восточной Европе стало бурно расти движение Сопротивления. Возникали воинские соединения, партизанские отряды и армии, ширилось антифашистское подполье. Великая Отечественная война Советского Союза, открывшая реальную перспективу победы над фашизмом, установления справедливого мира, стала мощнейшим стимулом роста освободительного движения. Поэтому в пе-

риод приближения Советской Армии порабощенные народы все активнее поднимались на борьбу, ускоряя освобождение и стараясь увеличить свой вклад в разгром гитлеризма в установление мира.

В последние месяцы войны и вслед за ее окончанием в Югославии, Польше, Болгарии, Албании, Чехословакии, Румынии, Венгрии, а также — в несколько иных хронологических рамках и обстоятельствах — на территории Восточной Германии развернулись революции, которые в итоге привели к переходу этих стран на путь строительства социализма. В антикоммунистических изданиях последних лет нередко протаскивается тезис о том, что якобы это Советская Армия навязывала соседним странам свой порядок, вступив на их территорию вопреки их воле. Между тем историческая правда такова. Советский Союз оказал помочь в деле освобождения от фашизма как народам оккупированных стран (Польши, Югославии, Чехословакии; Албании), так и народам стран-сателлитов этого региона (Болгарии, Румынии, Венгрии). В Польшу, Чехословакию и Югославию советские войска вступили на основании межправительственных соглашений. В страны, воевавшие против СССР или ведшие против него враждебную политику, они вошли в силу военной необходимости для разгрома продолжавшей сопротивление гитлеровской армии. Советский Союз не преследовал цели приобретения какой-либо части территории этих стран или изменения существующего строя. В силу Ялтинского и Потсдамского соглашений советские военные власти, не вмешиваясь в вопросы экономического и политического устройства этих государств, были обязаны предотвратить возрождение в них фашизма и реакции. Так обстоит дело с пресловутым "экспортом революции".

В основу советской программы послевоенного устройства были положены те же коренные принципы советской внешней политики, которые были заложены в Декрете о мире и пронизывали внешнеполитическую деятельность Советского государства на всем протяжении его существования: мирное сосуществование государств с различными общественно-политическими системами и пролетарская солидарность со всеми прогрессивными и национально-освободительными движениями, со справедливой борьбой народов за социальные права и национальное равноправие, за лучшее будущее.

В рамках зародившейся в 40-е годы мировой системы социализма социалистические страны уверенно пошли вперед по пути, проложенному Великим Октябрем. Между социалистическими странами сложились отношения нового типа — отношения дружбы, сотрудничества и взаимной помощи в решении задач социалистического строительства и защиты нового общества, при последовательном соблюдении принципов равноправия, уважения независимости и суверенитета каждого государства. Наиболее полно эти отношения воплощены в социалистическом содружестве. Эти страны "соединены общностью коренных интересов и целей, узами широкого многопланового сотрудничества, координируют свои действия в международных делах. <...> Содружество умножает силы братских государств в социалистическом строительстве, помогает обеспечивать их надежную безопасность"¹³.

Как подчеркнул М.С. Горбачев, "разгром фашизма и победа социалистических революций в восточноевропейских странах создали новую ситуацию на континенте — здесь сложилась мощная сила, поставившая целью прервать нескончаемую цепь вооруженных конфликтов. Именно социализму Европа обязана тем, что вот уже пятый десяток лет ее народы не знают войн"¹⁴.

Советская внешняя политика последовательно продолжает идеи ленинского Декрета о мире.

Социалистические страны глубоко заинтересованы в мире; он создает им оптимальные условия для реализации возможностей социалистического строя. Они заинтересованы в последовательном проведении курса на мирное существование государств с различным общественным строем и развитие экономического сотрудничества с капиталистическими странами.

Если рост милитаризма в ведущих капиталистических странах связан, в частности, с превращением военно-промышленного комплекса в важнейшую, наиболее прибыльную составную часть их экономики, то миролюбие стран социализма основывается на отсутствии в социалистическом обществе классов и слоев, наживающихся на производстве орудий истребления людей, заинтересованных в захватнической внешней политике, закабалении других стран и народов. В СССР и других социалистических странах подстрекательство к войне категорически запрещено и карается законом. В Конституции Советского государства (1977 г.) записано: "В СССР пропаганда войны запрещается... Интернациональный долг гражданина СССР — содействовать развитию дружбы и сотрудничества с народами других стран, поддержанию и укреплению всеобщего мира". В числе главных внешнеполитических целей в Конституции СССР названо достижение всеобщего и полного разоружения¹⁵.

Важнейшим средством обеспечения безопасности, предотвращения войны Советский Союз, страны социалистического содружества считают действенный курс на ограничение гонки вооружений и разоружение, разрядку международной напряженности.

Впервые советская делегация внесла предложение о всеобщем сокращении вооружений еще 65 лет назад, в 1922 г., на первом заседании Генуэзской конференции. Вскоре после этого в Москве с участием РСФСР и сопредельных с нею государств состоялась первая международная конференция по разоружению. Разоружение, подчеркивал В.И. Ленин, было и остается идеалом социализма¹⁶.

После второй мировой войны СССР выдвинул более ста конкретных предложений по разоружению — от частичных мер по запрещению атомного, а затем и термоядерного оружия до всеобщего и полного разоружения. Более трети предложений в области разоружения, внесенных за период существования Организации Объединенных Наций, было сделано СССР¹⁷.

Разоружение — вполне достижимая цель. Об этом свидетельствуют успешное решение советской внешней политикой в конце 60-х и в 70-е годы сложнейших вопросов налаживания разрядки, перего-

воры 70-х годов, когда были достигнуты значительные положительные результаты в области ограничения гонки вооружений и разоружения, создана система переговоров как на двухсторонней, так и на многосторонней основе. Были заключены международные соглашения о запрещении размещения оружия массового уничтожения на дне морей и океанов, о ликвидации бактериологического оружия, о запрещении воздействия на природную среду в военных целях. Между СССР и США были подписаны соглашения по ограничению стратегических вооружений и предотвращению ядерной войны. Было достигнуто примерное военно-стратегическое равновесие между социализмом и империализмом, которое существенно изменило к лучшему всю военно-стратегическую ситуацию в мире.

Однако наиболее агрессивные круги американского империализма на рубеже 70-х и 80-х годов перешли в контрнаступление против разрядки, против равноправного международного сотрудничества, сделали ставку на силовое решение сложных международных проблем, на политику угроз и ядерного шантажа. Международная обстановка резко обострилась.

Империализм, уже применивший на практике ядерное оружие, не прерывно подстегивает гонку вооружений, открывает ее новые направления, увеличивает перенасыщенность нашей планеты средствами массового уничтожения, исходя из того, что мир возможен как результат "равновесия страха". Сейчас он готовится сделать новый, непоправимый шаг — перенести на основе "стратегической оборонной инициативы" гонку вооружений в космос, взять на прицел всю планету, а это значит привести человечество к катастрофе. Поэтому в Политическом докладе Центрального КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза подчеркивалось, что "успеха в битве против войны добиться надо непременно. Успеха, который станет исторической победой всего человечества, каждого человека на Земле. В активном участии в этой битве КПСС видит саму суть своей внешнеполитической стратегии"¹⁸. Конкретизируя эту стратегию, XXVII съезд КПСС выдвинул предложение о создании всеобъемлющей системы международной безопасности, включающей важнейшие меры в военной, политической, экономической и гуманитарной областях.

СССР и другие страны социалистического содружества исходят из того, что в ядерный век безопасность одной страны или группы стран не может быть обеспечена за счет безопасности других стран. В наши дни политика национальной безопасности, взятая изолированно, без учета глобальной безопасности, способна нанести непоправимый ущерб и миру в целом, и самой национальной безопасности¹⁹.

Подход стран социалистического содружества к проблемам внешней политики сочетает твердую защиту интересов народов, решительное противодействие агрессивной политике империалистов с готовностью к диалогу, конструктивному решению международных вопросов путем переговоров. Миролюбивый внешнеполитический курс СССР в сочетании с укреплением обороноспособности страны обес-

печил советскому народу, большинству населения планеты мирную жизнь на протяжении самого длительного в нынешнем веке периода. Он нацелен на оздоровление международной обстановки, на то, чтобы отвратить нависшую над народами угрозу ядерной войны, обеспечить условия для мира и прогресса. "Либо мирное сосуществование, либо угроза самоуничтожения, третьего не дано"²⁰.

В своих предложениях Советский Союз гибко сочетает глобальные и региональные меры по разоружению и сдерживанию гонки вооружений. Он предпринял в одностороннем порядке чрезвычайно важный шаг — взял на себя обязательство не применять первым ядерное оружие. СССР неустанно ищет взаимоприемлемые развязки по всему комплексу вопросов ядерного разоружения, считая коренной проблемой радикальное сокращение стратегических наступательных вооружений и предложив их 50-процентное сокращение в течение пяти лет, полную ликвидацию в течение десяти лет.

Советская внешняя политика считает полезным каждый позитивный сдвиг, активно идет на частичные меры разоружения.

Среди региональных мер огромное значение имела бы реализация идеи создания безъядерных зон в Европе. Эта идея возникла в противовес планам НАТО, и в первую очередь США, разместить ядерное оружие на территории некоторых европейских государств в середине 50-х годов. Сейчас эта проблема приобрела особую актуальность. В обращении государств-участников Варшавского договора к европейским государствам, США и Канаде по вопросу о создании безъядерных зон в Европе от 8 апреля 1986 г. было подчеркнуто: "По убеждению союзных государств, создание безъядерных зон в Европе содействовало бы укреплению безопасности стран-участниц таких зон, а также европейской и всеобщей безопасности, упрочению стабильности и взаимного доверия, восстановлению разрядки, сокращению вооруженных сил и вооружений, укреплению режима нераспространения ядерного оружия, расширению мирного использования атомной энергии. Создание безъядерных зон тесно взаимосвязано с развитием добрососедства, взаимопонимания и сотрудничества"²¹.

Советский Союз активно поддержал обращение правительства ГДР и ЧССР к правительству ФРГ с предложением о создании безъядерного коридора в Центральной Европе, предложение Болгарии, Румынии, Греции о зоне, свободной от ядерного и химического оружия на Балканах и др.

Постановка таких вопросов оказывает влияние на решение подобных проблем в других регионах: она дала толчок предложениям о создании безъядерных зон в других районах земного шара. Частично эти предложения уже реализованы.

За последние десятилетия поле деятельности советской внешней политики значительно расширилось, возрос и круг вопросов, которым она вынуждена уделять внимание²².

Настойчиво указывая на необходимость в ядерную эру нового реалистического политического мышления, поисков не влекущих за собой чреватых военной катастрофой столкновений форм и способов решения спорных проблем, М.С. Горбачев привел убедительное

образное сравнение: "Взаимозависимость нынешнего мира такова, что все народы подобны связке альпинистов на горном склоне. Они могут либо вместе взбираться дальше, к вершине, либо вместе сорваться в пропасть"²³. Он неоднократно подчеркивал важность превращения нового политического мышления в реальную силу, видя возможность снизить военную опасность благодаря тому, что народы все глубже сознают гибельность для человечества последствий ядерного столкновения и свою прямую причастность к решению коренных вопросов мировой политики, в том числе самого главного, самого жгучего — сохранения мира. "И поскольку общественное развитие в наши дни выдвинуло вопрос о сохранении мира на передний край борьбы за социальный прогресс, постольку антивоенная борьба рабочего класса, трудящихся масс объективно фокусирует в себе всеобщие насущные потребности исторического развития"²⁴.

Захота мировой цивилизации сегодня является важнейшей интернациональной функцией мировой системы социализма, международного рабочего класса, всех миролюбивых сил нашей эпохи. Борьба за мир, против милитаризма и империализма является не просто выражением особого интереса рабочего класса, но исторической потребностью, интересом всего общества. В качестве весомого фактора мира выступают государства Латинской Америки, Азии и Африки. В деле защиты мира растет значение движения неприсоединения. Крепнет общедемократическое антивоенное движение, особенно в западноевропейских странах. В современных условиях, когда проблема мира стала проблемой сохранения человеческой цивилизации, значение мощного антивоенного движения, выступающего в самых разнообразных формах, заключается в том, что оно объединяет широчайший спектр социальных сил, всех людей доброй воли, осознавших, что милитаризм, гонка вооружений, установка новых ракет, милитаризация космоса являются главными источниками угрозы жизни на Земле. Это движение является мощным фактором воспитания антимилитаристского сознания миллионов и миллионов людей. Оно способно расширить сферу политических союзов и стимулировать усиление антимонополистической борьбы народных масс.

Проблемы войны и мира стали фокусом и средоточием важнейших противоречий современности — между системами капитализма и социализма, между империалистическими кругами и антиимпериалистическими силами и движениями, между монополистической буржуазией и трудящимися массами, а также антивоенными силами в капиталистических странах. Даже только гонка вооружений имеет весьма тяжелые социальные последствия. Гигантский рост военных расходов тяжелым бременем ложится на широкие народные массы, приводит к сокращению социальных программ, обостряет безработицу, негативно влияет на гражданские отрасли экономики. Рост военных расходов тормозит преодоление отсталости освободившихся стран, мешает борьбе с голodom, развитию системы здравоохранения, защите окружающей среды²⁵.

Эти проблемы неразрывно связаны с задачами борьбы за социальный прогресс, за национальное освобождение.

Великий Октябрь проложил путь к подлинному обновлению человечества, к его интернациональному сплочению. Неустанно совершенствуя общественные отношения, социализм демонстрирует реальный гуманизм всего уклада жизни, проявляет неизменную готовность к участию в широком международном сотрудничестве на равноправной и взаимной основе во имя мира и процветания народов. Тем самым социализм возводит все более прочный заслон идеологии и политике войны и милитаризма, реакции и насилия. Он активно содействует социальному прогрессу человечества.

На XXVII съезде КПСС М.С. Горбачев отмечал: "Мы исходим из того, что главное направление борьбы в современных условиях — создание достойных, подлинно человеческих материальных и духовных условий жизни для всех народов, обеспечение обитаемости нашей планеты, рачительное отношение к ее богатствам. И прежде всего к главному богатству — самому человеку, его возможностям. Вот здесь мы и предлагаем соревноваться с системой капитализма. Соревноваться в условиях прочного мира"²⁶. XXVII съезд дал в развернутом виде новую внешнеполитическую концепцию, базирующуюся на идее: "... несмотря на глубокую противоречивость современного мира и коренные различия государств, его составляющих, он взаимосвязан, взаимозависим и представляет собой определенную целостность"²⁷. С помощью нового мышления была в основном обоснована потребность и возможность создания всеобъемлющей системы международной безопасности в условиях разоружения.

Намерения и воля советского народа были зафиксированы в решениях XXVII съезда КПСС, в новой редакции Программы КПСС, в программе ядерного разоружения, изложенной в Заявлении от 15 января 1986 г., в Делийской декларации и других документах, официальных выступлениях руководящих деятелей Советского Союза. На форуме ООН продолжается выдвижение крупных инициатив совместно со странами социалистического содружества.

Практический импульс новому мышлению придала встреча в Рейкьявике в октябре 1986 г. На основе концепции всеобъемлющей системы мира и международной безопасности в Вашингтоне было подписано на высшем уровне первое соглашение о сокращении ядерного оружия — Договор по ракетам средней и меньшей дальности, как начало реального разоружения.

«Милитаристской доктрине, на которой основывается политика силы, мы противопоставили концепцию "баланса интересов" и взаимной равной безопасности»²⁸, — подчеркнул на февральском (1988 г.) Пленуме ЦК КПСС М.С. Горбачев.

Огромное значение имеет сокращение стратегических наступательных средств. Необходим ощутимый сдвиг, конкретные результаты в важнейшем вопросе устранения ядерной угрозы — в вопросе о недопущении выхода оружия в космос.

Раскрыв историческое значение выработанных В.И. Лениным отправных принципов советской внешней политики, М.С. Горбачев подчеркнул в докладе на торжественном заседании Центрального Комитета КПСС, Верховного Совета СССР и Верховного Совета РСФСР,

посвященном 70-летию Великой Октябрьской социалистической революции: "Ленинская концепция мирного сосуществования, естественно, претерпевала изменения. Вначале оно обосновывалось прежде всего необходимостью создать минимальные внешние условия для строительства нового общества в стране социалистической революции. Но, являясь продолжением классовой политики победившего пролетариата, мирное сосуществование в дальнейшем и особенно в ядерный век превратилось в условие выживания всего человечества"²⁹.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 149.

² Там же. Т. 35. С. 1.

³ Цит. по: Международное рабочее движение: Вопросы истории и теории. Т. 4. Великий Октябрь и международный рабочий класс. 1917—1923. М., 1980. С. 134.

⁴ Цит. по: Комолова Н.П. Великий Октябрь и революционный процесс в Италии // Великая Октябрьская социалистическая революция и страны Западной Европы. М., 1978. С. 95.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 27.

⁶ Там же. Т. 42. С. 22.

⁷ Чичерин Г.В. Статьи и речи по вопросам международной политики. М., 1961. С. 145.

⁸ Цит. по: Яжборовская И.С. Коммунистическая партия Польши и идеи Октября. 1918—1923. М., 1967. С. 19.

⁹ Цит. по: Международное рабочее движение: Вопросы истории и теории. Т. 4. С. 132.

¹⁰ Ржешевский О.А. Война и история: Буржуазная историография США о второй мировой войне. М., 1984. С. 279.

¹¹ Подробнее см.: Волков Ф.Д. За кулисами второй мировой войны. М., 1985.

¹² См.: Внешняя политика Советского Союза в период Отечественной войны: Документы и материалы. М., 1946. Т. I. С. 29—35, 49—50, 163—166.

¹³ Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986. С. 129.

¹⁴ Правда. 1987. 11 апр.

¹⁵ См.: Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., 1977. С. 13, 21.

¹⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 152.

¹⁷ Борьба за мир, разоружение, безопасность народов и идеологическая борьба. Прага, 1985. С. 6.

¹⁸ Материалы XXVII съезда КПСС. С. 76.

¹⁹ См.: Вопрос всех вопросов: Борьба за мир и исторические судьбы человечества. М., 1985. С. 6—7.

²⁰ Там же.

²¹ Правда. 1986. 9 апр.

²² Вопрос всех вопросов. С. 23.

²³ Правда. 1987. 11 апр.

²⁴ Вопрос всех вопросов. С. 16.

²⁵ Там же. С. 59.

²⁶ Материалы XXVII съезда КПСС. С. 21

²⁷ Правда. 1987. 3 нояб.

²⁸ Правда. 1988. 20 февр.

²⁹ Правда. 1987. 3 нояб.

В.А. ДЬЯКОВ

СЛАВЯНСКИЙ ВОПРОС В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Словосочетания "славянский вопрос", "славянский идея", "славянское единство", "славянская взаимность, солидарность, общность" появились в русском языке в конце XVIII в. Все они, как и несколько более поздне понятие "панславизм", довольно широко употребляются до сих пор, хотя и не являются однозначно воспринимаемыми, строго научными определениями. Мы миримся с этим, с одной стороны, в силу традиции, с другой — из-за большой сложности и противоречивости соответствующих явлений.

История славянского вопроса издавна была и до сих пор остается одной из постоянных тем славяноведческих исследований во всем мире. В нашей стране ей уделяла немалое внимание как дореволюционная, так и советская наука; многое сделано в других славянских странах, особенно в Чехословакии; есть солидные монографии и многочисленные статьи на неславянских языках, в частности на английском, немецком и французском. Некоторые аспекты славянского вопроса затрагивались на IX Международном съезде славистов, состоявшемся в Киеве в 1983 г.¹ Настоящая работа посвящена анализу восприятия славянского вопроса общественной мыслью России с конца XVIII в. до 1917 г. Являясь попыткой обобщить результаты имеющихся исследований, она во многом опирается на серию статей, опубликованных в 1984—1987 гг.²

Идея славянской солидарности издавна присутствует в русском самосознании, но весомой частью общественной жизни она стала лишь на рубеже XVIII и XIX вв. Как и у других славянских народов, это связано с эпохой перехода от феодализма к капитализму. Ощущение языковой и культурной общности, близости исторических судеб, сходства хозяйственного и бытового уклада являлось составной частью этнического самосознания славян феодальной эпохи³. В ходе зарождения и развития капиталистических отношений эти чувства постепенно трансформировались и включались в состав идущего ему на смену национального самосознания буржуазной эпохи. В этот период в России, как и в других славянских странах, идея славянской солидарности все чаще становилась исходным материалом для идеино-политических концепций, основой которых являлось положение о единстве славянских народов по происхождению и обычаям, и убеждение в том, что их отношения должны базироваться на взаимопонимании и сотрудничестве.

Просветительско-демократическая трактовка идеи славянской солидарности, сложившаяся на рубеже XVIII и XIX вв., получила дальнейшее развитие в идеологии декабристов, особенно у членов Общества соединенных славян. Представляется вполне правильным вывод польского ученого Л. Базылева, писавшего, что эта организация "впервые в истории Европы подняла знамя славянского единства и придала своим намерениям в данной области значение политической программы"⁴. Активный деятель Общества

И.И. Горбачевский в своих воспоминаниях заявлял: "Общество имело главной целью освобождение всех славянских племен от самовластия; уничтожение существующей между некоторыми из них национальной ненависти и соединение всех обитаемых ими земель федеративным союзом. Предполагалось с точностью определить границы каждого государства; ввести у всех народов форму демократического представительного правления; составить конгресс для управления делами Союза и для изменения, в случае надобности, общих коренных законов, предоставляемая каждому государству заняться внутренним устройством и быть независимым в составлении частных своих узаконений"⁵. Руководитель Общества соединенных славян П.И. Борисов при слиянии этой организации с Южным обществом предполагал, что, объединившись, декабристы должны будут посвятить свою жизнь борьбе за свободу, равенство и братство славянских народов. С этим полностью согласился представитель южан М.П. Бестужев-Рюмин, заявивший, что намечаемое ими "преобразование России необходимо откроет всем славянским племенам путь к свободе и благоденствию <...>; что Россия, освобожденная от тиранства, будет открыто споспешствовать цели славянского союза: освободить Польшу, Богемию, Моравию и другие славянские земли, учредить в них свободные правления и соединить всех федеральным союзом"⁶.

Свои варианты демократической интерпретации славянского вопроса разработали в 40-х годах XIX в. петербургские кружки, связанные с М.В. Буташевичем-Петрашевским, и Кирилло-Мефодиевское братство в Киеве. В уставе братства говорилось, что каждое славянское племя должно быть самостоятельным, иметь свое народное правление и "соблюдать совершенное равенство сограждан по их рождению, христианским вероисповеданиям и состоянию", что организация "будет стараться об уничтожении всякой племенной и религиозной вражды между ними и распространять идеи о возможности примирения в христианских церквях"⁷. Основной программный документ кирилломефодиевцев, называвшийся "Книгой бытия украинского народа" или "Законом божьим", утверждал, что славянские народы должны объединиться в союз независимых республик, в котором "не останется ни царя, ни царевича, ни царевны, ни князя, ни графа, ни боярина, ни крестьянина, ни холопа", т.е. все граждане будут свободными и равноправными⁸.

Параллельно с прогрессивно-демократической возникла и оформлялась реакционно-охранительная трактовка идеи славянской солидарности. Связанная своими истоками с "Запиской о древней и новой России" Н.М. Карамзина, она с начала 30-х годов воплотилась в известной триаде С.С. Уварова "православие, самодержавие и народность", получившей название "теории официальной народности". Едва ли не наиболее отчетливое изложение сути этой "теории" содержится в "Исторических афоризмах" М.П. Погодина. "Европу, — говорится в них, — можно разделить исторически на две главные половины: западную и восточную. В первой возобладали племена немецкие, во второй остались славянские. Первая завоевана; вторая

рая занята. В первой — пришельцы и туземцы, во второй — только туземцы. В первой — феодализм, во второй — уделы. Первая получила христианскую веру от Рима, вторая от Константинополя <...> Первая осталась за папою, вторая за патриархом <...> В государствах западных история начинается преимуществом духовной власти над светской, в славянских искони духовная власть подчиняется государям, как в Константинополе⁹. На приведенных противопоставлениях М.П. Погодин и его единомышленники основывали далеко идущие выводы. Православие, самодержавие и народность, утверждали они, гарантируют русским благоденствие в настоящем и будущем, тогда как южные и западные славяне бедствовали и будут бедствовать, пока не признают необходимость для них всех трех составных частей триады, в том числе православия и самодержавия.

Будучи студентом, М.П. Погодин мечтал в 1821 г. "о соединении всех славян в одно целое, в одно государство" под главенством России¹⁰. Такая постановка вопроса несомненноозвучна с "теорией официальной народности", но это не значит, что правы те, кто утверждает будто царское правительство следовало в те времена политике "реакционного панславизма"¹¹. В действительности при Николае I ее стержнем оставался династический подход и верность устоям "Священного союза", а "принцип национальности" (в славянофильском его толковании) начал внедряться в политику царизма только с приходом к власти Александра II, т.е. после 1855 г.

40—50-е годы ознаменовались в России появлением славянофильской интерпретации славянской идеи и острыми дискуссиями западников со славянофилами¹². В решении главного в тогдашней русской действительности крестьянского вопроса славянофилы исходили из необходимости отмены крепостной зависимости правительством с предоставлением крестьянским общинам земли за выкуп в пользу помещиков. Из этого следует, что славянофильство являлось одним из слагаемых русского преформенного либерализма, отражавшим интересы вступившей на капиталистический путь части дворянства и постепенно усиливавшейся буржуазии. Программа славянофилов не очень отличалась от воззрений западников либерального толка; непримиримые противоречия между ними связаны с решением славянского вопроса, с оценкой исторического пути России и Запада. Подтверждения этому имеются в сочинениях любого из теоретиков, раннего славянофильства — А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, Д.А. Валуева.

В 1852 г., например, была опубликована статья И.В. Киреевского "О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России". "Начала просвещения русского, — говорится в статье, — совершенно отличны от тех элементов, из которых состоялось просвещение народов европейских. Кроме разностей племенных, еще три исторические особенности дали отличный характер всему развитию просвещения на Западе <...> Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность — были совершенно чужды древней России". Характерными чертами западноевропейской культуры И.В. Киреевский

считал раздвоение и рассудочность, а древнерусской - цельность и разумность. При этом он сожалел, что начиная с XVI в. положительные принципы древней Руси стали искаляться, "Но корень образованности России, — заявлял И.В. Киреевский, — живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в ее православной церкви <...> На этом только основании <...> должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России"... Характеризуя состояние образованности в западноевропейских странах, И.В. Киреевский призывал не обманываться "искусственным благообразием их гнилой красоты"¹³. Из сказанного следует, что в отношении к православию взгляды славянофилов были близки позиции последователей "теории официальной народности"; разница состояла в том, что действие религиозного фактора славянофилы связывали главным образом с обществом, а не с государством. Вслед за православием у славянофилов шла национальная самобытность ("народность"), а самодержавие они считали последним звеном "триады" и отставали формулу "народу сила мнения — царю сила власти".

Как "теории официальной народности", так и славянофильству противостояла революционно-демократическая интерпретация славянской идеи. В 1848 г. в "Основах новой славянской политики" и в "Воззвании к славянам" М.А. Бакунин призывал к разрушению российской, прусской, турецкой и особенно австрийской монархий, на развалинах которых, по его мнению, должна была сложиться великая, вольная славянская федерация, основанная на принципах общего равенства, свободы и братской любви, на уничтожении крепостного права и сословного неравенства, на предоставлении каждому желающему земельного участка в пределах любой из славянских земель¹⁴. Веря в особый исторический путь славянских народов, М.А. Бакунин не противопоставлял их интересы другим народам Европы и призывал славян в союзе с поднявшимися на революционную борьбу немцами и венграми добиваться создания всеобщей федерации европейских республик; подогреваемые славянофилами надежды на помощь со стороны царского правительства он считал необоснованными и заявлял, что национально-освободительная борьба славянских народов может получить настоящую поддержку не от царизма, а только от революционной России. Критикуя взгляды М.А. Бакунина на славянский вопрос, Ф. Энгельс называл их "демократическим панславизмом"¹⁵. В методологическом смысле это определение очень важно, поскольку оно указывает на обязательность классового, конкретно-исторического подхода к различным интерпретациям славянской идеи, на необходимость четко отделять иллюзии и самообман "демократических панславистов" и от консервативных утопий славянофилов, и от реакционно-охранительного панславизма сторонников "теории официальной народности".

А.И. Герцен вел длительную и острую полемику со славянофилами по славянскому вопросу. До революции 1848 г. он особенно критиковал положение о коренных различиях исторического пути России и Запада, отстаивая свое убеждение о великом единстве развития рода человеческого. После революции А.И. Герцен в поисках идеа-

ла общественного прогресса, обратил внимание на русскую и славянскую общину, увидев в общинном строе зародыш социалистического развития не только в России, но и во всей Европе. Он считал, что вера в общинные идеалы позволит ему сблизиться со славянофилами. "... Социализм <...>, — писал он, — разве не признан он славянофилами так же, как нами? Это мост, на котором мы можем подать друг другу руку". Однако сходство оказалось в данном случае чисто внешним, ибо в отличие от славянофилов А.И. Герцен полагал, что развитие русской общинны совпадает со стремлениями "западного социализма", а будущее славянских народов видел в свободной федерации, ядром которой станет Россия, освободившаяся от крепостничества и самодержавия¹⁶. Прогрессивная направленность планов А.И. Герцена в решении славянского вопроса несомненна, но его рассуждения моментами были созвучны славянофильской пропаганде, что и обусловило резкую критику некоторых его выступлений К. Марксом и Ф. Энгельсом¹⁷.

Подход Н.Г. Чернышевского к славянскому вопросу вытекал из его убеждения в том, что решающую роль в общественном развитии играют не национальные, а классовые отношения. Наблюдая за спорами западников со славянофилами, он критически относился и к тем и к другим. Первых он спрашивал: зачем уверять, будто Западная Европа — земной рай, когда это не соответствует действительности? О вторых же писал: "Славянофилам вредит не то, что они славянофилы <...> Придавая слишком большую важность отвлеченным понятиям о всеобъемлющем характере русской народности, о так называемой односторонности и несостоительности западной науки и жизни, они слишком готовы без разбора восхищаться всяkim суждением, лишь бы только оно было в пользу народности против европеизма". Осуждая ретроградство, религиозность и шовинизм славянофилов, Н.Г. Чернышевский одобрял их отношение к русской и славянской общинам. Считая общинное начало зародышем будущих социалистических преобразований, он заявлял: "Мы видим, какие печальные следствия породила на Западе утрата общинной поzemельной собственности и как тяжело возвратить западным народам свою утрату. Пример Запада не должен быть потерян для нас"¹⁸.

Таким образом, в дореволюционной России еще на предреформенной этапе сложились три основные разновидности политической интерпретации славянской идеи: а) прогрессивно-демократическая, связанная с революционными кругами и радикальной оппозицией царизму; б) славянофильская, отражавшая позиции дворянско-буржуазного либерализма; в) реакционно-охранительная, воплотившаяся в "теории официальной народности". Падение крепостного права, буржуазные реформы и изменения в международном положении России после поражения в Крымской войне 1853—1856 гг. существенно трансформировали основные социальные слои русского общества, а соответственно и их отношение к славянской идеи.

"Теория официальной народности", ставшая в новых условиях слишком архаичной, растеряла значительную часть своих сторонников; большинство славянофилов почти полностью утратило оппози-

ционность. Сблизившись, эти два течения образовали практически единое правое крыло среди пореформенных интерпретаторов славянской идеи. С ним были связаны многие из наиболее активных деятелей славянских комитетов. В Москве это были, в частности, И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, М.П. Погодин, Н.А. Попов, Ю.Ф. Самарин, а в Петербурге — А.Ф. Гильфердинг и В.И. Ламанский¹⁹. Об их идеально-теоретических позициях можно судить, в частности, по историческим взглядам В.И. Ламанского, которые основывались на противопоставлении греко-славянского, восточнохристианского мира миру романо-германскому, латино-немецкому, католико-протестантскому. Надо отметить, что В.И. Ламанский весьма доказательно опровергал фальсификацию истории славянских народов в тогдашней западноевропейской научной литературе, особенно немецкой. Однако его собственное отношение к странам Западной Европы и их цивилизации выглядело не менее предвзятым. Даже турецкое иго он считал для славян лишь относительным злом, уверяя будто оно искупается тем благом, которое якобы доставила Турция "миру греко-славянскому, оберегая и защищая его от романо-германцев"²⁰. Позитивную часть своей концепции В.И. Ламанский излагал следующим образом: "Развитие в русском обществе славянского самосознания, вступление русской образованности и гражданственности на путь самобытный, чисто славянский, окончательно завоюет России полнейшее сочувствие всех южных и западных ее соплеменников <...> И тогда, быть может, осуществится, наконец, мысль <...> о необходимости всем славянам иметь общий письменный и дипломатический язык и об избрании на это русского языка"²¹.

Попытки несколько подновить доктрины дореформенных славянофилов предпринимались в рамках "почвенничества". Появление этого течения связано с именем Ф.М. Достоевского, утверждавшего, что Россия уготована особая роль в истории, что она сможет привести за собой все человечество, если оторвавшееся от "почвы" русское дворянство сблизится с народом. Сторонники "почвенничества" видели в нем нечто среднее между славянофильством и народничеством. Славянофильство, уверял один из них — А.Д. Тиличев, "может быть и консервативным, и либеральным, и радикальным"; "есть только два признака, по которым можно узнать славянофильство: оно всегда национально и религиозно". Ф.И. Достоевский с его "почвенничеством" был, по мнению А.Д. Тиличева, одновременно и славянофилом и "народником—националистом"²².

Те, кто в 80-х годах объявлял себя наследниками славянофильства, фактически не являлись таковыми. Они не могли или не хотели воспринимать славянофильскую доктрину как внутренне единую систему, использовали для своих рассуждений ее составные части, оторванные от целого. Подтверждением этому служит нашумевшее в свое время сочинение члена Петербургского славянского комитета Н.Я. Данилевского "Россия и Европа", появившееся в 1869 г., а затем многократно переиздававшееся. Ее автор утверждал, что история человечества распадается на историю "частных цивилизаций" или "культурно-исторических типов", каждый из ко-

торых охватывает ряд близких друг к другу этнонациональных общностей. Славян Н. Я. Данилевский относил к особому культурно-историческому типу, который на тогдашнем этапе истории переживал период подъема, тогда как романо-германский культурно-исторический тип вступил в период упадка. Н. Я. Данилевский утверждал, что славянству не следует интересоваться идеалами общественного развития, выработанными народами Западной Европы; оно должно заботиться только о развитии собственной культуры и своих обычаяев. Для поступательного движения славян, заявлял Н. Я. Данилевский, необходимо как можно скорее образовать федеративное государство во главе с Россией, для чего понадобится уничтожить Австрийскую и Прусскую монархии, а это сделает неизбежной борьбу России против всех остальных народов Европы²³.

Сугубо националистическая в своей основе теория Н. Я. Данилевского была подвергнута более или менее резкой критике в народнической и либеральной периодике. Зато со стороны консервативной части общества и откровенных реакционеров она получила значительную поддержку. Большинство эпигонов славянофильства оказались в числе сторонников этой теории. Ее так или иначе включили в свои концепции видные профессиональные слависты, ранее безоговорочно ориентировавшиеся на теоретические построения дореформенных славянофилов. Именно так поступили, например, В. И. Ламанский, О. Ф. Миллер, Н. Н. Страхов.

Среди критиков концепции Н. Я. Данилевского видное место занимал известный философ и публицист В. С. Соловьев, который пытался лавировать между теоретическими постулатами западников и славянофилов. Решающую роль в славянском вопросе В. С. Соловьев отводил не национальному, а религиозному фактору. "Религиозная и церковная идея, — заявил он, — должна первенствовать над племенными и народными стремлениями". Внешнеполитические задачи России связывались у него со славянством и определялись как "славянофильские", но не столько в смысле племенных симпатий, сколько в смысле духовно-религиозного единства. Не абсолютизируя противопоставление греко-славянского и романо-германского миров, В. С. Соловьев заявлял: "Восточное православие и западное католичество по своим образующим началам не исключают, а восполняют друг друга. Их враждебное противоположение не вытекает из их истинной сущности, а есть лишь временный исторический факт"²⁴.

Во втором выпуске "Национального вопроса в России" В. С. Соловьев выделил большую главу "Славянофильство и его вырождение". Дореформенных славянофилов он называл в ней "археологическими либералами", а об истории этого течения писал: "Поклонение народной добродетели, поклонение народной силе, поклонение народной дикости — вот три нисходящие ступени нашей псевдопатриотической мысли". Критику славянофильской идеологии В. С. Соловьев связывал главным образом с богословской сферой, в частности с вопросом о "вселенском характере религиозной истины", заявляя, что правильные высказывания на этот счет А. С. Хомякова, К. С. Аксакова и некоторых других дореформенных славянофилов "не помешали славяно-

фильству перейти на деле без остатка в нынешний антихристианский и безыдейный национализм". Подводя итоги своим высказыванием о крахе славянофильства, В.С. Соловьев писал: «Если славянофильство было когда-нибудь живым целым, то ныне этого целого более не существует; оно — составные элементы, из коих одни, по естественному родству, вошли в соединение с так называемым "западническим лагерем", а другие столь же естественно притянуты и поглощены крепостничеством, антисемитизмом, народничеством и т.п.» О себе В.С. Соловьев в 1891 г. заявлял: "По моему убеждению, истинное благо России состоит в развитии христианской политики, в том, чтобы ко всем общественным и международным отношениям применять начало истинной религии, решать по-христиански все существенные вопросы социальной и политической жизни"²⁵. Короче говоря, взамен национального эгоизма и ретроградства он выдвигал утопическую идею наднационального христианского универсализма, который ему представлялся свободным единением человечества вокруг истинной церкви.

Почти одновременно с В.С. Соловьевым развернутую оценку славянофильства дал П.Н. Милюков, причем в поле его зрения попали и концепции Соловьева. Эволюцию славянофильской идеологии П.Н. Милюков охарактеризовал следующим образом: "В основе старого славянофильства лежали две идеи, неразрывно связанные: идея национальности и идея ее всемирно-исторического предназначения. У последователей школы эти идеи разделились. Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать, правой группы славянофильства. Идея всемирно-исторической роли русской национальности возрождена была на наших глазах другой группой, которую можно было бы назвать левой славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения". В теоретических построениях Н.Я. Данилевского П.Н. Милюков видел важную попытку вывести славянофильство из идейного тупика: "Кризис старого славянофильства связан с осознанием недостаточной разрешающей способности для объяснения исторического процесса гегелевской и гегельянских теорий всемирного духа, воплощающегося поочередно в развитии разных национальностей. Понадобились поправки. Первым шагом в этом направлении была известная книга Н. Данилевского". К этой книге П.Н. Милюков относился весьма скептически. К.Н. Леонтьева П.Н. Милюков считал типичным представителем правого крыла пореформенного славянофильства, "дошедшем до крайних выводов в этом направлении и, этим самым, вполне его исчерпавшем. Пессимист по содержанию своих воззрений и беззастенчивый циник в их выражении <...>. Такой человек был нужен, чтобы вывести из националистической теории все практические последствия и довести ее до абсурда"²⁶.

По мнению П.Н. Милюкова, пореформенным адептам славянофильства можно было искать возрождения путем реставрации старых идеалов, прежде всего через теорию всемирно-исторического призыва славянства. Начало перестройки в этом направлении

П.Н. Милюков увидел в "почвенничестве", особенно в словах Ф.М. Достоевского о том, что стать настоящим русским означает стать братом всех людей, "всечеловеком", а завершение — в воззрениях В.С. Соловьева. Созданную этим последним историко-социологическую концепцию П.Н. Милюков довольно метко назвал "мистической космогенией" и оценил как реставрацию средневековой идеи о союзе всемирной церкви со всемирной монархией, как теорию, весьма далекую от общепринятых приемов научного мышления. В рассуждениях В.С. Соловьева, замечает П.Н. Милюков, теоретический идеал был приведен в гармонию с либерально-эгалитарным прогрессом, хотя этот последний представлял "не меньший контраст с исходным пунктом славянофильской доктрины, чем теория национального эгоизма"²⁷.

На почве консервативного либерализма пореформенных десятилетий возникли интерпретации славянской идеи, пытавшиеся примирить русские национальные традиции с идеями европейского конституализма. Так, А.Д. Градовский начиная с 1873 г. провозглашал необходимость подняться над спорами западников со славянофилами и "увидеть в народности нормальную основу каждого государства", поскольку это открывает исключительные возможности для борьбы с разрушительными требованиями" революционных сил и в то же время не являлся "узким национализмом". Западническое преклонение перед государственностью А.Д. Градовский старался уравновесить славянофильской трактовкой понятия народности, доказывал, с одной стороны, что увлечение славянской идеей не противоречит либерализму, а с другой — что "неславянофильцы" всегда готовы бороться с разными "нигилистами", "разрушителями", а тем более с социалистами²⁸.

Гораздо более радикальными были воззрения на славянской вопрос у А.Н. Пыпина. Он критически подходил к любым концепциям славянофильской окраски, осуждая их "теологическое основание", но в то же время признавал заслуги славянофилов во внедрении в русское общественное сознание "славянского понимания народа". А.Н. Пыпин был первым исследователем, который специально занялся историей славянской идеи в тесной связи с историей славяноведения. В его работах высказано немало здравых мыслей, но их существенным недостатком представляется объединение нескольких разнородных понятий одним термином "панславизм", на неопределенность и условность которого А.Н. Пыпин сам неоднократно указывал²⁹.

Трансформировалось и отношение к славянскому вопросу у представителей радикальных направлений русской общественной мысли.

На протяжении 60-х годов наиболее прогрессивной для своего времени революционно-демократической точки зрения на него придерживались А.И. Герцен и Н.П. Огарев. Ее отстаивали также соратники и последователи арестованного, а затем сосланного в Сибирь Н.Г. Чернышевского. Близкую к ним позицию занимал Д.Н. Писарев, который в 1862 г. писал: "Славянофильство <...> есть русское донкихотство; где стоят ветряные мельницы, там славяно-

филы видят вооруженных богатырей; отсюда происходят их вечно-фразистые, вечно-неясные бредни о народности, о русской цивилизации, о будущем влиянии России на умственную жизнь Европы. Все это — донкихотство, всегда искреннее, часто трогательное, большей частью несостоительное”³⁰. Активное участие в критике различных форм славянофильства принимал М.Е. Салтыков-Щедрин. Он выявил почти полное тождество между пореформенной трансформацией западнической идеологии и “почвенническим” вариантом славянофильства³¹. В конце 70-х — начале 80-х годов великий сатирик жестоко высмеивал панславистские увлечения последователей Н.Я. Данилевского, полемизируя с теми, кто идеализировал определенные черты российской отсталости. С тех же позиций М.Е. Салтыков-Щедрин отвергал “почвеннические” аргументы речи Ф.М. Достоевского на открытии памятника А.С. Пушкину в 1880 г.³².

Идеологи народничества располагали собственной теоретической концепцией по национальному вопросу, на основе которой формировалось их отношение к славянской идее. Едва ли не самую видную роль играл при этом П.Л. Лавров. В 1870 г. в двух номерах “Отечественных записок” появилась большая его статья о философии истории славян. Она содержала развернутое опровержение исходных установок вышедших к 1868 г. работ А.Ф. Гильфердинга, которые в целом соответствовали концепциям предреформенного славянофильства. Особо острой критике П.Л. Лавров подверг, во-первых, противопоставление славян германским племенам по их физическим, психическим и умственным качествам, во-вторых, необоснованную идеализацию допетровской Руси. “Если славянофилам 30-х и 40-х годов, вследствие условий времени, можно извинить их увлечения, — говорилось в статье, — то в историке 60-х годов возвеличение московской эпохи принуждает допустить весьма низкую степень развития”³³.

В “Философской истории славян” преобладают критические ноты. Позитивная же сторона созданной Лавровым концепции славянского вопроса излагается в двух лекциях “Роль славян в истории мысли”, прочитанных в декабре 1872 г. в Цюрихе, где Лаврова слушало около 200 политических эмигрантов из России, Сербии, Болгарии и других славянских стран. Сохранившийся текст лекций начинается с осуждения любой националистической пропаганды, с поддержки деятельности I Интернационала, направленной на сплочение революционных сил Европы и всего мира. Переходя к непосредственному изложению темы, П.Л. Лавров указывал на то, что славяне уже “явились в истории европейской мысли заметными деятелями”, что в ближайшее время им представляется еще один случай, когда они “могут выступить влиятельными двигателями в истории общечеловеческой мысли” путем распространения идей общинного социализма и их реализации. Только у славян, доказывал П.Л. Лавров, “сохранилось общинное владение землею. <...> От этой первобытной формы легче перейти к общине rationalной, чем от мелких частных владений”³⁴.

Роль славянского вопроса во внешней и внутренней политике

России, как и отношение к нему русской общественности, всегда определялась прежде всего объективными историческими условиями. Их изменения в период империализма привели к возникновению специфической интерпретации славянской идеи, которая получила название "неославизма", или "новой славянской политики". Одним из провозвестников неославистских идей стал Н.П. Аксаков, который еще в 80-х годах XIX в. писал, что в связи с усилением германской опасности "ни одно из славянских племен не может обойтись без общеславянской программы, без общеславянского политического идеала"³⁵. О далеко зашедшем генезисе неославизма и попытках его организационного оформления свидетельствует создание на рубеже 1905—1906 гг. "Славянского союза", целью которого должно было стать "практическое осуществление всеславянского единения как мирного противовеса наступательным планам воинствующего германизма"³⁶. К этому времени идеология неославизма сложилась и у зарубежных славян, что создало базу для международного объединения ее последователей. Летом 1907 г. возникла мысль о созыве "всеславянского" конгресса, в июле 1908 г. в Праге состоялся первый съезд неославистов. Уже на втором съезде неославистов (София, июнь 1910 г.) ярко проявились внутренние противоречия, под воздействием которых неославистское движение вскоре прекратило свое существование.

Важнейшее из этих противоречий было обусловлено тем, что после Пражского съезда преобладающее влияние в славянских организациях России получили деятели, фактически остававшиеся на позициях реакционного славянофильства пореформенного периода³⁷. Отчетливое представление о сути идейно-политических расхождений и расстановке сил накануне международного Софийского съезда дают материалы состоявшегося в апреле 1909 г. Петербургского съезда представителей славянских обществ России. Аксаковское общество, действовавшее в Москве и объединявшее либерально настроенных последователей неославизма, представило съезду написанный Н.П. Аксаковым доклад, в котором, в частности, говорилось: "Приходится выбирать между опасностью разложения России внутреннего, германского нашествия внешнего и переходом к славянской политике, коей единственная основа — признание полного равноправия всех славянских племен и коей первый шаг — восстановление национальных и земских прав польского народа". Рассказывая о расколе, вызванном этим тезисом и содержанием доклада в целом, единомышленник Н.П. Аксакова С.Ф. Шарапов писал: "На одну сторону вместе со мною встали представители так называемого нео-славянофильства с господами [П.Н.] Милюковым, [Н.Н.] Львовым и [А.Л.] Погодиным во главе, на другую — "казенные" славянофилы в лице проф. [П.А.] Кулаковского, [А.Л.] Башмакова и [Д.Н.] Вергуна. Несколько особняком стоял В.И. Гурко со своим поклонением Германии". Солидарность с основными положениями доклада выразило только 20 участников съезда, подавляющее же большинство голосовали против³⁸.

Если неославизм в чистом виде был несомненным преемником

идеологии левого крыла пореформенного славянофильства, то противоположное ему крыло нашло свое продолжение в реакционном и даже черносотенном национализме, в значительной мере базировавшемся на наследии Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьев. На протяжении рассматриваемого периода основной чертой этого течения стала дальнейшая эволюция вправо, выражавшаяся прежде всего в увеличении удельного веса чисто религиозного компонента в его идеологии. Стоявшую несколько особняком доктрину слияния христианских вероисповеданий в лоне "всемирной церкви" продолжал пропагандировать Н. А. Бердяев, но в его концепции план создания и задачи "всемирной церкви" утратили почти все те отчасти связанные с западничеством либеральные элементы, которые имелись в построениях Вл. С. Соловьева.

По теоретическому обоснованию существовавшие в предоктябрьское двадцатилетие интерпретации славянской идеи существенно отличались друг от друга. Черносотенцы и славянофилы "старого закала" использовали в своих построениях смесь весьма примитивного фидеизма с давно устаревшими канонами романтической историософии. Теоретической базой доктрин неославистского характера служил главным образом позитивизм, "осложненный" в некоторых случаях то легальным марксизмом, то элементами неокантинства. Идеологи мелкобуржуазных и реформистских партий, так или иначе занимавшиеся славянским вопросом, в основном стояли на тех же теоретических позициях. Правда, они гораздо чаще обращалась к марксизму; однако знакомились с ним, как правило, не из первых рук, а основные положения исторического материализма воспринимали поверхностно и однобоко. Имеющиеся факты не оставляют сомнения в том, что в России накануне первой мировой войны дискуссии по славянскому и шире — по национальному вопросу не заходили в тупик лишь там, где они велись на основе подлинно научной марксистско-ленинской теории исторического процесса.

Российские марксисты всегда оценивали политические интерпретации идеи славянской солидарности и дискуссии по славянскому вопросу с позиций пролетарского интернационализма, исходя из интересов борьбы трудящихся масс против социального, национального и религиозного гнета. Это подтверждается, в частности, статьей "Славяне и революция", опубликованной ленинской "Искрой" в 1902 г. и написанной К. Каутским еще тогда, когда он не отошел от марксизма и революционного рабочего движения. Но особенно интересны мысли В. И. Ленина, высказанные им в годы первой мировой войны, в связи с борьбой вокруг национальной программы российской социал-демократии. Содержание ленинских высказываний по данной тематике касается национальной проблемы в целом, а также классовой обусловленности каждого из существенных вариантов интерпретации славянской идеи. В научной литературе есть значительное число работ, посвященных высказываниям В. И. Ленина о славянах³⁹. Однако полный их анализ является самостоятельной темой, требующей специального рассмотрения.

Упомянутые в тексте факты, использования литература и первоисточники далеко не исчерпывают интересующую нас тему. Однако приведенный материал представляется достаточным для общего вывода, большое методологическое значение которого несомненно. Вывод состоит в том, что вся история славянского вопроса в дореволюционной России категорически опровергает авторов, утверждающих, будто славянская идея всегда и везде являлась составной частью "захватнической" и даже "империалистической" идеологии национализма и панславизма. Фактически в момент своего возникновения идея славянского единства имела главным образом этнонациональное содежание и лишь позднее стала использоваться в столкновениях между враждующими политическими группировками. Взаимодействуя с существующими философско-социологическими доктринаами, славянская идея по-разному трансформировалась в различных исторических условиях. Прогрессивные силы использовали идею славянской солидарности в борьбе за социальные преобразования и национальную независимость, тогда как реакционеры искали в ней опору для программ и действий прямо противоположного характера. В каждом случае расстановка сил определялась конкретной исторической обстановкой. Именно от нее прежде всего зависело и зависит решение вопроса о том, сторонником или противником идеи славянского единства сделается в данный момент данное идеино-политическое течение, данный государственный общественный деятель, данный ученый, занимающийся историей и культурой славянских народов. Так называемый "панславизм" может быть составной частью различных, в том числе противостоящих друг другу политических доктрин, ибо решающим критерием является не сама приверженность к идеи славянского единства, а ее социально-политическая обусловленность.

Думается, что изложенный вывод не бесполезен для дальнейшего изучения истории общественной мысли славянских народов и тесно связанной с ней истории славяноведения.

¹ Речь идет, в частности, о докладах, с которыми выступили французские слависты Д.Экот (об идее славянской федерации в политических сочинениях и тайных обществах XIX в.) и В. Фишера (о политике и моделях региональной интеграции в Центральной и Юго-Восточной Европе), а также представительница итальянской славистики Марушкова-Дематис (о славянской идеи в русской и чешской художественной литературе первой половины XIX в.) // Резюме докладов и письменных сообщений: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. С. 543—544, 573—574.

² Дьяков В.А. Идея славянского единства в общественной мысли дореформенной России // Вопр. истории. 1984. N 12. С. 16—31; Он же. Славянский вопрос в пореформенной России (1861—1895) // Там же. 1986. N 1. С. 41—56; Он же. Славянская идея в России периода империализма // Там же. 1987. N 3. С. 28—41.

³ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

⁴ Bazylow L. Idea federacji słowiańskiej w programie Stowarzyszenia Zjednoczonych Słowian // Z polskich studiów slawistycznych. Ser. 3. Historia. Warszawa, 1968. S. 147.

⁵ Горбачевский И.И. Записки. Письма. М., 1965. С. 13.

- ⁶ Там же. С. 11—12.
- ⁷ Цит. по: Бортников А.И. Кирилло-Мефодиевское общество и польское национально-освободительное движение // Развитие капитализма и национальные движения славянских народов. М., 1970. С. 192.
- ⁸ Зайчиковский П.А. Кирилло-Мефодиевское братство (1846—1847). М., 1959. С. 158—160; Сергіенко Г.Я. Т.Г. Шевченко: Кірило-Мефодіївське товариство. Київ, 1983. С. 98.
- ⁹ Погодин М.П. Исторические афоризмы. М., 1836. С. 29—30.
- ¹⁰ Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1888. Кн. I. С. 56.
- ¹¹ Фадеев А.В. Россия и восточный кризис 20-х годов XIX в. М., 1958. С. 199.
- ¹² О происхождении и эволюции терминов "славянофильство" и "славянофилы" см.: Чимбаев Н.И. Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX в. М., 1986. С. 5—55; Кошелев В.А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840—1850-е годы). М., 1984. С. 6—11.
- ¹³ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 249, 254, 256, 266, 288—290, 292.
- ¹⁴ Бакунин М.А. Избр. соч.: В 6-ти т. Пг.—М., 1921. Т. 3. С. 61—69.
- ¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 6. С. 290.
- ¹⁶ Герцен А.И. Собр. соч. М., 1956. Т. 7. С. 248, 315.
- ¹⁷ Подробнее см.: Волгин В.П. Социализм Герцена // Проблемы изучения Герцена. М., 1963. С. 63—65.
- ¹⁸ Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 4. С. 449—450, 738—743.
- ¹⁹ О создании и деятельности славянских комитетов подробнее см.: Никитин С.А. Славянские комитеты в России в 1858—1876 гг. М., 1960; Зарубежные славяне и Россия: Документы архива М.Ф. Раевского. 40—80-е годы XIX в. М., 1975.
- ²⁰ Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871. С. 27, 270.
- ²¹ Он же. Изучение славянства и русское народное самосознание // Журнал министерства народного просвещения. 1867. № 1. С. 147.
- ²² Тиличев А.Д. Гуманизм и национализм Достоевского: Заметки о Достоевском и славянофильстве. СПб., 1881. С. 10, 30, 46.
- ²³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1871.
- ²⁴ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. 3-е Изд. СПб., 1891. Вып. I. С. 32, 86, 99. Разбор взглядов В.С. Соловьева с богословских позиций см., в частности: Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
- ²⁵ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. СПб., 1891. Вып. 2. С. 30, 47—48, 116, 122, 322—324.
- ²⁶ Милков П.Н. Разложение славянофильства: Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893. С. 5, 19—21.
- ²⁷ Там же. С. 33, 36, 48—49.
- ²⁸ Градовский А.Д. Национальный вопрос в истории и литературе. СПб., 1873. С. III—V; Он же. Собр. соч. СПб., 1901. Т. 6. С. 170.
- ²⁹ Пыпин А.Н. Исторические очерки: Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. СПб., 1873. С. 241, 258, 281; Он же. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913. С. 5, 27, 54—55 и др.; Он же. Обзор русских изучений славянства // Вестник Европы. 1889. № 5/9.
- ³⁰ Писарев Д.И. Соч.: В 4 т. М., 1955. Т. I. С. 337.
- ³¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч. М., 1971. Т. 11. С. 418.
- ³² Кирпотин В. Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин: Жизнь и творчество. М., 1955. С. 449.
- ³³ Лавров П.Л. Философия истории славян // Отечественные записки. 1870. № 7. С. 78—79.
- ³⁴ "Роль славян в истории мысли" П.Л. Лаврова: Публикация В.А. Дьякова и Е.К. Жигунова // Историографические исследования по славяноведению и балканистике. М., 1984. С. 307—311, 318, 367.
- ³⁵ Аксаков Н.П. Всеславянство: Посмертное издание с портретом автора. М., 1910. С. 189—191.
- ³⁶ Цит. по кн.: "Дранг нах Остен" и народы Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977. С. 157.
- ³⁷ Подробнее см.: Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в.: Чехи, словаки и неославизм. 1898—1914. М., 1984; Giza A. Nieoslawizm i Polacy. 1906—1910. Szczecyn, 1984.

³⁸ Аксаков Н.П., Шарапов С.Ф. Германия и славянство: Доклад Аксаковского литературного и политического общества в Москве Санкт-Петербургскому славянскому съезду. М., 1909. С. 22, 28—30.

³⁹ См., в частности: Бирман М.А. В.И. Ленин и борьба революционных социал-демократов балканских стран против империалистической войны в 1914—1915 гг. // Сов. славяноведение. 1965. N 2; В.В. Зеленин. В.И. Ленин о национальной революции Южного славянства // Там же. 1969. N 2; Бурмистрова Т.Ю. Национальный вопрос и рабочее движение в России. М., 1969. С. 58—97; Славин Г.М., Сумарокова М.М. В.И. Ленин и сербская социал-демократия в период балканских войн и первой мировой войны // Сов. славяноведение. 1970. N 2.

И.С. ДОСТЯН

РУССКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА И ЛИТЕРАТУРА О ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДАХ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX В.

Русская общественно-политическая литература и периодика первых десятилетий XIX в., касающаяся современного положения, исторического прошлого и культурной жизни южнославянских народов, находившихся под властью Османской империи или в зависимости от нее, является историческим источником, позволяющим характеризовать процесс "узнавания" российской общественностью — по преимуществу дворянской и буржуазной интеллигенцией — этих народов, отношение к их национально-освободительной борьбе, к общественно-политическим задачам, перед ними стоявшим.

Информация о событиях в Юго-Восточной Европе, поступавшая в это время в Россию, была, конечно, неполной, запоздалой и не всегда достоверной. Она основывалась часто на данных иностранной прессы, преимущественно немецкой. Цензура не позволяла подчас авторам и издателям высказывать собственные взгляды, хотя сам подбор материалов отражал их — тематика статей и заметок характеризовала интерес к тем или иным событиям и народам. Данные русской литературы и публицистики первой трети XIX в. о южнославянских народах, о событиях, разворачивавшихся на Балканском полуострове, помогают проследить процесс развития общественно-политических и культурных связей России с этими народами. При критическом анализе они могут послужить дополнительным источником по истории сербов, черногорцев, болгар в указанный период.

Уже в XVIII в. и все заметнее в первые десятилетия XIX в. южные славяне стали вызывать в российском образованном обществе, в правительственный кругах интерес как политический фактор в войнах с Османской империей, а позднее с наполеоновской Францией (потенциально же и с Австрией). Важным стимулом общественно-политического сближения с сербами, черногорцами, болгарами выступала и конфессиональная общность, которая в это время отражалась в умах людей более ясно, чем этническая общность всех славянских народов. Но после Великой французской революции наступил новый этап в национальном развитии большинства европейских народов:

складывалось их национальное самосознание. У некоторых образованных русских деятелей этому сопутствовало укрепление понимания своей общности со славянскими народами — этнической, языковой и культурио-исторической.

Началом XIX в. датируются первые шаги славяноведения в России. Непосредственным толчком к этому стали политические события, практическое соприкосновение русских с южнославянскими народами в ходе наполеоновских войн¹. Не меньшую роль играли события на Балканском полуострове: национальное возрождение болгар, героическая борьба сербов и черногорцев за освобождение от турецкой власти, за создание своих самостоятельных национальных государств, в ходе которой им оказывалась помощь русским правительством.

Сербы и черногорцы стали привлекать большее, чем раннее внимание, хотя среди балканских народов первое место в этом отношении занимали греки². Болгары того времени оставались в тени, о них в России было известно очень мало. Отчасти это являлось следствием того, что политика царского правительства в отношении болгар на протяжении всей первой половины XIX в. была недостаточно активной. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что в первые десятилетия этого столетия в болгарских землях еще не было массовых вооруженных восстаний, подобных национально-освободительным революциям в Сербии и Греции, которые привлекали к себе внимание европейских правительств и общественности. Специфика классовой структуры болгарского населения — почти полное отсутствие привилегированного слоя и высшего клира болгарской национальности, малочисленность образованных и политически активных людей — не стимулировала расширение контактов болгар с российскими государственными и общественными деятелями. Это не могло не сказаться на скучности материалов о болгарах, которые можно было найти в русской публицистике и литературе.

Журнал "Вестник Европы", который начал издавать в 1802 г. в Москве знаменитый русский писатель и историк Н.М. Карамзин, стал первым периодическим изданием, широко освещавшим вопросы внешней политики, истории и современного положения иностранных государств³. В течение первых пятнадцати лет XIX в. именно в этом быстро приобретшем популярность журнале публиковалось большинство статей и заметок о южнославянских народах, о событиях, происходивших в Юго-Восточной Европе. Не раз появлялись статьи о перспективе решения Восточного вопроса, в которых утверждалось, что Турция находится накануне окончательной гибели, что она "явно отжила свой век", а Селим III "может быть славен в истории именем последнего султана". После падения Османской империи, как полагал Карамзин, автор одной из таких статей, "начнется новая эпоха в в свете, без сомнения весьма благодетельная для разума и человечества; тогда откроется просвещению Европы верный путь в Азию"⁴. Так отношение к турецкой проблеме увязывалось с просветительскими взглядами.

Из всех балканских событий наибольшее внимание "Вестник Европы" уделял сербскому восстанию. Сведения о нем появлялись периодически, хотя были запоздалыми и гораздо менее подробными по сравнению с тем, что публиковалось в немецких и французских журналах и газетах⁵. Сообщалось о причинах восстания, выдвинутых в ходе него требованиях, о том, что сербы настроены очень воинственно и "готовы умереть за свою независимость". Получила освещение борьба Карагеоргия с Правительствующим советом, переговоры о примирении между сербской стороной и турками в конце 1806 г. и последовавший затем отказ участвовать в военных действиях Порты против России. Повстанцы заявили, что "как люди независимые никогда не поднимут оружия против своих одноверчев", а Совет ("синод") дал приказ начать военные действия против турок⁶.

В начале 1808 г. в "Вестнике Европы" появилась статья, заимствованная из какого-то немецкого журнала под названием "Георгий Петрович Черный, предводитель сербов"⁷. Автор ее, по-видимому, был в Сербии и собирал сведения о вожде восстания. В статье давалась очень яркая характеристика Карагеоргия — человека грубого и необразованного, но "имеющего деятельный и благородный дух", горячего патриота, который "не пощадит жизни для блага своей нации"; содержались краткие сведения об общественно-экономических особенностях Сербии и ее населения — народе храбром и предприимчивом.

В целом люди и события в Сербии представляли в романтическом, идеализированном облике, создавался образ народа, который должен был вызвать симпатии читателей, их сочувствие борьбе сербов за национальное освобождение.

Не было случайным, что статья "Жители области Монтенегро, или черногорцы" появились в "Вестнике Европы" весной 1805 г., когда в связи с обострением международной обстановки в Восточном Средиземноморье правительство Александра I установило тесные политические контакты с черногорским митрополитом Петром Петровичем Негошем и послало в эту страну своего специального представителя. В статье говорилось, что Черногория сделалась независимой и свободной от влияния Османской империи. Но сведения о Черногории и ее правителе-митрополите были поверхностны и неточны⁸. Это, возможно, побудило издателя журнала М. Т. Каченовского два года спустя поместить более серьезную статью "Статистическое известие о Черногорской области", основанную на данных, содержащихся во введении к поэме Николая Ивеллио, уроженца Сплита, и других источниках. В статье давались краткие сведения о географическом положении Черногории, ее административном устройстве и хозяйстве, рассказывалось о деятельности Петра Негоша — человека, отличавшегося "строгой честностью, дарованиями и сведениями о делами политических", смелого военачальника. Черногорцы "слепо ему повинуются, потому что он умеет править их умами по своему произволу", — говорилось в статье. Черногорцы изображались людьми, обладавшими "чувством народной гордости", твердыми по характеру, понятливыми и рассудительными⁹.

Интерес русской публистики к болгарам наметился в ходе вой-

ны с Турцией 1806—1812 гг., когда русские войска вели операции в северной части болгарских земель, а конкретно в 1809—1911 гг. В журналах этих лет появлялись статьи и заметки о ходе военных действий против турок. Весной 1810 г. в "Военном журнале" были опубликованы "Стратегические рассуждения о первых действиях россиян за Дунаем в 1810 г. ..." К этой статье были приложены "Исторические и статистические замечания", касавшиеся северной части болгарских земель, составленные П.А. Чуйкевичем, только что вернувшимся с балканского фронта, лично побывавшим в придунайской части Болгарии¹⁰. Чуйкевич дает некоторые интересные сведения о "Болгарии" — так именовались часть болгарских земель, лежавшая на север от Балканского хребта, — о ее городах и крепостях, числе в них жителей и национальной принадлежности населения, об административном делении и сельском хозяйстве. О болгарском народе автору, по-видимому, было известно немногое. "Болгары исповедуют греческий закон, и язык их весьма близко подходит к славянскому наречию", — пишет он, как бы оставляя открытым вопрос о славянской принадлежности болгарского языка.

Сведения, сообщенные Чуйкевичем, некоторое время спустя были использованы в статье о "Болгарии", появившейся в "Вестнике Европы". Но ее автора (скорее всего, им был издатель журнала М.Т. Каченовский) занимали и некоторые научно-исторические проблемы, касавшиеся происхождения болгарского народа, его связей с Русью¹¹. О встречах с болгарами, ожидании ими близкого освобождения в результате победы России в войне рассказывал капитан А.Г. Краснокутский в своих записках о поездке в Константинополь в 1808 г.¹².

В европейской, в том числе и в русской, литературе начала XIX в. был распространен жанр путешествий. Одно из таких произведений, принадлежавшее перу Д.Н. Бантыш-Каменского, было посвящено Молдавии, Валахии и Сербии. Автор его весной 1808 г. ездил со служебным поручением в Белград и составил свою книгу по личным впечатлениям. Он постарался рассказать об увиденном (в форме писем к другу) занимательно, с легкой ironией просвещенного европейца, но внимательным наблюдателям себя не проявил. Все же часть книги, посвященная Сербии, содержала интересные сведения о сербских воеводах, сенате, о характере сербского народа и близости сербского языка к русскому. "Они не иначе называли меня как братико; гордились дружбою россиян, с коими несколько раз сражались против турок", — писал Бантыш-Каменский¹³.

Как заметил А.П. Пыпин, в рассказе Бантыш-Каменского, очень поверхностном, не заметно "сочувствия славянскому делу"¹⁴. Но такое "сочувствие", идеи славянской взаимопомощи уже встречались в публицистике периода наполеоновских войн. Ярким примером этого может служить изданная в 1806 г. брошюра под названием "Песня о избавлению Сербии. Сочинено в Велеграде", в которой за текстом на сербском языке следовал русский перевод. Это была "Песня об избавлении Сербии", написанная в 1789 г. Досифеем Обрадовичем и посвященная войне, ведшейся в то время Россией и Австрией против Турции. Но в петербургском издании все было измене-

но: речь велась о войне с Францией, о событиях конца 1806 г. и прославлялись уже не Иосиф II и Екатерина II, а Александр I и русские полководцы. Так стихи Обрадовича оказались приспособленными к моменту, когда 4-я антифранцузская коалиция приступала к военным действиям, стали звучать как призыв к южнославянским народам объединиться вокруг России для борьбы со "злым галлатом". Говорилось и о помощи, которую должна оказать Россия своим "сестрам" — славянским народам. Именно такой смысл имели два приписанных к стихотворению Досифея четверостишия¹⁵.

Как можно установить, издателем указанной брошюры был второстепенный русский писатель и переводчик А.И. Антоновский, который получил переработанное и дописанное стихотворение Обрадовича, скорее всего, от какого-то находившегося в Петербурге серба. По нашему предположению, таковым мог быть профессор Педагогического института Григорий Терлаич¹⁶. Переделки, приспособление к нуждам момента иностранных произведений — распространенное явление в России того времени. Но это был единственный случай, когда канвой для такой переработки послужило пользовавшееся популярностью поэтическое произведение на сербском языке.

После окончания наполеоновских войн в течение десятилетия, когда формировалась декабристская идеология, усилился интерес российской общественности к истории своей страны, ее военному прошлому, к зарубежным народам, в том числе славянским. Наиболее популярные и серьезные журналы — "Сын отечества", "Соревнователь просвещения и благотворения", "Отечественные записки", "Северный архив", "Вестник Европы", "Московский телеграф" и др. — уделяли внимание балканским народам и событиям, разворачивавшимся в европейских провинциях Османской империи. Как и раньше, Турция обычно изображалась государством слабым и нежизнеспособным, доживающим свои последние дни. Это "огромное здание, сооруженное из материалов, неудобных к соединению и неспособных составить одно целое", — утверждалось в "Вестнике Европы"¹⁷. Доказывалась необходимость создания на месте турецких владений в Европе греческого и других самостоятельных государств, находящихся под поручительством "всего христианства"¹⁸.

Из сербских деятелей внимание русской общественности привлекала личность Карагеоргия, его пребывание в России и трагическая гибель в 1817 г. В статье П.П. Свиньина в "Сыне отечества" Карагеоргий изображался романтическим героем, его жизнь и деятельность уподоблялись "редким феноменам".

На смерть Карагеоргия откликнулся один из находившихся в России сербских литераторов — Григорий Якшич, опубликовавший стихотворение "Слезы незабвенней тени Георгия Петровича Чернаго..."¹⁹ Брошюра, вероятно, была издана небольшим тиражом, часть которого автор мог переправить на родину. Якшич видит в погибшем Карагеоргии выдающегося человека, "родолюбца", поборника освобождения своего народа. Он был вероломно предан, и с его смертью умирает надежда сербов на самостоятельность и свободу. Все это — дело "ненавистников" народного вождя, следствие "неслоги" сербов.

Удовлетворяя интерес российской общественности к военным событиям недавнего прошлого, русские публицисты и писатели не раз обращались к описанию экспедиции русского флота под командованием Д.Н. Сенявина в Средиземное море в 1806—1807 гг. В связи с ней неизменно вспоминались встречи с далматинцами и черногорцами. Последние, по утверждению Е.М. Макарова, "так занимательны, так близки нам". "Они грубы и некоторым образом дики, но добры и благородны до чрезвычайности; и если предки наши, славяне, добродетелями своими не уступали черногорцам, то они были люди поистине достойные всякой похвалы и подражания"²⁰. Как видим, сохранение патриархальных обычаяй черногорцами не только идеализировалось, но и служило материалом для конструирования представлений об историческом прошлом русского народа.

В 1818 г. почти одновременно вышли из печати две объемистые книги об экспедиции Сенявина: "Воспоминания на флоте" П.П. Свильина и "Записки морского офицера" В.Б. Броневского, служившего на протяжении всей кампании на русском фрегате²¹. Обе эти книги способствовали расширению знаний и представлений российской "читающей публики" о таких балканских народах, как черногорцы, далматинцы, греки, турки.

Броневский с особой симпатией относится к юнославянским народам, с которыми ему приходилось лично общаться во время пребывания русских кораблей в Адриатике. На читателей книги должно было произвести впечатление описание торжественной встречи русских с жителями Котора и черногорцами. Освящая новые знамена крепости, митрополит Петр Петрович Негош произнес "в сильных выражениях" речь, начинавшуюся словами: "Свершилось желание ваше, храбрые славяне! Вы видите посреди вас давно ожидаемых вами по роду, вере, храбости и славе братий ваших"²² Меры, предпринятые Сенявином по занятию Котора — отмена всех повинностей, обеспечение сообщения с Герцеговиной, покровительство торговле — сделали имя адмирала популярным среди местного населения²³.

"Морской офицер" включил в свои "Записки" две главы: "Описание провинции Боко ди Катаро" и "Описание Черногории". Они были написаны не только на основе личных впечатлений, ибо включали в сокращенном и несколько переработанном виде записку "Notices sur Monténégro", составленную в 1808 г. С.И. Мазаровичем²⁴. Это был выходец из Пераста, несколько лет проведший в Черногории и упливший вместе с эскадрой Сенявина в Россию. Там он поступил на службу в министерство иностранных дел и в 1818—1826 гг. занимал пост поверенного в делах в Персии. В книге Броневского на основе записи Мазаровича впервые в русской публицистике давалось подробное и очень достоверное описание Черногории и Боки Которской. Примечательной была и идеальная направленность этих очерков: национальные особенности черногорцев, патриархальный уклад жизни, государственное устройство выступали как модель, которая сближалась с воображаемой картиной уклада жизни и нравственных особенностей далеких предков русского народа. Такая идеализация ранней истории своего народа, своей этнической общности была характерной для

русского романтизма этого времени. Черногорцы давали в этом отношении весьма выигрышный материал.

В публицистике второго десятилетия XIX в. сведения о болгарах были очень скучными. О них упоминалось главным образом в связи с рассмотрением этногенеза славян, их переселения на Балканский полуостров, появления там болгар (протоболгар), пришедших, как считалось, с берегов Волги и Камы, а также в работах о славянских языках и их происхождении.

Н.М. Карамзин в "Истории государства Российского" писал о многочисленности и мужестве древних славян, об утрате большинством из них впоследствии независимости. Он рассказывал о Куврате и Аспарухе, о завоевании последним славянской Мизии и основании там сильного Болгарского государства, был сторонником теории о неславянской принадлежности протоболгар²⁵. Многочисленные читатели "Истории государства Российского" могли заключить, что болгары по происхождению народ полуславянский-полутюркский, а его этнической территорией издревле и по сей день являются земли между Дунаем и Балканским хребтом.

В журнальных статьях по славянской лингвистике иногда высказывался взгляд на болгарский язык как на испорченное сербское наречие. Так, М.Т. Каченовский полагал, что язык болгар ("булгаро-славянское наречие") был когда-то испорчен "иноплеменными болгарами" и что он наиболее сильно отличается от церковнославянского²⁶.

В первой половине 20-х годов, после начала восстаний в Дунайских княжествах и в Греции, все внимание русской общественности было привлечено к этим событиям, южнославянская тема стала занимать меньшее место в журналах, хотя отдельные публикации появлялись и теперь. Примечательным событием явилось издание в 1825 г. в Петербурге книги "Жизнь и подвиги князя Милоша Обреновича". Этот труд Вука Стефановича Караджича, перевел и опубликовал без его ведома Михаил Герман. Издание было подготовлено при поощрении и на средства сербского князя. Книга Караджича сыграла немалую роль в деле распространения в России знаний и представлений о недавней истории и современном положении сербского народа.

В это же время в русской публицистике о балканских народах наметилось стремление представить общую демографическую картину Европейской Турции, специфику каждой из национальных областей. Именно такую задачу преследовала статья, опубликованная в 1825 г. в популярном общественно-политическом журнале "Северный архив"²⁷. Автором ее был прогрессивно настроенный деятель, брат декабриста А.М. Спиридов. Статья характеризует уровень и специфику представлений о южных славянах в России конца первой четверти XIX в.

Спиридов провел ряд лет на дипломатической службе в Дунайских княжествах и Трансильвании. Там он непосредственно столкнулся с общественно-политическими проблемами, касавшимися подданных султана. Российские консульства в Бухаресте и Яссах являлись как бы связующими центрами между балканскими народами и Россией. В княжествах жило немало выходцев из Сербии, Болгарии, имелись

поселения болгар-колонистов. Спиридов написал свою статью, основываясь на личных наблюдениях, хотя использовал и некоторые литературные источники.

Прежде всего он попытался объяснить, почему "воинственные поколения славянские" не последовали призыву греков и не поднялись вместе с ними на борьбу за освобождение, почему так и не произошло задуманного этеристами общебалканского восстания. Не затрагивая всех причин этого явления, на первый план автор выдвигает "общее, неизменное предубеждение всех славянских племен, обитающих в Турции, против греков". Это было следствием захвата греками в свои руки всей торговли, политики греков-фанариотов, которые заняли высшие церковные должности и "удаляли лучи проповеди" от славянских народов. Об этих конфликтах среди балканских народов Спиридов сообщил русским читателям одним из первых.

Его внимание привлекла также проблема этногенеза славянских народов и их национальных особенностей. При этом к славянам по происхождению, он причислял молдован, валахов, албанцев и доказывал этническую общность балканских "славян" сходством языков; сходством нравов и обычаяев, т.е. этнографических характеристик; единством веры (имелась в виду принадлежность к христианству в целом), которая является как бы разделителем между турками и подчиненными им народами. По представлению автора, Балканы — регион в основном славянский, ставший таковым со времени раннего средневековья. Но часть народов славянского происхождения в результате соприкосновения с "иноплеменниками", особенно с греками и турками, потеряла свои славянские признаки. Это было, конечно, ошибочное, очень упрощенное представление о сложнейшем процессе этногенеза и национального развития балканских народов, не основанное на научных фактах, к этому времени еще не накопленных, Спиридов произвольно увеличил число южнославянских народов, исказив тем самым этническую структуру Балканского полуострова. Но вместе с тем он сделал первую попытку осмыслить сложную демографическую структуру этого региона.

В статье сообщалось немало конкретных сведений о балканских областях. В некоторых случаях, например, при описании системы правления, общинного самоуправления в Сербском княжестве, автор рисует слишком идеалистическую картину, явно расходившуюся с реальной системой правления Милоша Обреновича. Но, возможно, Спиридов пытался найти в патриархальном общественно-политическом укладе жизни сербов, фактически уже разрушенном, некий идеал, образец начального демократизма общественного строя славянских народов.

В описании национального характера болгар, особенностей их современного положения заметны симпатии к этому народу, сочувствие его страданиям в условиях деспотической системы правления Порты. Особо выделяются демократические, патриархальные черты общественного строя болгар — "равенство состояний", отсутствие социальных привилегий, т.е. то, что было характерно для древних славян как этнической общности. Болгары — люди "физически креп-

кие, статные, сановитые и взрачные", пишет Спиридов. Они храбры от природы, но предпочитают "спокойные труды сельские военному ремеслу". Они трудолюбивы и стрательны. В статье рассказывалось преимущественно о "собственно Болгарии", т.е. северной ее части.

Спиридов попытался нарисовать картину Балканского полуострова, проявляя при этом своеобразное славяноческое — "славянофильство", если употребить этот термин в буквальном значении. Он наивно увеличивал число южнославянских народов, подчеркивал их важную историческую роль, идеализировал их нравственную чистоту, демократические, патриархальные принципы общественной жизни, которые сохраняются в крестьянской среде, у горцев. В результате закреплялось несколько романтическое представление о южном славянстве, которое было присуще не только Спиридову, но и ряду других русских публицистов.

После разгрома движения декабристов, расправы с его участниками в российском обществе царила атмосфера страха и подавленности, которая не могла рассеяться при все возраставшей реакционности внутренней и внешней политики Николая I. Условия журнальной деятельности резко ухудшились — любое неосторожное слово могло привести к закрытию журнала. Подавляющее большинство газет и журналов было лишено права печатать статьи политического содержания. Но баланская тематика во второй половине 20-х и начале 30-х годов XIX в. по-прежнему привлекала общественное внимание, освещалась в журналах, в отдельных изданиях. Этот интерес в значительной мере стимулировался подготовкой и ходом русско-турецкой войны 1828—1829 гг. Немалое значение имело развитие русского славяноведения.

В связи с войной в журналах и отдельными изданиями публиковались труды, посвященные Оттоманской империи и народам ее населяющим. Большая часть такой литературы не была оригинальной, не основывалась на личных впечатлениях. Издавались главным образом переводные компиляции, часто в выдержках, с сокращениями и дополнениями²⁸.

В русских журналах систематически публиковались известия о политическом положении в Сербском княжестве²⁹, о культурной жизни сербов. Важным было то обстоятельство, что в освещение сербской тематики большой вклад стали вносить сербские деятели, в первую очередь Вук Стефанович Караджич. В России был переведен ряд его трудов, неизменно рецензировались выходившие из печати произведения. Все это было следствием дружеских связей, установленных Вуком с рядом российских ученых, литераторов, меценатов, чему особенно способствовало его пребывание в Петербурге и Москве в 1819 г. В журналах публиковались труды Вука по общественно-политической и исторической тематике, в том числе "Географическо-статистическое описание Сербии" (из "Даницы" за 1827 г.)³⁰, новые разделы из книги о Милоше Обреновиче³¹. Труды Караджича внесли свежую струю в русскую публицистику о сербах, но романтическое представление о сербском народе сохранялось. Иногда оно превращалось в литературный штамп, что заметно на примере очерка реакционного

журналиста и писателя Ф.В. Булгарина под названием "Сербский бивак, славянская военная картина"³².

В начале 30-х годов интерес к сербской тематике был особенно характерен для журнала "Телескоп", редактируемого Н.И. Надеждина. Журнал следил за выходящими трудами по сербской истории и литературе, перепечатывал и рецензировал некоторые из них. Политические взгляды Надеждина были сложными и противоречивыми. Его историософия в некоторых отношениях предваряла учение славянофилов. Он уделял большое внимание судьбам славян, предрекал им выдающуюся роль в общественно-политической жизни Европы. В этой связи Надеждин большое внимание уделял возрождению сербского народа. "Всем известно политическое и литературное возрождение соплеменной нам Сербии, начавшееся так недавно и продолжающееся с беспрерывно возрастающими успехами, — писал он в статье "Сербская словесность". — Оно заключает в себе много надежд для будущности Европы, ибо вводит в состав ее новую, могучую отрасль великого славянского племени..." Славяне, как предрекал Надеждин, должны занять то же место на Европейском Востоке, как "племя тевтоническое" на Западе. После этого "из уравнения обоих полюсов европейского народонаселения должно произникнуть полное, всестороннее развитие европейской жизни"³³.

Можно заметить, что в русской общественной мысли, связанной с проблемами славянства, сербы выступали в роли народа-фаворита, наделялись лучшими качествами, присущими в прошлом всей славянской этнической группе. Сербский пример стал использоваться некоторыми русскими мыслителями в идеологических построениях, касающихся славянства в целом³⁴.

Совсем по-иному развивались в России представления о болгарском народе. Знания о нем, конечно, постепенно расширялись. Очевидный сдвиг в этом отношении наступил во время русско-турецкой войны 1828—1829 гг., когда в периодике и отдельными изданиями стало публиковаться много материалов о балканских народах. Но и в это время представления об "историческом праве" греков на значительную часть болгарских земель, в том числе тех, где преобладало болгарское население, оставались достаточно прочным. Этнической территорией болгар, как и раньше, считали область, именуемую "Болгарий", а при описании территорий, лежащих на юг от Балканского хребта, о болгарах говорилось как о небольшой части населения (наряду с греками, албанцами, турками).

Из литературы, затрагивавшей болгарскую тематику, ценность представляет книга Р. Вальша о путешествии по Европейской Турции. Это было единственное из изданных в России описаний, автор которого рассказал о болгарах, основываясь на личных впечатлениях. Но он видел лишь немногие из болгарских городов и селений, лежащих на его пути. Считая Румелию греческой областью, Вальш пытался объяснить большое количество болгар, встреченных им там, переселением "деятельного племени булгаров" на юг от Балканского хребта. Вальш с большой симпатией и сочувствием описал болгар, их быт, национальные особенности. Он исходил из укоренившегося

представления, что болгары — земледельцы и пастухи, "простые, ласковые и услужливые", что они очень трудолюбивы, но "совершенно утратили тот воинственный дух, который некогда отличал их предков"³⁵.

Таким образом, в представлениях о болгарах, их национальных особенностях, об их этнической территории закрепился примитивный и не вполне соответствующий реальности стереотип. Недостаточная разработанность проблемы этногенеза болгар создавала представление о них как народе, который, хотя говорит на "славянском наречии" и исповедует православие, не является "чистославянским"³⁶.

Но уже в конце 20-х годов задачу развенчания всех этих стереотипных и ложных представлений о болгарах, утвердившихся в русской публицистики взял на себя карпатский украинец Юрий Иванович Венелин. Правда, сам Венелин изображал дело несколько иначе: он писал, что болгары преданы полному забвению, что их даже не указывают в числе славянских народов. Версия о том, что Венелин "открыл" болгар, была подхвачена некоторыми деятелями болгарского возрождения, славяноведами. Мы хотели бы остановиться на вопросе о воздействии произведений Венелина, его идеей на создание представлений российской "читающей публики" о болгарах как большом славянском народе, который находится в чрезвычайно тяжелом положении и нуждается в помощи своих братьев — русских.

В августе 1828 г. в журнале "Московский вестник", издававшемся М.П. Погодиным, Венелин опубликовал рецензию на книгу И. Яковенки о Молдавии и Валахии, в которой в предварительном виде сформулировал свою концепцию о происхождении болгарского народа, расходившуюся с мнением тогдашних научных авторитетов, и в частности М.Н. Карамзина. В рецензии обозначалось и стремление автора возвеличить современных болгар как народ чрезвычайно многочисленный, являющийся "одной из лучших отраслей славянского мира", тесно связанный в прошлом с русскими³⁷. Год спустя, в момент, когда близилась к победоносному окончанию русско-турецкая война, увидела свет книга "Древние и нынешние болгаре"³⁸. В ней идеи Венелина о происхождении, историческом прошлом и настоящем положении болгарского народа были изложены полностью. Основное место в книге отводилось далекому прошлому, но главное значение в ее идеологическом содержании имели страницы, посвященные нынешним болгарам.

Идеи книги, имевшие прямое или косвенное отношение к существу болгарского вопроса в международной обстановке конца 20-х годов, можно свести к следующему: болгары — народ гораздо более многочисленный, чем другие южные и западные славяне. После русских это наиболее крупный славянский народ. Этническая и национальная территория болгар простирается далеко за пределы области, именуемой "Болгария". По своему происхождению, а не только по языку и этнографическим особенностям, болгары — "чистый" славянский народ. Из всех славянских народов болгары наиболее тесно связаны с русскими своим происхождением, историческим прошлым, культурными традициями. Именно Россия может и должна оказать

действенную помочь своим забытым братьям, не допустить, чтобы они были отуречены или огречены, содействовать их просвещению и нациальному возрождению.

Венелин был прежде всего публицистом-болгарофилом, который ставил своей главной задачей возвеличить болгар и способствовать их нациальному пробуждению. Это болгарофильство Венелина, или, по его собственному выражению, "болгаролюбие", лишь внешне поконилось на научной основе, на теории о происхождении болгар в частности. Он не был достаточно квалифицированным ученым-славистом. Но впечатления от современной действительности, от общения с болгарами-эмигрантами породили в его романтическом воображении идеи, которые он попытался обосновать собранными за несколько лет фактами³⁹.

Книга Венелина была встречена огнем критики, внимание которой сосредоточивалось на теории этногенеза болгар, некоторых проблемах их средневековой истории, идеи же о "нынешних" болгарах были обойдены вниманием⁴⁰. Между тем, хотя Венелин не бывал в Болгарии и не мог сообщить о ее народе чего-либо принципиально нового, он, как можно заметить, попытался создать образ этого народа, весьма отличный от того, который представлял до этого в русской публицистике. Логика его утверждений такова: в далекие времена болгары были храбры, воинственные, завоевывали обширные и сильные государства, значит, и теперь они таят в себе эти национальные черты. Просто "сей народ не имеет ни малейшего случая, в котором бы мог высказать свою храбрость". Посредством ретроспекции он убеждал читателей, что болгары еще дадут о себе знать, как уже сделали это сербы "военно-политическим своим подвигом"⁴¹.

Исследователи творчества Венелина не обращали внимания на то обстоятельство, что в главе, напечатанной в конце книги под названием "Дополнительные примечания", — ее, вероятно, автор добавил в последний момент, летом 1829 г., — была изложена достаточно стройная и конкретная программа борьбы за церковную и национально-культурную автономию болгар в рамках Османской империи. Она сводилась к следующему: создание национальных училищ и нескольких высших учебных заведений; основание типографий; введение богослужения на болгарском языке, право возводить и ремонтировать церкви; запрещение грекам занимать высшие церковные должности и продавать их; избрание архиереев епархиальным духовенством; самостоятельность болгар в управлении духовными делами и связанными с последними гражданскими делами⁴². Этого была впервые сформулированная и опубликованная в русской печати в момент победоносного окончания войны с Турцией программа борьбы болгар с помощью России за культурно-национальную самостоятельность в составе Османской империи. Она основывалась на принципах философии Просвещения, приверженцем которой являлся Венелин. Его идеал — сильное, экономически процветающее славянское государство во главе с мудрым, справедливым, демократичным правителем. Судить об этом позволяет наиболее уязвимый сюжет книги — идеализация и превоз-

несение заслуг вождя гуннов Атиллы, который был "снисходителен ко вся кому, если того позволяли обстоятельства; старался о народной промышленности и торговле, служил примером воздержанности и простоты".

Русские должны услышать наконец стон болгарского народа, убеждает Венелин, восклицая: "Вы ходите теперь по его темнице и его не видите, вы не узнаете своих родных братей; в глазах ваших беспрестанно мерещутся одни греки..."⁴³ Помощь болгарам должна быть оказана в развитии их просвещения и культуры, в поддержании национального самосознания.

Таким образом, в результате издания книги Ю.И. Венелина "Древние и нынешние болгары" и всей дальнейшей его деятельности по изучению болгарского языка, литературы, фольклора и этнографии, в результате развития славяноведения старые представления о болгарском народе как немногочисленном, занимающем небольшую территорию, начали разрушаться, рос интерес к болгарской проблеме, стало осознаваться значение ее разрешения — освобождения болгарского народа от власти Османской империи.

¹ Пыпин А.Н. Русское славяноведение в XIX в. // Вестник Европы, 1889. Т. IV. С. 238—240.

² См. об этом: Достян И.С. Русская общественная мысль и балканские народы: От Радичева до декабристов. М., 1980. С. 120—132.

³ Н.М. Карамзин редактировал и издавал "Вестник Европы" в течение первых двух лет, в дальнейшем журнал, выходивший до 1831 г., большей частью редактировал известный историк и славист М.Т. Каченовский.

⁴ Вестник Европы. 1802. № 4. С. 56—62, № 14. С. 158—159; 1803. № 12. С. 310—311, № 13. С. 81, № 15. С. 213—215, 234, № 19. С. 242, № 20. С. 320.

⁵ См., например: Вестник Европы, 1804. № 19. С. 181, № 24. С. 336; 1805. № 1. С. 70—71, № 10. С. 166—167, № 16. С. 340 и др.

⁶ Там же. 1807. № 13. С. 80.

⁷ Там же. 1808. № 2. С. 164—167.

⁸ Там же. 1805. № 7. С. 240—249.

⁹ Там же. 1807. № 22. С. 144—149.

¹⁰ Военный журнал. 1810. Кн. 4. С. 78—96.

¹¹ Вестник Европы, 1810. № 19. С. 232—233.

¹² Русский вестник. 1810. № 8. С. 1—29.

¹³ Д.Б.К. (Д.Н. Бантыш-Каменский). Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию. М., 1810. С. 135—140.

¹⁴ Пыпин А.Н. Русское славяноведение... С. 242.

¹⁵ Песна о избавлении Сербии. Сочинено в Велеграде. СПб., 1806. С. 2, 5.

¹⁶ См. подробнее: Достян И.С. Русская общественная мысль. С. 140—146.

¹⁷ Вестник Европы. 1816. № 20. С. 280—296.

¹⁸ Сын отечества. 1816. № 34. С. 66—73; 1817. № 16. С. 307—308.

¹⁹ Якич Г. Слезы незабвенней тени Георгия Петровича Чернаго... СПб., 1817.

²⁰ Вестник Европы. 1817. № 9. С. 72—74.

²¹ Свињин П.П. Воспоминания на флоте. СПб., 1818—1819. Ч. 1—3; Броневский В.Б. Записки морского офицера в продолжении кампании на Средиземном море... СПб., 1818—1819. Ч. 1—4.

²² Броневский В.Б. Записки... Ч. 1. С. 147.

²³ Там же. С. 174—178.

²⁴ АВПР. Ф. Гл. архив, I-9, 1808, д. 3.

²⁵ Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1818. Кн. I. С. 29—30, 275—276, 287.

²⁶ Вестник Европы. 1816. № 19. С. 241—264.

- ²⁷ С-д-ов. Краткое обозрение народов славянского племени, обитающих в Европейской части Турецкой империи. — Северный архив, 1825, N 14, 15.
- ²⁸ См., например: Новейшие исторические, политические и географические сведения о Турецкой империи... М., 1828, Ч. 1—3; Оттоманская империя, или Обозрение Европейской Турции... М., 1828; Ладыженский М. Взгляд на Европейскую Турцию и окрестности Константинополя. СПб., 1828.
- ²⁹ Вестник Европы. 1828. N 9. С. 74—75, N 12. С. 314, N 14. С. 152, N 18. С. 149.
- ³⁰ Вестник Европы. 1827. N 14—18.
- ³¹ Там же, 1829. N 7, 8, 10.
- ³² Булгарин Ф. В. Соч. СПб., 1830. Ч. 11. С. 203—211.
- ³³ Телескоп. 1832. Ч. 9. С. 499, 505—508.
- ³⁴ Достян И. С. Српска тематика у руској публицистици прве трећине XIX века // Зборник за историју Матице српске. Бр. 26. 1982. С. 29—30.
- ³⁵ Вальш Р. Путешествие по Турции из Константинополя в Англию через Вену. СПб., 1829. С. 134, 166—167.
- ³⁶ Достян И. С. Българите в руска литература и периодичен печат през първите десетилетия на XIX в. // Българското възраждане и Русия. С., 1981. С. 208—209.
- ³⁷ Московский вестник. 1828. N 15, 16, 18.
- ³⁸ Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. М., 1828. Т. I.
- ³⁹ Златарский В. Юрий Иванович Венелин и значение его для болгар // Летопись на бълг. книжовно дружество в София, 1903. С. 100—101; Пенев Б. История на нова българска литература. С., 1933. Т. III. С. 631.
- ⁴⁰ Об откликах на книгу Венелина см.: Байцера Т. Юрий Иванович Венелин. Братислава, 1968. С. 67—73.
- ⁴¹ Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре... С. 253.
- ⁴² Там же. С. 252.
- ⁴³ Там же. С. 214—215.

В.Г. КАРАСЕВ, З.С. НЕНАШЕВА

РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ У ЮЖНЫХ И ЗАПАНЫХ СЛАВЯН ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

У большинства советских исследователей нет расхождений по вопросу о том, что революционный демократизм — это общественно-политическое течение эпохи перехода от феодализма к капитализму и начального этапа развития капиталистической общественно-экономической формации¹.

При всем многообразии общественно-политических, буржуазных по сути своей течений в переходную от феодализма к капитализму эпоху можно выделить два главных — демократическое и либеральное. Первое выражало интересы крестьянства в целом как феодального сословия, второе — интересы различных социальных слоев нарождающейся буржуазии, преимущественно средней и крупной. Демократическое течение бывало и реформистским и революционным в зависимости от конкретных условий жизни, быта и положения крестьянского сословия в данной стране.

В общедемократическом направлении общественной мысли нас интересует революционная демократия, ее идеологии и революционно-де-

мократическое движение у зарубежных славянских народов. При этом следует иметь в виду главную и во многом определяющую особенность положения южных и западных славян — все они без исключения в период национального возрождения находились под инонациональным гнетом. Поэтому задача социального переворота теснейшим образом переплетались и сливались у них с задачей национального освобождения. Это привело к известному своеобразию буржуазных революций у зарубежных славян, где в отличие от Западной Европы они имели буржуазно-национальный характер². "Разные страны в своей буржуазной революции, — писал В.И. Ленин, — проводили в жизнь различные степени политического и аграрного демократизма, и притом в самых пестрых сочетаниях"³. Но во всех случаях высшую ступень демократизма в переходную от феодализма к капитализму эпоху неизменно занимали революционные демократы.

Революционно-демократическая идеология — это идеология революционного крестьянства, той его части, которая выступает за самые решительные, самые радикальные, революционные методы решения задач буржуазно-демократической революции. Применительно к зарубежным славянским народам можно выделить три самых общих и вместе с тем важнейших критерия, характерных для революционной демократии:

1) революционность, т.е. признание насильтственных методов в решении задач формационных и межформационных переворотов;

2) последовательный, политический демократизм с требованием республики;

3) радикальная аграрная программа, отражающая интересы эксплуатируемого крестьянства.

Революционность и демократизм этого общественно-политического течения выражают его главную особенность. Речь идет не о крестьянской демократии вообще, а о ее революционной части.

По нашему мнению, крестьянство, и не просто крестьянство, а крестьянское сословие эпохи буржуазных переворотов, крестьянство как главная сила в борьбе против феодализма и являлось той классовой основой, на которой возник, развился и действовал революционный демократизм в переходную эпоху. Феодалы, крестьяне и буржуа — эти три класса всюду были главными действующими лицами любой буржуазной (формационной) революции. У каждого из этих классов есть свои лидеры, вожди, идеологи, свои социальные и политические программы независимо от того, имеем ли мы дело с общественно-политическим течением, каковым в основе своей была революционная демократия, или партией в современном значении этого слова, с программой, уставом и т.д.

Все буржуазные революции происходили в странах и у народов, где крестьянство составляло абсолютное большинство населения, поэтому его активное массовое участие в революциях придавало им демократический характер. Новая история знает только два демократических класса: крестьянство, являющееся, по определению В.И. Ленина, "представителем буржуазно-капиталистических отношений"⁴, и пролетариат — единственный и последовательный носитель

социалистических отношений. Последний в формационных буржуазных революциях существенной роли не играл в силу своей малочисленности (в буржуазно-демократических революциях в Западной Европе) или почти полного отсутствия в революциях буржуазно-национального типа. Поэтому главной демократической силой всех без исключения буржуазно-демократических и буржуазно-национальных формационных революций было крестьянство, выразителем интересов которого и являлась революционная демократия. Соответственно революционно-демократическая идеология есть не что иное, как идеология революционного крестьянства.

Что касается последнего, третьего критерия, выражающего "агарный демократизм" революционной демократии, то, как известно, ее требования в деле ликвидации феодальных отношений имеют широкий диапазон: от принципа "земля принадлежит тем, кто ее обрабатывает", до национализации земли. Самые последовательные идеологии революционного демократизма были социалистами. Однако их социалистические мечты не могут являться обязательным критерием революционной демократии. Как правило, они характерны для идеологов, формировавшихся и действовавших в особых условиях жизни и быта крестьянского сословия, при наличии таких, например, институтов, как сельская поземельная община в России, или задруга у сербов, или в более поздних временных условиях, как, например, в Китае начала ХХ в.⁵.

Как указывал В.И. Ленин, утопический социализм идеологов революционной демократии выражался главным образом в форме народничества. Он был, по выражению В.И. Ленина, не чем иным, как "добавлением к демократизму", был от начала и до конца "субъективным социализмом"⁶, т.е. не выражавшим и не отражавшим истинной сути революционного демократизма, исторически призванного радикально расчистить почву для беспрепятственного буржуазного развития.

Пример Сербии и Болгарии, их социально-экономическое, политическое, общественное и культурное развитие в XIX столетии, на наш взгляд, наглядно подтверждает справедливость выдвинутых выше положений.

Самой характерной особенностью буржуазных революций и буржуазного развития этих двух турецких провинций в XIX в. было отсутствие собственных феодалов, своего национального дворянства, истребленного в ходе османского завоевания. Представителями господствующего феодального класса Болгарии и Сербии были турецкие помешники (спахии или сипахи).

Острота социальных и национальных противоречий, возникших в Белградском пашалыке (с 30-х годов XIX в. Сербское княжество). привела к тому, что в Сербии в 1804 г. вспыхнула первая на Балканах социальная революция, имевшая ярко выраженный буржуазно-национальный характер.

В Сербии и Болгарии мы имеем интереснейший феномен, когда национальное возрождение происходило в отсталой, патриархальной, чисто крестьянской среде. Крестьянство как сословие, крестьян-

ство как класс со всеми социальными прослойками составляло основу, суть и опору национального возрождения в обеих братских славянских землях, определяло его силу и бессиление, позитивные и негативные стороны.

Вследствие отсталости обеих провинций, замедленных темпов их социально-экономического и политического развития, отягченного, помимо всего прочего, конкуренцией развитых государств Западной Европы, революционная демократия здесь в лице ее наиболее выдающихся представителей — Светозара Марковича (1846—1875) в Сербии и Христо Ботева (1848—1876) в Болгарии оформилась окончательно и проявила себя в действии только в 60—70-х годах прошлого столетия.

Сравнительно-историческое изучение революционного демократизма в зарубежных славянских землях в XIX в. показывает, что его наличие или отсутствие, степень развития и влияния (размах революционно-демократического движения) определялись в конечном счете характерными особенностями крестьянского сословия в переходную от феодализма к капитализму эпоху. В самой общей афористической форме можно сказать: каково крестьянство, таковы и его идеологии, таков в конечном счете и характер крестьянского движения, крестьянских партий и т.д. Так, отсутствие специально сформированной аграрной программы у болгарских революционеров объясняется, по-видимому, тем, что реформы танзимата, проводимые с трудом турецким правительством, имели в Болгарии иное значение, чем, скажем, в Боснии и Герцеговине.

Применительно к Болгарии для более глубокого проникновения в характер и специфику национального возрождения болгарского народа, по отношению к некоторым его деятелям наиболее правомерно и целесообразно использовать определение "национальные революционеры"⁷. Дело в том, что расширительное толкование революционного демократизма нередко приводит к размытию социальных граней различных прогрессивных и революционных общественно-политических течений в переходную от феодализма к капитализму эпоху.

Общеизвестно, что наиболее полно революционный демократизм проявился в Польше, Сербии и Болгарии⁸. Аграрные реформы Марии-Терезии и Иосифа II с одной стороны, буржуазно-демократическая революция 1848—1849 гг. в землях Австрийской империи, в результате которой были ликвидированы феодальные отношения, — с другой, ослабили напряженность социальных противоречий, привели к иной расстановке сил. Именно поэтому революционный демократизм не получил последовательного развития у чехов и хорватов.

Чешская радикальная демократия, возникшая как левое крыло буржуазно-демократического движения, направленного на свержение феодального строя⁹, противостояла буржуазному либерализму в первую очередь в области решения социальных вопросов. Менее четко отмежевалась она от последнего в политической сфере. В лице своих виднейших представителей (Э. Арнольд (1801—1869), К. Сабина (1813—1877), И.В. Фрич (1829—1890)) этому течению в период его формирования были присущи революционно-демократические тенденции.

ции. Однако в целом оно не достигло зрелого уровня революционного демократизма. Идейные воззрения, общественно-политические взгляды чешских радикалов не представляли собой стройной, четко сформулированной и внутренне единой системы. Неопределенной осталась и организационная раздробленность лагеря радикальных демократов как на первом, охватывающем период кануна и революции 1848—1849 гг., так и на втором — 50—60-е годы XIX в. — этапах из деятельности. В общих чертах их идеинная концепция, формировалась в 40-е годы XIX в., имела буржуазно-демократический характер и включала следующие положения: ликвидация феодализма, абсолютизма и привилегий дворянства, улучшение положения беднейших слоев трудового народа, рабочего класса и крестьянства, борьба против феодально-клерикальной реакции и деспотизма, протест против католицизма¹¹. Наиболее законченные формулировки политическая программа чешских радикальных демократов получила лишь в ходе революции 1848—1949 гг.

Если обратиться к их аграрной программе, то вплоть до весны 1849 г. они выступали за ликвидацию барщины без выкупа. Известно, что впервые наиболее определенно по аграрному вопросу чешские радикалы высказались при подготовке проекта петиции императору. В этот период для развития чешской деревни они считали наиболее важным безвозмездное уничтожение барщины, ликвидацию патrimonиальных судов, введение общинного самоуправления, сокращение срока военной службы до 4-х лет¹², т.е. тесно увязывали аграрный вопрос с другими демократическими преобразованиями деревни. Только такой путь (создание коммунального управления деревни, реформа армии — изменение системы рекрутского набора и др.) обеспечивал превращение крестьянина из "раба сомнительных учреждений в свободного гражданина государства".

В марте-апреле 1848 г., когда все чешские земли были охвачены крестьянскими волнениями (крестьяне восприняли императорский патент как повод для немедленного отказа от выполнения барщины и других феодальных повинностей), радикалы связывали решение вопроса об отмене барщины с будущим, выбранным на основе широкого избирательного права земским сеймом, деятельность которого находилась бы под контролем вооруженного народа. Призыв к народным массам — крестьянству и горожанам — вооружаться, овладевать военным делом, быть готовым защитить конституцию и отстоять требования народа звучал в листовках, подготовленных радикальными демократами в марте-апреле 1848 г.¹³ Проведение массовых демонстраций крестьянства в Праге рассматривалось как способ возможного давления на сейм¹⁴. Вместе с тем необходимо отметить, что чешские радикальные демократы не выступили за организацию крестьянского движения в провинции, хотя в ходе июньского Пражского восстания считали крестьянство силой, способной оказать помощь восставшему городу. Слабой, по признанию самого Эмануэла Арнольда, оказалась и их пропаганда.

Перенесение вопроса об отмене барщины на трибуну рейхстага, начавшаяся там дискуссия, привели к тому, что эта проблема стала

широко обсуждаться в публицистике радикальных демократов¹⁵. Однако их критика позиции чешских депутатов в рейхстаге не имела практических результатов.

Обострение положения в деревне осенью—зимой 1848 г., рост противоречий между бедным и зажиточным крестьянством, удовлетворенным обещаниями правительства, обозначили как наиболее острый "бедняцкий вопрос". Попытки либеральной буржуазии решить его половинчатыми мерами, за счет церкви, сохранив помещичье землевладение, обсуждение различных проектов самими радикальными демократами способствовали тому, что весной 1849 г. Арнольд выдвигает требование парцелляции крупных помещичьих латифундий (установить максимум помещичьего землевладения), наделения землей беднейших крестьян и создания многочисленного слоя "мелких собственников"¹⁶.

Столь же сложно шла разработка и других пунктов программы: государственно-политического (ликвидация монархии, конституция), национального (распад Австрии и создание самостоятельного независимого чешского государства в форме республики как составной части демократической федерации европейских народов)¹⁷. Показательно, что чешские радикальные демократы признавали революционный путь объединения Германии, ее переустройства в республиканском духе; что же касается Австрийской империи, то большинство радикалов отстаивали ее территориальную целостность, фактически придерживались австрославистской концепции, характерной для либеральной буржуазии славянских народов этого государственного объединения. По мнению В. Вавры Гаштальского, уделявшего значительное внимание государственно-политическим сюжетам, вопрос о переустройстве государства Габсбургов мог решить имперский сейм, оставив неприкосновенным институт монарха. Лозунг демократический австрийской федерации при сохранении монархии приобретает у него осенью 1848 г. особую формулу — "демократической монархии" как государства, обеспечивающего введение буржуазно-демократических свобод в широком объеме (включая избирательное право без имущественного ценза)¹⁸. Говоря о специфических чертах развития чешских радикальных демократов, следует указать на то, что от ведущих представителей европейской революционной демократии они отличались недостаточной глубиной философского обоснования и разработки своих идей и проектов. Хотя некоторые из них считали социализм конечной целью борьбы, причем их программные воззрения включали элементы утопического социализма, в целом чешские радикалы находились под влиянием прежде всего идеологии французского мелкобуржуазного социализма (Луи Блан).

Заметное воздействие на их идейные позиции оказали взгляды представителя утопического социализма, известного чешского философа Августина Сметаны (1814—1851), попытавшегося философски обосновать идеи буржуазно-демократической революции. Он считал революционную эпоху важнейшим этапом истории человечества. Высказываясь за признание абсолютной ценности личности, ее свободы, Сметана выступил за создание новой "философии освобожденно-

го сознания", которая должна была стать определяющей чертой нового социалистического общества. Согласно концепции Сметаны, максимальная свобода человека осуществляется через развитие его творческих способностей. Возлагая надежды на духовное развитие, овобождение человека, путь создания будущего общества он видел в свободной философии¹⁹. Исследователи, которые проводят параллели в идейном развитии А. Сметаны и русских революционных демократов, находят у них целый ряд общих черт²⁰. Однако следует указать на то, что А. Сметана не имел ясной программы борьбы за социалистические идеалы и объективно отстаивал буржуазно-демократический путь развития чешских земель.

Завершение буржуазных преобразований в Австрийской империи в 50—60-х годах, бурный рост капитализма, интенсивный процесс классового расслоения в деревне, консолидация сил чешской буржуазии, выход на политическую арену организованного пролетариата привели к распаду неоднородной социальной базы чешского радикального демократизма, к трансформации в новых исторических условиях основ радикально-демократической идеологии²¹.

Наиболее полно и законченно аграрная программа польских революционных демократов была воплощена Эдвардом Дембовским (1822—1846) — вождем Krakowskого восстания 1846 г. В его знаменитом обращении "Ко всем полякам, умеющим читать" говорилось: "... революция, осуществленная в республике, отменяет всякую барщину, чинши (налоги — В.К., З.Н.) и дани, а земли, за которые вы до сих пор отрабатывали или платили какие-либо повинности, являются отныне вашей собственностью безусловной, которой вы можете распоряжаться по своему усмотрению". И далее: " Польская республика ликвидирует все привилегии шляхты и угнетение и делает всех людей равными"²².

Не менее выразительной была аграрная программа боснийских революционных демократов, возглавлявшихся Васой Пелагичем (1839—1899), в боснийско-герцеговинской буржуазно-национальной революции 1875—1878 гг. и представлявших левый ее фланг. Первым и важнейшим требованием повстанцев было: "Уничтожить спахику и аренду их, и всю землю, включая леса, справедливо разделить среди народа и между общинами. Поскольку народ очень дорого заплатил за эту землю своим обильным потом и кровью, то прежним хозяевам — спахиям, бегам и арендаторам не определять никакого для народа обременительного вознаграждения. При распределении земли строго следовать принципу справедливости, гуманности и равенства. Земля должна принадлежать только тому, кто способен ее сам, своими руками отрабатывать. Недостоин владеть ею тот, кто не обрабатывает ее своими руками"²³.

Обычно, когда хотят подтвердить связь революционного демократизма с социализмом и доказать, что утопический социализм является одним из критериев революционного демократизма, приводят в качестве примера идеолога сербской революционной демократии и призанного ее вождя в конце 60-х начале 70-х годов Светозара Марковича. Он видел свое призвание в бескомпромиссной борьбе за нацио-

нальное и социальное освобождение и объединение сербского народа с помощью народной (крестьянской) революции.

Как убежденный революционер и республиканец, он утверждал, что Сербия должна продолжить революцию, начатую народом в 1804 г., что сербская монархия, выполнив свою роль, полностью изжила себя и должна быть заменена демократической республикой²⁴. Грядущая революция на Балканах, в подготовке которой в начале 70-х годов С. Маркович участвовал вместе со своими соратниками и единомышленниками из Сербии, Черногории, Болгарии, Боснии и Герцеговины и России, по его мнению, в Сербии должна была завершиться приходом к власти демократов и социалистов, установлением республиканской формы правления, глубокой демократизацией своей общественной и политической жизни страны. Революционные демократы (социалисты) призваны были убедить крестьян, составлявших абсолютное большинство народа, добровольно отказаться от частной собственности на землю и построить крупное сельскохозяйственное и промышленное производство на принципах производственной ассоциации²⁵. Таким образом, по мнению Св. Марковича, Сербия могла миновать капитализм.

Что же касается других областей Балканского полуострова, где еще безраздельно господствовал феодализм (например, в Боснии и Герцеговине), то там революция, по мнению Марковича, будет иметь глубокий социальный характер и приведет наряду с национальным освобождением к самой радикальной ломке феодальных отношений. Так, сербские революционные демократы (социалисты) разрабатывали аграрную программу применительно к социально-экономическим условиям, в которых находились в ту пору отдельные южнославянские земли.

Свое социально-политическое кредо С. Маркович полнее и ярче всего выразил в письме племяннику Николе от 18.II. 1873 г. Дошедшая до нас часть этого письма в силу его исключительного для понимания мировоззрения Марковича значения ниже воспроизводится почти полностью:

«Ты меня спрашиваешь об одном месте в моей статье, где говорится, что мы, сербы, можем избежать социальной революции. Я действительно сказал нечто такое, что можно понять превратно. Прежде всего, что такое социальная революция? Я считаю, что ее главная характерная черта такова: принципиальное изменение экономических отношений — отношений собственности. Так, например, до 1804 г. в Сербии господствовала турецкая военно-феодальная система. Восстанием была полностью уничтожена собственность господствующего класса, был уничтожен и весь этот класс, и в результате этого переворота возникла частная собственность. Теперь на ее месте должна возникнуть коллективная — общинная или государственная собственность. Можно ли этого достичь революцией и против кого была бы направлена эта революция? Массу народа составляет крестьянин-собственник. Разве можно думать, чтобы крестьянин сам поднял против себя революцию, сам себя "экспроприировал"? Это уже логический абсурд, а на практике это просто глупость.

Однако крестьянская земля обременена долгами, горожане имеют капитал. Революция могла бы уничтожить этот долг, но это еще не социальная революция, а простое *перенесение частной собственности из одного кармана в другой*, в принципе это то же самое, как то, что пруссаки отняли у французов 5 млрд. Предположим, что при этом перевороте вся наша "буржуазия" потеряет свой капитал, и это опять ничто. Если только останется частная собственность, производство для продажи, свободная конкуренция и т.д., тогда вот тебе через 10 лет новая буржуазия".

Итак, С. Маркович имел ясное и четкое представление о социальной революции, считал, что таковая в тогдашней Сербии невозможна по той причине, что задачи буржуазной революции выполнило сербское восстание 1804—1813 гг. А если говорить о новой социальной революции применительно к Сербии, то, по его мнению, она могла быть только социалистической, которую, однако, некому совершать, так как в чисто крестьянской стране крестьянин-собственник не мог сам себя экспроприировать.

Иначе обстояло дело на Западе. Маркович считал, что там «капиталистическое производство создало крупное фабричное хозяйство, в котором труд уже объединен и организован, а это дает *материальную основу* для социальной революции. Этой материальной основы нет у нас ни в Банате, ни в Бачке и Среме*, где сербское производство и капитал наиболее развиты, а в Сербии, на Границе**, в Далмации, Боснии и Герцеговине и тем более. Но эту чудовищную материальную разницу между нашим общественным положением и общественным положением на Западе обычно упускают из виду некоторые "страстные революционеры" с Запада. Мне странно, что и ты не замечаешь этого»²⁶.

Из этого отрывка, а также из других произведений С. Марковича, посвященных прежде всего защите Парижской коммуны и ее принципов, со всей очевидностью следует, что на Западе социалистическая революция, по его мнению, возможна только при наличии объединенного и организованного крупным капиталистическим производством пролетариата.

Какую же альтернативу для социальной (социалистической) революции в Сербии видел С. Маркович? "Для социального переворота, — писал он, — у нас остаются два пути: или у нас раньше разовьется крупное капиталистическое хозяйство и разделение на капиталистов и рабочих в производстве (а не только в торговле), и тогда социальный переворот произойдет на этой подготовленной историей основе, или сами мелкие собственники добровольно откажутся от частной собственности и организуют свое производство на основе коллективной собственности. Я полагаю, что у нас возможен и этот, последний путь"²⁷.

Является ли второй путь утопизмом в чистом виде и можем ли

* Области современной Воеводины (Автономный край Сербской социалистической Республики).

** Имеется в виду Военная граница.

мы поставить знак равенства между С. Марковичем и известными социалистами-утопистами Западной Европы, теории которых глубоко и со знанием дела он критиковал. От ответа на этот вопрос будет зависеть наша оценка социалистических взглядов сербского революционного демократа.

Прежде всего следует иметь в виду, что и второй путь он не мыслил без революции, но революции не социальной, а политической: "Разумеется, что и при этом дело не обойдется без ломки, но эта ломка будет носить характер *политической* революции, а не социальной, исключая Бачку и Банат, где есть капиталисты-помещики, и Боснию и Герцеговину, где существует феодальная система. Из этого нашего специфического положения проис текают и характерные черты и особенности нашей деятельности, которую люди, не знакомые с нашим положением даже в такой мере, как с Испанией, находят "глупой и детской". Поэтому они не могут даже и понять, почему мы придааем также большое значение подготовке пропагандистов, организации производственных и других ассоциаций, просвещению или по крайней мере разъяснительской работе среди самой массы народа, а против нашей бюрократии ведем политическую борьбу не на жизнь, а на смерть... Поэтому мы считаем необходимым работать в эти двух направлениях: готовить пропагандистов и бороться с бюрократией. Страстная ненависть к "буржуазии" здесь ничему не поможет. Наша задача — не уничтожать капиталистическое производство, которого на деле и не существует, а превратить мелкую патриархальную собственность в коллективную, с тем чтобы таким образом *перескочить через целую историческую эпоху экономического развития — эпоху капиталистического хозяйства*"²⁸.

Прежде чем сделать окончательный вывод о характере мировоззрения С. Марковича, необходимо уяснить его отношение к марксизму. В своем знаменитом труде "Принципы народной экономики или наука о народном благосостоянии по Н.Г. Чернышевскому", первый том которого был опубликован в 1874 г. в Белграде²⁹, он писал: "Из массы социалистов, которые главным образом занимались проектами общественных преобразований, выделяется своим направлением, а еще больше своим строго научным характером критико-историческая школа, главою которой является К. Маркс"³⁰. При столь высокой оценке С. Маркович находил в теории К. Маркса хотя и один-единственный, но очень, с его точки зрения, важный недостаток: «Развитие капиталистического общества, — продолжал он, — это действительная история западного общества, — и законы, открытые Марксом как законы его экономического развития, действительно точны. Но это *не* законы человеческого общества вообще. Не должно любое общество проходить через все те стадии экономического развития, через которые прошло индустриальное общество, например, в Англии, которую К. Маркс имел главным образом в виду... Этим мы хотим сказать, что общество может преобразовать свое хозяйство, основанное на мелкой собственности, а при этом не проходить через "чистилище" (пургаториум) капиталистического производства»³¹. Это, по мнению С. Марковича, ясно понимал Чернышевский.

Из всего вышесказанного следует, что С. Маркович был убежденным революционным социалистом, разделявшим экономическую теорию К. Маркса. На этом основании мы пришли к выводу, что теоретическая и практическая деятельность сербского социалиста не укладывается в рамки революционного демократизма народнического толка переходного от феодализма к капитализму периода. С. Маркович не верил в возможность крестьянской социалистической революции и в этом смысле поднялся выше русских революционных народников, хотя и не стал марксистом. В своем теоретическом развитии он остановился у порога научного социализма, так как не понял, что без пролетариата и победы социализма в одной из великих держав Европы миновать капиталистическую стадию развития Сербия не могла.

Что касается истории народничества в Сербии, то вследствие отмеченной выше специфики буржуазного развития страны оно имело судьбу, отличную от истории народничества в России. В сербском княжестве оно не получило сколько-нибудь широкого развития, так как революционный демократизм большинства сторонников Светозара Марковича после его смерти быстро трансформировался в мелко-буржуазный радикализм, проповедуемый Николой Пашичем, создавшим в 1881 г. Народную радикальную политическую партию, основную массу членов которой составляло крестьянство. Поэтому все сербские учащиеся, высланные из России за участие в революционном народническом движении, на родине становились ревностными адептами Радикальной партии. Что же касается самой этой партии, то изначально она была хотя и демократической, крестьянской, но в то же время реформитской и монархической партией, в которой не оставалось ни грана социализма. Так в период Тимокского 1883 г. восстания сербского крестьянства, еще сохранившего свою революционность, лидеры Радикальной партии устранились от руководства им, заняв выжидательную позицию, обрекая тем самым восстание на неминуемое поражение. В процессе эволюции к началу XX в. Радикальная партия превратилась в главную партию сербской финансовой и промышленной буржуазии, став после государственного переворота 1903 г. правящей партией.

В условиях острых национальных и социальных противоречий в конце XIX — начале XX в. у южных и западных славян возрастает политическая активность крестьянства, возникают аграрные крестьянские партии, лидеры которых пытались организовать крестьянство для самостоятельной политической борьбы. Особенно велика была их активность в тех странах, где существовал буржуазный парламентаризм и не были завершены буржуазные аграрные преобразования. Наиболее характерными в этом отношении были Болгарский земельно-народный союз и Хорватская крестьянская народная партия.

В основе программных документов всех крестьянских партий в большей или меньшей степени лежали принципы агриаризма: признание крестьянства единственным сословием, способным играть самостоятельную роль в политической жизни; убеждение в том, что в рамках буржуазного парламентаризма с помощью реформ можно усовершенствовать капитализм при сохранении частной собственности.

Вера в возможность особого, не капиталистического и не социалистического развития у зарубежных славянских народов, разделявшаяся аграристами, препятствовала складыванию рабоче-крестьянского союза, без которого проведение подлинно демократических преобразований было невозможно.

Подводя итог всему сказанному, обратимся еще раз к творческому наследию В.И. Ленина. По нашему глубокому убеждению, ключ к пониманию истории международного революционного демократизма находится в словах величайшего теоретика марксизма о том, что история *всех* буржуазных революций, как информационных, так и межинформационных "...сводится к различию классов *внутри* "революционной демократии"³². (Заметим, что отнюдь не случайно слова "революционная демократия" в данном контексте В.И. Ленин взял в кавычки.) С нашей точки зрения, революционная демократия без кавычек — это прежде всего и раньше всего крестьянская, т.е. мелкобуржуазная демократия. Что же касается революционного демократизма буржуазии, то хотя он и имел место в истории, как правило, на начальных этапах буржуазно-демократических революций, однако никогда не был и не мог быть их сущностью. Единственным до конца последовательным революционно-демократическим классом был, есть и останется в исторически обозримом времени только один класс — пролетариат.

¹ См., например, работы, вышедшие в СССР в середине 80-х годов: Революционно-демократическое движение в странах Восточной Европы второй половины XIX в. и его роль в развитии интернациональных связей: Тез. докл. и сообщ. Львов, 1985; Исламов Т.М., Фрейдзон В.И. Переход от феодализма к капитализму в Западной, Центральной и Юго-Восточной Европе // Новая и новейшая история, 1986. N 1; Дьяков В.А. Некоторые теоретико-методологические вопросы истории революционного демократизма XIX и XX вв. // Там же. 1987. N 3. С. 149—162.

² Подробнее об этом см.: Нарочинский А.Л. Характер и значение Первого сербского восстания 1804—1813 гг. // Новая и новейшая история, 1981. N 4. С. 54—70; Каравеев В.Г. Первая буржуазно-национальная революция на Балканах: (К вопросу о характере сербского восстания 1804—1813 гг.) // Сов. славяноведение, 1983. N 3. С. 45—52.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 406.

⁴ Там же. Т. 41. С. 243.

⁵ См. статью В.И. Ленина о Сунь Ятсene "Демократия и народничество в Китае" // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 400—406.

⁶ Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 21. С. 403.

⁷ Фрейдзон В.И. Революционность и реформизм в национальных движениях XIX в. // Сов. славяноведение. 1975. N 2. С. 40, 45; Дьяков В.А. Некоторые теоретико-методологические... С. 155.

⁸ Дьяков В.А. Освободительное движение в России. 1825—1861 гг. М., 1979; Фрейдзон В.И. Революционная демократия и буржуазная революционность в национально-освободительных движениях южных славян в конце 60—70-х годах XIX в. // История культуры, этнография, фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. М., 1978. С. 120—140.

⁹ Освободительные движения народов Австро-Венгерской империи: Возникновение и развитие. Конец XVIII в.—1849 г. М., 1980. С. 180; Гогина К.П., Еремеева Г.И. Характер и особенности чешской радикальной демократии // Революционно-демократическое движение... С. 39; Cesti radikální demokratae (Výbor politických statí). Praha, 1953; Kosík Karel. Česká radikální demokracie. Praha, 1958.

¹⁰ Дьяков В.А., Фрейдзон В.И. Основные этапы развития и типология общественно-политической мысли славянских народов в XIX в. // Сов. славяноведение. 1982. N 2. С. 58—60.

- ¹¹ Гогина К.П., Еремеева Г.И. Характер и особенности... С. 41—42.
- ¹² Удальцов И.И. Очерки из истории национально-политической борьбы в Чехии в 1848 г.: М., 1951. С. 72—73; Urban O. Česká společnost 1848—1918. Praha, 1982. S. 22—26, 38.
- ¹³ Arnold E. Sebrané spisy. Praha, 1954. I, 68.
- ¹⁴ Удальцов И.И. Очерки из истории... С. 166.
- ¹⁵ Čeští radikálni demokrati. S. 443—444.
- ¹⁶ Арнольд Э. Отношение трудящегося народа к богачам // Антология чешской и словацкой философии. М., 1982. С. 319.
- ¹⁷ Гогина К.П., Еремеева Г.И. Характер и особенности... С. 42.
- ¹⁸ Čeští radikálni demokraté. S. 445—446, 452—453, 467—468.
- ¹⁹ Динеева С.А. Философские взгляды Августина Сметаны // Автореф...канд...ист. наук. М., 1974. С. 5, 6, 13—17; Šimecek O. Tisky pro dělníky v publicistice radikálni demokracie. Boleslavon. Popis a rozbor. Praha, 1977.
- ²⁰ Динеева С.А. Август Сметана и русские революционные демократы // Историко-философский сборник. М.: Изд-во МГУ, 1974.
- ²¹ Мыльников А.С. Место и значение чешских радикальных демократов в чешской историографии XIX в. // Новая и новейшая история. 1964. N 2. С. 37, 40.
- ²² Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1958. Т. III. С. 301.
- ²³ Пелагић В. Историја Босанско-херцеговачке буне. Сарајево, 1953. С. 122—123.
- ²⁴ Маркович Св. Избр. соч. М., 1956. С. 425—428.
- ²⁵ В проекте программы политической партии, разработанном Св. Марковичем в 1873 г., в пункте 10 говорилось следующее: "Чтобы обезопасить сербский народ от пролетаризации, необходимо, чтобы вся земля из частной собственности перешла в общинную. Как это можно выполнить и в течение какого времени — подлежит изучению" // Маркович Св. Избр. соч. С. 798.
- ²⁶ Маркович Св. Избр. соч. С. 830—831.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же. С. 831—832.
- ²⁹ Маркович Св. Сабрани списи. Београд, 1965. Т. IV. С. 129—341. Спустя сто лет после смерти Св. Марковича был обнаружен второй том "Новых принципов народной экономики" (так в первом рукописном варианте называлась книга), опубликованный в Белграде в 1975 г. отдельной книгой с подзаголовком "Расподела" ("Распределение").
- ³⁰ Маркович Светозар. Сабрани списи. Т. IV. С. 142.
- ³¹ Там же. С. 44—45.
- ³² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 248.

И.И. ЛЕЩИЛОВСКАЯ

РЕВОЛЮЦИОННАЯ ДЕМОКРАТИЯ ЮЖНЫХ СЛАВЯН И НАЦИОНАЛЬНЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ ПРОЦЕСС

60—70-е годы XIX в. в общественном развитии южных славян означались складыванием революционно-демократического направления — идейного и политического течения, выражавшего интересы трудящихся деревни и города. Оно возникло на основе мощного подъема социальной и национально-освободительной борьбы широких масс южных славян против феодализма (или его остатков) и национального угнетения. Революционная демократия заявила о себе в сфере культуры как самый передовой отряд национального культурного строительства. Она вобрала в себя прогрессивное достояние национальных культур, испытав влияние и демократических направлений европейских культур, в первую очередь освободительной мысли и художественного творчества русских революционеров-демократов 50—60-х годов XIX в.

Идеям, жизни и деятельности революционной демократии южных славян посвящена большая научная литература. В настоящем докладе ставится задача раскрыть место революционной демократии в процессе формирования национальной культуры, понимаемой как особая сложная социальная система.

Деятельность революционной демократии южных славян в области культуры определялась общими условиями Балкан и конкретно-историческими обстоятельствами жизни сербов и болгар. Это обусловило сходство у них революционно-демократической теории и практики в сфере культуры при всей национальной специфике культурного опыта.

Взгляды южнославянских революционных демократов на культуру и их деятельность в этой сфере общественной жизни были освещены новыми социальными и политическими идеалами и неотделимы от освободительной борьбы. Социальная цель революционной демократии заключалась в создании свободного от эксплуатации и всех видов угнетения общества. Болгарский революционный демократ В. Левский (1837—1873 гг.), идеолог и руководитель левого крыла освободительного движения в Боснии и Герцеговине В. Пелагич (1838—1899 гг.) до восстания 1875—1878 гг. видели экономическую основу нового общества в мелкой частной собственности. Первый сербский социалист Св. Маркович (1846—1875 гг.), болгарский социалист Х. Ботев (1848—1876 гг.), а также В. Пелагич в конце 70-х — начале 80-х годов были сторонниками коллективной собственности¹.

Политическим идеалом сербской и болгарской революционной демократии были национальные демократические государства с возможным их объединением в федерацию на основе свободы, добровольности и равноправия².

Раскрывая способ преобразования жизни, Х. Ботев в 1875 г. в передовой статье газеты "Знаме" писал: "...Единственным выходом из того ужасного положения, в котором находится народ, является революция, — революция народная, немедленная, грозная, революция, которая очистит Балканский полуостров не только от турок, считающих нас своей собственностью и скотом, но и от всего, что может явиться помехой осуществления подлинных наших стремлений к полной и абсолютной человеческой свободе"³. Путь к построению общества социальной и национальной свободы и справедливости революционные демократы южных славян видели в народной революции, сочетающей радикальное решение социального и национального вопросов и направленной как против чужеземных угнетателей, так и против внутренних консервативных сил.

Выдвинутые революционной демократией социальные и политические идеалы были самыми передовыми для южных славян в тех конкретно-исторических условиях. Они означали наиболее последовательное, хотя и с разной степенью глубины, осознание назревших задач общественного развития с позиции подавляющего большинства сербов и болгар. Мировоззрение Св. Марковича и Х. Ботева включало некоторые положения научного социализма К. Маркса — Ф. Энгельса⁴. Но последовательными марксистами они не смогли стать ввиду незрелости социально-экономических условий на Балканах.

Отталкиваясь от насущных потребностей жизни, запросов освободительной борьбы, Х. Ботев сформулировал задачи профессиональной культуры, т.е. культуры, которая создавалась благодаря индивидуальному творчеству, сознательной деятельности представителей интеллигенции и других социальных слоев. Отмечая, что народ поднялся до сознания жизненной необходимости ликвидации "варварского турецкого ига", Х. Ботев продолжал: "Разумеется, для этого необходимо, чтобы и наука, и литература, и поэзия, и журналистика — словом, вся духовная деятельность его руководителей приобрела характер политической пропаганды, то есть сообразовалась с жизнью, стремлениями и потребностями народа — так, чтобы не было науки для науки, искусства для искусства, а журналистики для пережевывания старых, ставших и давным-давно выброшенных европейских отходов"⁵. Такое понимание общественной функции прогрессивной профессиональной культуры было общим для революционной демократии. Х. Ботев и В. Каравелов (в начале 70-х годов, в период революционно-демократической направленности его деятельности), Св. Маркович и В. Пелагеич, а также их последователи, исходя из веры в революционное творчество масс, видели важную задачу своей деятельности в повышении средствами публицистики, науки, художественной литературы сознательности народа, в его духовной подготовке и мобилизации на коренное преобразование жизни в соответствии с новыми общественными идеалами.

Революционная демократия значительно углубила классовое содержание профессиональной культуры. Нельзя сказать, что до 60-х годов XIX в. духовный облик трудящихся масс вообще не влиял на профессиональную культуру южных славян. Процесс формирования наций, численное большинство которых составляло крестьянство, общенародный размах Первого сербского восстания 1804—1813 гг., в котором со всей силой проявилась стихийная энергия крестьян и ремесленников, неустанная борьба трудящихся деревни и города против османского феодализма в Болгарии — все это заставляло передовых представителей культуры у южных славян проявлять интерес к жизни и настроениям простого народа, а наиболее дальновидных — в какой-то мере выражать его чаяния. Связью с жизнью широких масс населения характеризовались взгляды и культурная деятельность представителей сербского и хорватского Просвещения Д. Обрадовича и М. Рельковича, сербского ученого, писателя, собирателя и издателя фольклора В. Караджича, болгарского революционера, публициста, поэта Г. Раковского и др. Но даже при сознательном выделении крестьян из общей массы населения, при искреннем желании сделать для них доступными достижения мировой культуры, при всем понимании значимости народного творчества для духовного развития общества прогрессивные писатели, ученые ввиду ограниченности самой исторической эпохи и идейной связи с имущими классами были способны отразить лишь некоторые аспекты жизненных запросов трудящегося населения, включая их в общую гамму настроений здоровых национальных сил.

Многоплановое творчество революционной демократии, представ-

ляя самостоятельную и самую зрелую в мировоззренческом отношении часть демократической культуры, последовательно и полно воплотило наиболее существенные черты духовного облика эксплуатируемых масс. Революционные демо克拉ты дали теоретическое обобщение их классовых интересов в виде философских, политических, социологических и эстетических концепций и выразили в художественном творчестве.

С революционной демократией был связан существенный сдвиг в развитии научной мысли южных славян. Св. Маркович высказал новое в сербских условиях понимание роли и значения науки в обществе. В статье "Реальное направление в науке и жизни" (1871 г.) он писал: "Люди все больше убеждаются в том, что наука существует не ради науки, а ради человека. Этим и характеризуется направление науки в последнее время: она все больше обращает внимание на человеческие нужды и стремится охватить всю человеческую жизнь, чтобы на основе истины, которую она открыла и провозгласила, утвердить все человеческие отношения"⁶. Отводя науке важную роль в жизни общества, сербский революционер-демократ выступал за ее решительный поворот к нуждам простого народа. Наука, подвергающаяся критике всех отношений в государстве, обществе и семье с позиции новых принципов, была призвана, согласно взглядам Св. Марковича, подготовить социальные преобразования, под которыми он подразумевал "преобразование общества в самой его основе"⁷. Он рассматривал науку, опирающуюся на прогрессивные мировоззренческие принципы, как важнейшее средство познания жизни с целью ее революционного изменения. Св. Маркович видел задачу науки в том, чтобы раскрыть законы, пути и средства построения общества социального равенства.

Вопрос о науке, ее месте в развитии общества имел для революционной демократии два аспекта: приближение науки к запросам трудающихся и ее внедрение в массы, воплощение в жизнь. "Нам необходима сегодня наука, наука положительная, наука живая, наука человеческая" — так писал Л. Каравелов, председатель Болгарского революционного центрального комитета (БРЦК), в газете "Свобода"⁸. Не подмена наукой исторической деятельности людей, а ее соединение с практикой, освещение ею сознания масс знанием исторических задач и путей их решения. Рациональное просвещение выступало в программе революционной демократии как необходимое условие подготовки и успеха "святой", по выражению Х. Ботева⁹, народной революции.

Вместе с тем взгляды сербской и болгарской революционной демократии на науку имели и слабую сторону. Св. Маркович, Л. Каравелов, выдвигая на первый план естественные науки, распространяли их методологию на сферу общественных наук.

С демократией был связан поворот в научном мышлении на основе атеизма и материализма. Хотя впервые материалистические идеи выразил Ж. Жуйович, основоположником материалистической философии как мировоззренческой системы выступил в Сербии Св. Маркович (основной философский труд — "Реальное направление в науке и жизни"). В Болгарии родоначальником материализма был Х. Ботев.

Передовая мировоззренческая позиция, знакомство с марксизмом позволили революционным демократам, в первую очередь Св. Марковичу, значительно расширить тематику научных исследований и проявить принципиально новый подход к освещению ряда вопросов политэкономии, социологии, истории, педагогики и эстетики, означавший решительный разрыв с буржуазными теориями.

Подъем национально-освободительной борьбы на Балканах, нарастание стихийного возмущения народных масс побудили революционную демократию разработать теоретические основы освободительного движения. Обобщая на уровне научного мышления смутные помыслы трудящегося народа о справедливости и возможности совсем других экономических отношений между людьми, революционные демократы разработали оригинальные концепции общественно-экономического развития южнославянских земель на основе достижений передовой европейской научной мысли и с учетом конкретно-исторических условий Балкан. Св. Маркович сформулировал в 1874 г. сущность своей доктрины следующим образом: "Социальное преобразование внутри [Сербии. — И.Л.] на основе народного суверенитета и общинного самоуправления; революция в Турции [в подвластных Порте южнославянских землях. — И.Л.] и федерация на Балканском полуострове"¹⁰. Вслед за А.И. Герценом и Н.Г. Чернышевским, разработавшим теорию "общинного", "крестьянского" социализма, Св. Маркович видел путь Сербии к социализму через полупатриархальную общину и задругу.

В документе "Символ веры болгарской коммуны", написанном Х. Ботевым в 1871 г. под влиянием Парижской коммуны, он сжато изложил свое социальное кредо. Верую, писал он, "в единый коммунистический общественный порядок, который через братский труд, свободу и равенство спасет все народы от вековых страданий и мук... В единое и неделимое отечество всех людей и общее владение всем имуществом... Исповедую единый светлый коммунизм, исцеляющий все общественные недуги"¹¹. Коммунистическое общество было для Ботева не только образом будущего, но и реальной программой действий.

Концепции революционной демократии с точки зрения построения общества социального равенства и справедливости являлись утопиями разного характера. Их утопизм имел как объективные основания — неразвитость промышленного пролетариата в южнославянских землях, недостаточную дифференцированность крестьянства, национальный гнет, сближавший положение неимущих и собственников, так и субъективные причины — естественнонаучный подход к объяснению исторического процесса¹².

Эгалитаристские программы В. Левского и В. Пелагича (на раннем этапе его идейной эволюции), несущие мощный заряд демократизма, вместе с тем отражали непонимание мыслителями экономической природы и тенденций развития мелкособственнического хозяйства. Св. Маркович, Х. Ботев, В. Пелагич (в период его идейной зрелости) ввиду отсутствия у них четкого представления о той социальной силе, которая могла быть носителем новых отношений, связывали осуществление общества подлинного равенства и справедливости с крестьянст-

вом, ремесленниками и предшественниками рабочего класса. Они мечтали о построении социализма на Балканах, минуя капиталистическую стадию, для чего в ту пору не было ни материально-технических, ни политических оснований.

Выдвинутые сербской и болгарской революционной демократией социальные теории разной природы, несмотря на слабые стороны, были в южнославянских землях до появления развитого рабочего класса и распространения марксизма наиболее революционными теориями общественного развития. При этом утопический социализм был ступенью в движении к научному социализму.

Желая раскрыть содержание освободительной борьбы и пути освобождения сербского народа, Св. Маркович обратился к истории Сербии. Его работа "Сербия на Востоке" явилась первым исследованием с революционных позиций истории страны с 1804 г. до 70-х годов XIX в. "Я хотел главным образом сказать о том, — писал он, — что следует подразумевать под освобождением сербского народа и как этого следует добиваться". Маркович выдвинул положения о главенстве экономических отношений в обществе, о народе как творце истории и о революции как основном моменте в историческом прогрессе. Маркович-историкставил задачу полного освобождения сербского народа "от власти тирании, от духовного и материального рабства"¹³. Книга содержала вывод о том, что "революция является единственной правовой основой и единственным возможным путем для создания нового сербского государства"¹⁴. Хотя автор не поднялся до исторического материализма, придерживался утопического взгляда на будущее как зародыш будущего общества, работа Св. Марковича, принципиально отличная от буржуазных исторических исследований, значительно продвинута вперед сербскую историческую науку.

Задача воспитания нового человека, вооруженного знаниями, руководимого передовыми идеалами и способного к борьбе за их претворение в жизнь, влияние общественного движения 60-х годов в России, реформа школы в Сербии — все это обусловило интерес сербской революционной демократии к педагогическим проблемам. Особенно большое внимание к ним проявлял В. Пелагич. Он выступал за организацию школьного дела на основе научности и демократизма¹⁵. Он внес вклад в развитие педагогики как науки и, главное, в соответствии с нуждами трудящегося народа. В. Пелагич и Х. Ботев сами занимались преподавательской деятельностью.

В области художественного сознания революционные демократы вели решительную борьбу с идеалистической эстетикой. Опираясь на работы русских революционеров-демократов, в первую очередь Н.Г. Чернышевского, Св. Маркович, Х. Ботев, Л. Каравелов дали наиболее прогрессивное у южных славян демократическое определение содержания и задач искусства. Рассматривая его как отражение действительности, Св. Маркович писал в статье "Поэзия и мышление" (1868 г.), что "общественный роман" (т.е. реалистический роман) — это "надежнейшее средство для выявления болезней общественного организма" и одновременно "могучее оружие для пропаганды новых мыслей в народных массах"¹⁶. Л. Каравелов призывал болгарских писателей

изображать действительную жизнь, раскрывать народу причины его бедствий. "Откройте человеку истину, — обращался он к литераторам, — и дайте ему самому искать свое счастье"¹⁷. Революционная демократия выступала за общественное содержание искусства, отмечая его познавательную и воспитательную функции.

Св. Маркович подчеркивал тесную связь искусства с наукой как средств познания жизни. «От такого романа, как "Что делать?" Чернышевского, до научного трактата о социологии — всего один шаг», — утверждал он в статье "Реальность в поэзии" (1870 г.). Он требовал от художника поднимать и разрешать общественные вопросы "с точки зрения современной науки"¹⁸. Придавая в борьбе со сторонниками "искусства для искусства" важнейшее значение идейному содержанию, Св. Маркович в то же время недооценивал специфику художественной культуры, образность в искусстве как способ проникновения в закономерности жизни и ее отражения, значение субъективного компонента в творчестве художника.

По-новому революционные демократы поставили весьма важную проблему народности искусства. "Жизнь народа — вот содержание и реальность поэзии", — писал Св. Маркович¹⁹. В отличие от романтического толкования народности искусства исключительно как национальной самобытности революционные демократы, не отрицая важности национального компонента, выделили в первую очередь ее социальное содержание. Они рассматривали искусство как особый род духовного освоения мира с позиции народных масс.

Св. Маркович в статьях "Поэзия и мышление", "Реальность в поэзии" впервые у сербов и вообще у южных славян дал теоретическое обоснование реалистического метода, который в наибольшей мере отвечал в то время общественным потребностям и задачам развития самого искусства. Выступал против романтической эстетики за реализм и П. Тодорович. Л. Каравелов в литературно-критических статьях "Наша словесность", "Болгарские драмы", "Опишите действительную жизнь" и др. сформулировал общий принцип художественного отражения действительности — принцип жизненной правды, раскрытия логики жизненного процесса. Естественно, он мог получить наиболее полное выражение лишь в связи с передовыми идеями времени.

Отстаивая эстетику реализма, преодолевая романтическую теорию, революционно-демократическая концепция художественной культуры включала в то же время такое завоевание романтизма, как требование национальной самобытности искусства. Л. Каравелов выступал за оригинальную национальную литературу, проникнутую стихией народной жизни. "Болгарскому народу, — утверждал он, — нужны чисто болгарские книги, с болгарским народным духом, с болгарским направлением и с болгарским взглядом на литературное дело..."²⁰ И далее: "Каждая драма, каждый роман, каждая повесть лишь тогда может называться болгарской, когда в них изображаются сцены из болгарской жизни. Насколько естественнее и вернее изображена болгарская жизнь, настолько совершеннее и драгоценнее и само литературное произведение"²¹. В условиях национального гнета или неполного решения национального вопроса положение о национальной ориги-

нальности художественной культуры выходило за рамки искусства и приобретало большое общественное звучание.

60—70-е годы XIX в. были временем борьбы реализма и романтизма в литературах южных славян. Важную роль в утверждении реалистического художественного метода сыграла проза Л. Каравелова. Идейно-художественным восхождением характеризовалось творческое развитие Х. Ботева. Его лирический герой прошел путь от человека, противопоставленного мертвому и постылому миру, оплакивающего "народную могилу" ("Брату" — 1868 г.), через идеализированный образ гайдука-стихийного бунтаря, народного мстителя, традиционно связанного с фольклорными песнями ("На прощание", "Гайдуки" — 1871 г.), до идейно зрелого борца за социальную правду и национальную свободу. Особенно показательны в плане нового эстетического идеала стихотворения Х. Ботева "Моя молитва" и "Жизнь Васила Левского" (1873 г.). Герой первого из них наделен отчетливой социальной характеристикой — он "бедняков-рабов опора", борец "в боевом народном стане" против "душителей народа" — тиранов, попов, монахов, богатеев²². Во втором стихотворении обобщено представление революционной демократии в широком значении слова о смысле и цели жизни человека. В этом произведении и поэме-балладе "Хаджи Димитр" (1873 г.) Х. Ботев воспел бессмертие гражданского подвига:

"Кто в грозной битве пал за свободу —
Не умирает — по нем рыдают
Земля и небо, зверь и природа,
И люди песни о нем слагают"

("Хаджи Димитр". Пер. А. Суркова)²³.

Поэзия Х. Ботева по характеру эстетического идеала, в основе которого лежал самый передовой для Болгарии того времени общественный идеал, по теснейшей духовной связи с народным творчеством, художественному мастерству, глубине отражения эпохи и общественному влиянию (шедевры поэта стали народными песнями) явила собой вершину поэтической культуры болгар XIX в.

Л. Каравелов и Х. Ботев — в числе основоположников болгарской литературной критики²⁴. Они связали ее с самыми передовыми идейно-эстетическими принципами. "От критики требуется только истина, голая истина", — писал Х. Ботев²⁵. Объективность, научность и демократизм были основой революционно-демократической критической мысли.

С именами Св. Марковича, В. Пелагича, Л. Каравелова, Х. Ботева было связано новое направление в сербской и болгарской публицистике. Революционно-демократическая публицистика носила пропагандистско-агитационный характер. Ее отличительными чертами были обличение османского режима, бескомпромиссная критика внутренней реакции и либерализма, анализ и разъяснение задач всенародного восстания.

В условиях незавершенности формирования наций и национальных культур, в обстановке феодального и национального гнета или неполного решения буржуазно-демократических задач перед отдельными юж-

нославянскими народами еще стояли общенациональные культурные проблемы. Это касалось развития национального самосознания, завершения формирования единых литературных языков, организации учреждений, призванных хранить и распространять культурные ценности в масштабах нации. Революционные демократы в соответствии со своей идеальной позицией внесли существенный вклад в решение этих задач, обеспечивавших складывание национальной общности классово неоднородной культуры.

Революционные демократы много сделали для развития национального самосознания. Но утверждали они его в сочетании с воспитанием классового сознания трудящихся. Пропаганда ими национального самосознания служила не сглаживанию социальных противоречий в обществе, а содействовала пониманию тружениками своей самостоятельной позиции в решении общенациональных задач, в том числе в становлении национальной культуры.

В годы завершения складывания болгарского национального литературного языка Л. Каравелов добивался его развития на народно-речевой основе. "Если мы пишем для болгар, — заявлял он, — то и язык должен быть болгарский"²⁶. Взгляды по литературно-языковому вопросу в конечном итоге диктовались классовой позицией революционной демократии. Творчество Св. Марковича, В. Пелагича, Л. Каравелова, Х. Ботева и др. сыграло важную роль в совершенствовании национальных литературных языков, в обогащении публицистического, научного и художественного стилей.

Деятельность революционной демократии означала важный шаг вперед в распространении достижений передовой мысли и творчества среди широких слоев населения. При этом они четко выделяли трудящихся внутри нации, ориентировались именно на них, преследуя цель духовного сплочения тружеников прежде всего в пределах нации. Подъем культурного уровня и просвещение народа были для революционных демократов составной частью целенаправленной подготовки социальной и национально-освободительной революции. В этом отношении показательны расхождение и окончательный разрыв Ботева с Каравеловым, когда последний в конце 1874 г. отказался от революционной деятельности и встал на путь либерального просветительства.

Революционные демократы воздействовали на сознание масс прежде всего при помощи печатного слова, хотя использовали и устные формы — беседы, лекции, выступления и т.д. Публицистику, предназначенную, по словам В. Пелагича, для "среднего и низшего сословия", он, например, понимал как важнейшее средство агитационно-пропагандистской деятельности. Поэтому стремился по возможностям увеличить тираж своих сочинений и сделать их дешевыми, доступными для малосостоятельной части населения. Он с неустанной энергией распространял свои книги, часто раздавал их бесплатно на территории от Воеводины до Черногории, пересыпал через друзей и последователей и т.д.²⁷ Революционные демократы стремились сделать новые идеалы достоянием каждого труженика.

Серьезное внимание идеологи и руководители народных масс уделяли периодической печати. "Журналистика — одно из первых средств

революции" — так определил Х. Ботев ее содержание и задачи²⁸. Св. Маркович в общей сложности сотрудничал в 16 газетах и журналах, редактировал три газеты. В 1871 г. он и Дж. Лечич основали в Белграде газету "Раденик" ("Работник"), которая провозгласила социалистическую программу. Она выступила в защиту Парижской коммуны, клеймя международную и сербскую реакцию. "Раденик" положил начало социалистической прессе на Балканах.

Л. Каравелов в период революционно-демократической деятельности издавал газеты "Свобода" и "Независимост". В них активно сотрудничал Х. Ботев. Сам он последовательно выпускал три газеты: "Дума на българските емигранти" ("Слово болгарских эмигрантов"), "Будилник" и "Знаме". Л. Каравелов и Х. Ботев развили жанр газетного фельетона. Ботев впервые в болгарской журналистике использовал популярные в народе фольклорные образы, писал сатирические миниатюры²⁹.

Революционные демократы сделали газетно-журнальную жизнь южных славян более напряженной и интенсивной. Они не только увеличили число повременных изданий, расширили жанровый диапазон национальной периодики, но прежде всего углубили анализ современной жизни Балкан, ориентировали прессу на демократического читателя.

Сербские революционные демократы во главе с Марковичем, сохранив самостоятельную идеиную позицию, принимали активное участие в обществе Объединенной сербской молодежи (Омладина), которое было организовано в 1866 г. Омладина представляла сложное культурно-просветительское, а фактически политическое движение, в котором участвовали представители разной идеино-политической ориентации из всех земель, где жили сербы и черногорцы. Внимание Омладины было сосредоточено на балканском вопросе. Вместе с тем она содействовала развитию театральной культуры, организации библиотек, читален, издательств, периодической печати³⁰.

Подобно тому как революционная демократия боролась за демократический облик "своей" нации, она добивалась в борьбе против внутренних реакционных, консервативных и либеральных сил и национальной общности культуры на демократических основах.

Революционные демократы политически оформили идею единства жизненных интересов разнонациональных эксплуатируемых масс. "Только установление разумного братского союза между народами, — писал Х. Ботев, — в состоянии уничтожить муки, нищету и паразитов рода человеческого; только этот союз в состоянии утвердить истину, свободу, братство, равенство и счастье на всем земном шаре"³¹. Опираясь на стихийную практику совместной борьбы трудящихся Балкан против угнетения, на живой народный опыт межнационального общения, испытывая влияние I Интернационала, южнославянские революционные демократы выдвинули идею солидарности трудящихся разных наций на базе общих социальных задач³². Принципиально отличная даже от леволиберальной революционно-демократическая концепция межнациональных отношений включала положение о взаимном обогащении демократических культур.

Революционные демократы в своей деятельности использовали ду-

ховные достижения других народов. Причем их цели в освоении чужого культурного опыта принципиально отличались от целей буржуазной интеллигенции. Революционные демократы воспринимали, творчески перерабатывая в соответствии с конкретными условиями жизни своих народов, в первую очередь тот культурный опыт, который соответствовал задаче подготовки социальной и национальной революции. Освоение инонациональных культурных ценностей протекало в формах восприятия идей и их публицистической пропаганды, создания на их основе самостоятельных концепций, а также переводов, переработок. Св. Маркович пропагандировал в Сербии некоторые произведения К. Маркса и Ф. Энгельса. В 1871 г. в омладинской газете "Панчевак" в переводе его соратника В. Лётича был напечатан "Манифест Коммунистической партии"³³.

Идеино и творчески революционные демократы южных славян особенно тесно были связаны с Россией, что объяснялось типологическим сходством исторического развития стран и земель восточноевропейского ареала. Этому способствовали также традиции дружбы, общественно-политических и культурных связей между народами России и южными славянами, моральная, материальная и вооруженная поддержка Россией национально-освободительной борьбы балканских славян, пристальное внимание революционной России к судьбам народов Балканского полуострова.

Как известно, Св. Маркович, Л. Каравелов, Х. Ботев, В. Пелагич получили образование в России в переломные 60-е годы. Они глубоко восприняли идеи Белинского, Герцена, Добролюбова и особенно Чернышевского, которые стали основой их собственного мировоззрения. Художественное творчество Х. Ботева и Л. Каравелова находилось под воздействием русской классической литературы³⁴.

Св. Маркович, П. Михайлович, П. Тодорович, Л. Лазаревич переводили и пропагандировали произведения Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева, а также В.В. Флерковского, П.Л. Лаврова и др.³⁵

Важным направлением связей южнославянских революционных демократов с Россией было их сотрудничество в русской периодической печати. В 60-х годах XIX в., в период формирования взглядов Л. Каравелова, он напечатал в русских повременных изданиях 160 публикаций. Это были корреспонденции, рисующие положение и освободительную борьбу болгарского народа, литературные, библиографические и этнографические статьи, повести и рассказы. Каравелов печатался в газетах и журналах разных идейных направлений, но преимущественно в либеральных русских изданиях различных оттенков. Он и в дальнейшем сотрудничал в русской прессе, но его выступления носили эпизодический характер³⁶.

Св. Маркович и Л. Каравелов печатались в изданиях русской революционной эмиграции. Они публиковали статьи и материалы, в которых раскрывалась их программа решения социального и национального вопросов на Балканах, в журнале "Народное дело", ставшем с 1870 г. органом Русской секции I Интернационала. Сербские социалисты Т. Стоянович, П. Тодорович, Р. Милашевич излагали свои взгляды на боснийско-герцеговинское восстание в газете "Работник", кото-

ную издавала в Женеве группа последователей М. Бакунина, и в народнической газете "Вперед!" П.Л. Лаврова³⁷.

Сотрудничество сербских и болгарских революционных демократов в повременных изданиях, выходивших в России, и в печати русской революционной эмиграции создавало для них дополнительную возможность пропаганды своих взглядов. В свою очередь, их статьи и корреспонденции расширяли тематический диапазон русских периодических изданий, снабжали их достоверной информацией, обогащали глубоким анализом балканской ситуации и тем самым помогали передовой России воздействовать на общественное мнение страны как в сфере внешней политики (в направлении, отличном от официального), так и в постижении социальной сущности явлений внутренней жизни. Позиция южнославянской революционной демократии, выраженная в печати, оказала влияние и на отношение Русской секции I Интернационала к революционно-демократическому движению на Балканах³⁸.

В революционно-демократической литературе южных славян присутствовали русские сюжеты. В. Пелагич после пребывания в 1873 г. в Цюрихе, месте сосредоточения разветвленной русской эмиграции, часто в своих книгах обращался к русским мотивам. Он четко разделял царизм и народ и писал о крестьянском движении в России, особенно о восстаниях под руководством Разина и Пугачева, о казацкой вольнице, русской общине, героической борьбе русских революционеров и т.д. В пространной книге "История боснийско-герцеговинского восстания в связи с сербско- и русско-турецкой войной (Иследование для народа и государственных деятелей)" (1879 г.) он, анализируя события 1875—1878 гг., большое внимание уделил внешней политике России и позиции прогрессивных сил страны. Оправданно критикуя царизм, Пелагич не смог, однако, диалектически представить роль России в Восточном кризисе 70-х годов, балканская политика которой соответствовала направлению национального развития народов этого региона³⁹. Обращение к русским сюжетам, попытки разобраться в сложном комплексе внешней и внутренней политики современной ему России способствовали более глубокому пониманию В. Пелагичем теоретической основы освободительной борьбы на Балканах. Русский материал помогал разъяснить и пропагандировать революционно-демократические идеи в широких массах.

Южнославянская революционная демократия, осваивая идейные и духовные достижения других народов, творчески их перерабатывала в соответствии с национальными потребностями. Как писал В.Г. Белинский, "даже и тогда, когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально"⁴⁰.

Революционные демократы оказывали реальное влияние на широкие слои населения. "Раденик" выходил тиражом в 1000 экземпляров. Газета "Явност" ("Общественность"), которую редактировал Св. Маркович, насчитывала в начале 1874 г. 1336 подписчиков⁴¹. В. Пелагич был самым читаемым сербским автором в Боснии и Герцеговине⁴². Степень проникновения революционно-демократических идей в широкие слои населения проявилась в ходе Боснийско-герцеговинского

восстания 1875—1878 гг. и Апрельского восстания 1876 г. в Болгарии. Хотя революционные демократы не смогли занять руководящего положения, они повели за собой часть крестьян, ремесленников, ма-нуфактурных рабочих⁴³. Революционной демократии принадлежит заслуга повышения сознания масс, хотя уровень ее общественного влияния был исторически ограничен.

Историческая роль революционных демократов южных славян в развитии национальных культур состояла прежде всего в том, что они в значительной мере обеспечили интенсивность культурного процесса. Они проявили себя во многих сферах культурной жизни, заложив новое, самое передовое в идейном отношении направление в каждой из них. Благодаря деятельности революционной демократии значительно возросло влияние трудящихся масс на культурный процесс. Это неизбежно сказалось на облике национальных культур сербов и болгар на завершающем этапе формирования. Революционные демократы, творчески подойдя к высочайшим достижениям западноевропейской и русской общественной мысли, науки и художественного творчества, поставили их на службу интересам трудового народа. Они содействовали более глубокому ознакомлению европейской общественности с жизнью, духовными ценностями и освободительной борьбой сербов и болгар. Революционные демократы связали задачи культурного строительства с задачами народной революции.

¹ Поплыко Д.Ф. О социальных идеалах балканской революционной демократии в период перехода от феодализма к капитализму // Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. М., 1976.

² См.: Маркович Св. Изб. соч. М., 1956. С. 749; Ботев Х. Стихотворения: Публицистика: Письма. София, 1983. С. 235—239.

³ Ботев Х. Стихотворения... С. 265.

⁴ Об общественно-политических взглядах южнославянской революционной демократии см.: Карагеев В.Г. Революционно-демократическая программа Светозара Марковича // Учен. зап. Ин-та славяноведения. М., 1952. Т. VI. Поплыко Д.Ф. Васа Плагић. Основне етапе његовог идејног развоја. Нови Сад, 1982; Она же. Васа Пелагич и Россия. Из истории сербской революционной мысли. М., 1983; Воробьев Л.В. Любен Каравелов, М., 1980; Унджиев И. Васил Левски: Биография. С., 1967; Унджиев И.. Унджиева Ц. Христо Ботев: Жизнь и творчество. М., 1976; Шарова К. Любен Каравелов и българското освободително движение. 1860—1867. С., 1970; Научни скуп "Светозар Марковић. Живот и дело". 24—27. новември 1975. Београд, 1977; Светозар Марковић, Омладина и марксизам. Београд, 1982 и др.

⁵ Ботев Х. Стихотворения... С. 208—209.

⁶ Маркович Св. Избр. соч. С. 486.

⁷ Там же. С. 488.

⁸ Каравелов Л. Събрани съчинения в девет тома. С., 1965—1968. Т. 6: Критика. Фолклор. С., 1966. С. 148.

⁹ Ботев Х. Стихотворения... С. 210.

¹⁰ Маркович Св. Избр. соч. С. 749.

¹¹ Ботев Х. Стихотворения... С. 151.

¹² "... Законы, управляющие общественными явлениями, — утверждал Св. Маркович, — зависят от законов человеческой природы" (Маркович Св. Избр. соч. С. 490). В том же духе писал Каравелов: "Человек — дитя природы, следовательно, и его история должна быть естественной" (Каравелов Л. Събрани съчинения. С. 173).

¹³ Маркович Св. Избр. соч. С. 334.

¹⁴ Там же. С. 425.

¹⁵ Поплыко Д.Ф. Васа Пелагич и Россия. С. 87, 198 и сл.

- ¹⁶ Маркович Св. Избр. соч. С. 60.
- ¹⁷ Каравелов Л. Събрани съчинения. С. 177.
- ¹⁸ Маркович Св. Избр. соч. С. 57, 167.
- ¹⁹ Там же. С. 166.
- ²⁰ Каравелов Л. Събрани съчинения. С. 145.
- ²¹ Там же. С. 177.
- ²² Ботев Х. Стихотворения... С. 58—59.
- ²³ Там же. С. 54.
- ²⁴ Воробьев Л.В. Любен Каравелов. С. 488; Андреев В.Д. История болгарской литературы. М., 1978. С. 109.
- ²⁵ Ботев Х. Стихотворения... С. 294.
- ²⁶ Каравелов Л. Събрани съчинения. С. 141.
- ²⁷ Поплыко Д.Ф. Васа Пелагич и Россия. С. 80—81.
- ²⁸ Цит. по кн.: Унджиев И., Унджиева Ц. Христо Ботев... С. 286.
- ²⁹ Андреев В.Д. История... С. 111; Воробьев Л.В. Любен Каравелов. С. 508.
- ³⁰ Ујудићињена омладина српска. Нови Сад, 1968.
- ³¹ Ботев Х. Стихотворения... С. 235.
- ³² Маркович Св. Избр. соч. С. 163; Конев И. Интернационализм Светозара Марковича и Христо Ботева и революционная мысль на Балканах 70-х годов XIX века // Научни скуп... С. 411—423.
- ³³ Карасев В.Г. Светозар Маркович // Маркович Св. Избр. С. 19, 24.
- ³⁴ Помимо указанных выше работ см. также: Поглубко К.А. Из истории болгаро-российских культурных связей 40—70-х годов XIX в.: (Болгары в учебных заведениях Одессы, Киева, Кишинева). Кишинев, 1976. С. 140 и сл.; Он же. Христо Ботев и Россия. Кишинев, 1976.
- ³⁵ Карасев В.Г. Светозар Маркович. С. 19, 24, 26, 27; Н.Г. Чернышевский в общественной мысли народов зарубежных стран. М., 1981; Поплыко Д.Ф. Васа Пелагич и Россия. С. 108—109.
- ³⁶ Билунов Б.Н. Публицистическая деятельность Любена Каравелова в русской периодической печати 60-х годов XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1974; Он же. К вопросу о сотрудничестве Любена Каравелова в русской периодической печати // Сов. славяноведение. 1974. N. 5. С. 48—59.
- ³⁷ Хееролина В.М. Революционно-демократическая мысль о внешней политике России и международных отношениях. Конец 60-х — начало 80-х годов XIX в. М., 1986. С. 128, 138.
- ³⁸ Там же. С. 128.
- ³⁹ Поплыко Д.Ф. Васа Пелагич и Россия. С. 116, 162 и сл.
- ⁴⁰ Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1953—1959. Т. 10. С. 29.
- ⁴¹ Ђелица М. Светозар Марковић као новинар // Научни скуп... С. 668.
- ⁴² Поплыко Д.Ф. Васа Пелагич и Россия. С.4.
- ⁴³ Чорний В.П. Героическая эпопея болгарского народа: Апрельское восстание 1876 года. Львов, 1976.

**РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В БОЛГАРИИ
НАКАНУНЕ И В ПЕРИОД
УТВЕРЖДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА
(VIII — конец IX в.)**

Тесная связь между политикой и религией в эпоху раннего средневековья давно и убедительно доказана — в наше время этот тезис стал общим местом не только в марксистской, но и в немарксистской историографии, хотя здесь и имеются существенные разногласия в понимании сущности и целей изначального длительного и прочного союза христианской церкви и феодального (в том числе и раннефеодального) государства. Широко признано также положение, что и до принятия христианства правящие круги общества использовали языческие верования в качестве средства своей внутренней и внешней политики. В этом смысле в русской исторической науке надежно интерпретировано, например, сообщение летописи о попытке киевского князя Владимира сформировать официальный, государственный властью утвержденный пантеон восточнославянских языческих божеств во главе с Перуном¹.

Задача данного доклада состоит в том, чтобы предысторию христианизации Болгарии и самый процесс введения в ней христианства рассмотреть с учетом специфики этого раннефеодального государства, заключавшейся в этот период прежде всего в хозяйственно-культурном и административно-политическом дуализме, который находил проявление и в духовной сфере — в сосуществовании в течение двух столетий в рамках одной политической системы двух различных толков язычества: славянского и протоболгарского, древнетюркского по происхождению.

Не менее существенна для темы доклада и другая важная особенность Болгарии — она представляла собой первое государственное образование, основанное "варварами" на европейских землях Византии и от нее же принявшее христианство. В связи с этим необходимо проследить эволюцию в позиции правящих кругов обеих сторон в отношении друг друга в канун введения христианства в Болгарии и в ходе утверждения новой религии на болгарских землях.

Целесообразно сосредоточить изложение вокруг двух вопросов, представляющихся мне недостаточно изученными: 1. О соотношении и общественном значении в дохристианской Болгарии двух толков язычества, упомянутых выше. 2. О решающих факторах выбора, в силу которых правящие круги Болгарии приняли христианство, а затем церковную супрематию не от Рима, а от Константинополя.

1. Менее исследованным является первый из названных вопросов. Внимание ученых привлекала и привлекает преимущественно проблема христианизации страны и перипетии борьбы Константинополя и Рима за церковную супрематию над нею. Что же касается религиозной жизни населения Болгарии до ее крещения, то обычно в литературе славянское и протоболгарское язычество изучаются порознь. Если же иногда

и ставится вопрос о соотношении и взаимосвязях этих толков язычества, то рассматривается он, как правило, статично, вне развития. При этом доминируют в основном три точки зрения. Согласно первой, обе формы язычества существовали отдельно одна от другой, подобно тому как раздельно, не смешиваясь, в течение столетия или полутора веков жили и оба этноса в едином государстве (славяне и протоболгары), проявляя взаимную веротерпимость, свойственную вообще многим языческим народам при общении друг с другом². Согласно другой концепции, в процессе тесных контактов славян и протоболгар происходило частичное взаимопроникновение культов, их синкретизация, следы которой усматривают, в частности, в данных такого достоверного источника, как "Ответы папы Николая на вопросы болгар"; полагают, что славяне усваивали часть тюркского языческого пантеона и религиозной обрядности точно так же, как до прихода протоболгар они воспринялиrudименты фракийского язычества³. Наконец, согласно третьей точке зрения, славяне в Болгарии, не отрекаясь от почитания своих божеств, стали тем не менее поклоняться как главным именно тюркским богам, прежде всего верховному божеству Тенгри ("Небо"), поскольку верховная власть в стране сохранялась в руках протоболгарских ханов и их вера, таким образом, обрела статус "государственной религии"⁴.

Наиболее достоверной я считаю первую из изложенных концепций, хотя она не учитывает, на мой взгляд, два важных обстоятельства: во-первых, иные, помимо "языческого нейтрализма", факторы взаимной веротерпимости и, во-вторых, нараставшие со временем перемены в соотношении двух этносов и соответственно двух толков язычества.

Конечно, нельзя полностью отрицать возможность синкретизации двух языческих культов: усвоение славянами на Балканах пережитков фракийских языческих обрядов не вызывает сомнений, но в данном случае речь шла о взаимопроникновении двух языческих систем, отражавших быт и циклы трудовой деятельности народов (славян и фракийцев), принадлежавших к одному и тому же хозяйственно-культурному типу (оседлому, земледельческому). Верования же и обряды протоболгар были кочевническими по происхождению, порожденными иной хозяйственно-культурной системой. На пути их восприятия славянами стояли гораздо более серьезные трудности, чем в случае с фракийцами. Обряд погребения мертвых всегда отражал наиболее важные черты вероисповедания — и этот обряд у славян в Болгарии в VII — первой половине IX в. отнюдь не свидетельствует о переходе славян к протоболгарскому ритуалу; частичные заимствования не меняют общей картины⁵. Что же касается перехода части славян от трупосожжения к трупоположению еще до крещения, то приписать этот факт протоболгарскому влиянию было бы неосторожно: то же самое явление имело место на чешских землях накануне христианизации, не испытавших никакого тюркского влияния⁶.

Вряд ли можно говорить и о поклонении Тенгри как о государственной религии в Болгарии в собственном смысле слова. Во-первых, мысль о том, что этот кульп представлял у протоболгар

своего рода "языческий монотеизм", представляется весьма спорной⁷: то, что известно об язычестве славян и протоболгар (хотя бы из "Ответов папы Николая"), свидетельствует скорее в пользу политеизма тех и других⁸. Во-вторых, официальное поклонение и церемонии в честь тюркских божеств (в том числе Тенгри) в столице (Плиске), в культовом центре Мадаре, в укрепленных "аулах", при сборах войска отнюдь не могут служить доказательством "общенародного" почитания этих божеств по всей стране, включая автономные и полуавтономные славинии. Имя "Тенгри" (в форме Тáуура — "Тангра") сохранилось лишь в одной протоболгарской надписи на камне (на греческом языке)⁹: обычно ханы предпочитали безличное θεος (греч. "бог"), заимствованное у византийцев, но означавшее, разумеется, не христианского бога, а некое главное божество среди прочих богов и духов¹⁰. У славян Подунавья в этой роли стал выступать уже в середине VI в., по сообщению Прокопия Кесарийского¹¹, "творец молний" (Перун), почитание которого со временем, судя по отражению его имени в балканской топонимике, еще более возросло. Выделение в пантеоне и славян и протоболгар главного божества, видимо, содействовало в последующем переходу тех и других к христианскому монотеизму, но трудно сказать, способствовало ли это языческому синкрезизму.

Скорее, напротив, такая синкретизация все более затруднялась. В последние годы открыто наконец первое на Балканах славянское святилище VIII—IX вв. в Северо-Западной Болгарии, близ Михайловграда (древняя Монтана), устроенное в одном из помещений разрушенной византийской крепости. Предметы культа, значительный слой угля на жертвеннике, не менее чем трехкратное подновление сооружения — все свидетельствует об организованном и длительном отправлении языческого ритуала с применением огня и жидкости (воды? — она отводилась специальным желобом)¹². Крайне важно подчеркнуть при этом два факта: святилище расположено именно в том районе, куда в 680—681 гг. Аспарух переселил славян союза "Семь родов", признавших его верховную власть и обязавшихся защищать северо-западные рубежи от аvarов; святилище находится на р. Огост, отстоящей всего на 100 км от р. Тимок, в долине которого жили тимочане (они и составляли часть бывшего союза "Семь родов"), которые отложились от Болгарии, порвав с ханом в 818 г. (см. ниже).

Открытие этого святилища подкрепляет, на наш взгляд, тезис о том, что входившие в славяно-протоболгарскую "федерацию" славяне жили под властью своих князей независимой внутренней жизнью¹³ и вплоть до принятия христианства поклонялись собственным славянским божествам. В роли жреца мог выступать, по-видимому, местный князь. Помимо регулярных языческих празднеств, культовые церемонии совершались в связи с важными событиями: отправление в поход, погребение мертвых и т.п. Как сообщает Прокопий Кесарийский, накануне сражения славяне обычно совершали жертвоприношения, чтобы умилостивить бога и избежать гибели¹⁴. Об обычаях совершать заклинания и гадания с пением и игрищами накануне битвы говорится и в "Ответах папы Николая"¹⁵. Специальный обряд с жертвопри-

ношениями (людьми и животными) совершил в 813 г. у стен Константина поль хан Крум (803—814 гг.); при этом он окропил, забредя в море, водой своих воинов¹⁶. Конечно, окропил хан лишь стоявших рядом. Все ли его войска участвовали в этой церемонии, неизвестно. Славяне составляли особые (как правило, пехотные) соединения в армии протоболгарских ханов, непосредственно возглавляемые своими, славянскими вождями (князьями). Не исключено, что славяне одновременно совершали собственный языческий обряд: даже находившиеся в большей зависимости от верховного правителя — аварского хагана славянские воины его войска совершали после неудачной осады Константина поль в 626 г. свой погребальный обряд (трупосожжение) особо, отдельно от аваров¹⁷. Двуобрядовые некрополи IX в. в Болгарии также свидетельствуют о раздельном (при взаимной терпимости) отправлении своих языческих культов славянами и протоболгарами, жившими по соседству или даже в одних и тех же поселениях¹⁸.

Веротерпимость протоболгарских ханов по отношению к славянскому язычеству не означала, однако, безразличия к вероисповеданию своих подданных. Никаких следов славянского язычества при раскопках Плиски не обнаружено до сих пор. Согласно "Житию 15-ти тивериупольских мучеников", победы протоболгар над христианами — византийцами хан Омуртаг (814—831 гг.) считал доказательством пре- восходства своих, протоболгарских богов над Христом¹⁹.

Отсутствие конфликтов между протоболгарами и славянами на вероисповедной почве мы склонны объяснить скорее не некоей индифферентностью ханов в отношении славянского язычества, а сознательно избранным политическим курсом, ставшим традиционным со временем образования славяно-протоболгарского государственного объединения как неотъемлемый элемент своеобразной политической системы, необходимый фактор сохранения ее единства.

На этом фоне особенно отчетливо выявляются политические причины острой нетерпимости язычников-славян и протоболгар к христианам. Уже князь славянского племени ринхинов Первуд (70-е годы VII в.) заявлял о желании уничтожить "всех христиан" в империи²⁰. Вождь византийских повстанцев во Фракии, объединившийся в 60-х годах VIII в. для действий против Византии с князем племени северов Славуном (его славиния входила в Болгарию), отрекся от христианства²¹. Несомненно, он принял славянское, а не тюркское язычество: князь северов не только располагал внутренней автономией — он самостоятельно, без поддержки хана Плиски, воевал против империи, и, конечно, не Тенгри он поклонялся.

Христианство рассматривалось правящими кругами Болгарии (и протоболгарами и славянами) как действенное политическое орудие опасного и сильного врага — соседней империи. Гонения на христиан усиливались вместе с обострением борьбы с Византией за господство над славянскими землями Фракии и Македонии. Византийцам, пленным и перебежчикам, прежде всего знатным и духовным лицам, предлагалось либо отречение от христианства и принятие протоболгарского язычества, либо тюрьма, пытки, казнь. Этнический фактор не имел при этом значения — решающую роль играл фактор вероиспо-

ведный: среди приближенных к хану могли быть и византийцы-греки и армяне²², но они должны были разделять его религиозные пристрастия. Знатные отступники от христианства, принявшие вероисповедание хана, пользовались его милостями, получали видные должности и титулы, даже роднились с его семьей посредством браков. Наиболее последовательно этот курс проводили Крум, Омуртаг и Маламир (831—836 гг.).

Спрашивается, соблюдали ли протоболгарские ханы тот же принцип (приближать к себе лишь единоверцев) в отношении славянской знати? Ведь одно дело — отношения с вождями автономных и полуавтономных славяниний, другое — отношения со знатными славянами в самой столице. В этой связи чрезвычайно показательно, что в надписях на камне названных выше ханов (многие из этих надписей являлись мемориалами в честь погибших и умерших сподвижников ханов) славянские имена — исключительная редкость. С уверенностью можно называть лишь двух приближенных к хану славян: Драгомира — он был послом Крума в Константинополь²³ и "воспитанника" хана Омуртага — "багатура и багаина" Славну (ему посвящена надпись-мемориал)²⁴. Б.А. Рыбаков пришел к выводу, что с упрочением раннефеодального государства у славян придавалось все большее значение торжествам, связанным с отправлением языческого культа (имеется в виду дохристианская эпоха)²⁵. Данные раскопок протоболгарских храмов в Мадаре, Плиске, Преславе согласуются с этим заключением²⁶. Периодически официально и торжественно в культовых протоболгарских центрах хан участвовал в качестве главного жреца в религиозных церемониях. Вряд ли при таких условиях приверженность к отнюдь не равноправной, а лишь терпимой религии (славянскому язычеству) была совместимой с высоким положением при дворе или вообще в государстве. По моему мнению, протоболгарская элита не допускала в свою среду (а значит — и к должностям в центральном управлении, в круг "внутренних боляр") представителей *иноверной* славянской знати.

Такова была позиция "верхов" протоболгарского общества. Между тем в прямом противоречии с этим курсом в "низах" неумолимо прогрессировал процесс славянизации протоболгар. С переходом к оседлости, занятиям земледелием, с усвоением славянской речи в качестве родного языка менялась и система духовных ценностей. Протоболгары сливались со славянской средой²⁷. Сам господствующий класс, социальная база власти хана, к середине IX в. состоял в своем большинстве из представителей славянской знати. Усиливалась реальная опасность изоляции узкого слоя высшего протоболгарского болярства (свято хранившего древние традиции) от масс своих подданных. И роднились эти боляре лишь в своей среде. Осознание опасности подобных matrimonиальных союзов сквозит в тревожном вопросе Бориса I папе Николаю I — каких жен брать, так как семейные кланы (разумеется, протоболгарские) уже связаны кровным родством²⁸. Еще острее, видимо, стоял вопрос — за кого выдавать невест-протоболгарок, ибо при муже-славянине если не дети, то внуки непременно станут славянами. Сам Крум выдал сестру за византийца-перебежчика, но "ромей" стал

поклоняться Тенгри²⁹. В самой ханской семье появились двойные имена: Енравота-Воин, Владимир-Расате.

Задачи упрочения центральной власти требовали преодоления административного дуализма, ликвидации автономии славиний и своеобразия верхушки знатнейших протоболгарских родов³⁰. Хотя известия о реформах Крума содрежат легендарные подробности, источники позволяют заключить о понимании ханом необходимости крупных перемен. Его реформы коснулись разных сфер жизни страны, в том числе социальной (законы против нищенства и посягательств на чужую собственность), правовой (нормам права был придан общегосударственный характер, было введено судопроизводство, сближено, если не уравнено, юридическое положение славян и протоболгар), административной (на завоеванных землях хан создавал провинции под управлением назначаемых им из центра наместников)³¹. Закономерен в связи с этим вопрос — оставил ли Крум не затронутой реформами еще одну сферу, не менее важную для упрочения его власти и укрепления государства, а именно идеологическую, в которой сохранялся вероисповедный дуализм. Осмеливаюсь высказать предположение, что и в этой области Крум предпринимал попытки достижения единства на базе именно тюркского язычества, но не достиг успеха. Разгромив летом 811 г. византийскую армию, Крум приказал изготовить из черепа павшего в битве императора Никифора I чашу, из которой вскоре пил на пиру со славянскими вождями³². В. Бешевлиев показал, что это был не просто пир, а священный ритуал, известный у многих тюркских народов той поры: пьющий из черепа врага якобы овладевал его силой и доблестями; для болгарского историка представляется очевидным, что славянская знать исполняла тюркский обряд, поскольку религия хана являлась в стране официальной³³. Также думает и С. Станилов, определяя этот ритуал как "святая святых протоболгарского язычества", в силу которого несомненно ("сигурно") верили и подчиненные Круму славянские вожди³⁴.

Более поздние византийские авторы видоизменили сообщение Феофана: чаша-череп стала попросту "заздравной" — круговой; таков же смысл надписи к болгарскому переводу XIV в. Манасиевой хроники³⁵. Однако Р.А. Наследова справедливо отметила момент принуждения в сообщении Феофана: Крум λίειν... ἐλοίσθεν, т.е. "заставил... пить" славянских вождей³⁶. Следовательно, они отнюдь не поклонялись протоболгарским богам как общегосударственным, а Крум попытался принудить их к исполнению чуждого им обряда.

Ликвидация административного дуализма была завершена при преемнике Крума Омуртаге. Полузависимые славинии ушли в прошлое. Страна была поделена на провинции-комитаты во главе с назначенными ханом наместниками — комитами. Для столь радикальной реорганизации управления государством Омуртаг должен был опираться на поддержку большинства господствующего класса, в том числе и на славянскую знать. В захваченных ханом южнопаннонских районах он изгнал князей славиний иставил во главе образуемых комитатов своих людей³⁷. Но это были до завоевания "чужие" князья. Впрочем, и "своих" опасно было оставлять в прежних славиниях и просто "не у дел", и в роли

комитов. Возможно, хан делал их наместниками в других (отдаленных от ранее подвластных им) славиниях. Ясно, однако, что если не сами бывшие князья, то какой-то иной влиятельный слой славянской знати поддержал реформу Омуртага и был за это вознагражден: скорее всего, эти знатные славяне получали видные посты в комитатах (становились, возможно, и комитами), т.е. зачислялись в составе "внешних боляр" (багаинов), следующий до рангу разряд аристократии после "боляр внутренних" (боилов), имевших отношение к центральному управлению³⁸.

Ясно также и то, что статус бывших славиний изменился в корне — как полуавтономные политические организации славян они перестали существовать. Если бывший князь исполнял и жреческие функции, то реформа не могла не затронуть и дела организации языческих празднеств и обрядов. Характерный факт: восстание тимочан в 818—819 гг. и их выход из состава государства почти на 10 лет были ответом на реформу Омуртага, и произошло это восстание именно в том районе Болгарии, где обнаружено славянское языческое святилище³⁹.

Процесс славянизации протоболгар вполне осознавался правящей верхушкой страны, что нашло отражение и в эволюции самого титула главы государства: при Омуртаге к формуле "хан-сюбиги" (великий хан) были добавлены слова "от бога архонт" (титул дан в источниках лишь в греческом переводе), которые в их славянском звучании при общении государя со своими подданными произносились, по-моему убеждению, как "от бога князь" (второе "хан" в титуле в качестве перевода бρχων считаю невозможным)⁴⁰. Подчеркивая, по византийскому образцу, божественное происхождение своей власти, хан использовал нарицательное "бог" именно для того, чтобы удовлетворить приверженцев и славянского, и протоболгарского язычества, а возможно, и христиан среди своих подданных. Менее чем через два десятилетия была сделана еще более серьезная уступка громадному (славянскому) большинству подданных болгарского государя: в титуле Пресиана (836—852 гг.) протоболгарская часть — "хан-сюбиги" была опущена вообще, были оставлены лишь слова "от бога князь" (έκ θεοῦ δρχων)⁴¹.

Таким образом, к середине IX в., во всяком случае, в результате быстро прогрессировавшего в массах населения страны падения значения протоболгарского этнического элемента, а вместе с тем и общественно-культурной роли тюркского толка язычества, славянское языческое вероисповедание приобрело абсолютно доминирующие позиции. Но славянское язычество не имело перспектив превращения в государственную религию, прежде всего по объективным причинам: оно уже не соответствовало ни формирующемуся социальным (феодальным) отношениям, ни централизованной раннефеодальной государственности. Отчетливо это обстоятельство могло не сознаваться современниками. Очевиднее для них было другое: славянскому язычеству не было свойственно единство ни в формах организации культа, ни в составе пантеона; политеизм оставался господствующей чертой религии славян (в разных районах страны и в зависимости от обстоя-

тельств особенно чтили или Перуна, или Сварога, или Велеса и др.). Не существовало, видимо, и некоего главного святилища (история с отделением тимочан, на мой взгляд, может быть истолкована в этом смысле: их святилище было местным, племенным; отметим, кстати говоря, что оно функционировало и после возвращения тимочан под власть государя Болгарии в 827—829 гг.). Кроме того, почти в течение двух веков не пользовались официальной поддержкой высшей власти ни сама религия славян, ни ее культовые центры — для высших правящих кругов страны это была лишь терпимая религия. Не могло стать подлинно общегосударственным и протоболгарское язычество прежде всего по тем же указанным выше объективным причинам (культ Тенгри так и не оформился как монотенстический). Генетически к тому же эта религия восходила к кочевническому обществу — ее обрядность не могла не быть в целом чуждой оседлому земледельческому населению (каким становились и сами протоболгары). Кроме того, и это особенно важно: круг приверженцев протоболгарского (турецкого) язычества все более сужался. Особую верность ему хранила правящая элита во главе с ханом. Вынужденная проводить в соответствии с требованиями времени реформы в сфере государственного управления, она пока не находила путей реорганизации в сфере идеологии: представление о язычестве славян связывалось в ее сознании с политическим неполноправием, о христианстве — с образом опасного соседнего врага.

Мы считаем возможным говорить о религиозно-идеологическом кризисе в Болгарии, разразившемся в конце первой—начале второй трети IX в.: в стране одновременно существовали три вероисповедные системы — доминирующее среди масс подданных, но не признанное официально славянское язычество, признанное официально, культивируемое верховной властью, но чуждое большинству подданных протоболгарское язычество и гонимое, но непрерывно укрепляющееся христианство. Казалось, ни одна из этих религий не находила почвы для того, чтобы стать господствующей и единственной. Кризис идеологический грозил перерасти в кризис политический как внутри страны, где вероисповедные различия между правящей верхушкой и массами ее подданных ослабляли устои ее власти, так и на международной арене, где Болгария с начала 60-х годов IX в. оказалась в качестве неравноправного партнера втянутой в борьбу крупнейших христианских держав той эпохи. Важно, однако, подчеркнуть, что со времени заключения в 853 г. мира с Византией Болгария вплоть до 862 г. находилась с империей в добрососедских отношениях, что, несомненно, содействовало распространению в стране христианства. Путь выхода из кризиса подсказывала сама действительность. Стихийно совершившемуся процессу отказался противодействовать уже Пресиан, прекративший гонения на христиан. Однако утвердиться в качестве государственной религии христианство могло только благодаря центральной власти, способной сломить сопротивление язычников. Этот решительный шаг и предстояло сделать Борису.

2. Переходя ко второму вопросу (о факторах, обусловивших решение Бориса принять крещение и церковную зависимость от Констан-

тинополя, а не от Рима), отметим, что это одна из наиболее часто дискутируемых проблем и в старой и в новейшей историографии, породившая огромную литературу. Немало аспектов этой проблемы (темперы христианизации, статус болгарской церкви и его эволюция, вопрос об автокефалии, особенности церковной организации и т.д.) представляются отнюдь не совсем убедительно решенными. Споры не прекращаются даже по вопросу о времени крещения самого Бориса, а затем его подданных. Предлагаемые при этом датировки колеблются от 863 до 866 г., в зависимости от чего в разной последовательности и в разной взаимозависимости рассматриваются и интерпретируются события⁴².

Среди множества точек зрения по проблеме "факторов выбора", определивших позицию Бориса в отношении Константинополя, упомянем две: согласно одной, князь располагал полной свободой выбора, конечный же итог борьбы за церковную супрематию над Болгарией объясняется по преимуществу ошибками дипломатии пап Николая I и Адриана II⁴³. Согласно другой, военное давление Византии, непрочность положения Бориса на троне обусловили "независимость" выбора князя в пользу империи (его сношения с папством расцениваются при этом как дипломатические маневры с целью давления на Византию при установлении юридического статуса болгарской церкви)⁴⁴.

Разумеется, в кратком докладе мы можем коснуться лишь некоторых аспектов этой обширной проблемы и в основном — лишь в тезисном порядке. Прежде всего — о некоторых методических принципах, которые, на наш взгляд, заслуживают особого внимания при рассмотрении трактуемого вопроса. Следует, видимо, в данном случае тщательно отличать субъективные факторы от объективных; учитывать взгляды болгарского государя на масштабы прерогатив его собственной власти, в том числе при определении места религиозного культа в государственной системе, а также представления на этот счет в политически активных кругах общества той поры; постоянно иметь в виду внутреннюю обстановку в Болгарии в 862—880 гг.

Источники убеждают нас в том, что к принятию христианства побуждали Бориса отчетливо сознаваемые им объективные обстоятельства, прежде всего внутреннего характера. Помимо высказанных выше соображений об идеологическом кризисе в Болгарии, укажем на преемственность политики Пресиана и Бориса по отношению к христианам. Князю было, несомненно, ясно что среди причин восстания в 838 г. многотысячной колонии пленных византийцев-адрианопольцев, поселенных еще Крумом в болгарских владениях на левобережье Дуная, не последнюю роль сыграли гонения против христиан Омуртага и Маламира (восстание к тому же сопровождалось вмешательством Византии во внутренние дела Болгарии)⁴⁵. Среди населения значительных районов, отошедших к Болгарии во Фракии и Македонии в 1-й половине IX в., в том числе при Пресиане (здесь жили в основном славяне, но также и греки), христианство было уже широко распространено⁴⁶. Традиции христианства исстари сохранялись и на коренных землях страны близ черноморских городов Добруджи⁴⁷. Папе Николаю I было известно еще до крещения Бориса, что среди болгар много

христиан⁴⁸. За 30 лет с начала правления Пресиана в стране выросло целое поколение подданных князя, унаследовавших от родителей и свободно исповедовавших христианство. О формах организации христианского культа в Болгарии до крещения неизвестно. Видимо, официально действующих культовых зданий было мало: после 865 г. Борис усиленно строил храмы в южных и юго-западных районах, чтобы исключить всякое недовольство местных христиан на религиозной почве и приобрести в них надежных союзников в обращении язычников⁴⁹. Доказательством того, что в Болгарии до официального введения христианства все-таки имелись в церкви и монастыри (а значит, и белое и черное духовенство), мы видим в одном из ответов папы Николая Борису (вопросы болгар папе прибыли в Рим в августе 866 г., а "Ответы" папа отоспал в ноябре): речь идет там о вдовах, которых (конечно, с целью овладения их имуществом) принуждали к уходу в монастырь⁵⁰. Разумеется, трудно думать здесь о женских монастырях, выстроенных и организованных всего за год-полтора после крещения⁵¹.

Тесные контакты Бориса с правящими кругами Византии и Великой Моравии (с 853 г. до начала 60-х годов Борис находился в союзе с ними), а затем и Германского королевства (в 862/863 г. Борис стал союзником Людовика Немецкого в его борьбе против Великой Моравии) привели его к четкому заключению, что сохранение язычества препятствует равноправным отношениям с христианскими державами и служит для них благовидным предлогом и для вмешательства в дела Болгарии, а при случае — и для агрессии против нее.

Несомненно, и немцы и византийцы оказывали на Бориса дипломатическое давление с целью побудить его принять крещение, но само это давление стало возможно именно потому, что сам Борис и, конечно, поддерживавшая его группировка знати (в основном славянской, но в существенной ее части и протоболгарской по происхождению) в начале 60-х годов уже приняли решение о введении христианства в своей стране. Мы не видим в источниках убедительных доказательств частично встречающегося в науке тезиса, что Людовик обязал Бориса креститься в качестве необходимого условия союза с ним, хотя известно, что князь сам говорил королю о своем желании креститься (*ad fidem velit converti*) еще до официального утверждения договора между ними⁵² и что после принятия крещения Борисом от византийцев Людовик по-мышлял в 864 г. о враждебных действиях против Бориса⁵³. В союзе с Борисом был заинтересован германский король, и язычество князя не помешало их совместному походу в 863 г. против Великой Моравии. Враждебные намерения Людовика нельзя связывать только с фактом крещения Бориса не западными прелатами, а византийцами: ведь Борис в 863 г. заключил союз с Византией, направленный против Великой Моравии и Германского королевства. Да и угрозы Людовика остались угрозами. Ни о каком действительном давлении Людовика на Бориса в вопросах веры неизвестно. Его проповедники явились в Плиске в конце 866 — начале 867 г. только тогда, когда Борис их позвал: они и отбыли оттуда, когда им это предложили.

Не обнаружили мы также бесспорных данных в пользу утверждения,

что решающую роль сыграло военное давление империи на Болгарию в 863 г. Борис действительно считал себя не готовым к войне на два фронта (с севера могла угрожать Великая Моравия, союзница империи): в стране царил голод, население страдало и от частых землетрясений, византийцы вторглись на юго-западе в районы, где было немало христиан и имелось к тому же и греческое население. Но никакого разгрома болгарских войск не было. Византийцы тотчас приняли предложение о мире. Борис отдал южночерноморские города, но зато вернул по договору Загору⁵⁴. Все это мало похоже на катастрофу, в результате которой "варвар-язычник" отвергает веру отцов ради поклонения "чужому" богу. Самое большее: военно-дипломатическое давление империи ускорило акт крещения, но не обусловило его: Бориса беспокоило (и, как оказалось, не напрасно), что в стране еще не осуществлена (в первую очередь среди знати) необходимая для столь важного дела подготовка.

Представления Бориса о прерогативах собственной власти опирались на прочные протоболгарские традиции всевластия ханов и на усвоенные от Византии ("от бога архонт") идеи неограниченного волеизъявления государя. Он сознавал свою решающую роль в событиях, в том числе в деле организации культа (как князь-язычник он признавался верховным жрецом). Свои представления о христианстве и о значении христианской церкви в государстве он мог составить почти исключительно на основе общения со своими подданными-христианами и с византийцами. Подчиненная роль церкви, стоявшей на службе интересов высшей светской власти в Византии и во внутренних делах, и во внешней политике, была князю, безусловно, отлично известна (при всей его слабой осведомленности в христианских доктринах и обрядности, как это явствует из его вопросов папе). Все убеждает нас в том, что именно такую же (послушную ему) церковь рассчитывал иметь Борис, принимая решение креститься. Именно под этим углом зрения находит, на наш взгляд, объяснение вся последующая политика князя, связанная с утверждением христианства в Болгарии.

Довод против признания существенной роли внешнего давления мы усматриваем и в том, что в ходе всей борьбы за церковную супрематию над Болгарией и папы (с их прелатами) и патриархи вместе с императорами использовали главным образом (о других методах попросту неизвестно) убеждение, посулы, просьбы, обращенные к князю к приближенным к нему влиятельным лицам. Характерная деталь: возможность свободного выбора Борисом вероисповедания считали совершенно естественной и в широких кругах общества — в 863—866 гг. в Болгарию, полагая, что все зависит от князя, ринулись, надеясь, разумеется, на успех своей миссии, проповедники разных религий, несовместимых с ортодоксальным христианством, — и армяне-монофизиты, мусульмане и иудеи⁵⁵, павликianе⁵⁶, и изгнанные как раз в это время из Рима еретики⁵⁷.

Главная цель Бориса состояла в организации независимой болгарской церкви, что, как он понимал, было немыслимо без собственного церковного владыки (патриарха или архиепископа), которого при решавшем участии главы государства (как и империи) выбирали бы бол-

гарские (точнее — возглавлявшие болгарские церковные округа) иерархи. В момент крещения самого князя (в 864 г.) и основной массы его подданных (в 864—866 гг.) перед Борисом, в сущности, еще не стояла альтернатива — Константинополю или Риму должна подчиняться болгарская церковь. Он рассчитывал на максимально благоприятный исход — на учреждение даже патриархии. Но в 865 г. князь убедился в том, что империя избегает постановки вопроса даже о минимальных формах независимости болгарской церкви. Уже в 864 или в 865 г. (до мятежа знати против Бориса) князь обратился в связи с этим вопросом к патриарху Фотию. До упомянутого мятежа князь получил и ответ Фотия (обширное религиозно-нравственное наставление государю-неофиту), в котором все наиболее важные для Бориса практические вопросы были сознательно обойдены. Стало ясно, что в Константинополе рассматривают организуемые и будущие церковные округа Болгарии как интегральную часть подвластных патриарху имперских церковных приходов разного ранга. Византийские деятели в подобных случаях умели выжидать. Но не хотел и был абсолютно лишен всякой возможности ждать Борис.

Альтернатива "Константинополь или Рим" возникла после мятежа в Болгарии, угрожавшего и трону и жизни Бориса. Требовались решительные и незамедлительные меры. Обстановка в стране оставалась очень тревожной и после подавления мятежа. Языческая оппозиция использовала недовольство в народе излишним ригоризмом греческих священников в отношении неофитов, введением немотивированных с точки зрения веры запретов и ограничений, отказом священнослужителей "принять" (т.е. допустить в церковь, назначив эпитимью) раскаявшихся в своем участии в мятеже "средних и низших" (знатные были казнены); общественному осуждению, видимо, подвергалась и та жестокость, с которой Борис расправился с мятежниками. Часть подданных отказывалась принять крещение, а часть, уже его принявшая, отрекалась от христианства⁵⁸. Конечно, провал планов Бориса в организации самостоятельной церкви при такой ситуации угрожал бы князю лишением поддержки даже со стороны той части знати, на которую до этого он опирался.

Обращение к папе означало, конечно, использование противоречий, существовавших в то время между империей и папством. Это был удачный дипломатический шаг Бориса. В вопросах Бориса папе доминировали три темы: как поступать впредь с язычниками и с еще сохранявшимися языческими обычаями, нормами права, формами быта, как относиться к требованиям греческих священников, представляющимся стеснительными или сомнительными, и наконец, какой из первосвященников: восточный (патриарх Константинополя) или западный (папа) — имеет больше прав на учреждение в Болгарии патриархии. Кроме того, Борис просил о присылке книг "христианского закона" и проповедников и наставников в делах веры⁵⁹. Опираясь на авторитет папы, Борис рассчитывал ослабить происки оппозиции, мешавшие делу христианизации страны, добиться четкого определения статуса болгарской церкви, освятить именем папы ряд непривычных и неприятных для неофитов обрядов (например, соблюдение великого пос-

та), отменить некоторые излишне строгие запреты греческих священников. Трудно, однако, избавиться от впечатления при знакомстве с "Ответами папы", что ни об организации болгарской церкви с помощью папы, ни о подчинении ее папскому престолу прямо в вопросах князя не говорилось. Не случайно, видимо, Борис одновременно обратился и к Людовику Немецкому, просьба к которому была высказана более четко и практично: прислать необходимые книги, епископа и священников⁶⁰. При отмеченной выше особенности представлений Бориса о власти и вере возможно допущение, что он ожидал от папы решения теоретических и юридических вопросов, а от светской власти (в частности, от Людовика Немецкого) помощи в решении конкретных дел организации церкви и направления культа. М. Нистазопулус-Пеликиде отмечает, что в сознании деятелей той эпохи мысль о Византии вызывала прежде всего представление о высшей светской власти; а мысль о Риме — представление о высшем христианском духовном авторитете⁶¹.

"Ответы папы" не дают, на наш взгляд, права на заключение, что борьба за церковную супрематию Рима и Константинополя развернулась уже осенью 866 г. Папа отказал в учреждении патриархии: это удел лишь "апостольских престолов", сама патриархия Константинополя учреждена "скорее по расположению правителей, чем по правилам", пока руководить болгарской церковью может только епископ, а впоследствии, после укрепления поданных Бориса в вере, — архиепископ; поставлять епископа и архиепископа в качестве главы церкви Болгарии может лишь папа⁶².

Папа, однако, весьма осторожен в своих "Ответах". Он избегает резких выражений в отношении греческой церкви, подтверждает законность крещения болгар греческими священниками (даже лжесвященником и иудеем, о котором неизвестно — был ли он христианином), ибо суть дела не в том, кто крестил, а во имя кого крестил, не в том, кто проповедует, а во имя кого проповедует⁶³. В самом начале своего послания папа наставляет Бориса в том, что христианин обязан более, чем родного отца, чтить отца духовного, подчиняясь ему во всем⁶⁴. Духовными же отцами болгар являлись крестившие их греки, а император Михаил III считался к тому же и крестным отцом Бориса-Михаила (сам папа Николай I именовал князя Михаилом⁶⁵). Обращение болгарского князя к императору как "духовного сына" к "духовному отцу" вошло в формулу официальных приветствий при дипломатических приемах⁶⁶. После крещения Болгарии византийские деятели и писатели, начиная с современников Бориса, неизменно подчеркивали при общении с болгарами указанный христианский тезис, чтобы требовать от "духовных чад", спасенных от "бесов язычества и идолопоклонства", послушания не только в делах веры и церкви, но и в сфере внешней политики — во всяком случае никогда не поднимать руку на "ромеев". Фотий усиленно втолковывал эту мысль Борису в своем послании как неотъемлемый догмат христианства. "Знай, — писал он, — что, если и малость будет упущена, в полном пренебрежении окажется догма"⁶⁷.

Ответ папы пока устраивал Бориса. Прелаты престола св. Петра

прибыли в конце 866 г. в Плиску. Но князь не рвал пока отношений и с Константинополем. Боялся делать то же и папа: он еще надеялся добиться супрематии над Болгарией посредством соглашения с Фотием и Михаилом III. Одновременно с выездом легатов папы в Плиску через Болгарию взяло путь на Босфор особое посольство папы в Константинополь. Крутой поворот делá приобрели в первые месяцы 867 г. в результате двух важных событий: во-первых, Борис (несомненно, в связи с прибытием посланцев папы в Плиску) получил письмо Михаила III и его соправителя Василия (будущего Василия I Македонянина), в котором содержалась резкая критика обрядности римской церкви, но, судя по всему, не имелось ничего существенного в связи с главной проблемой, интересовавшей князя (создание самостоятельной болгарской церкви); во-вторых, византийские власти не пустили на землю империи, выполняя волю императора, посольство папы, и оно, тщетно протомившись 40 дней на границе, вернулось ни с чем. С этими послами раздосадованный позицией греков Борис отправил папе (желая, несомненно, обострить его отношения с империей) и то письмо, которое он получил из Константинополя. Лишь с этого момента, как мы полагаем, Борис окончательно решился на полный разрыв с греческой церковью (священники-греки были изгнаны из страны, отбыли обратно и запоздавшие посланцы Людовика, обнаружившие в Плиске прелатов папы⁶⁸), все дело организации церкви и завершения процесса крещения он передал в руки легатов папы. В связи с этим следует подчеркнуть, что, действуя смело и решительно, Борис, видимо, не исключал возможности серьезных осложнений с империей, как он предусматривал их в августе 866 г., во время обращения к папе. Довод в пользу этого предположения мы усматриваем в одном из вопросов князя папе — о том, как поступать в случае, если "христианский народ", состоящий с Болгарией в договорных отношениях, нарушит клятву и развязнет войну (характерно, что папа не хочет отвечать на этот вопрос четко — он не запрещает вести оборонительную войну с христианами, но советует все-таки отдать решение вопроса на месте на усмотрение церковного главы страны, хорошо знающего местные нравы и обычай и суть позиции обеих конфликтующих сторон⁶⁹).

В течение трех лет посланные папой священнослужители пользовались полной свободой действия в Болгарии. Вопреки приведенным выше высказываниям папы, одобряющим и признающим законным крещение болгар греками (даже лжецерквиенниками), теперь папа и его прелаты пошли даже на то, чтобы подтвердить крещение (посредством "миропомазания") Бориса и "всех правящих и управляемых в Болгарии", поскольку "мирро Фотия", не признаваемого папой, оказалось якобы более чем недействительным⁷⁰. Так разрывалась "духовная связь" между византийцами и болгарами, обесценивалась заслуга церкви империи в приобщении болгар к христианству, что вызвало особое негодование Фотия, называвшего папских прелатов "епископами мрака", "предтечами отступничества", "изменниками и богоборцами"⁷¹.

Новый поворот в политике Бориса в 869 г. отнюдь не был обусловлен каким-либо серьезным давлением империи. В.Гюзелев справедливо указывает на коренные различия в позиции папства и князя Бориса

риса в вопросе о самостоятельности церкви Болгарии. Князь стремился утвердить автономию церкви во главе с архиепископом, посланным его воле и избираемым с одобрения светского главы государства. Папа же рассчитывал обрести в церкви Болгарии (да и в самом князе) всецело подвластное ему орудие его собственной политики на Балканах, прежде всего против Византии, свой форпост в достижении далеко идущих теократических притязаний⁷². Уверившиеся в своем успехе, Николай I и Андриан II не уделили должного внимания требованиям Бориса и недооценили его решимости в достижении поставленной цели. Отказ на просьбу Бориса поставить архиепископом Болгарии Формозу Портуанского, а затем дьякона Марина, присылка папой на этот пост неугодного Борису дьякона Сильвестра истощили терпение князя. Он понял, что папство намерено безраздельно господствовать над болгарской церковью.

Как показал ход событий, последовавшее в 869 г. обращение Бориса в Константинополь отнюдь не было лишь дипломатическим маневром с целью давления на папство. Это был результат взвешенного решения, принятого князем и его окружением после длительного и основательного знакомства с папскими прелатами, с методами и целями и церковной и светской политики престола св. Петра. Тщетно папа обещал теперь поставить архиепископом Болгарии любого угодного Борису кандидата.

Воспользовавшись собранием в конце 869 — начале 870 г. в Константинополе высших иерархов восточной церкви с участием представителей папы (в западной литературе этот собор называют Восьмым вселенским) и заранее согласовав свою позицию с деятелями византийской церкви и государства, Борис и патриарх Игнатий сумели провести в качестве постановления собора решение о принадлежности болгарской церкви к "Константинопольскому диоцезу", несмотря на все протесты папских легатов⁷³. Борис изгнал из Болгарии священнослужителей папы. Туда отправилось византийское духовенство во главе с рукоположенным патриархом Игнатием архиепископом Иосифом (по другим данным — Стефаном). Продолжатель Феофана, имея в виду восстановление "духовной связи" между "ромеями" и болгарами, замечает, что благодаря "великодушию" Василия I, давшего болгарам архиепископа и епископов, неофиты более не колебались, "подобно листям на ветру", укрепились в вере и "оставили отцовские обычай"⁷⁴.

Не легко в связи с этим ответить вполне определенно на вопрос, получила ли в 870 г. болгарская церковь автономию. Учреждение архиепископии само по себе предполагает, что внутренние дела в ее пределах решал ее церковный глава. Но он был поставлен патриархом, был ему подвластен. Неизвестно при этом, согласовывалась ли кандидатура на пост церковного владыки Болгарии с Борисом (учитывая обстановку, в которой все это произошло, мы считаем подобное согласование вполне вероятным)⁷⁵. Статус болгарской церкви в 870 г. вряд ли все-таки можно определить как автокефальную архиепископию: Борис и после 870 г. не оставлял усилий по упрочению самостоятельности болгарской церкви. Его планам благоприятствовало то, что папство не прекратило борьбы за церковную супрематию над Болгарией. Дипло-

матические демарши папы Иоанна VIII перед Борисом, императором, патриархом, родственниками и приближенными болгарского князя следовали непрерывно один за другим. В Риме теперь прямо приписывали заслугу крещения болгар только папскому престолу, изгнание священнослужителей папства из Болгарии расценивали как насилие, установление духовной супрематии константинопольской церкви как грубое попранье канонов.

Стремясь положить конец затянувшейся полемике по болгарскому церковному вопросу и уступая, по всей вероятности, настоянию Бориса, новый церковный собор 879/880 г. (так называемый "Ложный собор Фотия") исключил болгарские епископии из списка церковных округов Константинопольской патриархии и постановил также, что патриарх "не рукополагает в Болгарии и не посыпает омофор" (часть одеяния высшего иерарха, символ его власти)⁷⁶. Отчасти это решениеказалось отвечающим требованиям папства: болгарская церковь объявлялась, в сущности, автокефальной, независимой от греческого патриарха, и папство истолковало это решение как возвращение Болгарии под супрематию престола св. Петра: ведь это требование было условием признания папой вторичного избрания Фотия патриархом (877—886 гг.) после смерти Игнатия, и папа выполнил обещание⁷⁷. Греки отвечали, что этот вопрос находится в компетенции только императора, но Болгария не находится под его властью, как не входит и в "енорию" патриарха⁷⁸. Однако все протесты папы по поводу невыполненного решения остались без последствий. Неопределенность и нечеткость постановления собора дала повод каждой из сторон толковать его решение в свою пользу. Споры на эту тему продолжаются и в новейшей историографии. Однако даже те историки, которые полагают, что автокефалия не была оформлена строго юридически, склонны признать фактическую независимость болгарской церкви, особенно в периоды усиления Болгарского государства⁷⁹.

Но даже в том случае, если князь Борис считал отныне статус болгарской церкви соответствующим автокефальной архиепископии, он не мог считать дело совершенно законченным, пока церковь его страны находилась под контролем греческого духовенства. Представляется поэтому совершенно оправданной мысль, согласно которой принятые князем вскоре меры по обучению собственных (болгарских) священнослужителей, а затем и по подготовке к переходу в церковнослужении на славянский язык находились в русле его многолетней борьбы по упрочению независимой болгарской церкви и соответствовали его более широким целям укрепления центральной власти и Болгарского государства в целом⁸⁰.

Замечу в заключение, что политический курс, избранный Борисом в ходе христианизации страны и создания болгарской церкви, несомненно, отвечал интересам большинства господствующего класса Болгарии и был выработан в целом на основе верной оценки международного положения государства. Доказательством тому, в частности, служит та легкость, с которой Борис, временно покинув монастырь, в котором постригся добровольно в 886 г., подавил в 893 г. последний натиск языческой оппозиции, хотя попытку возвращения к

язычеству предпринял и возглавил сам государь Болгарии, сын Бориса князь Владимир-Расате.

Таким образом, религия и политика в истории Первого Болгарского царства, и в языческий и в христианский периоды, всегда находились в тесном взаимодействии. Политика при этом доминировала в союзе светской власти с духовной. Религия служила, как правило, и внутри страны и вне ее орудием политики, от которой в конечном счете зависели судьбы и самих вероисповедных культов. Но и религиозная приверженность господствующих в обществе кругов нередко определяла их политический курс, отражавшийся на жизни общества и на отношениях как с иноверными, так и единоверными государствами и народами.

Христианизация Болгарии открыла новый этап в истории страны и ее культурном развитии.

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 412—454 (здесь и лит.).

² Ангелов Д. Образуване на българската народност. С., 1981, с. 196—218; Петров П. Образуване на Българската държава. С., 1981. С. 335—337; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 49—82 (здесь и лит.). См. также: Дуйчев Ив. Фолклорни материали за древното славянско езичество // Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. С., 1984. С. 12—14.

³ Дуйчев Ив. Славяно-болгарские древности IX в. // Byzantinoslavica, 1950. N 11. P. 6—31; Ангелов Д. Образуване... С. 124—174.

⁴ Ваклинов Ст. Формиране на старобългарската култура. VI—XI в. С., 1977. С. 97, 262; Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С., 1979. С. 78—79; Он же. Първобългарите: Бит и култура. С., 1981. С. 88; Аладжов Ж. За култа на Тангра в средневековна България // Археология. 1983. N 1/2. С. 76—85; Станилов Ст. Славяните при Второто царство. С., 1986. С. 107—108, 115—117; Москов М. Прабългарски рунически знак IYI за теонима Тангра // Старобългаристика. 1987. N 1. С. 15—22. Ср.: Tryjarski E. The Tamgas of the Turcic Tribes from Bulgaria // Ural-Altaische Jahrbücher, 1975. B. 47. S. 189—200; Овчаров Д. Български средневековни рисунки-графити. С., 1982. С. 62 и сл.; Он же. За смисъла и съдържанието на един графит от Плиска // Сб. Преслав. С., 1983. Т. 3. С. 208; Он же. К вопросу о шаманстве в средневековой Болгарии VIII—X вв. // Bulgarian Historical Review. 1981. N 3. Р. 81.

⁵ Димитров Д. Погребалният обред при ранобългарските некрополи във Варненско (VIII—X в.) // Известия на Археологическия институт. 1974. Т. 34; Он же. По въпроса за гробните камери с трупоизгаряне в раносредновековните некрополи в Североизточна България // Известия на народния музей (Варна). 1976. Кн. XI; Въжарова Ж. Славяни и прибългари по дани на некрополите от VI—XI в. на територията на България. С., 1976. С. 409—415.

⁶ Klanica Z. Nabófenství a kult i jejich obraz v archeologických pramenech // Velka Morava a počátky československé státnosti. Bratislava. 1985. S. 108.

⁷ См., например, указ. в примеч. 4 работы Д. Овчарова.

⁸ Кляшторный Г. Прабългарски Тангра и древнестюркский пантеон // Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. С. 18—22.

⁹ Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С. 123—124.

¹⁰ Там же. С. 70. Ср.: Тъпкова-Зайкова В. Българо-византийските отношения и концепции за "Втория" и "Третия" Рим // Изследвания в чест на академик Н. Тодоров. С. 1983, с. 27—28.

¹¹ Гръцки извори за българската история (далее: ГИБИ). С., 1958. Т. II, с. 126.

¹² Станилов Ст., Александров Г. Средневековно езическо светилище в развалините на Монтана // Археология. 1983. N 3. С. 40—52.

¹³ Коледаров П. Политическа география на средновековната Българска държава. С., 1979. Т. 1. С. 10—14.

¹⁴ ГИБИ. Т. II. С. 126.

¹⁵ Латински извори за българската история. С., 1960. Т. II. С. 91. Далее: ЛИБИ.

- ¹⁶ ГИБИ. С., 1961. Т. IV, с. 20 (Scriptor incertus).
- ¹⁷ ГИБИ. С., 1960. Т. III. С. 52 (Феодор Синкелл).
- ¹⁸ Въжарова Ж. Славяни и праъбългари... С. 400—215; Ваклинов Ст. Формиране... С. 138.
- ¹⁹ Петров П., Гюзелев В. Христоматия по истории на България. София, 1978. Т. I. С. 111.
- ²⁰ Lemerie P. Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius. Paris, 1979. Vol. I. Р. 211.
- ²¹ ГИБИ. III. С. 272 (Феофан Исповедник).
- ²² Бартикян Хр. О протоболгарских надписях ханов Крума (803—814) и Омуртага (814—831) и некоторых вопросах организации раннеболгарского государства // Вестн. обществ. наук АН АрмССР. 1981. N 4. С. 67—77. Ср.: Бешевлиев В. Първобългарски надписи, с. 173—178.
- ²³ ГИБИ. Т. III. С. 285 (Феофан Исповедник).
- ²⁴ Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С. 220.
- ²⁵ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 597—606; Он же. Язычество Древней Руси. С. 294—331; Толстой Н.И. Христианизация как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы: Киевская Русь: Сб. тез. М., 1987. С. 50—53.
- ²⁶ Ваклинов Ст. Формиране... С. 97—100, 111—114, 169.
- ²⁷ Ангелов Д. Образуване... С. 218 и сл.; Развитие этнического самосознания... Раннефеодальные государства на Балканах. М., 1985. С. 151—166.
- ²⁸ ЛИБИ. Т. II. С. 90.
- ²⁹ ГИБИ. Т. IV. С. 20—21 (Scriptor incertus).
- ³⁰ Gjuselev V. Allgemeine Charakteristik und Etappen der Errichtung der militärischen und administrativen Verwaltung der ersten bulgarischen Staates: 7. bis 11. Jh. // Etudes balkaniques. 1978. N 3. S. 76—77. Развитие этнического самосознания... С. 66.
- ³¹ Андреев М., Ангелов Д. История болгарского государства и права. М., 1962. С. 119—124; История на България. Т. 2; Първа Българска държава. С., 1981. С. 142—147. Ср.: Milkova F. Les dispositions législatives du Khan Kroum, forme primaire de la législation bulgare // Recherches sur l'histoire des institutions et du droit. 1980. Т. 5. Р. 87—94.
- ³² ГИБИ. Т. III. С. 283 (Феофан Исповедник).
- ³³ Бешевлиев В. Първобългарите... С. 112.
- ³⁴ Станилов Ст. Славяните... С. 107—108.
- ³⁵ ГИБИ. Т. IV. С. 144 (Житие Феодора Студита); История на България. Т. 2. С. 92, 133.
- ³⁶ Доклад Р.А. Наследовой на 11-й сессии византинистов не опубликован. Краткое его резюме см.: Наследова Р.А. Всесоюзная сессия по проблемам византиноведения и средневековой истории Крыма // Византийский временник. 1986. Т. 46. С. 5.
- ³⁷ ЛИБИ. Т. II, с. 38 (Эйнхард).
- ³⁸ Ср.: Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С. 173—180.
- ³⁹ ЛИБИ. Т. II. С. 35—36, 51 (Эйнхард. Жизнеописание Людовика).
- ⁴⁰ Литаврин Г.Г. Славяне и протоболгары: Традиции и реальность // Втори Международен конгрес по българистика. Доклади: Пленарни доклади. С., 1986. С. 24—43. Ср.: Дуйчев Ив. Съзнание на единство в исторически създите на българския народ // Юбилеен сборник в чест на академик Димитър Косев. С., 1985. С. 52.
- ⁴¹ Бешевлиев В. Първобългарски надписи. С. 132—135.
- ⁴² См., например: Cankova-Petkova G. Contribution au sujet de la conversion des Bulgares au christianisme // Byzantinobulgarica. 1979. Т. IV. Р. 21—33; Шрайнер П. Събития от българската средновековна история във византийските кратки хроники // Исторически преглед. 1979. N 2. С. 107—111.
- ⁴³ См., например: Гюзелев В. Княз Борис Първи. С., 1969. С. 141—177; Gjuselev V. Das Papsttum und Bulgarien im Mittelalter (9. — 14. Jh.) // Gjuselev V. Forschungen zur Geschichte Bulgariens im Mittelalter. Wien, 1986. С. 178—180.
- ⁴⁴ См., например: Conte F. Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale. Paris, 1986. Р. 523—524. Cf.: Карапетяновоулу Ι. Ιστορία Βυζαντινού κράτους. Θεσσαλονίκη. 1981, II, σελ. 279—280. Ср.: История на България. Т. 2. С. 214—228.
- ⁴⁵ Златарски В. История на българската държава през средните векове. С., 1970. Т. I, ч. I. С. 349 и сл., 432 и сл.
- ⁴⁶ Venedikov J. La population byzantine en Bulgarie au début du IXe siècle // Byzantinobulgarica. 1962. Т. I. Р. 261—277; Waldmüller I. Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VIII. Jahrhundert. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. Amsterdam, 1976. С. 399—415; Иванова О.В. Христианизация Первого Бол-

- гарского царства по данным сочинения Феофилакта Охридского // Введение христианства... С. 12—14.
- ⁴⁷ Турилов А.А. Данные "Сказания о железном кресте" о христианизации Болгарии // Введение христианства... С. 53—54; Он же. "Сказание о железном кресте" как источник по истории общественно-политической мысли Болгарии конца IX — начала X в. // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода средневековья: Сб. материалов и тез. IV чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1986. С. 36—37. Ca.: Hensel W., Rauchutowa W. Archaeological Research at Debrište // Archaeologia Polona. 1981. T. XX. P. 191—225. Cf.: Sansterre J.-M. Les missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans le second moitié du IXe siècle // Byzantion. 1982. Vol. 52. P. 375—388.
- ⁴⁸ ЛИБИ. Т. II. С. 62.
- ⁴⁹ Ваклинов Ст. Формиране... С. 173.
- ⁵⁰ ЛИБИ. Т. II. С. 116.
- ⁵¹ Ср.: Бешевлиев В. Прабългарите... С. 99.
- ⁵² ЛИБИ. Т. II. С. 62.
- ⁵³ Там же. С. 287.
- ⁵⁴ Златарски В. История..., 1971. Т. I, ч. 2. С. 39 и сл., 46 и сл.
- ⁵⁵ ГИБИ. Т. II. С. 122, 124.
- ⁵⁶ ГИБИ. Т. IV. С. 109.
- ⁵⁷ Гюзелев В. Княз Борис... С. 212—213.
- ⁵⁸ ЛИБИ. Т. II. С. 81, 112.
- ⁵⁹ Там же. С. 63, 65, 110, 111, 125.
- ⁶⁰ Там же. С. 45, 288.
- ⁶¹ Nystazopoulou-Pélékidou M. Constantinople centre de pouvoir et d'autorité // BYZANTIKA. 1985. N. 5. P. 28—29. Cf.: Νυσταζόπουλου-Πελεκίδοῦ Μ. Ὑγεμονικῆ ἴδεα καὶ βυζαντινές επιδράσεις στὴ Βουλγαρία ὡς τὸν χριστιανισμὸ (681—864) // BYZANTINA. 1985. Т. 13. Р. 1369—1370.
- ⁶² ЛИБИ. Т. II. С. 110, 111, 118, 119.
- ⁶³ Там же. С. 79, 122, 123.
- ⁶⁴ Там же. С. 66.
- ⁶⁵ Там же. С. 63.
- ⁶⁶ Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae byzantinae. Bonnae, 1829. P. 681—682.
- ⁶⁷ ГИБИ. Т. IV. С. 100.
- ⁶⁸ ЛИБИ. Т. II. С. 185.
- ⁶⁹ Там же. С. 113—114.
- ⁷⁰ ГИБИ. Т. IV. С. 101; ЛИБИ. Т. II. С. 170.
- ⁷¹ ГИБИ. Е. IV. С. 101, 105.
- ⁷² Гюзелев В. Княз Борис... С. 236 и сл.
- ⁷³ ГИБИ. Т. IV. С. 116.
- ⁷⁴ Петров П., Гюзелев В. Христоматия... Т. I. С. 169—170 (Продолжатель Феофана).
- ⁷⁵ Гюзелев В. Княз Борис... С. 257.
- ⁷⁶ ГИБИ. Т. IV. С. 118; История на България. Т. 2. С. 228. Cf.: Swoboda V. L' Origine de l'organisation de l'église en Bulgarie et ses rapports avec la patriarchat de Constantinople (870—919) // Byzantinobulgarica. 1966. N. II. P. 67—81.
- ⁷⁷ ГИБИ. Т. IV. С. 115—116.
- ⁷⁸ Там же. С. 116—117.
- ⁷⁹ Тарнавидиου Ἰω. Χρ. Ἡ διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆ ἐκκλησίας Θεσσαλονίκη, 1976, сел. 53—82.
- ⁸⁰ История на България. Т. 2. С. 252. См. также: Pétrov P. Le politique étrangère de la Bulgarie au milieu du IX siècle et la conversion des Bulgares // Byzantinobulgarica. Т. II. P. 41—52.

А.С. МЫЛЬНИКОВ

**МЕЖСЛАВЯНСКИЕ КОНТАКТЫ
В СФЕРЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ
(Теоретические и эвристические аспекты)**

Поднимаемая проблема относится к числу сравнительно новых и до сих пор недостаточно разработанных. Межславянские контакты, чаще всего исследуемые в рамках двухсторонних отношений, обычно рассматриваются на материалах так называемой профессиональной культуры (художественная литература, изобразительное, театральное, музыкальное искусство, наука и т.д.). Соответствующие контакты на уровне народной культуры изучены несравненно меньше, их исследование к тому же, как правило, ограничивалось фольклорными связями, хотя очевидно, что последние содержания народной культуры не исчерпывают. Отмеченная ситуация подтверждается данными международной славистической библиографии¹. Но что знали друг о друге в разные исторические эпохи представители не только образованных слоев славянских народов, но более широкие их массы, рядовые люди? Без ответа на этот вопрос нельзя исторически достоверно и до конца понять значение межэтнического общения в славянском этнокультурном процессе, выявить черты общего и особенного, присущие ему в контексте мирового культурно-исторического развития.

Чем же, однако, объяснить, что до сих пор указанная проблема в ее полном объеме не привлекала к себе широкого и целенаправленного внимания? Здесь можно назвать совокупность причин, из которых важнейшими, на наш взгляд, являются следующие. Во-первых, трактовка двухсторонних, реже — многосторонних, межславянских культурных контактов затрагивала явления, составляющие предмет соответствующих научных дисциплин (история, этнография, фольклористика, литературоведение, искусствознание и др.), и рамками этих дисциплин в основном ограничивалась. Во-вторых, существование вытекавшей из такого подхода традиции, породившей устойчивые исследовательские стереотипы, которые находили отражение также и в научно-организационной сфере. И, в-третьих, как следствие — недостаточность осмыслиения и разработка теоретических и эвристических аспектов изучения межэтнических культурных контактов как в целом, так особенно в области славистики. На некоторых аспектах этого вопроса мы и остановимся ниже.

* * *

Едва ли нужно напоминать хорошо известное положение о том, что культура представляет собой сложный, многоплановый и многоаспектный феномен, отнюдь не исчерпывающийся кругом явлений профессиональной культуры. Но если это так, то и исследование межславянских контактов в области культуры должно строиться на комплексной, междисциплинарной основе. Именно поэтому целесообразным представляется рассмотреть исходные методологические вопросы и вытекающие из них более частные, но не менее значимые методические вопросы.

Как показали работы советских и многих зарубежных исследователей, культурные контакты не существуют в отрыве от духовной жизни вступающих во взаимодействие народов. Наоборот, их содержание, формы и социальная обусловленность, да и сама потребность в них прямо или косвенно выражают внутренние потребности этнических культур, нуждающихся в таких внешних связях. Еще в "Немецкой идеологии" К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали: "Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение". Охарактеризовав это положение, они продолжают: "Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения"².

Отсюда вытекает, что одно из ключевых мест в разработке теоретических аспектов межэтнических связей занимает вопрос о сопоставимости сравниваемых этнических культур. А это, в свою очередь, сопряжено с потребностью в культурно-типологическом осмыслиении изучаемого материала, на что в советской славистике и последние годы неоднократно обращалось внимание³.

Не затрагивая в данном случае историографии темы⁴, отметим, что при тех или иных расхождениях в советской культурологии исходной единицей построения системы исторической типологии культуры чаще всего признается исторический тип культуры (или культурно-исторический тип), хотя по тем или иным вопросам его морфологии ведутся дискуссии. В нашем понимании, изложенном в ряде опубликованных ранее работ, культурно-исторический тип является целостной, открытой и развивающейся системой, которая в сфере культуры соответствует определенному стадиально-формационному уровню материального и духовного производства, взятого в его динамике и диалектической взаимозависимости. Сердцевиной этой системы является соответствующий тип человеческой личности — его общественное сознание, мироощущение, видение мира. В зависимости от их связей с этапами развития общественного производства исторические типы культуры делятся на основные и транзитивные. Первые соответствуют зрелым периодам общественно-экономических формаций, функционирующими на своей собственной основе. Вторые соответствуют переходным периодам от одной формации к другой и характеризуются борьбой между старыми, отживающими, и новыми, нарождающимися социокультурными структурами. История культуры славянских народов знает все основные (общинно-родовой, феодальный, буржуазный, социалистический) и транзитивные (межформационные) типы культуры, за исключением рабовладельческого.

В реальном культурно-историческом процессе каждый тип культуры наполняется своим, вполне конкретным содержанием. Но на абстрактно-теоретическом уровне морфология культурно-исторического типа может быть рассмотрена как совокупность находящихся в различных видах прямой или иерархической взаимозависимости первичных (социальных, этнических) и вторичных (территориально-политических, конфессиональных, региональных и подобных им) параметров культу-

ры, компонентов ее содержания (технических, научных, художественных, соционормативных и др.) и социальных срезов их функционирования. Последние в классово-антагонистическом обществе делятся на верхний социальный срез, включающий культуру господствующих классов и сопряженную с ней, но отнюдь не тождественную культуру образованных слоев (этот сложный комплекс может быть назван ордодоминантной культурой)⁵, и на нижний социальный срез, представляющий собой интересующую нас "низовую", или народную, культуру. В самом общем плане она может быть определена как социокультурный феномен, отражающий и объективирующий трудовую практику, быт, духовные запросы и чаяния непривилегированных классов и слоев классово-антагонистического общества. Содержание народной культуры отличается широтой и многообразием, включающим народные представления о трудовых, общественных и политических отношениях, о нравственных нормах и правилах поведения, об идеалах будущего. В сфере народной культуры вырабатывалось свойственное социальным низам города и деревни видение мира, отрабатывались методы и способы воспитания молодого поколения и передачи накопленного опыта, распространялись эмпирические знания о природе и человеке (включая приемы врачевания), складывались и функционировали обрядовые действия и фольклор.

Социальная неоднородность классово-антагонистического общества определяет и социальную неоднородность культуры, что нашло теоретическое обоснование в известной концепции В.И. Ленина о двух культурах при капитализме⁶. Эта неоднородность и сопутствовавшая ей идейная борьба были присущи не только ордодоминантной, но и народной культуре, которая, кроме того, отразила противоречивость лежавшего в ее основе мировоззрения народных масс: не только их здравый рассудок и свободолюбивые устремления, но также предрасудки и суеверия, вызванные тяжелой жизнью и низким уровнем образованности и целенаправленным воздействием со стороны эксплуататорских классов. Нельзя поэтому согласиться с исследователями, склонными подходит к оценке народной культуры, так сказать избирательно, относя к ней лишь позитивные элементы. Как объективная данность, народная культура заслуживает серьезного и критического изучения. И предметный круг явлений народной культуры, о котором выше было сказано, имеет ближайшее отношение к интересующей нас теме. Ибо как раз в свете сказанного представляется возможным определить не только способы и формы, но и — это главное — содержание межславянских народных контактов.

Этот вывод приобретает особый смысл при установлении источников базы исследования. В отличие от ордодоминантной культуры, прежде всего ее профессиональных видов, возможность опираться здесь на прямые письменные источники народного происхождения значительно сужается, что порой вызывает у некоторых исследователей скептическое отношение к самой возможности изучения истории народной культуры и ее международных связей. В то же время отмеченная трудность побуждает задуматься о желательности выработки адекватных эвристических приемов.

Оставаясь в рамках традиционного источниковедения, для изучения межэтнических (в нашем случае — славянских) народных контактов могут быть привлечены письменные источники двух типов. Первый из них состоит из текстов, имевших в конечном счете народное происхождение. Они, в свою очередь, поддаются более детальной группировке. Во-первых, это фольклор; желательно, если это представляется возможным, привлечение записей, синхронных изучаемой эпохе. К этой группе примыкают произведения народной (в чешской терминологии: полународной) литературы, содержавшей нередко местные реалии, имевшие историко-культурный интерес. У западных славян к такого рода произведениям относились, например, народные книги и дешевые "ярмарочные" песенники — образчики их восходят к начальному периоду книгопечатания, становясь более массовыми в XVIII—XIX вв. Тексты народного происхождения у всех славянских народов инкорпорированы нередко в рукописной книжности. В России историографический интерес для исследования межславянских народных контактов могут представить также лубочные издания и различные переводные повести (в том числе неславянские, но проникавшие в Россию через зарубежную славянскую, прежде всего польскую, культурную среду: сам по себе этот факт важен для изучения культурных контактов). Использование фольклорно-литературных текстов предусматривает осторожное и критическое отношение к ним, учитывая специфику соотношения здесь между вымыслом и историческим фактом⁷.

Ко второй группе этого типа относятся местные хроникальные записи, полемические выступления, пророчества, обращения к правительенным органам и аналогичные материалы, авторами которых были грамотные лица из крестьянской и городской демократической среды. Заметим, что целенаправленное собирание и публикация такого рода источников проводится по инициативе чехословацкого этнографа и историка А. Робека Институтом этнографии и фольклористики Чехословацкой академии наук в книжной серии, выходящей с 1974 г.⁸ Отдельные ее выпуски включают региональные — деревенские и городские — хроники, в которых наряду с записями о местных событиях встречаются упоминания о межславянских связях. Опыт чехословацких ученых (а попытки такого рода, хотя и не столь последовательные и целенаправленные, имели место и в других странах) представляет несомненный интерес и для советской славистики, что заслуживало бы специального обсуждения⁹. Наконец, третьью группу составляют документы, вышедшие из народной среды и отразившие ее настроения и требования в периоды резкого обострения социальных противоречий (сельских и городских восстаний, крестьянских войн и других форм открытой классовой борьбы). В качестве одного из примеров сошлемся на рукописные манифесты и другие акты Е.И. Пугачева и его окружения, в которых отразились и межэтнические контакты повстанцев¹⁰. Мы не останавливаемся на других группах источников народного происхождения, которые могут быть выявлены и использованы в ходе конкретных историко-культурных исследований.

Второй тип источников может быть определен как косвенный, опосредствованный, по происхождению связанный не с народной, а с

ордодоминантной культурой. Это — летописи, занимавшие важное место в духовной жизни славянских народов эпохи феодализма; разного рода литературные, исторические, географические и иные описания; официальные акты, которыми регулировались общественные отношения и подобные документы. В них, хотя бы и отраженным светом, глазами представителей верхнего социального слоя зафиксированы факты, относящиеся к народной культуре и ее международным контактам.

Однако проблематика эта, учитывая специфику народной культуры, письменными источниками закреплялась лишь частично. Это было обусловлено, в частности, не только более или менее низким уровнем грамотности самих носителей низовой культуры, но и стихийным, диффузным характером межэтнических народных контактов. Очевидно, что опора при их изучении только на письменные источники явно недостаточна — исследование этнокультурной проблематики (а к ней относится и интересующая нас тема) побуждает решительно расширить рамки традиционного источниковедения, существенно пополнив его данными смежных научных дисциплин. Особую роль при этом играет этнографическая наука, методика которой позволяет на основе целенаправленного изучения вещевого материала и данных полевых наблюдений (в том числе и записей их, сохраняющихся в личных архивах ученых) существенно пополнить знания о межэтнических контактах народной культуры, лишь отчасти отраженных в письменных источниках, а зачастую и вообще в них не закрепленных. По сути дела, в этом случае речь должна идти о конституировании новой специальной дисциплины — этнокультурного источниковедения, предмет и методика которого нуждались бы в особом рассмотрении.

* * *

Межславянские народные контакты были одним из заметных проявлений тех имманентных потребностей к общению, которые в ряду прочих причин определялись нуждами этносоциального развития. Несмотря на стадиальные (по большей части внутриинформационные) различия и обусловленную ими асинхронность протекания типологических сходных процессов в культуре восточных, южных и западных славян в прошлом¹¹, их этнокультурное развитие, включая взаимные контакты, происходило в целом в рамках одного и того же в каждую эпоху типа культуры, т.е. на относительно сопоставимых уровнях. При этом формы межславянских народных контактов имели некоторые особенности по сравнению с межславянскими контактами на уровне ордодоминантной культуры. В отличие от последних в них преобладающую роль играло личное общение, которое, в свою очередь, становилось источником вторичного, опосредованного ознакомления друг с другом тех этнических коллективов, к которым контактирующие стороны принадлежали. Так, польский горожанин, посещая по тем или иным причинам Россию, Болгарию, Чехию и другие славянские земли, выступал не только как живой носитель межславянских связей, но в определенной мере и как источник распространения информации об этих связях в своей этнокультурной среде.

Существовали и другие способы межславянского народного общения,

выявление которых должно являться предметом исследования. К ним, в частности, относилось восприятие в данной этнической среде тех или иных материальных и духовных форм культуры другой славянской этнической среды: приемов сельскохозяйственного и ремесленного труда, образцов жилого и хозяйственного строительства, приготовления пищи и других бытовых приемов, элементов обрядовой традиции, фольклора и т.п.; использование печатной и рукописной книги, других произведений письменности и печати, а равно иных средств массовой коммуникации, функционировавших в системе взаимно контактирующих культур. В этом проявлялось не только своеобразие и относительная автономность народной культуры, но и ее сопряженность с культурой ордодоминантной¹². Это обстоятельство следует постоянно учитывать при рассмотрении интересующей нас темы.

В целях разыскания, группировки и обобщения фактического материала непосредственные, личные и производные от них межславянские народные контакты можно подвергнуть определенной типологизации в зависимости от воздействия на них территориально-политического фактора. Последнее обстоятельство для исследования межславянских народных контактов особенно существенно, поскольку значительная часть славянских народов была в прошлом, как известно, лишена независимости и входила в состав многонациональных государственных формирований — Османской империи, Австрийской монархии, Речи Посполитой, царской России и т.д. В такой ситуации, которую, естественно, нельзя игнорировать, межславянские народные контакты осуществлялись не только в "чистом" виде, лишь на этно-культурном уровне, но и в определенных государственно-политических рамках. Даже с источниковедческой точки зрения белорусско-чешские народные связи XV—XVI вв., кстати сказать, достаточно для того времени интенсивные, нельзя рассматривать, абстрагируясь от политических, экономических и иных связей между Чешским королевством и Польско-Литовским государством, в состав которого белорусские земли входили. Иными словами, представители славянской народной среды общались между собой не только в межгосударственных рамках (запредельные контакты), но и в пределах государств их проживания. В этом случае, однако, следует принимать во внимание факт административно-политического разобщения коренных этнических территорий у ряда славянских народов на протяжении значительного периода их истории (словенцы, словаки, украинцы, белорусы).

Указанная типологизация имеет еще один план в зависимости от местоположения участников межславянских народных контактов (и их последующих исследователей). В самом деле, для представителей русской народной среды, по тем или иным причинам оказывавшихся за рубежом, знакомство с другими славянскими народами было проявлением внешних, запредельных контактов. И наоборот, общение их с выходцами из славянских земель у себя на родине следует квалифицировать как разновидность контактов внутренних. Понятно, что при изменении позиции наблюдателя деление контактов на внешние и внутренние взаимно менялось местами. Поэтому предложенный способ ти-

пологизации имеет вспомогательный характер. Создавая практические преимущества для выявления, организации и изложения конкретного материала, он не должен, конечно, абсолютизироваться.

Итак, в свете сформулированных положений обратимся к сжатой характеристике межславянских народных контактов по данным XVIII—XIX вв.

* * *

Период этот избран не случайно. Для славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы он в основном совпадал с эпохой постепенного перехода от феодализма к капитализму, когда под воздействием качественных социально-экономических сдвигов происходили и качественные перемены в этносоциальной сфере, сопровождавшиеся переворотом в духовной жизни славянских народов, подъемом борьбы за национальное и социальное освобождение. Приблизительно во второй половине XVII в. берет истоки и процесс формирования русской нации, хронологические рамки и этапы которого, к сожалению, еще недостаточно изучены¹³.

В исследованиях советских и зарубежных ученых, прежде всего из европейских социалистических стран, показано, что межславянские (включая русско-славянские) контакты той эпохи способствовали процессу формирования наций. Они вносили вклад во взаимное ознакомление с опытом развития национальных культур, в распространение идей национального самосознания¹⁴. Было обращено внимание и на многие конкретные формы таких контактов — переводы литературных произведений, поездки ученых и общественных деятелей, обучение студентов из зарубежных славянских земель (в частности, из Болгарии и Сербии) в русских учебных заведениях и т.д.¹⁵ Достаточно широкое освещение этого круга вопросов избавляет нас от необходимости останавливаться на них в данном случае подробнее.

Заметим лишь, что определенное распространение получил взгляд, согласно которому длительное время, во всяком случае на ранних этапах формирования славянских наций, непосредственные, личные культурные контакты между их отдельными представителями были редким, едва ли не исключительным явлением¹⁶. С рядом оговорок (включая существенный вопрос о том, действительно ли к настоящему времени вся совокупность источников должным образом изучена) такое суждение еще можно было бы отнести к связям на уровне профессиональной культуры (литературы, искусства, науки и т.п.). Однако уже существующие исследования, а в еще большей степени выявляемые документальные материалы, особенно из региональных хранилищ, позволяют утверждать, что в отношении низовых культурных контактов картина выглядит иначе. Нужно только помнить сформулированное выше положение, что в сфере народной культуры межславянские культурные контакты чаще всего выступали составной частью других контактов (экономических, политических, религиозных и др.), либо заявляли о себе в качестве их последствий.

Как раз на рубеже XVII—XVIII вв., в результате выхода России на широкую дорогу европейской политики, важной роли в ней Польши, общего роста международных политических и экономических связей

впервые создались относительно благоприятные объективные условия для непосредственного, личного знакомства друг с другом рядовых представителей разных славянских народов. Во время своих неоднократных зарубежных поездок Петр I обратил внимание на языковую близость славян и решил использовать ее для привлечения в Россию мореходов, ремесленников, металлургов, ученых и других специалистов из славянских земель. Уже тогда весьма тесные контакты установились, например, с Прагой и Далмацией, а вскоре и с другими южнославянскими землями, входившими в состав Австрийской монархии и Османской империи¹⁷. Как показал Й. Грзиенчик, в XVIII—XIX вв. массовый характер приобрели поездки в Россию мелких торговцев из Центральной Словакии, так называемых олейкаров и шафранников (в целом их побывало здесь несколько тысяч человек). Их деятельность приобрела не только собственно коммерческое, но и культурное значение. С одной стороны, они способствовали ознакомлению российского общества со своей культурой. Известно, например, что молодой И.И. Срезневский записал со слов словацких торговцев и издал в Харькове в 1832 г. сборник славянских народных песен. С другой стороны, сами словацкие торговцы также испытывали в России культурное влияние: усваивали русский язык, без знания которого не могли бы вести торговлю, а заодно — русские и украинские народные песни, обычаи, даже некоторые приемы сельского строительства¹⁸. В Россию наведывались купцы и из других славянских земель, добирающиеся до весьма отдаленных мест империи. В 1799 г. чешские торговцы "бемским" стеклом Матей и Ян Гнидеки получили разрешение приехать в Вологду, откуда, не распродав товара полностью, отбыли в начале следующего года в Киев¹⁹. Особую страницу в истории русско-славянских народных контактов составило проживание в России иностранных колонистов и переселенцев, среди которых было немало выходцев из зарубежных, особенно южнославянских, земель.

Контакты такого рода с самого начала носили обоятельный характер. Уже в 1698 г. в далматинский г. Пераст для обучения под руководством Марко Мартиновича морскому делу прибыла группа знатных молодых людей из России (Д.М. Голицын, Б.И. Куракин, А.И. Репнин и др.). Хотя сами они, разумеется, к народной среде не принадлежали, но их пребывание здесь содействовало ознакомлению местного населения с русскими. Зато иное, в социальном отношении низовое происхождение имели русские переводчики, направленные по повелению Петра I в 1716 г. в Прагу для участия в переводе на русский язык несколько научных и энциклопедических трудов. Эта группа в разном составе оставалась здесь до 1721 г. и поддерживала повседневные контакты с чешским населением. Один из ее участников Максим Суворов успел параллельно ("за свою волю") окончить философский факультет Пражского университета и привез домой собранную им библиотеку (100 книг). Вместе с ним в Петербург приехала чешка Анна Георгиевна, на которой он в Праге женился. Вскоре они отбыли в Воеводину, где Суворов основал в 1726—1731 гг. три школы для сербского населения²⁰.

Массовые русско-чешские народные контакты возникали во время пребывания в Чешских землях союзных Австрии русских войск в 1735—1736 гг., 1748—1749 гг., а также при проходе через них в 1799 г. русской армии под командованием А.В. Суворова и позднее, в начале XIX в., в периоды военных кампаний против Наполеона. Население получало возможность непосредственно наблюдать русский народный быт, обычаи, вслушиваться в русский язык. В одной из местных хроник за 1748 г., например, сообщалось: "Они были такими же людьми, как и мы, только лишь иной веры и языка, но мы, мораване и чехи, могли с ними немножко разговаривать, а немцы совершенно не могли"²¹. Приведенные строки прекрасно отразили один из важнейших культурных результатов межславянских народных контактов: открытие на бытовом уровне языкового родства народов. Открытие это было закреплено и на уровне ордодоминантной культуры, когда в 1799 г. вышло в свет подготовленное И. Добровским "Новейшее пособие по лучшему пониманию русского языка", специально предназначенное для чешского массового читателя. Сам Добровский хорошо знал Россию не только по литературе, но и по личным впечатлениям — его совместное с И. Штернбергом путешествие в Россию в 1792—1793 гг. хорошо известно. Заметим в данном случае, что оба путешественника интересовались русской жизнью и общались (особенно И. Штернберг) с достаточной широкой и демократической аудиторией²². Позднее, с первых десятилетий XIX в., личные контакты между рядовыми представителями славянских народов все более усиливались. Как показали исследования советских и зарубежных славистов, эти контакты во многом способствовали упрочению не только литературно-научных, но и революционных межславянских связей.

Выше уже упоминалось о появлении в России в XVIII в. переселенцев и колонистов из зарубежных славянских земель. Оно сыграло большую роль в развитии внутренних, если смотреть на процесс с русской стороны, межславянских народных контактов. Уже с первых десятилетий XVIII в. в Россию стали прибывать компактные группы сербского, черногорского и другого славянского населения, спасавшегося от религиозно-политических преследований и культурно-языковой дискриминации в австрийской монархии и Османской империи. На этот счет, начиная с Петра I, неоднократно принимались соответствующие законодательные акты. Переломным стал 1752 г., когда были определены правовые основы военной организации южнославянских переселенцев, для которых были выделены территории около Новомиргорода и Бахмута (так называемые Ново-Сербия и Славяносербия)²³. В 1763 г. был издан указ о приглашении в Россию иностранных колонистов, статус которых был дополнительно уточнен в 1809 г. В силу конкретных международных событий конца 60 — начала 70-х годов XVIII в. в России появились поляки-конфедераты, которые в основном были размещены в Казани, Оренбурге, Тобольске, Тюмени, Иркутске и других сибирских городах.

Оказавшись в России, славянские поселенцы постепенно включались в жизнь страны, участвовали в классовой борьбе. Известно, что некоторая их часть входила в разное время в состав повстанческой

армии Е.И. Пугачева. Выходцы из южных и западных славянских земель внесли определенный вклад не только в культуру (напомним хотя бы имена Саввы Рагузинского, чешских музыкантов Я. Мареша и Я. Прacha, польского композитора Ю. Козловского, не говоря уже о польских, чешских, словацких, болгарских и других славянских деятелях науки, искусства и общественно-политической мысли XIX в.), но и в экономическое развитие России. Так, болгарские и сербские переселенцы способствовали развитию садоводства и огородничества в Бессарабии, на Украине и в южнорусских губерниях; словацкие ремесленники в Петербурге снабжали рынок ходовыми изделиями из жести; польские крестьяне занимались в северных губерниях страны сельским хозяйством, а во второй половине XIX в. пополнили ряды российского рабочего класса. Не продолжая перечня, отметим, что эта страница межславянских народных контактов заслуживает специального исследования.

Теоретические и эвристические аспекты этих контактов требуют, таким образом, дальнейшей разработки, открывающей дополнительные возможности для более полного и исторически достоверного раскрытия содержания и социальной обусловленности культуры славянских народов как части мирового культурного развития.

Мы намеренно акцентировали внимание на начальных, менее изученных этапах формирования наций, поскольку их становление не являлось голой социологической схемой, а было исторической реальностью, творившейся конкретными людьми, составлявшими классы, общественные группы и соответствующие национальные коллективы. И подобно тому как их конституирование шло не "сверху", а "снизу", ибо этно-социальную базу процесса образовывали широкие слои сельского и городского населения, межславянские народные контакты оказывались массовой подготовкой связей в сфере профессиональной культуры, стимулируя тем самым этнонациональное развитие в целом.

¹ Калюева И.А. Советское славяноведение: Литература о зарубежных славянских странах на русском языке. 1918–1960. М., 1963. См. последующие дополнения, регулярно выпускаемые Институтом научной информации по общественным наукам АН СССР.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 19–20.

³ См.: Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981; Марков Д.Ф. Сравнительно-исторические и комплексные исследования в общественных науках. М., 1983; Культура в общественной системе социализма. М., 1984; Этнографические исследования развития культуры. М., 1985, и др.

⁴ Подробнее см.: Мыльников А.С. О понятии "культурно-исторический тип": вопросы историографии // Методологические проблемы исследования истории культуры. Л., 1982. С. 57–84.

⁵ Подробнее см.: Мыльников А.С. К изучению истории народной культуры в свете теоретического наследия В.И. Ленина // Сов. этнография. 1987. № 2. С. 11–12.

⁶ Лемин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 129.

⁷ Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

⁸ Národopisná knižnice: Prameny lidové provenience. Praha, 1974. Т. 1.

⁹ В качестве примера сошлемся на работы, выпускаемые Днепропетровским университетом: Мицкы Ю.А. Украинские летописи XVII века: Учебное пособие. Днепропетровск, 1978, и др.

¹⁰ Документы ставки Е.И. Пугачева, повстанческих властей и учреждений. 1773–1774 годы. М., 1975.

- ¹¹ Злынцев В.И. Типологическая близость культур западно- и южнославянских народов в эпоху формирования наций // Сов. славяноведение. 1983. N 4. С. 45.
- ¹² Шрамкова М. К вопросу о взаимоотношении чешской фольклорной прозы и литературы // Сов. этнография. 1978. N 4. С. 119—122.
- ¹³ Кошман Л.В. К вопросу о формировании русской буржуазной нации // История СССР. 1986. N 5. С. 50—63. Там же библиография вопроса.
- ¹⁴ Эта проблематика была рассмотрена в серии трудов: Центральная и Юго-Восточная Европа в эпоху перехода от феодализма к капитализму: Проблемы истории и культуры. М., 1984. Библиографию серии см. в томе: У истоков формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1984.
- ¹⁵ См. например: Россия и освобождение Болгарии. М., 1982; Болгаро-российские общественно-политические связи: 50—70-е гг. XIX в. Кишинев, 1986.
- ¹⁶ Еще тридцать лет тому назад П.Н. Берков опровергал распространенный взгляд, будто бы до начала XIX в. польско-русские литературные связи имели случайный характер. См.: Берков П.Н. Русско-польские литературные связи в XVIII в. М., 1958.
- ¹⁷ Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне. Прага, 1947. Т. 2. С. 428—438; Княжецкая Е.А. Связь России с Далмацией и Бокой Которской при Петре I // Сов. славяноведение. 1973. N 5. С. 47—48.
- ¹⁸ Hrozienčík J. Turčianski olejkáři a řafaníci. Bratislava, 1981.
- ¹⁹ Гос. архив Вологодской обл. Ф. 18. Оп. 1. Н 54.
- ²⁰ Мыльников А.С. Русские переводчики в Праге. 1716—1721 // Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII в. Л., 1974. С. 279—288; Дмитриев П.А., Сафонов Г.И. Из истории русско-югославянских литературных и научных связей. Л., 1975. С. 19—20.
- ²¹ Vávra J. K pobytu ruských vojsk v Čechách a na Moravě v první polovině XVIII. st. // Časopis společnosti přátel starožitnosti. 1962. N 4. S. 214.
- ²² Эти сюжеты подробнее рассмотрены нами в статье: Мыльников А.С. Иоахим Штернберг и чешские параллели к "Путешествию" Радищева // А.Н. Радищев и литература его времени. Л., 1977. С. 183—198.
- ²³ О культурных последствиях контактов русского и югославянского населения см. в кн.: Бажова А.П. Русско-югославянские отношения во второй половине XVIII в. М., 1982; ценные архивные материалы собраны в публикации: Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984.

С.М. ФАЛЬКОВИЧ

ИДЕОЛОГИЯ НЕОСЛАВИЗМА И РАЗОБЛАЧЕНИЕ ЕЕ СЛАВЯНСКОЙ СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЕЙ

На рубеже XIX и XX в. славянские народы Центральной и Юго-Восточной Европы вступили в эпоху империализма. Это было время, когда произошли изменения в международной обстановке в масштабах Европы и мира, а в странах региона усилился общедемократический подъем, все более политизировалась общественная жизнь, активизировался процесс развития национальной идеологии, обострилась национально-политическая борьба. На этом новом этапе буржуазия славянских государств и национальная буржуазия славянских областей Австро-Венгрии выступила на борьбу за политическое руководство обществом и сделала попытку сформулировать собственную внешнеполитическую программу, использовав для этого националистическую идеино-политическую концепцию — неославизм.

Неославизм возрождал в новых условиях идею славянской взаим-

ности как политическую. В основе этого лежало стремление славянских народов (в первую очередь в Австро-Венгрии) объединить усилия для отпора германскому и мадьярскому натиску в области экономики, политики, культуры, языка и др. Таким образом, неославизм явился реакцией на рост империалистической экспансии прежде всего Германии ("Дранг нах Остен" и "Дранг нах Зюден"), но реакция эта была националистической, так как, выдвигая идею неославизма, буржуазия каждого из славянских народов имела в виду достижение своих целей. В то же время экономические и политические интересы буржуазии выдавались ею за общеславянские и даже за общеславянские. Поэтому лозунги "взаимного сближения на почве культуры, экономики и политики"¹ дополнялись общедемократическими лозунгами.

Поскольку в условиях незавершенности буржуазно-демократических преобразований и наличия национального гнета эти лозунги были объективно прогрессивными, они привлекали к неославизму широкие демократические круги, и, таким образом, отблеск прогрессивности и демократизма ложился на все движение. Но демократические элементы воспринимали лозунги неославизма по-своему, совсем не так, как интерпретировали их буржуазные идеологи. Возможность для такой разницы в толковании возникала в связи с нечеткостью идеологических установок неославизма. Именно потому вокруг движения, особенно на первых порах, объединялись различные слои общества и политические направления — от радикалов и даже социал-демократов (например, в Чехии) до крайне правых. Однако постоянным ядром движения оставались умеренные либерально-буржуазные круги. Буржуазия составляла основную социальную базу неославизма, что определялось как ее руководящей ролью в национальных движениях буржуазной эпохи в целом, так и ростом националистических тенденций в либеральной среде, связанным с вступлением капитализма в стадию империализма².

На этой стадии позиция буржуазии в национально-освободительной борьбе становится противоречивой и непоследовательной. Страх перед революционным пролетариатом и крестьянством обусловливал склонность буржуазных либералов к компромиссу с реакцией. Политическая шаткость, идейная расплывчатость, отсутствие четкой и последовательной позиции либеральной буржуазии вели к слабости ее и в организационном плане. Все эти черты проявились в неославистском движении уже на раннем этапе его развития. В выходившем в Вене в 1900—1905 гг. журнале "Славянский век" (редактором его был Д. Н. Вергун) ставилась утопическая задача — выработать наднациональное общеславянское мировоззрение. Столь же утопичным было стремление увязать воедино планы отдельных национальных групп славянства, каждая из которых имела специфические интересы и вследствие этого выдвигала свои программные установки, чаще всего противоречившие остальным. Так, чешские политики сочетали неославизм с австро-рославизмом и делали ставку на соглашение России с Австро-Венгрией против Германии. Активный деятель неославизма в Хорватии С. Радич выдвигал лозунг создания общего фронта южных славян против германской экспансии на Балканы. Особая трактовка славян-

ской программы была характерна и для политических деятелей в России, где возрождение интереса к славянскому вопросу было связано с активизацией буржуазии, с общим развитием либерально-буржуазного движения в конце XIX — начале XX в.

Правда, крайне правое крыло российских либералов вместе с консерваторами были не прочь возродить старый лозунг панславизма — "единство политических интересов России и западного и южного славянства"³. Однако в новой обстановке часть их шла на соглашение с умеренно-либеральными кругами, ставшими дать идеино-политическую интерпретацию идеи славянской общности на новой, буржуазной основе и с этой целью отмежеваться от наиболее реакционных положений старых славянофильских концепций — от триады "православие — самодержавие — народность", от апологии патриархальщины, противопоставления Востока Западу, провозглашения особой миссии славянства. В результате возникла "наиболее естественная идея объединения на культурно-племенной почве, без преследования целей государственного и церковного единства"⁴. Либералы подчеркивали при этом, что их лозунг — культурное общение славян на началах полной равноправности.

Но этот последний принцип "равноправности" упирался в решение национального вопроса в многонациональной империи Романовых, где в угнетенном, неравноправном положении находились все "инородцы", в том числе славянское население Королевства Польского, Украины, Белоруссии. Создание единого славянского фронта было невозможно без участия всех славянских народов Российского государства, и потому перед неославистами в России вставала задача выработки не только внешнеполитической, но и внутриполитической программы. На одно из первых мест в ней выдвигался польский вопрос, и при его решении толкование принципа "равноправности" приобретало очень широкие размеры — от лозунга уравнения поляков в правах языкового и культурного развития до проектов предоставления Королевству Польскому автономии в рамках Российской империи.

Определенные надежды на возможность достижения компромисса в этом вопросе возникли после 1907 г. Революция в России и связанный с ней подъем общественного движения в Австро-Венгрии и на Балканах сильно напугали буржуазию и "отрезвили" либералов. В результате в последующие годы в идеологических и политических концепциях либеральной буржуазии все более явно стал проявляться дух экспансионаизма и национализма. Одним из проявлений такой реакции на революционное движение явилась активизация неославистского движения, к которому в новых условиях присоединились польские буржуазные политики. Р. Дмовский, лидер националистической партии эндеков (национал-демократов), выдвинувших программу автономии Королевства Польского, выступил в 1907 г. с книгой "Германия, Россия и польский вопрос", где доказывал, что национальному существованию польского народа угрожает не Россия, а Германия, и потому долг поляков — встать на пути германского могущества, сотрудничая с царизмом на ниве "славянской политики без всяких оговорок"⁵. Эндеки начали усиленно пропагандировать неославизм,

подчеркивая его отличие от панславизма. Они поддерживали в Думе внешнеполитический курс царизма, рассчитывая, что он будет ориентирован на Запад, прежде всего на Балканы, и направлен против Германии.

Такая позиция партии Дмовского встретила одобрение русских неославистов, а также славянских, в первую очередь чешских, политиков Австро-Венгрии. Выступление славянской, в том числе и русской, общественности с протестом против антипольских законов прусского правительства, изданных в 1907 г., создало атмосферу, благоприятную для активизации попыток сближения и объединения на основе неославизма⁶. Недаром краковский ежемесячник "Свят славянский" ("Славянский мир") охарактеризовал протест против прусских законов как "славянскую защиту Великой Польши"⁷.

Инициативу в осуществлении организационных шагов по сплочению славянского фронта и проведении новой славянской политики взяли на себя чешские буржуазные деятели. Летом 1908 г. в Петербурге делегация славян из Австро-Венгрии во главе с лидером партии младочехов К. Крамаржем вела переговоры с русскими и польскими неославистами, призывая к "примирению" во имя славянского единства. Объединиться предполагалось на съезде в Праге. Переговоры о его подготовке были продолжены в Вене и Кракове, где неославистская акция встретила поддержку галицийских эндецких кругов. Пражский съезд, состоявшийся в июне 1908 г., принял декларацию о стремлении к единению славянских народов на основе равноправия в сфере национального культурного развития. При этом ни слова не было сказано о необходимости борьбы с реакционными режимами России, Австро-Венгрии и Германии для обеспечения прав народов. Ставилась лишь цель "возрождения" царской России как "русско-славянской державы"⁸, усиления славянского характера Габсбургской монархии, противодействия превращению ее в немецкое государство. Только в заявлении съезда о солидарности "с братьями в Познани" прозвучал антипрусский акцент⁹.

Принятая съездом неославистская программа игнорировала вопрос об украинской национальности. Русские националисты требовали уважения прав "русских" в Галиции, называя так западноукраинское население. Поэтому неославистское движение поддерживали в Галиции лишь так называемые москофилы, т.е. те украинцы, которые были согласны с таким отождествлением и стремились к присоединению Галиции к России. Что касается польского вопроса, то и здесь никаких конкретных рекомендаций выработано не было. Тем не менее Дмовский на съезде подтвердил приверженность славянскому делу, заявив, что не связывает его с русско-польским спором¹⁰. Продолжая и после съезда демонстрировать поддержку внешней политики царизма, эндеция ожидала, что получит за это от него компенсацию в виде расширения прав польского населения империи. Дмовский рассчитывал, что "Россия, независимая от Германии, сблизившаяся с западными державами и славянщиной, должна будет пойти во внутренней политике путем конституционного прогресса и поисков более честного modus vivendi с поляками"¹¹.

Однако эти надежды были беспочвенны. Часть российских либералов, выступавшая с полонофильских позиций, не имела силы и влияния. Что касается реакционеров, то для них польский неославизм имел значение лишь при условии поддержки им москофилов и его активного противодействия планам восстания поляков против России в случае ее конфликта с Австро-Венгрией. Правые не только не спешили с уступками в отношении поляков, но, напротив, предприняли новые шаги, направленные на ущемление прав польского народа. Уже в начале 1909 г. в Думу был внесен законопроект об отделении Холмщины от Королевства Польского, а в 1911 г. реакционное большинство одобрило его. Антидемократичный и националистический характер имел и обсуждавшийся в Думе с 1909 г., а затем принятый ею в ухудшенном варианте закон о городском самоуправлении Королевства Польского. Антипольскими были и ряд других проведенных в Думе в эти годы законов — о выкупе в казну Варшавско-Венской железной дороги (где работали преимущественно поляки), о всеобщем обучении (трудящимся отказывалось в праве самим выбирать язык обучения).

В связи с этим польским неославистам пришлось отказаться от участия в последующих славянских форумах, хотя за кулисами торгов эндеков из Королевства Польского и Галиции с российскими партнерами, а также с посредничавшими в переговорах чешскими неославистами продолжался еще долго. Но принятая в мае 1909 г. на заседании Славянского исполнительного комитета в Петербурге резолюция о необходимости нормализации русско-польских отношений на основе равноправия осталась пустой фразой. Вопрос не удалось урегулировать ни на петербургском совещании 1910 г., ни на последовавшем за ним очередном славянском съезде в Софии, где официальные польские делегаты не присутствовали. В 1911 г. на съезде славянских журналистов в Белграде вновь обнаружилась нереальность русско-польского соглашения на базе неославизма, незaintересованность в нем русской реакции.

Неудача с разрешением польского вопроса была одним из важных факторов, обусловивших подрыв идеи неославизма. О "фактических похоронах" неославистского движения после Софийского съезда писала вся чешская печать, а впоследствии и сам Крамарж оценил его как "конец неославизма"¹². Крах был предопределен и столкновением интересов различных славянских национальных групп Австро-Венгрии. Часть словенской и чешской буржуазии осталась вообще вне движения. На съезде 1908 г. не было представителей словаков (словацкий делегат С. Гурбан-Ваянский впервые присутствовал лишь на съезде в Софии), лужицких сербов, познанских поляков. К движению так и не удалось привлечь Польское коло — фракцию венского рейхсрата. Как и младочехи, деятели Коля стояли на позиции лояльности по отношению к Габсбургам, но если первые стремились к австро-русскомуближению, то вторые придерживались антирусской внешнеполитической ориентации, что определило поддержку польскими галицийскими политиками австро-германского блока в период первой мировой войны. Чешские неослависты рассчитывали, что урегулирование русско-польских отношений будет способствовать переориентации Польского кола,

приведет его в общий лагерь австрийских славян, в результате чего возникнет славянское большинство в рейхсрате, способное проводить в Цислейтании выгодную ему внешнюю и внутреннюю политику. Срыв этих планов грозил ослабить славянскую буржуазию в ее борьбе "против замыслов превратить Австро-Венгрию в немецкое государство"¹³.

Различие в позиции чешских и польских политиков было ярким, но не единственным примером того, как за общностью австрославистских взглядов могут скрываться противоречивые интересы. В русле австрославизма выступала, например, и словацкая буржуазия. Поскольку и экономически и политически она была гораздо слабее австро-немецкой, чешской, хорватской, славянское сотрудничество становилось для нее средством укрепления своих позиций, причем в условиях национального гнета стремление к защите от мадьяризации выливалось в форму русофильства или чехофильства, как звена в налаживании более широких славянских связей. Словацкие консерваторы (мартинцы) симпатизировали царской России, одобряли ее внешнеполитический курс, но в борьбе за сохранение самобытности словацкого народа делали ставку не на ее государственную поддержку, а на контакты с общественными кругами. Занимая позицию пассивного сопротивления, не ведя политической борьбы, они решились присоединиться к неославистскому движению лишь тогда, когда оно значительно "поправело": их представитель Ваянский принял участие в Софийском съезде.

От неославистской концепции мартинцев, признававших лишь культурное единство чехов и словаков, отличался неославизм словацких либералов (гласистов, прудистов), которые критически относились к русофильству и ориентировались на союз всех австрийских славян — как в Транслейтании, так и за ее пределами. Лозунг чешско- словацкого единства стоял в центре их программы, отражавшей интересы борьбы словацкой городской буржуазии против мадьярского капитала. Чтобы противостоять последнему, они хотели привлечь в Словакию чешский капитал, планы же общеславянского экономического сотрудничества не могли сильно их интересовать. На поддержку чехов и других славянских депутатов австрийского рейхсрата они рассчитывали и в политической борьбе, так как не имели сил вести ее самостоятельно в венгерском парламенте. Принимая, таким образом, неославизм в трактовке Крамаржа, словацкие либералы, хотя и не одобряли политику царизма как "неславянскую", выступали за австро-русское сближение, видя в нем средство освобождения Вены из-под влияния Берлина. Так же как и Крамарж, они старались доказать отличие неославизма от старого панславизма, подчеркнуть его аполитичность. Особый акцент словаки делали на необходимость очистить неославизм от международных аспектов, поставив во главу угла решение славянского вопроса для малых народов в Австро-Венгрии и на Балканах, не имеющих своей государственности. При этом не ставился вопрос о получении самостоятельности или радикального переустройства Австро-Венгрии, а лишь о приведении ее политики в соответствие с интересами всех славянских народов империи. Выдвигался лозунг "славянской солидарности, уважающей существующие политические отношения", подчер-

кивалось, что словаки хотят национальной свободы только в рамках монархии и своего государства. "Мы в Габсбургской монархии стремимся добиться влияния, соответствующего нашей численности", — писал "Словенски денник" в 1910 г.¹⁴

Словацкие либералы присоединились к неославистскому движению в тот период, когда уже состоялась аннексия Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией, и возникший на этой почве кризис сильно ухудшил шансы на австро-русское сближение. Понятно, что это ослабляло интерес словацких политиков к неославистской внешнеполитической программе. Укрепление в неославистском движении правых консервативных элементов, происшедшее к этому времени, также не могло не сказаться отрицательно на отношении словацких либералов к неославизму. Ведь именно выдвижение демократических лозунгов было важно для угнетенного народа и определяло привлекательность славянской идеи. Поэтому позиция словацких либеральных политиков в вопросе неославизма не была твердой и единой. Тем более не существовало идеально-политического единства славянских народов в рамках всей Транслейтании. Если в Цислейтании чехи не могли найти общего языка с галицийскими поляками, то здесь во многом расходились интересы словацкой и югославянской буржуазии. Идея югославизма обусловливала наличие сепаратистских тенденций у хорватов и словенцев. Это очень беспокоило чешских политиков, опасавшихся замены австро-венгерского дуализма системой триализма. Опасения усилились после боснийского кризиса, когда югославистские настроенияоживились, получив поддержку со стороны наследника престола Франца-Фердинанда.

Боснийский кризис нанес сильный удар по неославистской идеи, показал ее несостоятельность. Неославистское движение раскололось на отдельные национальные группы, зачастую также не единые в идеально-политическом отношении. Усилились противоречия между славянскими народами не только внутри Австро-Венгрии, но и в масштабах всего славянского мира. В то время как аннексия Боснии и Герцеговины вызвала глубокое возмущение в Сербии и Черногории¹⁵, а также в широких кругах русского общества, большинство славянских депутатов венского рейхсрата согласились с этим шагом правительства. Позиция славянской буржуазии Габсбургской монархии в боснийском кризисе, а также усилившаяся экономическая экспансия Австро-Венгрии на Балканы, в которой чешский капитал принимал активное участие, применяя те же хищнические методы, что и немецкий капитал, все более убеждали сербских политиков в нереальности неославистских планов превращения Австро-Венгерской империи в державу, проводящую прославянскую, добрососедскую в отношении Сербии политику. Поэтому на съезде в Софии сербские делегаты выступили с осуждением аннексии и тех, кто ее осуществил и одобрил. Они выдвинули имевший антиавстрийскую направленность лозунг "политического и экономического союза свободных славянских народов на Балканах во главе с Россией"¹⁶ и добивались включения его в программу неославизма.

И действительно, после боснийского кризиса неославистское дви-

жение могло развиваться скорее по линии такой, южнославянской ориентации, так как были подорваны основы прежней внешнеполитической ориентации — на русско-австрийский союз. С осени 1910 г. Вена официально заняла позицию осуждения неославизма как течения, заостренного против Австро-Венгрии. Это свидетельствовало о том, что программа укрепления роли славян в империи и ослабления германского влияния была неприемлема для господствующей верхушки монархии Габсбургов. Деятельность во имя осуществления такой программы становилась как бы антигосударственной, и это не могло не сказаться на положение австрийских неославистов. К тому же их отношения с русскими партнерами оказались сильно пострадавшими в результате позиции, занятой в австро-русском конфликте из-за Боснии и Герцеговины. Официальные и широкие буржуазно-помещичьи круги России все более активно переключались на новый империалистический курс внешней политики, нацеленный на Балканы и требовавший создания там антиавстрийской коалиции. Для осуществления планов создания Балканского союза идея славянской общности могла иметь лишь частное значение — в применении к славянским союзникам России на Балканах, и царизм стремился использовать ее для урегулирования достаточно напряженных сербо-болгарских отношений в целях сплочения Союза. Успешные действия Балканского союза против Турции в первой балканской войне 1912 г. вызвали взрыв славянского энтузиазма, в том числе и среди славян Австро-Венгрии; демократический подъем масс оказывал влияние и на позицию буржуазии этих народов. Однако уже вторая балканская война (1913 г.), поставившая друг против друга сербов и болгар, нанесла удар по идее "славянского братства". На рубеже 1913 и 1914 гг. Крамарж вынужден был признать, что эта "великая идея" была лишь "парадным лозунгом" и "не приобрела силы, способной преодолеть национальный эгоизм славянских народов"¹⁷.

Таким образом, несостоятельность неославизма в политическом плане была доказана развитием самой жизни и признана идеологами и деятелями движения. Не более плодотворными оказались и экономические аспекты деятельности неославистов. Само возникновение тенденции к экономическому сближению славянских народов было объективно обусловлено и связано с наступлением эпохи империализма в странах Центральной и Юго-Восточной Европы, с выдвижением торгово-промышленной буржуазией этих народов своих социально-экономических программ, отражавших их классовые интересы. Неославистская экономическая программа прежде всего определялась интересами чешской буржуазии и связанных с ней хорватских, словенских, сербских буржуазных кругов. Они стремились сделать славянские земли сферой приложения своих капиталов, вытеснив оттуда немецкий капитал, захватить господствующее положение на славянском рынке. Отсюда предлагавшиеся ими проекты укрепления экономических контактов между славянскими народами, создания общеславянского банка, устройства всеславянской торгово-промышленной выставки и др.

Однако на пути осуществления этих проектов стояло столкновение интересов славянской, и прежде всего чешской, буржуазии Австро-

Венгрии с интересами российской буржуазии, лелеявшей планы экономического проникновения на Балканы и Ближний Восток и устранения на этих рынках конкуренции со стороны всех австро-венгерских, в том числе и славянских, производителей товаров. После боснийского кризиса задача установления прочных экономических связей с южными славянами стала все больше занимать торгово-промышленные круги России, которые в 1909 г. создали "Русско-славянскую восточную торговую палату". Что касается австрийских славян, то и они в это время активизировали самостоятельную экономическую деятельность. С начала 1910 г. возникла ориентированная на славянские земли "Богемия" как часть Центрального банка чешских сберегательных касс. Увеличился капитал Хорватского земельного банка, созданного осенью 1909 г. в Осиеке. "Славянское экономическое общество в Вене" подготовило и провело летом 1910 г. славянский экономический съезд в Любляне. Правда, параллельно продолжались переговоры о подготовке общеславянского торгово-промышленного съезда, намеченного на 1912 г., об организации в Праге в 1913 г. всеславянской художественно-промышленной выставки. Но сроки переносились и в результате этим планам так и не суждено было осуществиться, что обнаружило несостоятельность и экономической программы неославизма.

Более реальной и потому более эффективной была программа сближения славян на ниве науки, культуры и искусства, спорта и туризма. Эти и другие вопросы (о славянском книгообмене, сотрудничестве культурных союзов и просветительных обществ, контактах молодежных движений, выездах студентов на учебу в славянские университетские центры и пр.) стояли на съезде в Праге, а на Софийском съезде им былоделено еще большее внимание.

В целом неославистское движение способствовало развитию общественно-политических, экономических, культурных и научных связей славянских народов. Идея славянской общности являлась компонентом национализма угнетенных наций, имевшего и прогрессивное общедемократическое содержание, и неославизм отражал интеграционные тенденции в развитии славянских наций. Однако это движение отличалось идеейной расплывчатостью и организационной слабостью именно в силу специфических черт, свойственных в это время буржуазии, составлявшей его основу. Несмотря на попытки обеспечить движению более широкую поддержку при помощи демагогического использования демократических лозунгов, в целом оно было ориентировано на определенные социальные слои, и такое ограничение неославистской деятельности более узкими общественными рамками сразу придало ей реформистский характер, обусловило эволюцию движения вправо, сползание к реакционному панславизму. Съезд 1910 г. в Софии подтвердил, что в неославизме усилилось правое крыло, так как более либеральные элементы отошли от движения в связи с его неспособностью разрешить польский, сербский вопросы и другие жизненно важные для славянских народов проблемы.

С самого начала неославизм выдвигал принципы "мирного" развития, лояльности по отношению к существующим государствам и политическим режимам. Еще в 1908 г. Крамарж писал, что славянство

не собирается "менять карты Европы"; о том же он заявил на съезде в Праге: "Мы не хотим ломать троны, уничтожать империи и государства". На Софийском съезде в 1910 г. он выразил свои австрофильские чувства, подчеркнув: "Мы не можем пойти на конфликт с государством, в котором живем". Но принцип лояльности распространялся им и на отношения к другим державам и их властителям, о чем свидетельствовало, в частности, его обращение в октябре 1909 г. к Николаю II с запиской, где излагалось кредо неославизма — расчет на соглашение России и Австро-Венгрии как на "щит" против Германии¹⁸. Именно это кредо наиболее ярко вскрывало сущность неославизма, который становился, таким образом, на позиции поддержки империалистической программы реакционных монархий. Такая контрреволюционная позиция неминуемо обрекала неославистское движение на гибель, поскольку интересам славянских трудящихся масс мог отвечать лишь демократический и революционный характер идеи славянской взаимности, т.е. направленный прежде всего против царской империи и монархии Габсбургов.

В условиях подъема рабочего и революционного движения в регионе Центральной и Юго-Восточной Европы неославизм националистическими лозунгами отвлекал внимание масс от классовой борьбы, и эта его роль осознавалась руководителями движения, как о том свидетельствовала записка Крамаржа Николаю II¹⁹. Чешская буржуазия еще в 1908 г., т.е. непосредственно после революции 1905—1907 гг. в России, выдвинула лозунг "славянского народного социализма" как антитезу "деструктивного интернационального русского социализма"²⁰.

Пролетариат славянских стран и его авангард — социал-демократия разоблачали контрреволюционное содержание неославистской идеологии. В.И. Ленин рассматривал неославизм как явление, весьма интересное для характеристики эпохи империализма²¹. В славянской программе имущих классов России он обнаруживал черносотенные стремления²². Он подчеркивал, что в национализме, неославизме российских либералов-kadетов "была корыстная, узоклассовая буржуазная сущность", прикрытая "звонкой либеральной фразой", и потому раздававшиеся во время боснийского кризиса призывы к "защитите славянских интересов" характеризовал как "протест из среды той же капиталистической волчьей стаи во имя той же волчьей политики"²³. Позже, в 1912 г. Ленин подобным образом оценил и крики о славянских задачах России, увидев в них «шитое белыми нитками стремление отвлечь внимание от внутренних дел России и "урвать кусок" Турции». «Поддержка реакции внутри и колониального империалистического грабежа вовне — такова суть этой грубой „патриотической славянской“ политики», — писал он²⁴. Ленин указывал, что подлинным интересам славянских народов может служить лишь осуществление последовательного демократизма и обеспечение более быстрого развития капитализма²⁵.

Большевистская печать следила за неославистскими акциями и давала им принципиальную оценку. В связи с Пражским съездом 1908 г. "Пролетарий" отмечал постыдную роль кадетов и эндеков в политике "славянского единения"²⁶. О фiasco кадетско-эндецкой "славянской" политики писал центральный орган РСДРП "Социал-демократ",

требуя противопоставить национализму русской и польской буржуазии "лозунг единства интересов пролетариата Польши и России, лозунг борьбы за автономную Польшу на почве общей демократизации политического строя России". Газета выделяла задачу борьбы с русской контрреволюцией как "необходимого пролога решения вопросов, стоящих перед пролетариатом всех славянских стран". «Автономия Польши и федеративная республика на Балканах, — заявляла она, — вот два неразрывных лозунга, исчерпывающие „славянский“ вопрос и „славянские“ чувства российского пролетариата. Противопоставляя их национализму и славянофильству царизма и буржуазных партий, он воплощает в них международную солидарность пролетариата всех стран»²⁷.

Позицию Ленина и большевиков в вопросе неославализма полностью разделяли польские революционные рабочие партии. Они с самого начала пророчили крах "славянской" политике буржуазии. ППС-левица разоблачала союз польских буржуазных националистов с русской реакцией под прикрытием славянских лозунгов²⁸. В ее издании "Ведза" с критикой неославизма постоянно выступал Т. Рехневский²⁹.

Большое внимание уделяли неославизму СДКПиЛ и ее идеолог Р. Люксембург. В 1908 г. она писала, что в отличие от панславизма XIX в., возникшего на базе патриархального уклада в России, неославизм является идеологией, искусственно возрожденной в интересах русской контрреволюции³⁰. Дополняя этот анализ, А. Варский подчеркивал, что как славянофильство было реакцией на классовую борьбу на Западе, так неославизм представляет собой реакцию на революцию 1905 г.³¹ Польские социал-демократы отмечали слабость российского империализма, утрату царизмом роли главной реакционной силы в Европе и предрекали провал балканского курса русских и польских неославистов³². Международной политике польской буржуазии, стремившейся разрешить польский вопрос в рамках царской России при помощи союза с русской реакцией и подавления русской революции, СДКПиЛ противопоставляла пролетарскую политику международной солидарности и классовой борьбы³³. "Историческая задача польского пролетариата, общая для него и для пролетариата русского как для одного класса, — писал З. Ледер, — не только поставить к позорному столбу истории идею империализма в ее польском издании Дмовского или в русском издании Столыпина, но и отнять у нее какую бы то ни было почву, дав свое разрешение государственного кризиса России"³⁴.

Позиция СДКПиЛ и ППС-левицы была тем более важна, что противостояла точке зрения ППС-революционной фракции и галицийской социал-демократии (ППСД), представлявших реформистское националистическое течение в польском рабочем движении. С националистических позиций выступали они и против неославизма. Готовясь к вооруженному выступлению против России в случае ее военного конфликта с Австро-Венгрией, они не принимали самую основу неославистской программы — австро-русское сближение. Поэтому XI съезд ППС-фракции объявил неославизм "вредным для борьбы польского народа за освобождение"³⁵. Противником неославизма выступал и лидер ППСД И. Дашиньский, видевший в нем прямое возрождение старого

панславизма³⁶. Тем не менее это не помешало ему вместе с польской и всей славянской буржуазией принять активное участие в состоявшихся в Krakове в 1910 г. торжествах по поводу годовщины Грюнвальдской битвы. Такое "единение" с представителями имущих классов вызвало резкое осуждение польских революционных рабочих партий и большевиков³⁷.

Чертами классового солидаризма и национализма была отмечена и позиция чешской социал-демократии в начале XX в. Поэтому ряд чешских социал-демократов поддержали Пражский съезд в 1908 г. Они приветствовали тот факт, что идея славянской взаимности перешла от консерваторов к либеральной буржуазии и сочетается с демократическими лозунгами "свободы, равенства, братства". Одобряли они также направление чешской экономической и культурной экспансии на юг и на восток, в другие славянские земли. Ф. Крейчи считал, что миссия чехов — учить славянские народы социализму. В перспективе намечалась реализация идеи славянского сотрудничества на классовой основе, т.е. осуществление солидарности трудящихся и эксплуатируемых слоев славянских народов, но при этом солидарность славянских пролетариев отделялась от солидарности всемирного пролетариата. Пока же на данном этапе Крейчи видел возможность для социал-демократов работать над разрешением славянского вопроса в сотрудничестве с либералами³⁸.

Подобные взгляды, видимо, дали основание либеральному "Словенскому деннику" назвать чешскую социал-демократию "редким, просто незаменимым компонентом славянского единства"³⁹. Характерно, что видный лидер Чехославянской социал-демократической рабочей партии А. Немец доказывал, что неославизм "не направлен против социализма". На такой же позиции стоял другой активный деятель чешской социал-демократии — А. Гудец. Правда, уже в 1909 г. в партии высказывались и другие мнения: Ф. Томашек отмежевался от неославизма как буржуазно-шляхетского движения, хотя признавал право славян на экономическое и культурное сотрудничество⁴⁰.

Борьба левых элементов против оппортунизма в Чехославянской социал-демократической рабочей партии отразилась и на постановке вопроса о неославизме. Это проявилось в 1910 г. на XVII съезде болгарских социал-демократов, который проходил в Софии вскоре после славянского съезда. Болгарские тесняки были последовательными противниками как старого панславизма, так и неославизма. Выступавшие на съезде Д. Благоев, В. Коларов и другие подчеркнули, что неославистской программой буржуазия прикрывает свои подлинные интересы и стремления, что демократия не может доверять движению, во главе которого стоят реакционеры. Тесняков поддержали присутствовавшие на съезде представители социал-демократии из России, Сербии, Чехии⁴¹. Б. Шмераль, представлявший левое крыло чешских социал-демократов, выступил с резкой критикой неославизма, противопоставив ему лозунг — "славянство труда, прогресса и борьбы за свободу". Он не затушевывал наличия особых проблем, стоявших перед рабочим движением славянских стран, и связанных с этим задач. Для чешской социал-демократии одной из первоочередных задач он счи-

тал борьбу против империалистической политики Австро-Венгрии на Балканах⁴².

Выступление Шмераля, а также другие материалы XVII съезда болгарской социал-демократии, разоблачавшие неославизм, были опубликованы в чешской рабочей печати⁴³. Точка зрения левого крыла все шире распространялась в рабочем социал-демократическом движении Чехии. Этому способствовало явное "поправление" неославизма, усиление в нем консервативных элементов. Но решающим фактором был подъем демократической борьбы масс, проявившийся, в частности, в 1912—1913 гг. в форме мощного антивоенного движения. Большое значение имело и постоянное разоблачение социал-демократами других славянских стран реакционной и контрреволюционной империалистической политики Габсбургской монархии.

Выдвинутый на XVII съезде представителями славянских социал-демократических партий лозунг единства действий всей социал-демократии против национализма буржуазии находил все больший отклик в среде славянского пролетариата, и это давало импульс усилению всестороннего сотрудничества его авангарда.

¹ С.-Петербургские ведомости. 1902 г. 14 мая.

² Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 24. С. 57.

³ Цит. по: Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба в Чехии и Словакии в начале XX в.: Чехи, словаки и неославизм. 1898—1914. М., 1984. С. 64.

⁴ Славянский век. 1900. N 3.

⁵ Dmowski R. Niemcy, Rosja a kwestia polska. Warszawa, 1907.

⁶ См.: Batowski H. Neoslawizm a stosunki polsko-rosyjskie i polsko-czeskie (1908—1914). Z. polskich studiów slawistycznych. Seria 3. Historia. Warszawa, 1968. S. 236—238.

⁷ Świat słowiański. Kraków, 1908, I.

⁸ Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба... С. 77—78.

⁹ Фалькович С.М. Пролетариат России и Польши в совместной революционной борьбе (1907—1912). М., 1975. С. 131.

¹⁰ Łukawski Z. Koło Polskie w Rosyjskiej Dumie Państwowej w latach 1906—1909. Kraków, 1967. S. 154—155, 164.

¹¹ Przegląd Narodowy. Warszawa, 1909. VII. S. 14.

¹² Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба... С. 170.

¹³ Там же. С. 95.

¹⁴ Slovenský denník. 1910. 7. VI.

¹⁵ История Югославии. М., 1963. Т. I. С. 500, 525. См. также: Писарев Ю.А. Образование Югославского государства. М., 1975. С. 40.

¹⁶ Цит. по: Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба... С. 152.

¹⁷ Národní listy. 1914. 1. I.

¹⁸ См.: Ненашева З.С. Идейно-политическая борьба... С. 83, 106, 155—156, 167.

¹⁹ Там же. С. 156.

²⁰ Там же. С. 112.

²¹ Ленин В.И. Поли. собр. соч. Т. 28. С. 506.

²² Там же. Т. 16. С. 459.

²³ Там же. Т. 19. С. 222; Т. 17. С. 230.

²⁴ Там же. Т. 22. С. 146.

²⁵ Там же. Т. 24. С. 117.

²⁶ Пролетарий. 1908. 25.VIII(7. IX); 1908. 3(16). X.

²⁷ Социал-демократ. 1910. 30.VIII(12. IX). N 15/16.

²⁸ См.: Robotnik (PPS-Lewica). 1909. IX, 1910. IV; PPS-Lewica. 1906—1918. Materiały i dokumenty. Т. 2. Warszawa, 1962. S. 84.

²⁹ Szapiro B. Tadeusz Rechniewski. Warszawa, 1957. S. 185—188.

³⁰ Przegląd socjaldemokratyczny. 1908. VI. S. 282—288.

³¹ Warski A. Wybór pism i przemówień. Т. I. Warszawa, 1958. S. 424—428.

- ³² Przegląd socjaldemokratyczny. 1909. V. S. 35—42; 1909. VIII—IX. S. 404—410; 1909. X. S. 541.
- ³³ Trybuna (SDKPiL). 1910. 16. VII; Warski. Wybór pism... S. 322—331.
- ³⁴ Przegląd socjaldemokratyczny. 1909. VIII—IX. S. 337.
- ³⁵ Sprawozdanie z XI zjazdu PPS (Frakcji Rewolucyjnej). Kraków, 1909. S. 93.
- ³⁶ Prawo ludu. 1908. 29. V. S. 348.
- ³⁷ См.: Фалькович С.М. Пролетариат России... С. 136—139.
- ³⁸ Ненашева З.С. Идеально-политическая борьба... С. 114.
- ³⁹ Slovenský denník. 1910. 13. VII.
- ⁴⁰ Ненашева З.С. Идеально-политическая борьба... С. 155—156.
- ⁴¹ Благоев Д. Съч. Т. 14. С., 1961. С. 59—60; В. Хаджиниколов. Русофилы и русофобы в болгарской исторической литературе до Октябрьской революции // Etudes historiques. IV. Sofia, 1968. Р. 75—76.
- ⁴² Ненашева З.С. Идеально-политическая борьба... С. 172—173.
- ⁴³ Práwo ludu. 1910. 29. VII.

А.А. АЛЕКСЕЕВ

**КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ
ПЕРЕВОДЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ**
(Переводы св. Писания
в славянской письменности)

Среди литературных произведений Кирилла и Мефодия переводы св. Писания занимают центральное по значению и основное по объему место. Их изучение было начато более двухсот лет назад И. Добровским, продолжено И. Шафариком, А.В. Горским, К.И. Невоструевым, архим. Амфилохием, Г.А. Воскресенским, И.В. Ягичем, В. Облаком, А.В. Михайловым, И.Е. Евсеевым, А.И. Соболевским, И. Вайсом, в наше время — И. Враной, Н.А. Мещерским, Л.П. Жуковской. Сведений накопилось немало, и настоящий доклад представляет собою попытку в сжатом и наглядном виде подвести итоги в этой области славянской филологии. Сжатости и наглядности наиболее удовлетворяет выбранная форма изложения: таблица с последующими комментариями. Обзоры, сделанные в свое время И.В. Ягичем и А.В. Михайловым¹, отчасти устарели, к тому же они довольно сложны по форме и уклончивы в выводах. Целью настоящего доклада является ответ на вопрос: какие тексты и какого происхождения содержат дошедшие до нас славянские библейские рукописи?

Опыт работы со славянскими библейскими рукописями позволяет выдвинуть следующие текстологические постулаты².

1. Спонтанные неосознанные перемены, вносимые переписчиками при копировании текстов, не создают новый текст. Исходный текст (архетип) сохраняет за собою значение инварианта, его варьирование в конкретных реализациях (списках) не выходит за известные пределы.

2. Новый текст возникает в результате специальной редакционной переработки, проводимой, как правило, с новым использованием иноязычного оригинала.

3. Отличить редакционную переработку славянского текста от нового самостоятельного перевода иноязычного оригинала бывает трудно, иногда невозможно. Решение этого вопроса связано с выяснением целей и задач редактора-переводчика.

4. Те более поздние переводы иноязычного оригинала, которые представляются на первый взгляд вполне независимыми и самостоятельными, в действительности обычно связаны с более ранними переводами. Характер связи может быть установлен специальным исследованием в ходе реконструкции и сравнения архетипов.

5. Толкования на св. Писание способны оказывать воздействие на текстовые особенности толкуемых произведений, таким образом библейский текст и толкования на него представляют собою в литературном отношении единое целое.

Из сказанного должно быть ясно, почему при обзоре кирилло-мефодиевских переводов св. Писания приняты во внимание: 1) не только собственно кирилло-мефодиевские переводы, но и переводы последующего времени вплоть до XV в., 2) не только служебные и четью тексты, но также и толковые.

Результаты классификации славянских библейских рукописей представлены в таблице.

Пояснения к структуре таблицы

Основные формы существования библейских текстов — служебная, четья и толковая.

Служебная форма обнимает собою Псалтырь с девятью Библейскими песнями, служебные Евангелие и Апостол (краткий и полный апракос) и Паримийник — собрание ветхозаветных перикоп (паримий). Назначение этих текстов — чтение в церкви в определенные моменты богослужения. В колонке "Служебный тип" цифры обозначают число паримий из каждой ветхозаветной книги, включенной в Паримийник. Число это приблизительно, так как в разных списках Паримийника оно различно. Подсчеты сделаны на основе таблицы паримийных чтений для Григоровичева, Захарьинского и Лобковского списков³. Размер отдельных паримий колеблется от 3—4 до 15—20 стихов, так что цифры говорят не столько о величине паримийного текста, сколько об относительном значении той или другой книги в структуре Паримийника. Целиком читается в Паримийнике лишь кн. Ионы. Не входящая в православный канон кн. Премудростей Соломоних оказывается представлена в Паримийнике. Григоровичев список XIII в. содержит одну паримию объемом 18 стихов, Захарьинский список 1271 г. насчитывает в своем составе 83 стиха, тогда как в западнорусском сборнике 1506 г. находится 116 стихов из этой книги⁴. Таким образом, необходимо выяснение состава первоначального Паримийника и истории его изменений. Всего известно около 70 его списков⁵.

Сокращение БП в этой колонке означает, что соответствующий отрывок из данной книги входит в качестве Библейской песни в состав служебной Псалтыри (перечень Библейских песен см. в изданиях церковнославянской Псалтыри).

Сокращения КА и ПА при Евангелии и Апостоле обозначают краткий и полный апракосы.

Все тексты этого столбца по своему происхождению относятся к первой группе (см. ниже), тогда как полные апракосы отнесены к шестой группе.

Четья форма должна в принципе охватывать все тексты св. Писания в его каноническом составе кроме Маккавейских книг. Ее происхождение связывают с переводческой деятельностью Мефодия. Не представляется достаточно ясным назначение четых текстов в момент их появления: церковно-литургическим потребностям удовлетворяла служебная форма, проповедническим и катехизическим — толковая форма и разного рода толковые флорилегии. Не исключено, что выполнение Мефодием полного перевода св. Писания нужно ставить в связь с основанием монашества у славян. В монастырской среде четы тексты могли находить себе применение в качестве келейного, коллективного — за трапезой — и уставного чтения, для нужд нарождавшегося богословия.

Толковая форма представляет собою третий, главный тип библейских переводов у славян, ее появление научная традиция связывает обычно с эпохой царя Симеона (893—927). Назначение толковых переводов — служить опорой для сопровождавших их толкований. Вследствие этого некоторые черты библейских текстов объясняются в них особенностями толкований. Это относится, во-первых, к самому составу библейского текста, а во-вторых, к способу слово выражения.

Для четей и толковой форм в таблице отведено по три колонки, в которых указывается знаком + наличие южнославянских и восточнославянских рукописей и цифрами от 1 до 11 номер группы, к которой отнесен тот или другой текст. Группы это следующие: 1) Кирилло-мефодиевская, 2) Мефодиевская, 3) Околомефодиевская, 4) Толковая первая, 5) Толковая вторая, 6) Симеоновская первая, 7) Симеоновская вторая, 8) Общеславянская, 9) Восточнославянская первая, 10) Восточнославянская вторая, 11) Сербская. Порядок их следования в общем хронологический, хотя обосновать его удается не всегда. Основания для объединения текстов в группы различны: иногда их внутренняя близость по языку и текстовым особенностям, иногда внешнее сближение по времени и месту происхождения. Группировка по внешним основаниям (см. группы 5, 8, 10, 11), конечно, менее убедительна.

Целесообразно различать в рукописной традиции славянских библейских переводов две ветви — южнославянскую и восточнославянскую. Детальное обоснование этого положения должно стать предметом специальной работы, сейчас достаточно напомнить, что в отдельных исследованиях уже были показаны типичные особенности южнославянского и восточнославянского изводов⁶. Все текстологические суждения в данной работе основаны на совпадающих показаниях южнославянских и восточнославянских списков. Цитаты, приведенные по одной рукописи, во всех случаях проверены по нескольким другим, даже если этот факт не упомянут. В качестве типичного южнославянского текста принимается болгарская рукопись ГПБ. F I. 461,

1350—1370 гг. (в дальнейшем сокращенно ЮБ — южнославянская библия), типичный восточнославянский представитель — Геннадиевская библия 1499 г. (ГБ), ГИМ, Синод. 915.

Сведения о библейских текстах, сохранившихся в хорватских глаголических миссалах и бревиариях, в таблицу не включены. Из выкладок И. Вайса известно, что в бревиариях в полном или почти полном объеме сохранились Псалтырь, Екклисиаст, Песнь песней, Иов, Руфь, Иоиль, Авдий, Иона, Наум, Аввакум, Софония, Агтей, Евангелия, ряд апостольских посланий и Апокалипсис. Из книги Бытия дошло 12 глав, Исхода — 5, Царств — 9, Есфири — 10, Притчей — 14, Премудрости — 6, Сирахова — 6, Исаии — 20, Иеремии — 9, Иезекиила — 4, Даниила — 5, Осии — 4, Захарии — 4, Амоса — 4, Михея — 4, Деяний — 7. Отсутствуют чтения из книг: Левит, Числа, Второзаконие, Навин, Судьи, а также ряда посланий ап. Павла⁷. При описании старейшего хорватского миссала XIV в. И. Вайс отметил чтения из книг Левит, Числ, Второзакония, но не включил указания на кн. Притчей и Песни песней⁸. Между тем именно по этой рукописи чтения двух последних книг анализирует И. Райнхарт⁹. Следовательно, в настоящее время нет надежных сведений о том, какие части св. Писания содержат рукописи бревиария и массала. Еще более неясно, какие из сохранившихся разделов дошли в своем первоначальном переводе с греческого, какие прошли правку по латинским текстам, а какие переведены заново с Италы и Вульгаты.

Связь чешских переводов с кирилло-мефодиевской традицией не устанавливается, по крайней мере в такой степени, чтобы их привлечение в данном случае могло быть плодотворно¹⁰.

В таблицу не включены также сведения о тех славянских текстах, которые, хотя и используют в значительном количестве цитатный материал из св. Писания, относятся, однако, к жанру гомилетики (Учительное евангелие Константина Болгарского, Беседы на Евангелие или книга Иова Иоанна Златоуста и т.п.). Судьба библейского текста в таких произведениях имеет свои особенности¹¹.

Характеристика групп

1) **Кирилло-мефодиевская:** Псалтырь и Библейские песни, Паримийник, Евангелие-апракос краткий, Апостол-апракос краткий, Четвероевангелие (?), Четий апостол (?).

Принадлежность данных текстов первоначальному слою переводов не подвергается сомнению. Однако включение в эту группу Четвероевангелия и Четьего апостола сделано предположительно: с одной стороны, эти тексты не изучены с необходимой тщательностью, с другой, как кажется, не было высказано достаточно развернутых аргументов для отнесения их к какой-либо другой группе или выделению в самостоятельную группу¹².

Характерной особенностью всех этих текстов является то, что их первоначальный текстовой и языковой облик в какой-то степени скрыт более поздней правкой, которая наслалась на исходную основу в ходе переписки и редакционных переработок. На пути исследования текстологической истории этих книг стоят два пре-

пятствия: исключительное обилие списков и контролируемый характер текстологической традиции. Развитие методов текстологического исследования обещает в недалеком будущем классификацию наличных списков этой группы текстов¹³.

За полным отсутствием текстологических данных о сверхкратком апракосе он не включен в таблицу¹⁴. Едва ли его можно рассматривать как первоначальный славянский текст. Для славянских текстов древнего происхождения характерно преобладание восточнославянских списков, в данном случае дело обстоит противоположным образом. Для всех активно функционировавших текстов закономерна относительная хронологическая близость первых списков ко времени возникновения текста, в данном случае хронологический разрыв крайне велик, так как древнейшие списки относятся к XIV в. Наконец, сверхкраткий апракос предназначен для церкви, где служит один иерей, но не для собора, где служба должна совершаться ежедневно, — согласуется ли это обстоятельство с характером миссии Кирилла и Мефодия?

Наиболее устойчивым текстом из этих произведений обладает, как кажется, Псалтырь (сохранилось не менее 4 тыс. списков XI—XVII вв.!). Первоначальный кирилло-мифодиевский перевод послужил основой не только служебного типа, но также четверого и толкового. Масштаб обновления текста, произведенного в ходе редакций, отразившихся, скажем, в Псалтыри Норова или Томича¹⁵, пока не может быть оценен объективно. Неясно, насколько влиятельны были такого рода редакции.

2) *Мифодиевская*: Даниил, Софония, Аггей, Захария, Малахия, Песнь песней, Екклесиаст, Притчи, Иисус Сирахов.

При выявлении переведенных Мифодием текстов можно руководствоваться следующими критериями: а) лингвистическим сходством с Псалтырем и Евангелием-апракосом, б) достаточно свободной манерой перевода, в) единством текста в кириллических списках и в глаголическом бревиарии, г) использованием в качестве оригинала текста из поздних греческих унциалов VIII в.¹⁶ Поскольку не все тексты изучены с надлежащей полнотой, их оценка по всей совокупности критериев пока невозможна. Первому, второму и четвертому критериям удовлетворяет текст Песни песней¹⁷, третьему критерию — Екклесиаст¹⁸ и Иисус Сирахов¹⁹. Лингвистическое сходство кн. Даниила по двум спискам Хронографа с кирилло-мифодиевскими текстами и отчетливое противопоставление переводу этой книги,енному в Симеоновскую эпоху, не вызывает сомнений²⁰. Сходными лингвистическими чертами обладает язык четырех малых пророков²¹, отрывки из них в бревиарии отражают тот же перевод²².

Тождественность текста кн. Притчей в бревиарии и Паримийнике показана И. Вайсом²³. Четыре кириллические тексты этой книги включают в себя материал Паримийника почти без переработки, сохраняя даже некоторые специфические черты служебного текста. Ср., например, стих 8.1. Ты же сноу пръм Ждрость проповѣдъ (ЮБ. Л. 344). Опоры для слова синоу в греческом тексте нет,

между тем этим стихом открывается паримья в 3-й понедельник Великого поста²⁴, обращение к сыну введено здесь в качестве своеобразного служебного зачала (*incipitum*).

В непаримийных отделах перевод четверго текста Притчей отличается большой свободой. Ср. 7.4: Наръци же прѣмѣдѣсть сестрѣ себѣ а мѣдѣсть знаемъ створи себѣ (ЮБ. Л. 343 об.) — εἰπον τὴν σοφίαν σὴν ἀδελφὴν εἶναι, τὴν δὲ φρόνησιν γνῶριμον περιποίησαι σεαυτῷ. В переводе опущен оборот *accusativus cum infinitivo*, частица δέ передана союзом *a*. Ср. 7.10: Жена же срѣщетъ его зракомъ прѣлюбодѣиномъ — ή δὲ γυνὴ συναντᾷ αὐτῷ εἶδος ἔχουσα πορνικόν — в переводе устранен причастный оборот. Ср. еще 7.15: съ любовіа обрѣла есмъ лице твое — ποθοῦσα τὸ σῶν πρόσωπον εὗρηκά σε — “возжелав лицо твое, обрела тебя”, — снова устранение причастного оборота, вольная переделка стиха, замена аориста перфектом.

Отмечается известное сходство словоупотребления с мефодиевским переводом Песни песней, ср. кн. Притч 7.6: окънцем бо — ἀπὸ γαρ θυρίδος, изъ домау своего на пути приничиющи — παρακύπτουσα (ГБ.Л. 423). Песнь 2.9: прѣницах сквозъ окънца — παρακύπτων διὰ τῶν θυρίδων (Ю.Б. Л. 366 об.). Но, в отличие от Песни, в Притчах названия экзотических растений даны в переводе, ср. 7.17: жльтѣница, корица; Песнь 4.14: крокось, кунамонъ.

По указанию И.Е. Евсеева, сохранились также отрывки мефодиевского перевода кн. Иеремии (13 глав) в составе Архивского хронографа и кн. Есфири в Житии Стефана Лазаревича²⁵.

3) Околомефодиевская: Царства, Апокалипсис, Иов.

Эти тексты по главным особенностям тесно связаны с предыдущей группой, отделяясь от нее некоторыми второстепенными деталями.

Книги Царств переведены с того же типа греческого текста, что Песнь песней и Руфь (последняя по бревиарию, где она сохранилась в мефодиевском переводе)²⁶. Большинство паримийных чтений из Царств вставлены в четий текст без изменений, в других местах в этом переводе заметна большая свобода²⁷. Изредка встречаются ошибки перевода и слова, характерные для толковых переводов, выполненных в Симеоновскую эпоху²⁸, ср. например, ближнний (I 28.17), замоудити (IV 4.3). Перевод Царств по происхождению относят либо к мефодиевскому²⁹, либо к симеоновскому кругу³⁰, либо же, что осторожнее, помещают его между ними, сближая с переводом Апокалипсиса³¹. Промежуточное положение последней книги между двумя названными кругами, а также общность текста бревиария и кириллических списков показаны достаточно убедительно³².

Все полные списки Иова или снабжены толкованиями (ГБЛ. Румянц. 28, Акад. 141; ГПБ. Погод. 79 и др.), или содержат четий текст в освобожденном от толкований виде. Удаление толкований производилось дважды: при изготовлении ГБ (кроме копий ГБ, этот текст также в списке ГБЛ, Волок. 10) и не позже середины XIV в. на славянском юге (например, ЮБ, ГБЛ, Волок. 605). Следы толкований в ГБ указаны А.В. Горским и К.И. Невоструевым³³, следы толкований в ЮБ, Волок. 605 иные: это разбивка текста с помощью киноварных инициалов на зачала, соответствую-

щие зачалам толкового текста, со сплошной их нумерацией на полях; сохранение предисловия Полихрония; отсутствие ст. 9.1, опущенного в толковом тексте (в ГБ он восстановлен, видимо, по Вульгате), и т.д. По всей вероятности, толкования были прибавлены к уже готовому тексту: паримийные пассажи находятся здесь в своем исконном, непереработанном облике, в котором они вошли и в бревиарий³⁴. Этого бы не произошло, если бы текст Иова переводился заново вместе с толкованиями. Однако в самом тексте Иова изредка встречаются лексемы, характерные для переводов симеоновской эпохи, ср. (на втором месте даны обычные кирилло-мефодиевские варианты) — 4.11: пътищь львовъ — σκύμνος λεόντων — скұмънъ, 7.2: напъ — μισθωτός — һаимъникъ, 8.4: поустити — ἀποστέλλω — посылати, 8.12: былие — βοτάνη — трѣва, 8.17: съборъ — συναγωγή — съньмъ, 12.23: страна — ἔθνος — ѧзыкъ, 16.15: — ѧзнꙗ — βύρσῃ — кожа (впрочем, 10.11: кожа) и т.д. И. Е. Евсеев отнес Иова вместе с Апокалипсисом к симеоновским переводам³⁵, А. В. Михайлов считал, что Иов по русским спискам и бревиарию представляет собою остаток болгаризованного мефодиевского перевода³⁶. Действительно, названные лексемы могли попасть в текст при снабжении его толкованиями.

Выделение группы "околомефодиевских" текстов имеет историческую опору в сообщении Жития Мефодия, что труд по переводу Библии Мефодий осуществил не в одиночку, а с помощью "поповско-корописцев". Важной чертой двух последних групп является то, что паримийные чтения включены в соответствующие места четырех текстов без сколько-нибудь существенных перемен. Может быть, эту черту следует рассматривать как пятый критерий в дополнение к названным выше четырем критериям определения мефодиевских переводов. Не исключено, что тщательное исследование текстов, включенных в две последние группы, приведет к иному их распределению по группам.

4) *Толковая первая*: Толкования на Псалтырь (псевдо) Афанасия Александрийского, Толкования на Апокалипсис Андрея Кесарийского, Толкования на Иова Олимпиодора Александрийского.

Общей чертой этих переводов является то, что толкования прибавлены к готовому славянскому тексту соответствующих библейских книг, который при этом не претерпел заметных перемен. Полная тождественность псалтырного текста в Синайской псалтыри и толковой Болонской псалтыри вполне очевидна, единство текста юнославянских четырех списков Апокалипсиса и толковых восточнославянских также не вызывает сомнения³⁷. Такой уверенности не может быть в отношении кн. Иова, поскольку не сохранились первоначальные четвери списки (см. выше).

Язык этих толкований заметно ориентирован на кирилло-мефодиевские нормы, но в лексике присутствуют "симеоновские" или вообще "более поздние" варианты. Так, в толкованиях на Псалтырь рядом встречаются иереи и чистъ, июдѣи и жиды, идолъ и кжмиръ и т.п.³⁸ В Толкованиях на Апокалипсис греческие слова иногда переводятся иначе, чем в самом библейском тексте, ср. (лексема

из толкования на втором месте): скърбь — печаль, напасть — искушение, моученикъ — тръпъливъ, скандалъ — съблазнъ, жъзль — палица и т.п.³⁹. Ср. лексику из толкований на Иова: дѣлма, елма, толма, дроугоици, треба «жертвъ», побыть «победа», травникъ «лугъ», радникъ «простолюдинъ», гобинство «изобилие» и т.п. (по списку Погод. 79). В отличие от классических симеоновских текстов лексика такого рода встречается здесь относительно редко.

В языке толкований на Апокалипсис наиболее примечательной чертой является неоднократное употребление слова санть из лат. sanctus для перевода греч. ἅγιος. Быть может, это слово указывает, что местом появления перевода толкований были западные пределы славянского юга. Тот текст, на который были положены толкования, имел большое сходство с текстом, сохраненным глаголическими бревиариями⁴⁰.

Латинизмы, впрочем, встречаются и в других библейских переводах. В этих же толкованиях на Апокалипсис и в Паримийнике греч. πύρον переводится словом крижма. В предисловии Полихрония к Иову употреблено слово сиата «слог», которое может происходить из лат. hiatus.

В Толкованиях Афанасия на Псалтырь отмечен латинизм крижъ. В IV Царств. 4.39 лоупинарь дивный переводит греч. τολύπη ἄγρια и может отражать лат. lupinarius. В Быт. 35.16 для греч. πύργος находится соответствие — костель из лат. castellum. Являются эти латинизмы "моравизмами", "далматизмами" или "балканализмами", решить затруднительно.

5) *Толковая вторая: Толкования Ипполита Римского на Даниила, Толкования на Апостол.*

Без достаточных оснований И.Е. Евсеев сделал вывод, что в Толкованиях Ипполита на Даниила использован симеоновский текст кн. Даниила⁴¹, поэтому он поместил текст Даниила из толкового перевода в критическом аппарате своего издания⁴². В действительности при переводе толкований Ипполита текст кн. Даниила был переведен заново. В этом легко убедиться, сопоставив отрывок 4.7—15 по рукописи XII в. Толкований Ипполита⁴³ с соответствующим местом издания И.Е. Евсеева. Приведем лишь два примера полных расхождений в выборе лексики. В ст. 4.10 греч. εῖρ из арам. ḥr — 'бдящий дух, ангел-хранитель' — оставлено Мефодием без перевода — иръ, в симеоновском тексте переведено — бъждри, при Толкованиях Ипполита — джга вследствие смешения с греч. τρίς — радуга. В ст. 5.2: греч. παράκοιτοι передано соответственно съложнициа, лъжащи окръстъ, къръмьници.

В языке этого перевода можно отметить редкие совпадения с Псалтырем, ср. 5.5: варии — οἴκος (храмина, клѣть в других переводах Даниила), 5.12: издѣти имя — ἐπιτίθμι ὄνομα (нарещи, сътворити). Гораздо больше лексического сходства с симеоновскими переводами: 3.50 и др.: бъшию, 3.97 и др.: жиды, 4.8: джъбъ — дёндорон, 4.20 и др.: донелъ, 6.25: пжстити «послатъ» и т.п.⁴⁴ Употребление слова масть (3.19) в значении "цвет, вид" вместо обычного "масло, умашение" известно только переводу Богословия Иоанна Дамаскина

(см. "Материалы" Срезневского). Вероятно, лексическое сходство этого текста с симеоновскими переводами было принято И.Е. Евсеевым и за сходство текстовое.

Надежная оценка Толкового апостола пока невозможна. Его издатель Г.А. Воскресенский⁴⁵ говорил о русском происхождении толкований, вероятно, лишь потому, что древнейший список 1220 г. — русский. Были ли у А.И. Соболевского какие-либо дополнительные данные, когда он согласился с этим мнением⁴⁶, неизвестно. В языке толкований, впрочем, есть одна черта, которая объединяет их с другими восточнославянскими толкованиями (см. ниже). В рецензии на труд Г.А. Воскресенского И.Е. Евсеев отметил, что апостольский текст, к которому прибавлены толкования, заново не переведен, но кое-каким переделкам подвергся, в тексте толкований рецензент усмотрел сходство со "второй редакцией" Апостола (по Воскресенскому, русской), возникшей в симеоновскую эпоху (см. ниже)⁴⁷. Действительно, толкования на Апостол по своему словоупотреблению при передаче греческого оригинала систематически совпадают с тремя поздними редакциями — Б, В, Г. См. по изданию Г.А. Воскресенского эти совпадения в Рим. 3.19 = В, Г, 3.26 = Б, 4.18 = Б, 8.6—7 = Б, В, 8.38 = Б, В, 9.3 = В, Г, 9.32 = В, 14.1 = В, 15.2 = Б, Г, 1 Коринф. 2.1 = Г, 3.10 = Б, 3.12 = В, Г, 4.1 = В, Г и т.д. Объяснять эти совпадения влиянием редакций Б, В, Г на толкования невозможно: редакция Г не старше конца XIII в. И.Е. Евсеев высказал мнение, что славянский текст толкований на Апостол был сделан одновременно с переводом Толкований Ипполита на Даниила⁴⁸.

6) *Симеоновская первая*: Исаия, Иеремия, Иезекиил, Осия, Иоиль, Амос, Авдий, Иона, Михей, Наум, Аввакум, Софония (только 1 глава) — все с толкованиями, Даниил, Толкования Феодорита Кирского на Псалтырь, Полный апракос (Евангелие и Апостол).

Перевод пророческих текстов с сокращенными и отчасти переработанными толкованиями Феодорита Кирского был предпринят одним лицом и должен был охватить все 16 книг. Однако кн. Иеремии представлена в неполном объеме глав 25—45, 52, а весь труд обрывается после 1-й главы Софонии. Недостающая часть кн. Софонии, а также кн. Аггея, Захарии и Малахии в мефодиевском переводе были прибавлены к выполненной работе. Так возникло собрание 16 пророков, известное приблизительно в 40 списках, большая часть которых восходит к новгородскому протографу 1047 г.

Особое место в этом собрании занимает кн. Даниила. По своему словарному составу, манере перевода она вполне тождественна другим пророческим книгам в симеоновском переводе, однако одна переведена без толкований. Может быть, переводчику уже были известны Толкования Ипполита в славянском переводе? В кн. Даниила заметно влияние мефодиевского четьюго перевода⁴⁹, в ней использованы в готовом виде паримийные пассажи (см. издание И.Е. Евсеева), тогда как в других книгах (Исаия, Осия, Ионы) весь текст представляет собою новый перевод. Из всех симеоновских переводов только отрывки кн. Даниила попали в бревиарий⁵⁰.

Очевидно, что наличие толкований способствовало популярности этого собрания, вследствие чего вышла из употребления и оказалась потеряна большая часть мефодиевского перевода пророков. Толкования на Псалтырь Феодорита Киррского не получили столь широкого распространения (известно 10 списков) и не вытеснили толкования (псевдо) Афанасия Александрийского. Псалтырный текст в этих толкованиях подвергся незначительной по размеру, не всегда систематической, но целенаправленной правке. В отдельных случаях в языке толкований сказывается влияние обычного псалтырного словоупотребления. По какому-то совпадению и здесь работа не доведена до конца: толкования Феодорита обрываются на 144 псалме, а дальше следуют толкования (псевдо) Афанасия⁵¹.

Полный евангельский апракос не известен в болгарских списках, что позволило Г.А. Воскресенскому высказать мысль о русском происхождении этого типа текста⁵². Критика М.Н. Сперанского убедила Г.А. Воскресенского в том, что полный апракос возник в симеоновскую эпоху⁵³. В исследовании Апостола Г.А. Воскресенский совершил ту же ошибку, кроме того, в основу своего издания полноапракосного текста он положил уникальный список XIV в., представляющий собою переделку полного апракоса в четий текст⁵⁴.

Мнения М.Н. Сперанского и И.Е. Евсеева о симеоновском происхождении обоих полных апракосов основаны преимущественно на данных языка, но в этом случае лингвистические приметы столь выразительны и характерны, что им вполне можно доверять.

Хорошо известные особенности словоупотребления симеоновской школы заключаются, во-первых, в последовательном устраниении грецизмов и других заимствований (идоль заменяется на къжмиръ, июдѣи на жиды, икона на образъ, постъ на алкание и т.п.) и, во-вторых, в последовательном предпочтении известного круга слов (вместо жрътва — θυσία — трѣба, вместо достоіане — κληρονομίа — причастие, вместо языкъ — ἔθνος — страна и т.д.). В результате в этих переводах оказалась обновлена почти вся христианская терминология. Идеологические мотивы этого явления не вполне ясны. Следует, однако, отвергнуть мысль о том, что переводчики этой школы стремились реабилитировать старую языческую терминологию. Их словоупотребление отличается продуманностью. Так, в Апостоле слова трѣбъникъ, трѣба (1 Коринф. 10.18) отнесены к иудейскому культу, тогда как для христианского культа оставлено слово олтарь (1 Коринф. 9.13). В Толковой псалтыри все случаи употребления слов трѣба, трѣбище и трѣбъникъ относятся к сфере идолопоклонства, в остальных случаях сохранено слово олтарь⁵⁵. Именно в этом круге текстов введен в употребление грецизм — порода вместо термина раи, безусловно языческого происхождения.

В языке этих текстов проявляются особые лингво-эстетические склонности переводчиков. Регулярно употребляются такие строевые элементы, как дѣла, дѣльма, оуто и т.п., во всех случаях употреб-

бляется местоимение въсъ (но не въсакъ), аорист 2-го лица не переводится перфектом, как в кирилло-мeфодиевских текстах.

В Толковых пророках и Толковом апостоле последовательно проведены некоторые приемы передачи греческого синтаксиса.

Греческий пассив передается глагольными формами с са: Амос 1.5: αἰχμαλωτευθήσεται — плѣняться — пльнени боудоуть (бревиарий); Наум. 1.10: βρωθήσεται — по ястъса — сnidени боудоуть (бревиарий)⁵⁶; Римл. 3.10, 4.17, 9.13 и др.. καθὼς γέγραπται — якоже пишеться — якоже писано і есть (в других переводах) и т.п.

Греческий целевой инфинитив с артиклем переводится инфинитивом с частицей яко(же). Ср. Дан. 11.15: и не боудеть крѣости яко стати (той στῆναι), Римл. 6.6: . разроушить тѣло грѣшное якоже ктому не работати (той μηκέτι δουλεύειν) намъ грѣху, и т.п.

Эти синтаксические явления не обнаруживаются в Толковой псалтыри, тогда как в полном евангельском апракосе такого рода лингвистические наблюдения не могут быть надежны без предварительного текстологического исследования.

Представляется, что сущность переводческих приемов этой школы не сводится к буквализму. Передача греч. Λίβανος через слав. джбрава можно оценить как комментированный перевод. Передача греч. ἔθνος через страна, а не ѧзыкъ вообще кажется более естественной. Ср. также типичный случай отказа от калькирования греческого композита и передачи этимологической фигуры: Иона 4.8: отнемогашесѧ дѣла — ὀλιγοψύχῃ τὴν ψυχήν. Возможно, что и то синтаксически широкое употребление инфинитива, которое навязывал греческий оригинал, не отвечало духу славянского языка, во всяком случае, перевод артикля в сочетании с инфинитивом при герундиальной семантике надолго удержался у славянских переводчиков различных эпох.

7) Симеоновская вторая: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судьи, Руфь.

В настоящем виде текст славянского Восьмикнижия возник в результате редактуры или переработки, сходной с той, какой подвергся текст Толковых пророков. Здесь можно наблюдать все те лексические особенности, которые характерны для первой симеоновской группы, но в синтаксисе наблюдается некоторое своеобразие. Артикль при инфинитиве переводится обычно частицей юже, ср. Быт. 25.24: скончаша сѧ дніє еже родити еи (той τεκεῖν), Руфь 1.16: не срачи мене то еже оставилти тебе (той καταλιπεῖν σε)⁵⁷.

Действительное причастие с артиклем переводится придаточным определительным предложением, вводимым относительным местоимением. Ср. Быт. 24.65: моужь онъ иже идеть (ό ἀνδρώπος ἐκεῖνος ο πορευόμενος), Быт.36.31: ѹри иже црѣствовавше (οι βασιλεῦσαντες), в некоторых списках — царьствовавши, Руфь 2.6: моавитыни есть... яже обратисѧ от села (ή ἀποστραφεῖσα), в бревиарии — възвращшиъсе.

Главной особенностью этой группы является то, что в дошед-

ших рукописях результаты симеоновской переработки перемешаны с чертами первоначального мефодиевского текста. Согласно исследованию А.В. Михайлова, использованные им для издания кн. Бытия четыри списки делятся на две группы — 20 восточнославянских и 6 южнославянских⁵⁸. Обе группы обладают чертами внутреннего сходства, но "досимеоновская" и "симеоновская" лексика разбросана по спискам безо всякой видимой системы. Так, в Быт. 12.7 четыре южнославянских и один восточнославянский список дают олтарь, все остальные — тръбъникъ, в 12.8 все списки дают тръбъникъ, в 13.18 три южнославянских списка дают жрътвъникъ, один восточнославянский — олтарь, остальные — тръбъникъ, в 22.9 один восточнославянский — олтарь, остальные — тръбъникъ, в 26.25 один южнославянский — олтарь, остальные — тръбъникъ и т.д. Вероятно, часть вариантов такого рода возникла под влиянием соответствующих чтений Паримийника, однако и за пределами паримий можно наблюдать сходные явления. Например, при расхождении между собой кириллических списков кн. Руфф один из вариантов систематически совпадает с текстом глаголического бревиария, непосредственно отражающим четий перевод Мефодия. Ср. 1.8: сноха — невѣста, 1.10: идевѣ с тобою — с тобою възвративѣ се, 1.14: жрѣлѣ свои — гласъ свои, 1.20 горька — горесть, 2.7 жатели — жъноущии и т.д. (в приведенных примерах на втором месте стоит вариант, объединяющий какой-либо из кириллических списков с бревиарием). Таким образом, симеоновский перевод не вытеснил в данном случае мефодиевский текст, а вступил с ним во взаимодействие в ходе создания сводной редакции.

8) *Общеславянская*: Новый завет святителя Алексея, 4-я редакция Евангелия и Апостола, Толковое евангелие Феофилакта Болгарского (?).

Лингвистические особенности Евангелия и Апостола в так называемой редакции "Нового завета святителя Алексея" достаточно хорошо известны по изданиям Г.А. Воскресенского (редакция В). О ее связи с толкованиями на Апостол говорилось выше. Ее особенности прослеживаются также в Апокалипсисе. Ср. наиболее типичные черты этой редакции на фоне старого текста Апокалипсиса (на первом месте старый текст)⁵⁹: 2.10: нічтоже — ни единого — μηδέν; 2.17, 3.7, 8: никтожѣ — ни юдинъже — οὐδεῖς; 2.19: болша — множайша — πλείονα; 2.24: иже—елици — δσοι; 2.25: тъкмо — развѣ — πλήν; 3.12: ктомуо — еще — ἔτι; 2.20: гл҃ощюю — иже гл҃еть — ἡ λέγουσα· 3.12: съсходашаго — иже сходить — ἡ καταβαίνουσα· 2.15: жрътва идольскаа — идоложрътвенаѧ; 2.15: любы творити — любодѣиствовать; 2.13: мѣнъ — свѣдѣтель — μάρτυς; 2.15: такожде — подобно — δμοίως; 2.20: лъстити — блазнити — πλανάω; 3.2: скончанъ — исполнень — πεπληρωμένος; 3.3, 10: година — часъ — ѿра; 3.5: отмыти — загладити — ἀπαλείφω; 3.7: затворити — заключити — κλείω.

В грамматике можно отметить знакомую уже замену причастия придаточным определительным предложением ("редакция иже"), а так-

же всевозможные приемы сближения славянского текста с греческим оригиналом. Артикль при инфинитиве последовательно переводится частицей юже, см., например, Римл. 1.20, 3.26, 4.11, 13, 16, 18, 6.6, 7. 4, 5 и т.д. В лексике преобладает, как кажется, восточноболгарский слой, который сочетается с кирилло-мфодиевской христианской терминологией и отдельными русизмами. Связь этой редакции с митрополитом Алексеем (1293—1378) недостоверна⁶⁰, более вероятно ее создание на Афоне, где она могла явиться как плод совместной деятельности славянских книжников из разных стран.

То же, вероятно, следует сказать о так называемой "4-ой редакции", выделенной под таким называнием Г.А. Воскресенским. Редакция представлена в рукописях XIV в., отдельные ее черты — в более ранних источниках⁶¹. В отличие от редакции "святителя Алексея" здесь гораздо меньше заметна систематичность обработки текста. По своим особенностям и характеру рукописей "4-я редакция" напоминает текстовой тип или извод, т.е. унифицированный текст, приобретший стабильность в ходе контроля над текстологической традицией при постоянной сверке различного рода источников.

Толковое евангелие Феофилакта возникло в конце XI—начале XII в., но неизвестно, когда и где был выполнен его перевод на славянский язык. В разное время высказывались мнения о болгарском и русском происхождении текста⁶². Характерно, что в евангельских тетрах четвертой редакции обычно помещаются сказания о евангелистах, заимствованные из этого Толкового евангелия.

Возможно, что в этот же период на славянском юге возникает сверхкраткий апракос (см. в 1-й группе).

9) *Восточнославянская первая*: Толкования на кн. Бытия, Песнь песней, Екклесиаст.

В восточнославянском Хронографе (так называемом "Иудейском") кн. Бытия помещена в сопровождении выпуск из Шестоднева, Хроники Георгия Амартола, Малалы, Александрии, Исторической палии⁶³. Библейский текст здесь тот же, что во всех четырех списках.

При сопоставлении катен на Песнь песней из толкований Филиона Карпийского, Ипполита Римского, Григория Нисского, (псевдо) Прокопия Газского восточнославянский переводчик XII в. перевел текст Песни песней заново с использованием старого мфодиевского перевода. По-видимому, тогда же были переведены толкования Олимпиодора Александрийского на Екклесиаст, сохранившиеся лишь частично. Сам библейский текст переведен с большой степенью буквальности, тогда как толкования — весьма свободно, иногда с хорошим мастерством, иногда неряшливо. Восточнославянизмы составляют незначительный по величине слой в лексике этих переводов.

В толкованиях на Апостол (группа 5) и Толковом евангелии Феофилакта (группа 8) встречается черта, известная лишь этим восточнославянским переводам, а именно введение цитат аористом

въща (а не рече, как обычно в южнославянских переводах толкований).

В толковом восточнославянском флорилегии XIII в. Q.p.1.18 (ГПБ) и в толковых компиляциях типа Книги Кааф⁶⁴ сохранился ряд отрывков из Questiones Феодорита Киррского на Восьмикнижие. Являются ли эти отрывки остатками цельного произведения, или же они переведены в составе толковых компиляций, где и когда сделаны эти переводы, остается неизвестно.

10) *Восточнославянская вторая*: Есфири, Песнь песней.

Переводы этих текстов сделаны с древнееврейского оригинала, но по языковым чертам они различаются между собой. В языке Есфири многое сходства с другими домонгольскими переводами у восточных славян, тогда как в Песни песней заметный слой представляют западнорусские и западнославянские лексические элементы, что характерно для переводов XV—XVI вв. Однако поздней датировке противоречит корректность церковнославянской грамматики в этом тексте⁶⁵.

11) *Сербская*: Толкования Феодорита Киррского на Песнь песней, Толкования на книги Царств, Толкования на кн. Иова.

Толкования Феодорита на Песнь переведены Константином Костенецким около 1427 г., известны в одном полном и двух неполных списках, а также в переделке, при которой толкования были удалены (4 списка). В словоупотреблении отражается использование четверо мифодиевского перевода Песни. Ср. 1.12 в толковой версии: съузъ стакты сестричища моего мнѣ⁶⁶, в переделке: съязъ стакти сестричища моего мнѣ (Венская придвор. б-ка, N 111/14. Л. 1 об.; Народная б-ка им. Кирилла и Мефодия. N 311. Л. 278), свезъ стактии сестричицъ мои мнѣ (Одесская б-ка. N 1/118. Л. 1), в четвѣмъ переводе: ѧзель стакта братоучадъ мои мнѣ (ЮБ), в восточнослав. переводе XII в.: истечение стакти брата моего мнѣ (ГИМ. Чуд. 8)⁶⁷.

Толкования (Феодорита ?) на книги Царств в переводе, возможно, того же Константина Костенецкого сохранились в сербской рукописи 1418 г.⁶⁸ При этом переводе, как кажется, был использован старый "околомифодиевский" перевод⁶⁹.

Толкования на Иова, переведенные на Афоне монахом Гавриилом, сохранились в списке 1412 г.⁷⁰ и в списке XV в. (Рыльский м-рь. N 1/4)⁷¹. Вопреки А.В. Гөрскому и К.И. Невоструеву, оригиналом послужили не толкования Олимпиодора Александрийского, а катены Никиты Ираклийского, которые имеют некоторые структурные отличия от толкований Олимпиодора. В частности, они делятся на 33 главы⁷², что отражается в славянском переводе. По устному сообщению Е.В. Афанасьевой, при этом переводе использован старый текст кн. Иова, который был подправлен по новому греческому оригиналу.

12) *Восточнославянская третья*. Эта группа не нашла своего отражения в таблице, потому что созданные в XV—XVI вв. у восточных славян новые библейские переводы уже не имеют почти никакой связи с кирилло-мифодиевскими текстами. Речь идет о переводах

Франциска Скорины и западнорусских протестантов, о переводах с древнееврейских оригиналов, сохранившихся в сборнике Виленском 262, XVI в., о переводах с Вульгаты для ГБ, о новых переводах этих же текстов с Альдинской библии 1518 г. для Острожской библии 1580/81 г. Значение этого периода в истории кирилло-мефодиевского переводческого наследия определяется тем, что именно в это время была создана большая часть дошедших до нас ветхозаветных рукописей. Кроме того, в ходе подготовки ГБ библейские тексты с толкованиями были освобождены от них, т.е. была выработана особая редакция этих текстов (речь идет о книгах двенадцати пророков, Иова, Песни песней, Апокалипсисе). При подготовке Острожской библии было проведено археографическое обследование рукописных фондов и для некоторых книг (Бытия, Иисуса Навина, Песни песней) на основе ГБ и других рукописных источников созданы новые редакции текста⁷³. Острожская библия подводит итог семивековому периоду рукописного существования кирилло-мефодиевского переводческого наследия.

Завершая обзор переводов св. Писания у славян с IX по XV в., нужно признать, что степень изученности материала в настоящее время довольно низкая, потому и предложенная классификация источников является только приблизительной. Для ее уточнения требуется тщательное исследование каждого перевода в отдельности в полном объеме текстологической традиции, включая хорватскую глаголическую письменность. Выявление кирилло-мефодиевского переводческого наследия во всей его полноте не может быть выполнено, если не будут приняты в расчет также и те тексты, которые возникли позже и в большей или меньшей степени испытали на себе влияние кирилло-мефодиевских образцов. В некоторых случаях они являются единственными свидетелями утерянных кирилло-мефодиевских архетипов.

Традицию кирилло-мефодиевских переводов, таким образом, не следует понимать упрощенно как последовательную передачу раз возникшего текста из одного книжного центра в другой, из одной диалектной среды в другую. Полнота традиции воплощается в трех своих формах: 1) в истории бытования текста, как она отразилась в совокупности сохранившихся рукописей; 2) в истории восприятия текста, т.е. в способах его цитирования, в характере литературных обработок исходного архетипа; 3) в истории усвоения текста, т.е. в ориентации славянских переводчиков X—XV вв. на первоначальные переводы, в закономерности появления последующих переводов одного и того же произведения, в развитии местных переводческих школ с их тенденциями к усвоению и преодолению образцов.

Для одних переводов связь с кирилло-мефодиевскими образцами устанавливается без труда (см. группы 4, 5, 7, 8), для других эта связь не так очевидна и сводится порою только к характеру словоупотребления (см. особенно группу 10). В этом случае, следовательно, главным руслом кирилло-мефодиевской традиции оказывается созданный ими литературный язык.

Можно констатировать, что всякий новый библейский перевод у славян был направлен прежде всего на передачу особенностей иноязычного оригинала, даже если они оказывались в противоречии с характером наличных славянских текстов. В этом легко усмотреть пренебрежение собственной традицией и рабское копирование греческих образцов. Нет, однако, ничего странного в том, что греческим текстам, особенно новозаветным, доверяли больше, чем славянским, когда речь шла о священной истории и христианском вероучении. Но учитывать нужно и другие факторы. Во-первых, в допечатную эпоху потребности в выработке стандартного и стабильного текста были незначительны, они нередко были обусловлены наличием религиозно-догматических конфликтов. Такого рода обстоятельства не играли заметной роли в духовной жизни славян. Если с богомильской ересью и связывают сохранение особо архаического вида новозаветного текста, то нельзя указать на случаи стабилизации текста, которые предпринимались бы православной церковью в борьбе с богомильством. Во-вторых, переводы, последовавшие за кирилло-методиевскими, не предназначались для того, чтобы заменить и вытеснить первоначальные переводы. Переводились такие тексты, каких не было в обращении, тексты с толкованиями. Следовательно, передача вариантов особенностей греческого оригинала, не подрывая доверия к существующим переводам, лишь расширяла возможности богословской экзегезы (точно так Феодорит Киррский постоянно ссылался в своих толкованиях на чтения, принятые Акилой и Симмахом).

Перевод св. Писания на славянский язык не был единовременным актом, он растянулся на несколько столетий, в разной степени в нем приняли участие все народы славянского мира. Появление различных переводов было обусловлено различиями в функциональном назначении разного типа текстов (служебных, четвых, толковых).

В связи со сказанным особого внимания заслуживает симеоновский перевод Восьмикнижия (группа 7). Его назначение остается неясным, поскольку это был перевод четвых книг, уже имевшихся в методиевском переложении. Важно поэтому отметить, что в сохранившихся славянских рукописях отсутствуют толкования на Восьмикнижие, но существуют какие-то отрывочные толкования во флорилегиях типа Книги Кааф. Нельзя считать также, что вполне выяснены причины и условия появления симеоновского перевода кн. Даниила без толкований (группа 6).

Легко заметить, что в истории различных типов библейских текстов имеются отличия.

Служебный тип выработался раньше других. Уже в X в. сформировался полный комплект служебных текстов, к которому примкнуло Четвероевангелие, приспособленное с помощью системы помет к служебному использованию и явившееся источником уставных чтений. Кирилло-методиевские переводы этого типа сохранились полностью, хотя и не в своем оригинальном виде. Применительно к этому типу раньше всего возникла необходимость стабилизации текста

в связи с потребностями литургии. Это привело к установлению контроля над текстом и сложению устойчивого текстового типа (извода), известного под названием "4-й редакции" Евангелия и Апостола.

Рукописей четвертого типа старше XIV в. нет, они получают распространение только в XV—XVI вв. и выходят из употребления после издания Острожской библии 1580/81 г. Потеря мефодиевского перевода большей части Пророков и поглощение мефодиевского Восьмикнижия симеоновским отражает периферийное положение четвертого типа в церковной и культурной жизни славян IX—XIV вв.

Главные усилия славянских переводчиков X—XV вв. сосредоточились на толковом типе. Кроме библейской экзегетики, толковый тип был нужен для гомилетических и катехизических потребностей. Впрочем, долгое время для всего этого было достаточно кратких выборок в толковых фlorilegиях, потому до XIV в. толковые списки малочисленны, а некоторые толковые тексты, вероятно, оказались утеряны. Зато их переписка осуществлялась еще в XVII и XVIII вв., когда рукописное копирование других типов библейских текстов прекратилось.

Кирилло-мефодиевские переводы, по всеобщему признанию, гармоничны в своем сочетании точности передачи текста и отсутствия излишнего буквализма. Но на фоне четвертих мефодиевских переводов можно подозревать все-таки в излишнем буквализме такие служебные тексты, как Паримийник и Апракосы. Последующие переводы идут по пути его дальнейшего усиления. Если это делается с хорошим знанием библейского и языкового материала, то получаются такие исключительные по внутреннему достоинству тексты, как Толковые пророки. Этот перевод можно назвать научным, настолько последовательно и умело он выполнен.

При переводе толкований, напротив, все славянские переводчики отказываются слепо следовать оригиналу. Большая часть толкований представляет собою пересказ оригинала, иногда поднимающийся по своей стилистике до степени художественности, иногда крайне неряшливый. Исключение представляет собой перевод Толкований Ипполита на кн. Даниила: и библейский текст, и толкования переведены в одной манере — вполне точно и не буквалистично.

Языковая проблематика библейских переводов особенно сложна, поскольку решение ее невозможно без полного текстологического анализа списков, реконструкции архетипа и выяснения истории его изменений в ходе переписки. Лингвистические черты того литературного языка, на котором появились первые кирилло-мефодиевские тексты, легко могли войти в противоречие с местными языковыми особенностями, не получившими статуса литературной нормы. С другой стороны, и сама норма должна была варьироваться, и на первых порах в довольно широких пределах. Какая из этих оппозиций была ведущей в лингвистическом самоопределении переводчиков симеоновской школы или некоторых последующих школ, судить пока невозможно. Попытка симеоновских переводчиков реформировать

Источник	Служеб- ный тип	Четий тип		Толковый тип		Примечания
		южнославянское происхождение	восточнославянское происхождение	южнославянское происхождение	восточнославянское происхождение	
Бытие	32	+	+	7	+	9 Толк. в Хронографе
Исход	13+БП	+	+	7		
Левит		+	+	7		
Числа	2	+	+	7		
Второзаконие	2+БП	+	+	7		
Навин	2	+	+	7		
Судьи	1	+	+	7		
Руфь		+	+	7		
Царства	7+БП	+	+	3	+	11 Толк. Феодорита Кир- ского?
Есфирь			+	10		
Иов	5	+	+	3	+	4 Толк. Олимпиодора Александрийского
					+	11 Катены Никиты Ирак- лийского
Псалтырь	Вся				+	4 Толк. Афанасия Алек- сандрийского
					+	6 Толк. Феодорита Кир- ского
Притчи	30	+	+	2		
Екклениаст		?	+	2	+	9 Толк. Олимпиодора Александрийского
Песнь		+	+	2	+	9 Катены Филона и др.
			+	10	+	11 Толк. Феодорита Кир- ского
Сирахов		+	+	2		
Премудрость	1?					
Исаия	49+БП				+	6 } Толк. Феодорита Кир- ского
Иеремия	9	(+)	2?		+	6 }
Иезекиил	5				+	6 } Толк. Феодорита Кир- ского
Даниил	3+БП	+	2		+	5 Толк. Ипполита Рим- ского
		+	+	6		
Осия					+	6 } Толк. Феодорита Кир- ского
Иоиль	2				+	6 }
Амос					+	6 }
Авдий					+	6 }
Иона	Вся				+	6 } Толк. Феодорита Кир- ского
Михей	1				+	6 }

Источник	Служебный тип	Четий тип		Толковый тип		Примечания
		южнославянское	восточнославянское происхождение группы	южнославянское	восточнославянское происхождение группы	
Наум				+	+	6
Аввакум	БП			+	+	6
София	2	+	+	2	+	6
Аггей		+	+	2		
Захария	4	+	+	2		
Малахия	1	+	+	2		
Евангелие	КА	+	+	1/?	+	8/9
	ПА*			8		
		+	+	8		
Апостол	КА	+	+	1/?	?	5
	ПА*			8		
		+	+	8		
Апокалипсис		+	+	3	+	4
		+	+	8		

* Полный апракос (Евангелие и Апостол) входит в шестую группу.

язык св. Писания оказалась безуспешной прежде всего потому, что лишь в небольшой степени охватила тексты служебного типа. Однако следы ее хорошо видны в истории церковнославянского языка.

Вполне очевидно, что совокупность лингвистических вопросов должна рассматриваться не только на материале библейских переводов. Соотнесение отдельных библейских текстов и их групп с прочими переводными произведениями славянской письменности IX—XV вв. расширит возможности выявления переводческих школ и направлений, подготовит почву для создания полной истории славянской переводной письменности, внесет большой вклад в создание истории языка славянской письменности.

¹ Jagić V. Entstehungsgeschichte der kirchen Slavischen Sprache. Berlin, 1913; Михайлов А. В. Опыт изучения текста кн. Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. С. CXLVI—CCCXLI.

² Alekseev A.A. Der Stellenwert der Textologie bei der Erforschung altkirchenslavischer Übersetzungstexte // Die Welt der Slaven. 1986. Bd. XXXI/2. S. 415—437.

- ³ Kyas V., Šarapatková Z. Přehled starozákonních lekcí staroslověnského parimijníku // Palaeoslovenica. Praha, 1971. S. 95—108. В таблице ошибочно указаны две пармы из кн. Иисуса Сирахова, в действительности это пармы из кн. Иисуса Навина.
- ⁴ Алексеев А.А., Лихачева О.П. Супрасльский сборник 1507 г. // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН ССР. Л., 1978. С. 70.
- ⁵ Пичхадзе А.А. Типология паримейных чтений книги Исход // Старобългаристика. 1986. N 1. С. 20—34.
- ⁶ Михайлов А.В. Опыт...; Алексеев А.А. К определению объема литературного наследия Мефодия (четый перевод Песни песней) // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 229—255; Алексеев А.А., Лихачева О.П. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги. 1985. Л., 1987. С. 8—22. См. также: Mathiesen R. Handlist of Manuscripts containing Church Slavonic translations from the Old Testament // Polata knigopisnaja. 1983. N 7. Р. 3—48.
- ⁷ Vajs J. Nejstarší Breviář hravatsko-hlaholský (Prvý breviář Vrbnický). Praha, 1910. S. CVII.
- ⁸ Ibid. Najstariji hrvatskoglagoljski misal. S bibliografskim opisima svih hrvatskoglagoljskih misala. Zagreb, 1948. S. 56—63.
- ⁹ Reinhart J.M. The Sapiential Collection in the Croatian Glagolitic Missal // Ninth World Congress of Jewish Studies. Division D. Jerusalem, 1986. Vol. I. P. 77—84.
- ¹⁰ Cf. Vintr J. Die ältesten tschechischen Evangelia. München, 1977; Kyas V. K evangeliinmu textu církevněslavanských Besed // Litterae slavicae medii aevi: F.V. Mareš sexagenario oblatae. München, 1985. P. 179—183.
- ¹¹ См.: Алексеев А.А. Цитаты из Песни песней в славянской письменности: (Цитаты и текстология) // Старобългарска литература. 1986. Кн. 18. С. 74—92.
- ¹² Можно считать, например, что Четвероевангелие создал Константин Болгарский, который предположил при этом своему труду известный Проглас. См.: Соболевский А.И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. Спб., 1910. С. 17, 126.
- ¹³ Алексеев А.А. Проект текстологического исследования кирилло-мефодиевского перевода Евангелия // Сов. славяноведение. 1985. N 1. С. 82—94; Он же. Опыт текстологического анализа славянского Евангелия (по спискам из библиотек Болгарии) // Старобългаристика. 1986. N 3. С. 8—19.
- ¹⁴ См.: Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 341—354.
- ¹⁵ Чешко Е.В. Об афонской редакции славянского перевода псалтыри в ее отношении к другим редакциям // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 60—93; Она же. Редакция и особенности перевода Псалтыри Томича // Старобългарска литература. 1983. Кн. 14. С. 37—58.
- ¹⁶ Алексеев А.А. Филологические критерии выявления библейских переводов св. Мефодия // Полата кънигописная. 1985. N 14/15. С. 8—14.
- ¹⁷ Он же. К определению объема...
- ¹⁸ Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 17—19; Алексеев А.А., Лихачева О.П. Супрасльский сборник. С. 70—71.
- ¹⁹ Алексеев А.А. Принципы историко-филологического изучения литературного наследия Кирилла и Мефодия // Сов. славяноведение. 1984. N 2. С. 99—100.
- ²⁰ См.: Евсеев И.Е. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905.
- ²¹ Впервые отмечено А.В. Горским и К.И. Невоструевым. См.: Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки: Отдел 1. М., 1855. С. 118—120.
- ²² Vajs J. Propheta Ioei // Vegiae. 1908; Ibid. Propheta Oseas // Vegiae. 1910; Ibid. Propheta Habacuc // Vegiae. 1912; Ibid. Sophonias — Haggaeus // Vegiae. 1913; Ibid. Zacharias — Malachias // Vegiae. 1915.
- ²³ Ibid. Nejstarší Breviář... S. 40—70.
- ²⁴ См.: Брандт Р. Григорович паримийник в сличении с другими паримийниками. М., 1894—1901. С. 187.
- ²⁵ Евсеев И.Е. Заметки по древнеславянскому переводу Св. Писания. II — III — IV // Изв. АН. 1898. Т. VIII, N 5. С. 329—344; 1899. Т. X, N 4. С. 355—373.
- ²⁶ Алексеев А.А. О греческой основе славянских библейских переводов // Старобългаристика. 1984. N 1. С. 18—19.

- ²⁷ Там же. С. 16—17.
- ²⁸ См.: Кульбакин С.М. Отчет о занятиях в книгохранилищах // Сб. Об-ва рус. языка и словесности. 1901. Т. 69, N 3. С. 33, 42, 49.
- ²⁹ Соболевский А.И. Церковнославянские тексты моравского происхождения. Варшава. 1900. С. 14—15.
- ³⁰ Евсеев И.Е. Геннадиевская библия 1499 года. М., 1914. С. 3.
- ³¹ Нахтигаль Р.Р. Несколько заметок о следах древнеславянского паримийника в хорватско-глаголической литературе // Древности: Тр. Слав. комис. моск. Археол. об-ва. М., 1902. Т. 3. С. 206, 221.
- ³² Oblak V. Die kirchenslavische Übersetzung der Apokalypse // Archiv für slav. Philologie. 1890. Bd. XIII. S. 321—361.
- ³³ Описание славянских рукописей... С. 57—59.
- ³⁴ Афанасьева Е.В., Шварц Е.М. Древнейший славянский перевод книги Иова (по пергаменным рукописям) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 21.
- ³⁵ Евсеев И.Е. Геннадиевская библия... С. 3, 5.
- ³⁶ Михайлов А.В. Опыт... С. СССХХХVI.
- ³⁷ Алексеев А.А., Лихачева О.П. К текстологической истории...
- ³⁸ См. словоуказатель в издании: Jagić V. Psalterium Vopopiense. Vindobonae; Bergolini; Petropoli, 1907.
- ³⁹ Алексеев А.А., Лихачева О.П. К текстологической истории... С. 19.
- ⁴⁰ Там же. С. 20.
- ⁴¹ Евсеев И.Е. Толкования на книгу пророка Даниила в древнеславянской и старинной русской литературе // Древности: Тр. слав. комис. моск. Археол. об-ва. М., 1902. Т. 3. С. 10—11.
- ⁴² См.: Евсеев И.Е. Книга пророка Даниила...
- ⁴³ Ильинский Г. Погодинские кирилловско-глаголические листки // Byzantinoslavica. 1929. Т. I. S. 95—99.
- ⁴⁴ Евсеев И.Е. Толкования на книгу... С. 12.
- ⁴⁵ Воскресенский Г.А. Послания св. апостола Павла. Сергиев Посад, 1892—1908.
- ⁴⁶ Соболевский А.И. Материалы и исследования... С. 177.
- ⁴⁷ Евсеев И.Е. Отзыв о сочинении Г.А. Воскресенского // Сборник отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Академию наук: Отчеты за 1910 год. Пг., 1915. С. 240—241.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Евсеев И.Е. Книга пророка Даниила... С. XIX, XXXV.
- ⁵⁰ Нахтигаль Р.Р. Несколько заметок... С. 215—216. Это обстоятельство как будто бы позволяет датировать появление кн. Даниила и всего корпуса толковых пророков эпохи до Сплитского собора 925 г., когда у хорват-католиков была запрещена славянская литургия (см. об этом: Михайлов А.В. К вопросу о литературном наследии св. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях. Варшава, 1904. С. 22). Впрочем, "симеоновская" лексика известна бревиарию, например, как перевод греч. ἔδνος, здесь встречается слово страна (*Oblak V. Die kirchenslavische...* S. 303).
- ⁵¹ Погорелов В.А. Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава. 1910. С. 92.
- ⁵² Воскресенский Г.А. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям. М., 1896.
- ⁵³ Сперанский М.Н. Разбор сочинений Г.А. Воскресенского // Зап. АН по историко-филологическому отделению. 1899. Т. 3, N 5. С. 102; Воскресенский Г.А. К вопросу о научном издании славянского перевода Библии // В память столетия Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1915. С. 80.
- ⁵⁴ Евсеев И.Е. Отзыв о сочинении Г.А. Воскресенского. С. 270—272.
- ⁵⁵ См. по словоуказателю в издании: Погорелов В.А. Словарь к толкованиям Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.
- ⁵⁶ Нахтигаль Р.Р. Несколько заметок... С. 210, 212.
- ⁵⁷ Цитаты приводятся по изданиям: Михайлов А.В. Книга Бытия. пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава. 1900—1910; Vajs J. Kníha Rut v překladě staroslovanském. Praha, 1926.
- ⁵⁸ Михайлов А.В. Опыт... С. 323.

⁵⁹ Кроме Чудовской рукописи Нового завета, эта редакция представлена в списках ГПБ. Q.п. I. 6, XV в., ГБЛ, ф. 310, N 1, XV в., ф. 304, N 710. 1493 г. См.: Алексеев А.А., Лихачева О.П. К текстологической истории... С. 13. В этой работе, однако, не обращено внимание на то, что Чудовский апокалипсис разделяет все текстовые особенности этой группы.

⁶⁰ Соболевский А.И. Переводная литература московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903. С. 26—31.

⁶¹ Алексеев А.А. Опыт текстологического анализа... С. 15—16.

⁶² Он же. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41.

⁶³ См. описание: Истрин В. Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 317—361.

⁶⁴ См.: Истрин В.М. Замечания о составе Толковой палеи. СПб., 1893. С. 35—95.

⁶⁵ См.: Мещерский Н.А. К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода // Уч. зап. Карело-Финского пед. ин-та. Петрозаводск, 1956. Т. 2, вып. 1. С. 198—219; Он же. Издание текста древнерусского перевода книги Есфирь // Dissertationes slavicae. 1978. XIII. С. 131—164; Алексеев А.А. Песнь песней по русскому списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала // Палестинский сборник. 1981. Т. 27. С. 63—79; Он же. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // Russian Linguistics. 1987. Vol. XI/1. Р. 1—20.

⁶⁶ Трифунович Ј. Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у „Константина Философа“ // Зборник за славистику. 2. Нови Сад, 1971. С. 96.

⁶⁷ Библиографию и образцы текста см. также: Куба К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки. С., 1986. С. 527—545. Здесь, однако, не упомянуты Венский список и полный список с толкованиями конца XV в. (Рыльский м-ръ, N 2/24) и без всяких оснований отрицается связь между толковой версией и ее переделкой. В моей работе "К определению объема литературного наследия Мефодия" этот же Венский список ошибочно включен в рукописную традицию Мефодиевского перевода (с. 232). Знакомством с текстом списка я обязан любезности Иоганнеса М. Райнхарта.

⁶⁸ Попруженко М.Г. Из истории литературной деятельности в Сербии XV века: Книги Царств в собрании рукописей Новороссийского университета. Одесса. 1894.

⁶⁹ Кульбакин С.М. Отчет о занятиях... С. 45; Михайлов А.В. Опыт... С. CCLXI.

⁷⁰ Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отдел второй. М., 1857. С. 53—59.

⁷¹ Знакомством с рукописью мы обязаны любезности Боряны Христовой.

⁷² Catena Graecorum Patrum in Beatum Iob collectore Niceta Heraclae Metropolita... Opera et studio P. Junii. Londini, 1637.

⁷³ Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 79—86; Алексеев А.А. Песнь песней в Острожской библии (состав и источники текста) // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 116—125.

А.И. РОГОВ

ПЕРВЫЕ СЛАВЯНСКИЕ КНЯЗЬЯ В ПАМЯТНИКАХ ДРЕВНЕЙ ПИСЬМЕННОСТИ И ИСКУССТВА

Едва ли нужно специально доказывать, сколь большее значение придавалось в становлении и развитии этнического и в особенности государственно-политического самосознания в эпоху средневековья вопросу о начале и истоках происхождения существующей власти в той или иной стране. И хотя чаще всего эти истоки окутывались легендарными, прямо-таки мифическими повествованиями, столь близкими уму и сердцу средневекового человека, сами по себе эти легенды как памятники общественно-политической мысли не только

не могут быть обойдены вниманием исследователя, но, как показывает развитие науки, все более привлекают к себе ученых самого различного профиля — историков, филологов, философов. Отражение же указанных сказаний в искусстве — важном средстве идеологического воздействия на "некнижных" людей, составлявших не малую часть средневекового общества, не должно ускользать из поля зрения искусствоведов.

С учетом всего этого нам хотелось бы обратить внимание на то, как воспринимались у славян образы, жизнь и деятельность основателей и первых правителей их государств. Ни в коей мере не претендуя на сколько-нибудь исчерпывающую полноту рассмотрения всех памятников, относящихся к настоящей проблеме, хотелось бы сосредоточить особое внимание на том, что было общего у славян в складывании и содержании сказаний об их первых князьях. Такая постановка вопроса представится правомерной, если мы примем во внимание единство происхождения славян и последующее их тесное политическое и культурное общение, включая и филиацию общественно-политических идей. Заметим, что этому общению не могло помешать даже и столь важное в эту эпоху конфессиональное разделение славянского мира. При всем этом, разумеется, следует помнить и о специфике, отличительных особенностях, свойственных отдельным славянским странам в рассматриваемой области и связанных с конкретно-историческими условиями их бытия.

Что сразу бросается в глаза при изучении ранних славянских исторических сочинений — это рубеж, четко просматриваемый во всех них. Одно дело — правители до принятия христианства и другое дело — правители, насаждавшие его. Чешский хронист Козьма Пражский о первых языческих князьях своей страны (за исключением основателя династии) прямо говорит в своей хронике: "О жизни всех этих князей умалчивается потому, что люди, тогда грубые и невежественные... были подобны животным" и добавляет "помолчим, что предано молчанию"¹, подчеркивая этим, что он высказывает не только свою точку зрения. Почти то же читаем и в хронике Галла Анонима: "...Не будем вспоминать о делах тех, память о которых постигло забвение и которых опозорили идолопоклонство и заблуждение"² (и здесь к основателю династии эти слова не относятся). Сербский краль (король) и писатель Стефан Первовенчанный вообще начинает историю своей страны с жизнеописания своего отца — православного христианина Немани³.

Иначе — и существенно иначе — обстоит дело у Нестора в его "Повести временных лет". О русских князьях-язычниках он не только не молчит, но приводит обширные свидетельства, в которых устные по преимуществу сказания, воспевающие их храбрость и силу и даже миролюбие Олега и Игоря (хотя это и противоречит многим фактам), переплетаются со свидетельством о них греческих источников и даже документальных материалов, видимо извлеченных из велиокняжеского архива (договоры с греками). Более того, повествование в летописи об Игоре и Святославе и о распрях между

сыновьями последнего, как справедливо отметил М.Н. Тихомиров, "лишено каких-либо прикрас и отличается такими подробностями, которые сделаны если не очевидцем, то, во всяком случае, современником описываемых событий"⁴. Как считал М.Н. Тихомиров, это повествование, которое он условно назвал "Сказанием о русских князьях X века", было написано до 1007 г. Затем оно вошло в Начальный летописный свод, а через него вошло в "Повесть временных лет".

Конечно, Нестор Летописец, инок Киево-Печерского монастыря, с осуждением писал о "волховании и чародействе Олега и о прельщении" его этим⁵. Крайне не одобрял он и "ругания", наносимые христианству со стороны Святослава ("Не смыслиша бо, ни разумеша во тьме ходящи")⁶. И все же он не видел, как это было у Козьмы Пражского и Галла Анонима, в князьях-язычниках на Руси подобие животных, а не людей. "Звериньским образом живяху, живущи скотъски"⁷ для него не все язычники на Руси, в том числе и тем более князья, а только люди, не относящиеся к племени полян, на земле которых возник Киев, ставший объединителем славянских племен. Этих людей он и называет "погаными", ни в коей мере не относя это название к полянам-язычникам. И если учесть во всем этом влияние на Нестора его древних источников, определенная широта его собственных взглядов, гордость за свою страну и ее князей, даже еще и не крестившихся, не может вызвать сомнений.

Возвращаясь к упомянутым выше древнейшим польской и чешской хроникам, необходимо пояснить то исключение, которое делают их авторы по отношению к основателям княжеских династий, хотя и язычникам, но заслуживающим их самого пристального внимания. Заметим при этом сразу поразительную близость сказаний о них. И Пяст и Пржемысл — крестьяне-землепашцы. И тот и другой оказываются гостеприимство прибывшим к ним посланникам, предлагая им самую скучную трапезу, тут же чудесно обогащающую⁸.

Таковы некоторые черты сходства сказаний. Но есть в них и различие. В польской хронике посланники — два таинственных чужеземца, которым отказал в гостеприимстве князь Попель, а в чешской — послы, избранные на народном собрании и направленные к Пржемыслу по указанию прорицательницы Либуше. Пяст сам еще не начинает княжить. Пришельцы только предрекают это его сыну Семовиту. Пржемысл же немедленно приступает к делам правления, Либуше добровольно уступает ему власть, тогда как Попеля постигает кара: его преследуют мыши и настигают в башне на острове, где и кончается его жизнь.

Следует отметить, что этот сюжет с преследованием мышами хорошо известен в западноевропейской средневековой литературе. Например, о подобном случае вплоть до упоминания о башне, где скрывается преследуемый рыцарь, рассказывает, под 1012 г. Титмар Мерзебургский в своей Хронике⁹. Знаменательно, что случай, рассказанный Титмаром, по его словам, произошел во Франции.

Напомним в связи с этим, что большинство исследователей полагают, что Галл Аноним происходил именно из Франции¹⁰.

Как бы то ни было, но Галл Аноним несомненно хорошо знал западноевропейскую литературу. Сам сюжет о негостеприимном владельце и добром бедняке, давшем кров путникам, известен по "Житию святого Германа" и по так называемой "Золотой легенде" Жана де Воронье (XI—X вв.), а также по рассказу о св. Германе¹¹. Пожалуй, еще ближе к рассказу Галла "Повесть о св. Патрике Ирландском" XI в., где принятый бедняком и отвергнутый королем святой предрекает сыну бедняка королевский престол, точно так же как это делают по отношению к Пясту принятые им путники¹².

В Хронике же Козьмы Пражского в рассказе о начале династии ощущимо не столько его обращение к западноевропейским образцам, сколько использование местных устных преданий. Из них он, конечно, почерпнул свой рассказ о волшебнице и прорицательнице Кази и особенно о Либуше. О них он пишет с явным восхищением, особенно воспевая доброту Либуше. Впрочем, конечно, не только как христианин, но и как духовное лицо (Козьма был деканом Пражской церкви), он не может не посетовать (и то в мягком, даже с состраданием тоне) на прорицания Либуше как на грех: "О суровая судьба человека"¹³, поступая в данном случае подобно пещерскому иноку Нестору, осуждавшему "волхование" вешнего Олега. В целом же, однако, к князьям-язычникам основателям династий в обеих западнославянских хрониках мы видим явную симпатию авторов. Чтобы обосновать такой взгляд на них с христианской точки зрения, они прибегают к довольно характерному для средневековья приему: по своим достоинствам люди могут быть христианами до Христа, т.е. до крещения. Они, оставаясь язычниками, по своим добродетелям возвышаются над ними, из животных становятся людьми. Прежемысл, по словам Козьмы, "поистине заслужил звание мужа; с помощью законов, он укротил это дикое племя и необузданный народ усмирил"¹⁴. О Семовите же даже говорится, что он "с каждым днем высказывал свое благородство до такой степени, что царь царей и князь князей ко всеобщей радости назначил его князем Польши"¹⁵. Иными словами, Семовит пользовался божиим благоволением, не будучи, собственно говоря, христианином.

И еще одна интересная общая черта в ранних славянских исторических памятниках. И Нестор, и Козьма, и Галл Аноним повествуют о том, что существующая при них династия, основателей, которых, как мы видели, они всеми средствами прославляют, пришла на смену другой династии. В Киеве ее последними представителями названы Аскольд и Дир, видимо, дальние потомки Кия, как это, во всяком случае, утверждает польский хронист XV в. Ян Длугош, располагавший недошедшими до нас древними русскими летописями¹⁶. В Праге — это династия, идущая от Крока (Либуше представлена как его дочь). В Гнезно — последний представитель первой династии, позорно погибший Попель, которого явно

осуждает Галл Аноним. Козьма же, как было уже сказано, с симпатией относится к Либуше. Нет ни слова осуждения и у Нестора по отношению к Аскольду и Диру. Они представлены как жертвы коварного обмана, и Нестор даже указывает точное местонахождение их могил, явно пользуясь при этом, как и Козьма Пражский, народным преданием, надолго сохранившим память об этих князьях¹⁷.

Что касается области искусства, то изображение русских князей-язычников мы не найдем нигде до XVII в. (роспись Грановитой палаты, портреты в Титулярнике). Как единственное исключение можно назвать миниатюры Радзивилловской летописи, датируемые хотя и XV в., но, по мнению авторитетных исследователей этого кодекса, восходящие к более древним образцам¹⁸. Анализ этих миниатюр мог бы составить тему особого исследования.

В раннесредневеком польском искусстве неизвестны изображения первых польских князей и их легендарных деяний. Зато чешская живопись имеет, хотя и единичный, но замечательный цикл, изображающий сказания о воскняжении Пржемыслы. Мы имеем в виду фрески романского стиля в церкви-ротонде св. Екатерины в Зноймо, датируемые 1137 г. На них изображены сцены отправления посольства от Либуше к Пржемыслу; он сам вместе с волами и плугом, хотя уже в княжеской одежде, и пиршество у него. Так средствами живописи прославлялось начало чешской династии.

Пока мы почти не коснулись рассматриваемого нами вопроса по отношению к южным славянам (если не считать упоминания об одной из особенностей сочинения сербского краля Стефана Первовенчанного). Переходя к южнославянским странам, сразу же отметим, что здесь мы почти не располагаем такими собственно местного происхождения памятниками о древнейшей поре их истории, как это имеет место у западных и восточных славян. Сказанное в особенности относится к Болгарии, и это несмотря на то, что Болгарское государство возникло ранее других славянских государств — в 681 г. Но его специфика заключалась в том, что господствующий класс и соответственно правители, были не славянского, а тюркского происхождения. С введением же христианства и славянализацией Болгарии, в том числе и принятием славянской письменности, этот древнейший период остался почти полностью вне поля интересов болгарских книжников. Можно назвать только два совсем небольших древних славянских памятника, посвященных дохристианскому периоду в истории Болгарии. Это "Именник болгарских князей" и так называемая "Болгарская апокрифическая летопись". Собственно с точки зрения нашей проблемы "Именник" ничего не дает. Это всего лишь сухой перечень болгарских князей с указанием продолжительности их правления и каких-то до сих пор неразгаданных слов, скорее всего обозначающих числовые (может быть, указание на возраст)¹⁹. Никаких оценок болгарских правителей мы здесь не найдем.

Иной характер имеет "Болгарская апокрифическая летопись", вошедшая в состав богомильского сочинения "Сказание Исаи пророка", относящегося к XI в. Достоверность летописи очень не-

велика. Имена некоторых князей, упоминаемых в ней, фантастичны. Летопись содержит грубые анахронизмы (например, нашествие печенегов, бывшее в середине XI в., отнесено к языческому периоду в истории Болгарии). Но общая оценка болгар-язычников и их князей дается, и это представляет для нас интерес. Они названы "погани зело и безбожные суще, и в нечестия многа". Такая характеристика язычников со стороны христианина, пусть и богомила, вполне естественна. Но вот что интересно: летопись видит и заслугу языческого князя Изота (пусть и вымышленного) в том, что при нем "быша гради чисти зело"²⁰.

Та же летопись, несмотря на свое богомильское происхождение, с большой похвалой отзываетя о крестителе Болгарии князе Борисе-Михаиле, говоря, что он "бысть благочестив и благоверен зело... И бысть благословено царство его"²¹. Остается только удивляться, что богомилы, столь непримиримые к ортодоксальному христианству, восхваляют князя Бориса, насадившего его в Болгарии, можно предположить, что в богомильское сочинение попал какой-то отрывок из недошедшего до нас памятника православного происхождения. Об этом нам как будто говорит и то, что летопись рассказывает о создании церквей на Брегальнице. Сходные сведения, как это заметил еще Й. Иванов, мы находим и в "Страданиях тиеверопольских мучеников" Феофилакта Охридского, сообщающего, что Борис основал первую болгарскую епископию в Брегальнице, причем богослужение там совершалось на болгарском языке.

Славяноязычные сказания о крещении Бориса и Болгарии и его житие нам неизвестны, хотя об этом подробно повествуют иностранные, прежде всего греческие, источники (хроники Скилицы, продолжателя Феофана и Симеона Логофета²²). Только от более позднего времени (XIV—XV вв.) до нас дошли сказания о крещении Бориса, в которых рассказывается подробности и о проповеднике Куфаре, и об убеждениях сестры Бориса — христианки, и о море в Болгарии, который прекратился сразу же после крещения князя²³.

Но означает ли все это, что не существовало никаких более древних славянских сказаний о крещении Бориса? Нам представляется это едва ли допустимым. Приведем одно из соображений по этому поводу. В русской "Повести временных лет" говорится, что перед крещением к Владимиру Святославичу пришел греческий миссионер с изображением Страшного суда. На князя оно произвело очень глубокое впечатление и во многом, согласно летописцу, подвинуло его к крещению²⁴. Но точно то же было, согласно греческим источникам, с Борисом Болгарским. Поскольку нет решительно никаких признаков обращения русского летописца именно к этим греческим хроникам (к ряду других он широко прибегал), остается предположить, что он знал недошедшее до нас славянское сказание о Борисе (может быть, даже его житие), или, как предполагал А.А. Шахматов, "болгарский летописец"²⁵, в котором содержались сведения, известные и греческим авторам.

Русские материалы позволяют не только гипотетически восстановить литературные памятники, связанные с Борисом, но дают возможность судить об его изображении. Мы имеем в виду книжные миниатюры, украшающие рукопись из Чудовского собрания Государственного Исторического музея "Ипполита сказание о Христе и антихристе" конца XI — начала XII в. и рукопись из Синодального собрания того же музея "Учительное евангелие" Константина Преславского XII—XIII вв. Обе эти рукописи воспроизводят, по единодушному мнению лингвистов, болгарский протограф. То же относится к их миниатюрам с изображением князя. Как убедительно показала В.С. Голышенко и с ней солидаризовалась А. Джурова, князь, изображенный на этих миниатюрах, именно Борис-Михаил²⁶. В первой из них (Чудовская рукопись) он держит модель храма в левой руке и крест в правой. Так представлен креститель Болгарии и строитель в ней церквей. Борис изображен сравнительно молодым. Он безбород, у него пышные светлорусые волосы. И во второй миниатюре (Синодальная рукопись) он также молод, безбород и рус. В правой руке его крест, левая поднята. В целом вторая миниатюра выполнена мастером, обладавшим большим совершенством и даже изысканностью художественных приемов, что особенно заметно по изображению одежды. Миниатюры, о которых идет речь, тем более драгоценны, что на Балканах наиболее раннее изображение Бориса относится лишь к XVII в. Это фреска в церкви монастыря св. Наума на берегу Охридского озера. Борис на ней представлен старцем с длинной черной бородой. В правой руке он держит крест, а в левой скипетр. То же царское достоинство подчеркивает корона на голове²⁷.

Переходя к раскрытию интересующей нас проблемы применительно к Сербии, следует иметь в виду довольно длительный процесс складывания единого Сербского государства из княжеств Дукля (Зета), Травуния, Захумье и Рашка (внутренняя Сербия). Во втором десятилетии XI в. все сербские земли подпали под власть Византии. Но уже в 40-е годы XI в. зетскому князю Воиславу удалось освободить от византийского владычества Дуклю и Травунию, а затем подчинить своему влиянию Захумье и Рашку. Возникло Дуклянское королевство, впрочем не имевшее прочной единой власти. Именно для укрепления ее авторитета Воислав способствовал созданию жития Иоанна-Владимира, дуклянского князя, получившего власть от царя Самуила и невинно мученически пострадавшего около 1016 г. (житие дошло до нас в составе латиноязычной хроники попа Дуклянина 2-й половины XII в.). Иоанн-Владимир, таким образом, как бы освящал начало Дуклянского государства. Князья-мученики как патроны-покровители хорошо были известны и в памятниках государственной идеологии других славянских стран. Напомним только о св. Людмиле и Вячеславе (1-я половина X в.) в Чехии или Борисе и Глебе (начало XI в.) на Руси (об этом см. ниже). В данном конкретном случае была и еще одна особенность установления культа Владимира: оно, по справедливому замечанию Е.П. Наумова, открывало перспективы

союза с католическим клиром Южной Далмации, и прежде всего таких крупных церковных центров, как Котор и Бар²⁸. Их поддержка была так нужна для упрочнения власти в Дуклянском королевстве.

Совершенно иной ориентации придерживалось образовавшееся в третьей четверти XII в. Сербское государство, возникшее на базе приобретшей независимость Рашки. И хотя его основатель Неманя первоначально был крещен католиками, он решительно перешел в православие, приняв даже новое крещение, что, между прочим, со строгой канонической точки зрения и не требовалось. Он сам и его приемники искали опору исключительно в православной церкви. Неманя усердно строил монастыри, активно боролся с еретиками богомилами. В конце своей жизни, на 37 году правления, Неманя принял монашеский постриг. То же сделал и его сын Савва, ставший впоследствии (1219 г.) архиепископом автокефальной сербской церкви. И Савва, и его старший брат Стефан Первовенчанный (венчание произошло в 1217 г.), которому Неманя передал власть, уходя в монахи, приложили немало усилий для прославления своего отца — основателя династии Неманичей. Они написали его жития, а Савва — еще и службу ему. В обоих житиях Неманя предстает перед нами как образец благочестивого православного правителя. Но между этими двумя житиями и образом в них Немани есть и существенная разница. В произведении, созданном в 1216 г. Стефаном Первовенчанным, основное внимание автора сосредоточено на государственно-политической и военной деятельности основателя династии, его мужестве и мудрости. Его положительные качества расцениваются как проявление достоинств, которыми был наделен "посланник божий на земли". Житие Немани под пером Стефана становится собственно историей основания Сербского государства. Этот процесс Стефан рассматривает как создание из хаоса благоустроенного творения²⁹.

Иное мы видим у Саввы. Только в самом начале написанного им около 1200 г. жития говорится, да и то очень кратко, о государственной деятельности Немани, которая сведена к объединению им сербских земель. Далее все внимание автора сосредоточено на уходе Немани в монастырь Раса. При этом пространно передано наставление Немани сыновьям, все содержание которого сводится к призыву блести благочестие, милосердие, братскую любовь. И далее идет описание монашеских подвигов Немани (в постриге Симеона) как в Расе, так и в особенности на Афоне. При этом повествование Саввы буквально насыщено многочисленными цитатами из Священного писания, сопоставлениями подвижничества Немани с библейскими примерами. И все же живое чувство любви к родной Сербии не оставляет Савву при всей его монашеской аскезе. Свою страну он сравнивает с землей обетованной³⁰, куда он после кончины Немани переносит его моши. Савва пишет, с какой любовью и радостью они были встречены в Сербии. Но Неманю глубоко чтили не только сербы. На Афоне к его гробу пришли греки, грузины ("иверы"), русские и болгары³¹,

так что слава о нем прошла и у них. Так через поклонение Немане монахов из других стран, живущих в своих монастырях на Афоне, основатель сербской династии прославлялся во всеправославном масштабе.

Почти одновременно с житием Савва написал и службу Немани-Симеону — первое сербское гимнографическое произведение. По духу служба очень близка житию³². Только в первой стихире на "Господи воззвах" о Немане говорится как о "светильнике отечеству" и в пятой песне канона звучат обращения к нему: "Мир от Бога отечеству си непроси". Во всех же остальных частях службы прославляются его "болезни, труды и слезы", восхваляется его пренебрежение "царством земельным (т.е. земным)", которому он предпочел "невештаевное (т.е. невещественное) житие".

Прославление первых сербских правителей из династии Неманичей производилось не только литературными средствами, но и в области живописи, главным образом монументальной. Прежде всего это ктиторские портреты. Пожалуй, нигде в восточнохристианском мире (может быть, за исключением Молдавского и Валашского княжеств) они не были так распространены, как в Сербии. Одним из наиболее ранних изображений Немани является ктиторская композиция в Студенице, относящаяся к 1208—1209 гг. Неманя, изображенный в княжеских одеждах с моделью Успенского храма Богородицы, как бы ходатайствуя за него, подходит к Христу, сидящему на престоле. Жива была еще память о Немане, хотя его скорее помнили в монашеском облике. В его облике много индивидуального. Помимо Немани, в притворе храма показаны и его сыновья Стефан, Вukan и Савва. Им, как еще жившим при создании фресок, особенно свойственны портретные черты: образы их далеки от стилизованной идеализации. Такие особенности ктиторских портретов вообще свойственны искусству византийского культурного ареала в период XIII—XIV вв., как это справедливо было подмечено еще Н.Л. Оку невым. До этого периода, как и после него, преобладали более стилизованные изображения ктиторов, пусть даже и живших во время создания фресок³³.

Такими же особенностями, как ктиторские портреты в Студенице, обладают изображения первых представителей династии Неманичей на стенах Вознесенского храма в Милешеве³⁴. Фрески эти относятся ко времени до 1228 г. На них мы находим Стефана Первовенчанного (в притворе храма) с характерной длинной разделенной бородой. На голове его венец, напоминающий о его торжественном венчании. Рядом с ним его сыновья Радослав и совсем юный Владислав как ктитор с моделью храма и без венца (что и позволяет датировать фрески, так как Владислав вступил на престол в 1228 г.). Владислав представлен еще раз в храме, столь же юный, с проникновенной задумчивостью в глазах. Рядом, но все же отдельно от группы Стефана с сыновьями, мы видим и основателя династии Неманю в темносиней монашеской мантии. Есть в Милешеве и портрет св. Саввы с несколько грубошерстыми крупными чертами лица. Надо сказать, что Савва как основатель незави-

симой сербской церкви и вместе с тем представитель правящей династии, своим саном и святостью санкционирующий и освящающий ее, "присутствует" едва ли на всех последующих сербских фресках, но его образ становится все более торжественным и идеализированным. К иконам сказанное относится в еще большей степени. Характерным примером может служить парная икона св. Симеона (Немани) и св. Саввы XIV в. из Народного музея в Белграде³⁵.

Таким образом, оценка первых князей, заслуг которых в правлении династий в южнославянских государствах, по сути дела, зависела от их роли в христианизации этих стран (Болгария) либо от окончательного упрочения одной из разновидностей христианства (Сербия). У западных и восточных славян дело обстояло, как мы видели выше, несколько иначе: они прославляли основателей династий, не взирая на то, что те еще не были христианами. Но, конечно, и в данном случае представителям династии, которые приняли христианство и крестили свой народ, воздавались высокие почеты. Иначе и быть не могло, поскольку церковь укрепляла, поддерживала и освещала власть правящей династии. Галл Аноним прямо говорит, что он воздает "славу и хвалу" крестителю Польши князю Мешко I, отказавшемуся в 966 г. "от заблуждений язычества и склонившемуся к лону матери-церкви"³⁶.

Несколько иначе оценивает крещение Чехии Козьма Пражский. Князь Борживой, по его мнению крестившийся в 894 г. (явный анахронизм; дата его крещения неясна), остается у него в тени. О нем скромно сказано лишь то, что он "первый князь святой христианской веры"³⁷. Все свое внимание Козьма, как и другие чешские авторы раннего средневековья, уделяет жене Борживоя Людмиле и особенно ее внуку Вячеславу (Вацлаву), многие века почитавшемуся как святой покровитель Чешской земли. Это особое почитание их возникло и было утверждено тем, что они были мучениками, пострадавшими от своих близких (Людмила — от своей невестки Драгомирны, а Вячеслав — от своего брата Болеслава). И хотя они погибли не за свои христианские убеждения, а из-за междоусобной вражды (по церковной терминологии их правильнее называть страстотерпцами), сама их пролитая кровь как бы свидетельствовала об их высокой праведности.

Людмиле и Вячеславу были посвящены многие как латиноязычные (легенды Кристиана и Гумпольда "Fuit", "Crescende fide" и др.), так и славянские сочинения, поскольку в Чехии X—XI вв. еще живы были кирилло-методиевские традиции, унаследованные ею от Великой Моравии. Из этих славянских памятников известны: краткое (проложное) житие св. Людмилы и пространное (так называемые Востоковская легенда и Легенда Никольского) жития св. Вячеслава, его краткое (проложное) житие и такое же краткое сказание о перенесении его мощей, а также служба ему. Главная добродетель, воспеваемая во всех этих памятниках, — благоверие, праведность и смиление. Однако очень скоро образ св. Вячеслава приобретает воинские черты, он становится по преимуществу воином — защитником Чехии. Об этом очень наглядно свидетельствуют изобра-

жения св. Вячеслава в чешском средневековом искусстве. Наиболее раннее из них — каменный резной рельеф в аркатуре романского костела св. Якуба у Кутной Горы, датируемый около 1165 г. Суровый и могучий князь-воин представлен с поднятым мечом и опущенным щитом³⁸. Еще позже, к XIV в., этот образ св. Вячеслава дополнительно приобретает геральдические черты. Его начинают изображать не только с копьем и щитом, но и со знаменем, при этом и на щите и на знамени — чешский королевский герб. Примером такого изображения может служить инициал в книге "Liber viaticus" Яна из Стршеды, датируемой около 1360 г.³⁹

Чешские памятники письменности, прославляющие первых христианских князей своей страны, нашли самый живой отклик на Руси и сыграли заметную роль в формировании русской государственной идеологии раннефеодального периода. Серию образов князей-христиан в ее памятниках открывает Ольга. Воздавая ей похвалу, летописец говорит под 969 г.: "Си бысть предътекущия крестьяностей земли, аки деньница перед солнцем и аки зоря пред светом". Это сравнение Ольги с избранной звездой и предрассветной зарей явно восходит к похвале, которая воздается Людмиле в ее славянском житии, которое ныне утрачено, но было реконструировано Р.О. Якобсоном на основании ее проложного жития и латинской проповеди "Factum est"⁴⁰.

Что касается упомянутого проложного жития Ольги, то оно имеет особое значение. Краткий рассказ о ее крещении, уподобление ее царице Елене, активно способствовавшей установлению христианства в Римской империи, убеждение автора жития, что "никто довolen извещати ю" (т.е. никто не в состоянии достойно ее прославить)⁴¹, — все это звучало в житии очень значительно. Именно звучало, поскольку проложное житие читалось вслух в церкви (по уставу после 6-й песни канона) и его мог знать гораздо более широкий круг людей, чем имевшие доступ к "книжной премудрости".

Житие чешской княгини отразилось и в житийных памятниках, посвященных ее правнукам Борису и Глебу, убитым своим братом Святополком, за то и прозванным Окаянным. Над могилой Глеба загорается свеча, как и над местом погребения Людмилы, а Борис перед смертью молится почти теми же словами, что и Людмила⁴². Еще более на борисоглебский цикл оказали влияние памятники, связанные со св. Вячеславом (в особенности Востоковская легенда). Автор "Сказания о Борисе и Глебе" прямо говорит, что Борис перед его убийством читал житие св. Вячеслава. Сходная ситуация (братаубийство) сама как бы наталкивала автора Сказания на обращение к житию чешского святого. Подробности, связанные с осуществлением коварного замысла, слова, которые произносят убийцы и их жертвы, и многое другое совпадают в памятниках чешского и русского агиографических циклов, на что неоднократно обращалось внимание исследователями⁴³.

Естественно, что особое место в ряду русских князей-христиан в произведениях древнерусской письменности уделено крестителю

Руси князю Владимиру Святославичу. Рассказ о нем летописца чрезвычайно подробен и очень торжествен по тону. Здесь не место останавливаться на его достоверности с источниковедческой точки зрения или разбирать его литературные особенности. Для нас важнее отметить, как и в чем рассказ о крещении Владимира и Руси перекликается с повествованиями о принятии христианства в других славянских странах. Об одном из таких явлений говорилось выше, когда речь шла о рассказе о крещении Бориса Болгарского. Добавим к сказанному, что мор, поразивший Болгарию, прекращается после крещения Бориса, так же после крещения Владимира проходит его болезнь (слепота). Еще большее сходство мы находим в рассказе Галла Анонима о Мешко I, который заболел слепотой, но с крещением прозрел⁴⁴. Конечно, вполне допустимо, что праобразом в обоих случаях было исцеление от слепоты апостола Павла⁴⁵, и тем не менее совпадение русского и польского рассказа весьма знаменательно, хотя бы и в типологическом плане.

Владимир прославлялся не только в летописях и сказаниях (например, "Память и похвала" Якова Мниха), но и в проповедях. Ярчайшим примером последнего является вдохновенное "Слово о законе и благодати", произнесенное митрополитом Иларионом в середине XI в. "Тебе же како похвалим, о честный и славный в земленых владыках, преимущественный Василие (таково имя Владимира в крещении. — A.P.), како доброте почюдимся крепости же и силе, каково ти благодарение воздадим", — восклицает Иларион⁴⁶. "Жил" Владимир и в русском народном эпосе как "Красно Солнышко". Но при всем этом его канонизация состоялась, судя по всему, в 1240 г.⁴⁷ Историки пока не дали удовлетворительного объяснения этому странному факту. Чаще всего столь замедленную канонизацию объясняют отсутствием сведений о чудесах от гроба святого, либо сопротивлением византийских церковных властей. Как бы то ни было, но канонизация князя Владимира именно в 1240 г. весьма знаменательна. Она, видимо, была связана с победой над шведами Александра Невского, происшедшей в день памяти (смерти) Владимира, который предстал теперь не только в образе князя-крестителя, но и князя-воителя. Напомним в связи с этим аналогичную эволюцию образа Вячеслава Чешского.

Еще более поздними являются изображения Владимира в церковной живописи. Правда его светские изображения делались еще при жизни на монетах (так называемые златники и сребрянники), как и аналогичные изображения первых чешских (Вячеслав, Яромир) и польских князей (например, сын Мешко I Болеслав Храбрый)⁴⁸. И на Руси, и у западных славян князья представлены с крестом, а Владимир обычно на престоле (отсюда надпись "Владимир на столе") и увенчанный короной, что прославляет его княжескую власть⁴⁹. Есть изображения Владимира и в лицевой Радзивилловской летописи.

Возвращаясь же к собственно церковным изображениям, более распространенным и доступным широкому кругу зрителей, а значит, и имевшим большую степень воздействия, отметим, что Вла-

димир чаще всего изображался среди своих сыновей Бориса и Глеба⁵⁰, будь то иконы новгородской, псковской или московской школ живописи. Одним из немногих исключений являются икона Владимира из псковского деисусного чина XV в. (Государственная Третьяковская галерея), где он изображен в смиренно склоненной позе, как молитвенный представитель за Русь⁵¹, и икона из Никольской часовни в Новгороде тоже XV в. (Новгородский музей), где он изображен как седобородый старец — умудренный князь с крестом в правой руке и с развернутым свитком в левой, на котором читаются слова его молитвы над новокрещенными киевлянами (согласно "Повести временных лет")⁵². На голове Владимира на обоих иконах — венец.

В древнерусской монументальной живописи вплоть до XVI в. изображения Владимира крайне редки. Собственно известно их только два. Одно вместе с Борисом и Глебом в церкви Федора Стратилата на Ручью в Новгороде, фрески которой датируются 70—80-ми годами XIV в. Владимир изображен без венца, в обычной княжеской щапочке с опушкой, которую можно видеть на изображениях князей в древнерусских миниатюрах и на многочисленных иконах Бориса и Глеба. В правой руке князя крест в напоминание о том, что он креститель Руси⁵³.

Другая фреска с изображением Владимира находится в Успенском соборе г. Владимира, расписанном Андреем Рублевым и Даниилом Чёрным в 1408 г. Владимир держит в руке меч. Он представлен как воин-защитник. Напомним, что такое его восприятие на Руси обозначилось еще в XIII в. Теперь же, в эпоху Куликовской битвы, такой образ знаменитого князя был вполне созвучен мировосприятию русских людей⁵⁴.

Как можно было видеть, изображения первых славянских князей и их деяний в литературе и искусстве сыграли важную роль в формировании государственной идеологии и общественно-политической мысли в славянских странах. Эти образы князей, а также ракурс, в котором рассматривалось их значение, менялись, всегда будучи связанными с конкретной ситуацией эпохи. При этом нельзя не подчеркнуть, что в этого рода произведениях в различных славянских странах нетрудно усмотреть ряд общих черт.

¹ Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962. С. 47.

² Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских. М., 1961. С. 30.

³ Кашанин М. Српска книжевност у средњем веку. Београд, 1972. С. 142.

⁴ Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 58.

⁵ Повесть временных лет. Ч. I. М.; Л. 1950. С. 30—31. Далее: ПВЛ.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ Там же. С. 15.

⁸ Ср.: Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 42—43 и Галл Аноним. Хроника... С. 29—30.

⁹ Thietmari. Merserburgensis episcopi Chronicon. Berolini, 1935. S. 55.

¹⁰ См.: Предисловие Л.М. Поповой к изд. Хроники Галла Анонима. С. 8—9.

¹¹ Banaszkiewicz B. Podanie o Piastie i Popielu. Warszawa, 1986. S. 126—127.

¹² Třeštík D. Kosmová Kronika. Praha, 1968. S. 170.

¹³ Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 37.

¹⁴ Там же. С. 45.

- ¹⁵ Długosz Jan. Roczniki czyli Kroniki sławnego królewstwa Polskiego. Warszawa, 1962. Ks. 1/2. S. 184.
- ¹⁷ ПВЛ. Ч. I. С. 20.
- ¹⁸ Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944; Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. М., 1984. С. 188—240.
- ¹⁹ Тихомиров М.Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 277—284.
- ²⁰ Иванов Й. Богомилски книги и легенды. С., 1970. С. 282.
- ²¹ Там же. С. 282—283.
- ²² Соколов М. Из древней истории болгар. СПб., 1879. Приложения.
- ²³ Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. СПб., 1908. Вып. I. С. 126.
- ²⁴ ПВЛ. Ч. I. С. 74.
- ²⁵ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 152—153.
- ²⁶ Голышенко В.С. К вопросу об избрании князя в Чудовской рукописи XII—XIII вв. // Проблемы источниковедения. М., 1959. Т. VII. С. 391—415; Джуркова А. 1000 години българска рукописна книга. С., 1981. С. 26.
- ²⁷ Воспроизведение см.: Гюзелев В. Княз Борис Първи. С., 1969. С. 139.
- ²⁸ Раннефеодальные государства на Балканах (VI—XII вв.). М., 1985. С. 206—207.
- ²⁹ Савкович М. Стефан Провенчани // Стара книжевност. Београд, 1965. С. 309—312.
- ³⁰ Старе српске биографије. Београд, 1968. С. 34.
- ³¹ Там же. С. 33.
- ³² Текст службы см.: Србљак. Београд, 1970. Кн. I. С. 8—31.
- ³³ Окунев Н.Л. Портреты королей — ктиторов в сербской церковной живописи // Byzantinoslavica: Ročník II. Praha, 1930. Sv. I. S. 74.
- ³⁴ Воспроизведение см.: Радојчић С. Милешева. Београд, 1963. Табл. I—IV; Ѓурић В. Византийске фреске у Југославији. Београд, 1975. Табл. XVIII.
- ³⁵ Воспроизведение см.: Иконы на Балканах. София; Белград, 1967. Табл. 201.
- ³⁶ Гала Аноним. Хроника... С. 31—32.
- ³⁷ Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 57.
- ³⁸ Воспроизведение см.: Staroslovenské legendy českého původu. Praha, 1976. Vyob. I.
- ³⁹ Ibidem. Vyob. V.
- ⁴⁰ Якобсон Р.О. Русские стголоски древнечешских памятников о Людмиле // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 49.
- ⁴¹ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития // Чтения в Обществе истории и древности Российских. 1915. Кн. 3. Отд. II: Тексты. С. 6.
- ⁴² Якобсон Р.О. Русские отголоски... С. 49—50.
- ⁴³ Ильин Н.Н. Летописная статья 6532 года и ее источник. М., 1957; Рогов А.И. Чешское наследие в культуре Древней Руси // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. М., 1968. С. 123—126.
- ⁴⁴ Гала Аноним. Хроника... С. 31—32.
- ⁴⁵ Деяния апостолов. Х. 18.
- ⁴⁶ Молдаван А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона. Киев, 1984. С. 94.
- ⁴⁷ Голубинский Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 63—64.
- ⁴⁸ Suchodolski A. Mennictwa w Europie Środkowej Wschodniej i Północnej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1971.
- ⁴⁹ Сотникова М.П., Спасский И.Г. Тысячелетие древнейших монет России: Сводный каталог русских монет X—XI веков. Л., 1983.
- ⁵⁰ Петров Н. Древние изображения св. Владимира // Труды Киевской духовной академии. 1915. Кн. VII—VIII. С. 346—361.
- ⁵¹ Антонова В.И., Мнева Н.Е. Государственная Третьяковская галерея: Каталог древнерус. живописи. М., 1963. Т. I. С. 194. Воспроизведение см.: Русская икона как искусство живописи. М., 1917. С. 158.
- ⁵² Гусев П. Древнейшая новгородская икона св. князя Владимира Киевского // Известия Комитета изучения древнерусской живописи. Пг., 1921. Вып. I. С. 9—12. Табл. VI.
- ⁵³ Лившиц Л.И. Монументальная живопись Новгорода XIV—XV веков. М., 1987. Табл. 267.
- ⁵⁴ Воронин Н.Н. Андрей Рублев и его время // История СССР. 1960. N 4. С. 59.

Б.Н. ФЛОРЯ

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЕ ТРАДИЦИИ В РАЗВИТИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ БОЛГАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Понятие "кирилло-мефодиевские традиции" применительно к истории болгарской культуры может иметь двоякое значение: более широкое и более узкое.

В более широком значении — это традиции славянской письменности и литературы, у истоков которых стояли Кирилл и Мефодий, в более узком — это сумма представлений об исторической роли и значении деятельности Кирилла и Мефодия. В данном докладе речь пойдет о кирилло-мефодиевских традициях в средневековой Болгарии в более узком значении этого понятия. Когда заходит речь об эволюции на болгарской почве представлений об исторической роли Кирилла и Мефодия, то наибольший интерес представляет вопрос о том, когда и в силу каких причин и происхождение солунских братьев, и сама их деятельность в болгарской исторической традиции оказались связанными с Болгарией. На наш взгляд, в работах ряда болгарских ученых предложено принципиально правильное решение вопроса. Представление о связи Кирилла и Мефодия с Болгарией верно оценивается как явление вторичное, зависящее от развития самосознания болгарской народности в период византийского господства¹. Однако сама конкретная картина эволюции остается в ряде моментов неясной, не раскрыта в полной мере идейно-политическая борьба вокруг кирилло-мефодиевского наследия, и потому неясны в полной мере причины, обусловившие именно ту, а не иную эволюцию кирилло-мефодиевских традиций на болгарской почве. Выяснению этих моментов и будет уделено в дальнейшем главное внимание. Этим определяются и хронологические рамки доклада — конец IX—XIII в.

Как известно кирилло-мефодиевские традиции зародились не в Первом Болгарском царстве, а в Великой Моравии, где соответствующая сумма представлений была зафиксирована в Пространных житиях солунских братьев² и откуда эти представления были перенесены в Болгию учениками Мефодия. Поэтому, чтобы правильно представить и понять характер их последующего развития, необходимо, хотя бы кратко, выделить важнейшие моменты из зафиксированных в этих памятниках представлений об исторической роли Кирилла и Мефодия.

Составители житий исходили из представления о существовании особой общности — "славянского народа" (язык словѣнск), разделенного в политическом отношении на различные государства, но единого в языково-культурном отношении³. По их убеждению, деятельность Кирилла и Мефодия адресовалась всей этой общности; интересам просвещения всех славян (разумеется, в средневековом понимании этого слова) должны были служить и созданная ими азбука, и переведенные ими на "славянский язык" литературные

тексты. Вместе с тем написанные в Великой Моравии Пространные жития были адресованы верхушке великоморавского общества и преследовали цель привлечения ее на сторону дела Кирилла и Мефодия. Неудивительно поэтому, что само создание славянской письменности в этих памятниках связывалось с приездом моравского посольства в Константинополь, а конкретная деятельность Кирилла и Мефодия была направлена на просвещение славян, живущих на территории Великой Моравии, и тесно связана с политическими интересами этого государства (что, впрочем, не противоречило историческим фактам).

Для дальнейшего изложения важно отметить еще две особенности Пространных житий. Их составители явно не проявили внимания к вопросу о происхождении братьев: отметив, что они родом из Солуни, города, где наряду с греческим жило и славянское население, они не стали уточнять, к какому из этих двух этносов принадлежали Кирилл и Мефодий. В Пространных житиях также достаточно много и подробно говорилось о связях братьев с византийским двором и о их приобщении к высшим ценностям византийской культуры — все это, очевидно, по замыслу авторов житий должно было повысить престиж солунских братьев и их дела в глазах моравской знати.

Чтобы понять, как изменились представления о Кирилле и Мефодии и их исторической роли в Первом Болгарском царстве последних десятилетий IX и начала X в., следует рассмотреть комплекс текстов, связанных с установлением и упрочнением на болгарской почве церковного культа создателей славянской письменности. Это — Похвала Кириллу, написанная его учеником Климентом Охридским (впрочем, этот памятник, наиболее ранний из всего комплекса, мог быть создан еще в Великой Моравии), Служба Мефодию, написанная его учеником Константином Преславским, Служба Кириллу⁴, так называемое "Проложное житие Кирилла и Мефодия"⁵, а также Служба Кириллу и Мефодию и Похвальное слово Кириллу и Мефодию⁶. Для нас важно, что два последних текста по времени написания самые поздние, так как возникновение общего праздника в честь обоих братьев было связано не с зарождением, а с окончательным упрочнением их культа в Болгарии⁷.

Уже давно утвердилось мнение о тесной связи круга идей указанных выше текстов с кругом идей Пространных житий. Очевидно, что для составителей этих текстов было также реальностью представление о "славянском языке" как единой общности, включавшей в свои рамки различные славянские народы⁸. Ко всей этой общности обращена деятельность Кирилла и Мефодия, над ней осуществляется их посмертное покровительство: Кирилл — "пастырь и учитель" "словѣньскому языку", он "боготканым вѣнцем оувязе многоп — [ле] тенаа языка словѣньска", Мефодий также великий пастырь "словеном", и поэтому весьма закономерным представляется обращение в службе Мефодию — "учителе, молитася схранити стадо словѣньское". Несомненно, что для авторов служб и похвал болгары также входили в состав так понимаемой славян-

ской общности и к ним, следовательно, также была обращена миссия Кирилла и Мефодия, но прямо об этом нигде не говорится.

Конкретная деятельность Кирилла и Мефодия в этих текстах, как и в Пространных житиях, связана с "западными странами" — с Моравией и Паннонией (авторы наших текстов явно отождествляют эти два понятия). Это не только страна, где святые действовали, приобщая ее население к христианскому учению и славянской письменности. Это также страна, где живут люди, чтящие их память¹⁰, и страна, что наиболее существенно, огражденная от козней еретиков их посмертным покровительством¹¹. Болгария в этой роли в данном комплексе текстов не выступает. Лишь в службе Мефодию Константин Преславский включил "Мизию" в число стран, прославляющих Мефодия наряду с Моравией и Паннонией¹², но в более поздних текстах этот мотив не получил развития, в то время как идея патроната святых над Моравией присутствует и здесь¹³.

Трудно вслед за А. Вороновым считать все эти выражения и оценки лишь "поэтическими образами"¹⁴. Скорее, учитывая специфику текстов такого рода, следует сделать вывод, что Моравия в конце IX в. продолжала оставаться центром церковного почитания Кирилла и Мефодия и сохраняла репутацию древнейшего, первоначального очага славянской письменности, что нашло отражение в сознании книжников, пропагандировавших кульп Кирилла и Мефодия на болгарской почве.

Следует остановиться еще на двух особенностях наших текстов, существенных для понимания дальнейшей эволюции кирилло-мефодиевских традиций в Болгарии. Составители похвал и служб видели одну из заслуг солунских братьев в том, что они распространяли христианское учение за пределами своего отечества, среди не только своего, но и чужого народа¹⁵. Выраженный в "Похвале Кириллу" еще достаточно неясно, в более поздних текстах этот мотив приобретает совершенно отчетливую форму¹⁶. Другая особенность — почти полное отсутствие сведений о связях с византийским двором, не только в службах, но и в таких более повествовательных по жанру текстах, как Похвальное слово и Проложное житие Кирилла и Мефодия. Представляется, что В. Велчев справедливо видел в этой особенности текстов свидетельство важного изменения кирилло-мефодиевских традиций на болгарской почве¹⁷ — вполне признавая связь солунских братьев с Великой Моравией, здесь косвенно пытались умалить значение в их жизни Византии.

Что речь должна идти не об особенности данной группы текстов, а о явлении более широкого порядка, показывает анализ взглядов Храбра, отстаивавшего в своем сочинении "О письменах" идейное содержание кирилло-мефодиевских традиций в условиях Болгарии. Новым в его взглядах явилось политическое противопоставление греческого и славянского алфавита. Если авторы Пространных житий провозглашали равное право разных народов на письменность и равенство разных систем письма, то Храбр провозглашает превосходство славянского алфавита над греческим. "Сло-

венская писмена святейши суть и чистнѣша", так как их создал "святый муж", а греческие — язычники-эллины¹⁸. Не подлежит сомнению, что такая политическая позиция была ответом на пренебрежительное отношение греческого духовенства (а возможно, и византийского культурного мира в целом) к славянской письменной традиции в Болгарии. Таким образом, уже на раннем этапе развития на содержание кирилло-методиевских традиций в Болгарии налагало отпечаток идеическое противостояние Первого Болгарского царства и Византии.

Совсем иную характеристику деятельности Кирилла и Мефодия по сравнению с разобранным выше комплексом текстов дает пространное житие Климента, написанное в конце XI или начале XII в. архиепископом Охридским Феофилактом. Уже в самом начале рассказа демонстративно провозглашается связь болунских братьев с Болгарией — эти отцы и учителя просветили в "последние времена" "Болгарскую землю". Именно для болгарского народа, не понимавшего писания на греческом языке, была создана азбука и переведены священные книги, которые затем были отвезены для ознакомления к папе в Рим¹⁹. В дальнейшем это сообщение повторяется еще раз, как часть рассказа о принятии Болгарией христианства. Здесь же болгарский князь Борис-Михаил именуется "духовным сыном" Мефодия²⁰. Правда, в рассказе Феофилакта говорится и о Моравии, как месте пастырской деятельности Мефодия после отъезда из Рима, но о посмертном патронате по отношению к этой территории нет и речи — напротив, говорится о гибели моравского князя и всех его подданных, отступивших от истинного учения, по пророчеству Мефодия²¹.

К какому времени следует возводить появление этих мотивов, свидетельствовавших о значительном изменении взглядов болгарского общества на характер деятельности Кирилла и Мефодия и их историческую роль? По общему мнению исследователей, главным источником греческого рассказа Феофилакта явилось несохранившееся славянское житие Климента, написанное в среде, связанной с его учениками, не позднее 20-х годов X в., когда было создано дополнявшее этот памятник житие его сподвижника Наума²². В какой мере указанные выше особенности могут быть возведены к этому раннему источнику?

Сопоставление с житием Наума показывает, что следует относиться с осторожностью к этнической терминологии Феофилакта. Характерно, что употребленной им формуле "епископ болгарского языка" в житии Наума соответствует выражение "епископ въ словенскии езыкъ"²³. Это сопоставление заставляет предполагать, что термин "болгарский язык" в рассказе Феофилакта о Кирилле и Мефодии отражает представления того времени, когда было написано его греческое сочинение.

Однако другие особенности рассказа нет основания считать плодом самостоятельного творчества Феофилакта. Архиепископ времени византийского господства в случае самостоятельного обращения к Пространным житиям вряд ли последовательно опустил бы все

сведения о связях братьев с византийским двором и церковью, как это сделано в его житии Климента. К тому же о гибели Моравии, по пророчеству Мефодия, прямо говорится и в житии Наума²⁴.

Следует отметить в этой связи, что в чешской "Легенде Кристиана", памятнике конца X — первой половины XI в.²⁵, дважды повторяется утверждение, что болгары приняли христианство раньше мораван, и также сообщается о падении Великоморавской державы после проклятия Мефодия²⁶. Все эти данные, взятые вместе, автор "Легенды" мог заимствовать лишь из славянского жития Климента²⁷. Очевидно, что рассказ о Кирилле и Мефодии в этом житии в основных чертах совпадал с рассказом Феофилакта.

Таким образом, новая версия биографии солунских братьев возникла в среде болгарских учеников Климента в I-ой половине X в. Как представляется, она отражала их реакцию на падение Великоморавской державы и одновременный упадок традиций славянской письменности в Центральной Европе, что делало Болгарию уже окончательно главным центром сохранения и развития кирилло-мефодиевских традиций. Новая версия фактически осмыслила в своеобразной форме эти важные перемены в культурной жизни славянского мира²⁸. Феофилакт, по-видимому, получил эту традицию в готовом виде и лишь пытался приспособить ее к византийским (и своим) политическим целям.

На дальнейшую эволюцию кирилло-мефодиевских традиций, по общему мнению исследователей, оказали сильнейшее влияние ликвидации самостоятельной болгарской государственности и установление византийского господства, сопровождавшееся утверждением культурного господства греческого языка и византийской культуры. Как видно из содержания сохранившихся памятников, реакция на сложившуюся ситуацию в кругах сторонников кирилло-мефодиевских традиций оказалась неоднозначной.

Первыми в этой связи могут быть названы прологные жития Кирилла и Мефодия²⁹. Авторы, составлявшие свои тексты на основе Пространных житий, не были знакомы с житием Климента, но тенденция, аналогичная тенденции этого памятника, проявилась и здесь. В прологном житии Кирилла акт изобретения письменности оказался оторванным от Моравии и перемещен в среду "словен" на Дунае, которые "молиша ѹ, да научить я своим языком книгам". В ответ на их инициативу и были созданы азбука, а затем и "славянские книги". В житии встречаем и сообщение, прямо связывавшее Кирилла с Болгарией, — из Моравии он "иде в болгары, проповѣдая Христа"³⁰. Одновременно обращает на себя внимание, как много здесь говорится о связях братьев с византийским двором и службах, оказанных "цесарю", в то время как о их контактах с Римом умалчивается. Имеются в житиях и косвенные, но определенные указания на греческое происхождение Кирилла и Мефодия³¹.

Как представляется, эти памятники отражают рост привязанности в условиях иноземного господства к славянской письменности

(не случайно подчеркивается активная роль славян в ее создании) и солунским братьям и стремление сохранить этот кульп, сделав его внешне приемлемым для византийских властей. Уже сам этот факт говорит о возможной отрицательной реакции властей на существование кирилло-методиевского культа.

Думается, однако, что для дальнейшей эволюции кирилло-методиевских традиций в Болгарии большее значение имела другая линия византийской политики, свидетельства о которой сохранились в переработке сочинения Храбра из Берлинского сборника³². Один из главных объектов критики в нем — утверждение "безумных" греков, "яко от наших ся книг извѣла словѣнскаа книга"³³. При таком подходе традиция славянской письменности выступала как один из даров цивилизованного византийского общества "варварам" болгарам вместе с пришедшим также из Византии христианством. Как правильно отмечает Н. Драгова³⁴, в русле этой византийской пропаганды находились и посвященные болгарским сюжетам сочинения Феофилакта Охридского.

Как полемический отклик на эти утверждения следует рассматривать такой во многом до сих пор загадочный памятник, как "Солунская легенда". В литературе уже отмечалось, что азбука выступает здесь как божий дар болгарам, которые сами берут его в свои руки, несмотря на противодействие византийских властей³⁵. Однако, как представляется, неверно оценена специфика образа Кирилла в этом произведении — он здесь не "национальный герой" (и не создатель славянского перевода Писания), а простое орудие божьего промысла — человек, предназначенный для передачи азбуки с неба болгарам, к тому же проявлявший колебания при исполнении своей миссии. В концовке легенды устами самого Кирилла подчеркивается, что главную роль играли не его действия, а активность самих болгар ("аз мало их учах, они сами приобрѣтаху много")³⁶.

В условиях борьбы против культурного господства Византии славянская письменность стала одним из важнейших признаков национальной культуры, была осознана как неотъемлемая часть болгарской национальной традиции, что выразилось в представлении о славянской азбуке как "божьем даре" болгарам. Соответственно и сам создатель этой письменности оказался в своей деятельности связанным с Болгарией. Вместе с тем его образ в "Солунской легенде" явно подвергся "снижению" — очевидно, это было реакцией на утверждения, что письменность была создана и принесена в Болгарию греком из Византии. Стоит отметить также, что в "Солунской легенде" место, где болгары восприняли славянскую письменность, отнесено к тем же районам, где в X в. возникло славянское житие Климента, впервые связавшее деятельность Кирилла и Мефодия с Болгарией.

Вопрос о времени создания "Солунской легенды" был длительное время предметом дискуссии и в настоящее время не может считаться окончательно решенным³⁷. Однако, следует учитывать, что появление произведения, столь радикально расходившегося по

описанию событий со всей предшествующей, достаточно устойчивой традицией о Кирилле, было возможно, скорее всего, тогда, когда этот культ не пользовался официальной государственной поддержкой. Нужно принять во внимание и то, что в момент создания памятника версия о греческом происхождении Кирилла, очевидно, пользовалась общим признанием. И наконец, если даже согласиться с тем, что антивизантийские и антигреческие настроения были письменно зафиксированы, как полагает Б. Ангелов, лишь в памятниках XIII в., то само появление этих настроений и порожденных ими представлений естественно относить именно ко времени византийского господства, а не к периоду после восстановления болгарской государственности.

В итоге можно констатировать, что на протяжении XI—XII вв. укрепилась связь славянской письменности с историческими традициями болгарского народа и как следствие этого возникла идея о связи создателей этой письменности с Болгарией, но конкретные представления об их реальной исторической роли оказывались у разных кругов болгарского общества не только несовпадающими, но и прямо противоположными друг другу.

Новый этап в развитии кирилло-мефодиевских традиций в Болгарии наступил с восстановлением в конце XII в. болгарской государственности. Важнейшей вехой в этом отношении следует признать славословие Кириллу в составленном около 1211 г. "Синодике царя Борила", содержавшем официальную оценку его деятельности светскими и церковными властями Второго Болгарского царства: "Кириллу философи, иже божественное писание, от гръцкаго езыка в български прѣложившому и просвѣщшому български род, новому другому апостолу"³⁸. Наименование Кирилла "просветителем" болгарского народа, который перевел для него священное Писание, действительно превращало его в "национального героя", неразрывно связывая его историческую роль с историческими судьбами Болгарии. Славословие Кириллу вместе с тем — наиболее ранний точно датированный болгарский текст, где язык переводов Кирилла обозначен как "болгарский". Такое изменение терминологии — свидетельство развития самосознания болгарской феодальной народности, которая в период зрелого феодализма, осмысливая, подобно другим славянским народам, происходившие этноязыковые процессы, выработала понятие о наличии у болгарской народности особого "болгарского языка", отличного от языка других славянских народов. Процесс этот, судя по этнической терминологии Пространного жития Клиmenta, шел уже, в период византийского господства, а в XIII в. представление о наличии у болгар особого языка стало господствующим. В связи с этим определение языка переведенных Кириллом и Мефодием и имевших широкое хождение в Болгарии книг как "славянских" представлялось болгарскому обществу недостаточным. Не случайно в это время появляется обозначение созданной Кириллом славянской письменности, как "книг болгарских" (например, в Скопской мине XIII в.)³⁹. Такое обозначение также становилось одним из дополнительных факторов, связывавших деятельность солунских братьев с Болгарией.

Провозгласив Кирилла "просветителем" болгар, власти Второго Болгарского царства, несомненно, испытывали потребность подкрепить данную ими оценку соответствующим текстом исторического содержания. Рассказы со сведениями о деятельности Кирилла в Болгарии существовали, но, как уже отмечалось выше, они не соответствовали друг другу и находились в противоречии с текстами старой традиции, которые в XIII в. снова получили распространение (см. тексты древних служб Кириллу и Мефодию в болгарских рукописях XIII в.). Представляется, что ответом на эту потребность явилось появление такого памятника, как "Успение Кирилла"⁴⁰. Характеризуя работу его автора, следует отметить его внимательное отношение к своему главному источнику — Пространному житию Кирилла, откуда была заимствована не только вся канва повествования, но и многие фрагменты текста. В ряде мест он, однако, отклонился от оригинала, и два из них имеют прямое отношение к рассматриваемой теме.

Это прежде всего утверждение, что Кирилл "родом сии бльгарины"⁴¹. В свете сказанного выше становится ясно, что автором дополнения двигало не просто желание связать создателя "болгарских книг" с Болгарией. Это положение было закономерным итогом идеино-политической борьбы предшествующего времени. Утверждая болгарское происхождение Кирилла, автор "Успения" не только опровергал один из доводов византийской стороны о культурном превосходстве греков, но и снимал оппозицию тех кругов болгарского общества, которых греческое происхождение Кирилла побуждало умалять его историческую роль.

Другое дополнение, касавшееся уже не только текста, но и структуры памятника, это включение в него рассказа о том, как Кирилл крестил язычников-славян на р. Брегальнице (т.е. в юго-западных землях Первого Болгарского царства) и написал для них "книги словѣнскым языком"⁴². Содержание эпизода было, возможно, подсказано информацией "Солунской легенды" о том, как Кирилл написал для болгар азбуку в граде Равне на р. Брегальнице. Это сообщение автор "Успения" включил в свое повествование перед рассказом о миссиях Кирилла в другие страны, а ниже опустил читавшийся в его источнике рассказ о создании Кириллом славянского алфавита перед поездкой в Моравию (к этой стране был лишь отнесен перевод книг "из гръчских въ словенски язици"⁴³). Тем самым подчеркивалось, что деятельность Кирилла по распространению христианского учения была начата среди болгар и именно для болгар была создана славянская азбука.

Решение, найденное автором "Успения", отличалось некоторыми явными преимуществами по сравнению с другими болгарскими рассказами о Кирилле, или отметавшими вообще предшествующую традицию (как "Солунская легенда") или содерявшими явно несовместимые с ней сведения (рассказ проложного жития о поездке Кирилла из Рима к болгарам). Автор "Успения", напротив, лишь тактично "дополнил" традицию, идя в том направлении, куда его вели общественные потребности. Другое важное преимущество

состояло в том, что избранное им решение позволяло показать значение деятельности Кирилла для всего славянского мира (не случайно Кирилл, согласно "Успению", создает "словенские книги" и учит им славян в разных странах), что лишь повышало общий престиж "просветителя болгар". Думается, найденное решение вполне отвечало потребностям болгарского общества XIII в. и именно поэтому памятник в последующее время получил широкое распространение на Балканах.

Возможно, с этим связано и прекращение именно с данного времени интенсивной переработки биографий солунских братьев.

Вывод, который можно сделать на основании изученного материала, уже в той или иной форме был сформулирован в работах некоторых болгарских исследователей⁴⁴: возникавшие на протяжении XII—XIII вв. новые версии жизненного пути Кирилла и Мефодия представляли собой специфическую форму осмыслиения болгарским общественным сознанием таких явлений, как значение Болгарии, как основного очага славянской письменности в период Первого Болгарского царства и роль славянской письменной традиции в борьбе болгарского народа с культурной экспанссией Византии. Именно поэтому новые представления о Кирилле и Мефодии смогли стать прочной частью болгарской национальной традиции, помогавшей болгарскому народу в тяжелые времена. Автор надеется, что ему удалось привести ряд новых доводов в пользу правильности именно этой точки зрения.

¹ См.: Ангелов Д. Кирил и Мефодий в средневековната българска книжнина // Археология. 1963. Кн. 3.; Петканова-Тотева Д. Кирил и Мефодий в някой легендарни книжовни памятници // Константин — Кирил Философ. С., 1969. Ср.: Ангелов Д. Славянският свят през IX—Х в. и делото на Кирил и Методий в книжовната традиция // Paleobulgarica. 1985. N 2.

² О времени и причинах создания Пространных житий, а также их идейном содержании см. подробнее: Vavřinek V. Staroslovenské životy Konstantína a Metoděje. Praha, 1963.

³ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 89—91.

⁴ О раннем происхождении этого болгарского, к сожалению, недостаточно изученного памятника см.: Ангелов Б.С. Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски // Климент Охридски. С., 1966. С. 79—81.

⁵ Хотя автор этого произведения обнаруживает хорошее знание моравских реалий и явно связан с этой страной, содержащийся в нем выпад против ложного учения Григория "Диалога" — папы Григория Великого (Теодоров-Балан А. Кирил и Методи. С., 1934. Т. II. С. 42) был вряд ли возможен в ситуации, сложившейся в Великой Моравии после смерти Мефодия, и это заставляет полагать, что памятник создан уже в Болгарии.

⁶ Разные точки зрения об атрибуции этого памятника см. в статье: Мечев К. Климент Охридски и Общото Похвально Слово за Кирил и Методий // Константин — Кирил Философ. С., 1983. С. 328—329. О его датировке см.: Жития Кирилла и Мефодия. М.; С., 1986. С. 233—234.

⁷ Киселков В.С. Кирилометодиевският култ в България // Хиляда и сто години славянска писменост. 863—1963. С., 1963. С. 340—342. Попытка автора доказать, что праздник был учрежден в конце XI в., не представляется убедительной.

⁸ См. об этом подробнее: Ангелов Б.С. Кирилометодиевото дело и идеята на славянско единство в старославянските литератури // Славистичен сборник. Т. II: Литературознание и фолклор. С., 1956.

- ⁹ Климент Охридски. Събрани съчинения. С., 1970. Т. I. С. 426—427. Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 68.
- ¹⁰ См. в "Похвальном слове" (Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. С. 472), в службе Мефодию (Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 70).
- ¹¹ См. в службе Кириллу: "Велика тя оплата и твърд земъ Панонъска имащи; блажене, бляди еретичъска роушить книгами триязычники, кръпко научена тобою" (Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 57); в службе Мефодию: "Тя имать, отче, земъ Моравъскаа стѣну твърду, ею же побѣждаетъ еретики" (Там же. С. 67).
- ¹² Там же. С. 69.
- ¹³ Там же. С. 76.
- ¹⁴ Воронов А. Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877. С. 154—155.
- ¹⁵ Tachiaos E.A' L'origine de Cyrille et de Méthode. Verité et légende dans les sources slaves // Cyrilometodianum. Thessalonique. 1972—1973. Т. II.
- ¹⁶ Ср. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. I. С. 427, 470.
- ¹⁷ Велчев В. Константин — Кирил и Методий в старобългарската книжнина: Първо Българско царство. С., 1938. С. 109, 116.
- ¹⁸ Куев К. Черноризец Храбър. С., 1967. С. 190.
- ¹⁹ Милев А. Гърцките жития на Климент Охридски. С., 1966. С. 78, 80.
- ²⁰ Там же. С. 88.
- ²¹ Там же. С. 92.
- ²² См. подробнее: Иванов Й. Български стариини из Македония. С., 1970. С. 308—310.
- ²³ Тунцикъ Н.Л. Св. Климент — епископ словенский. Сергиев Посад, 1913. С. 114.
- ²⁴ Иванов Й. Български стариини... С. 307.
- ²⁵ Třeštík D. Deset tezí o Kristiánově Legendě // Folia historica Bohemica. Praha, 1980. Т. 2.
- ²⁶ Legenda Christiani / Ed. J. Ludvíkovský. Pragae, 1978. S. 12, 16.
- ²⁷ Pekař J. Nejstarša kronika česka. Praha, 1903. S. 1—2, 20—23.
- ²⁸ Возможно, к этому этапу следует отнести и возникновение новой редакции службы Кириллу, в которой был опущен текст о патронате святого над Паннонией. О редакциях памятника см. подробнее: Райков Б. Два новооткрытия преписа от службыта на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав // Константин — Кирил Философ. С., 1969.
- ²⁹ О датировке проложных житий см.: Жития Кирилла и Мефодия. С. 252, 260.
- ³⁰ Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 35.
- ³¹ Подробнее см. в комментарии к Проложным житиям — Жития Кирилла и Мефодия... С. 252, 260.
- ³² О ней см.: Драгова Н. Втората апология на българска книга и иейните извори // Константин — Кирил Философ.
- ³³ Цит. по: Ангелов Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1967. Т. II. С. 228.
- ³⁴ Драгова Н. Втората апология... С. 320.
- ³⁵ Ангелов Д. Кирил и Методий... С. 17. Петканова-Тотева Д. Кирил и Методий... С. 81.
- ³⁶ Ангелов Б. За два преписа на Солунската легенда // Кирило-методиевски студии. С., 1984. Кн. I. С. 12.
- ³⁷ См. подробнее: Ангелов Б. Из старата... С. 44—62.
- ³⁸ Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 80.
- ³⁹ См. подробнее: Ангелов Д. Славянският свят... С. 15, 18.
- ⁴⁰ О датировке памятника см.: Флоря Б.Н. К вопросу о датировке "Успения Кирилла" // Сов. славяноведение. 1986. № 6.
- ⁴¹ Теодоров-Балан А. Кирил и Методий. Т. II. С. 115.
- ⁴² Там же. С. 116, 117.
- ⁴³ Там же. С. 111.
- ⁴⁴ См. указанные в сн. 1 работы Д. Ангелова и Д. Петкановой-Тотевой.

В. В. СЕДОВ

ДИАЛЕКТНО-ПЛЕМЕННАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ СЛАВЯН В НАЧАЛЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ ПО ДАННЫМ АРХЕОЛОГИИ

В начале средневековой эпохи славяне заселяли уже обширные пространства Средней и Восточной Европы — от Эльбы на западе до Ильменского бассейна и Северского Донца на востоке и от южного побережья Балтики на севере до Пелопоннеса на юге. Археология отчетливо свидетельствует, что славяне V—VII вв. были далеко не монолитными в культурном отношении. Основными этнографическими особенностями славянских древностей раннего средневековья были домостроительство, погребальная обрядность и керамика, которые не были единными на всей славянской территории. В каждой из названных культурных категорий выделяется по несколько типов. При помощи картографии последних отчетливо намечается несколько культурно-племенных группировок раннесредневековых славян, каждая из которых характеризуется определенной комбинацией типов глиняной посуды, домостроительства и похоронного ритуала (рис. 1).

Срединное положение в раннесредневековом славянском мире занимала первая культурно-племенная группировка, которую характеризует следующее:

1. Лепная глиняная посуда типа Прага—Корчак. Основной ее формой были преимущественно высокие горшки с усеченноконическим туловом, слегка суженным горлом и коротким венчиком. Наибольшее расширение их всегда приходится на верхнюю часть, орнаментация отсутствует¹.

2. Славянские жилища раннего средневековья — постройки в плане близкие к квадрату, как правило, срубные, отопительные устройства (печи или очаги) находятся в углу, часто противоположном от входа. Такой интерьер этнографичен для славянского домостроительства рассматриваемой поры и является существенным элементом для выделения славянских жилищ среди синхронных построек иных европейских этносов². Жилища с характерным славянским интерьером подразделяются на несколько типов. Рассматриваемой славянской группировке свойственны наземные постройки с полами, настланными из плах или толстых досок непосредственно на дневной поверхности.

3. На первых порах погребальный обряд продолжал традиции, унаследованные от пшеворской культуры. Безраздельно господствовал обряд сожжения умерших. Кремация совершалась на стороне, а остатки трупосожжения, собранные с погребального костра, помещались в неглубокие круглые или овальные ямки на грунтовых могильниках. Захоронения в основном безурновые и безынвентарные.

Начиная с VI—VII вв. постепенно появляются курганные захоронения. Обряд погребения остается неизменным, только теперь

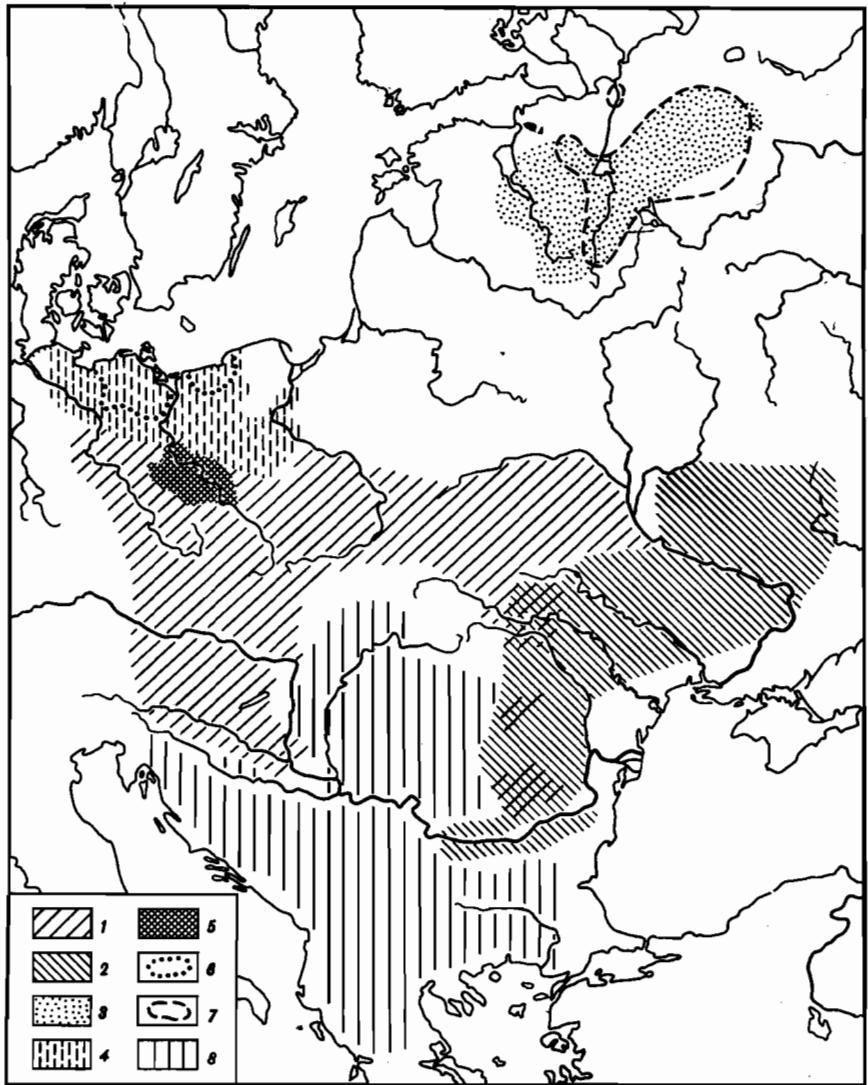


Рис. 1. Племенные группировки славян в начале средневековья.

1 — ареал первой племенной группировки (склавены Иордана); 2 — ареал антской группировки; 3 — регион ряниих длинных курганов; 4 — суковско-дзедзинская группировка; 5 — торновская группа; 6 — фельбергская группа; 7 — область распространения сопок; 8 — области славянского освоения разными племенными группами

остатки кремации помещались в невысокие искусственно сооруженные насыпи, округлые в плане. Процесс перехода от грунтовых захоронений к курганным протекал постепенно, явно эволюционно. В VI—VII вв., а в отдельных местах и позднее грунтовые погребения сосуществовали с курганными. Курганные насыпи до IX в. были коллективными усыпальницами и содержали по несколько индивидуальных погребений.

Зарождение обычая сооружать курганы для погребений умерших в ареале славянской культуры с пражско-корчакской керамикой не зависело от каких-либо внешних воздействий. Оно, скорее всего, было обусловлено эволюцией языческих представлений о мироздании.

Территория расселения рассматриваемой культурно-племенной группировки славян простиралась широкой полосой от верхней Эльбы на западе до Киевского Поднепровья на востоке. Это области верхних течений Вислы, Одера и Днестра, Припятское Полесье и часть земель Среднего Подунавья.

В сочинении "Гетика", законченном в 551 г., Иордан сообщает, что прежде "многолюдное племя ванетов" "ныне известно под тремя именами: венетов, антов, с[к]лавенов"³. О географическом расселении с[к]лавенов написано, что они "живут от города Новиетуна и озера, именуемого Мурсианским, до Данастра, а на север — до Висклы"⁴. Город Невиодун находился на р. Саве, Мурсианское озеро около г. Мурсы (ныне Осиек). Таким образом, географическими координатами области расселения с[к]лавен в середине VI в. являлись р. Сава на западе, Висла на севере и, по-видимому, верхнее течение Днестра на востоке. Эта территория в общих чертах соответствует ареалу рассматриваемой культурно-племенной группировки славян. Археологический ареал в отдельных местах выходит за пределы территории, ограниченной координатами Иордана, что вполне объяснимо. Данные готского историка относятся к первой половине VI в., а археология выявляет регион, занятый исследуемой группировкой раннесредневекового славянства, суммарно для V—VII вв.

Таким образом, можно со всей определенностью утверждать, что выделяемую группировку Иордан и, очевидно, византийские авторы VI—VII вв. именовали собственно славянами ("к" в источниках — вставное). Свое происхождение эта племенная группировка ведет от висленского варианта пшеворской культуры первой половины I тысячелетия н.э.⁵

Одним из характернейших украшений славян позднее стали височные кольца. Подвешивались они к головной повязке или вплетались в волосы. Многие славянские племенные образования со временем выработали своеобразные типы височных колец, ставшие надежным этнографическим элементом их женского наряда.

Для рассматриваемой культурно-племенной группировки раннесредневекового славянства с VIII по XII в. включительно были характерны так называемые S-образные височные кольца. Это проволочные кольца малого или среднего диаметра (от 2—3 до 5—6 см), один конец которых тупой, другой расплющен и загнут петлей в виде латинской буквы S. Изготавливались они обычно из бронзы и нередко покрывались серебром⁶.

Распространены S-образные височные кольца от Савы и р. Заале на западе до Среднего Поднепровья на востоке, в основном на той территории, где по археологическим материалам V—VII вв. локализуется рассматриваемая группировка славян. Единство височных

украшений VIII—XII вв. является показателем этнографической устойчивости выделяемой группировки.

Вторая (антская) культурно-племенная группировка отчетливо выделяется на юго-востоке раннесредневекового славянского мира, преимущественно в лесостепной полосе между нижним Дунаем и Северским Донцом.

Древности этой группировки характеризуются лепной керамикой типа Прага—Пеньковка. Это — слабо профилированные сосуды с округлым туловом или биконические. Наибольшее расширение находится в средней части их высоты, горло и дно сужены и примерно равны по диаметрам⁷.

Основным типом жилища были полуzemляночные постройки, в плане близкие к квадрату, с печью или очагом, занимающими один из углов. Стены домов имели срубную, реже — столбовую конструкцию. Следует заметить, что граница распространения полуzemляночных жилищ со славянским интерьером не всегда в деталях совпадает с границами ареала пражско-пеньковской керамики. В частности, в районах Волыни и Припятского Полесья, примыкающих к лесостепи, или в Малопольше зона распространения полуzemлянок накладывается на ареал пражско-корчакской керамики. Очевидно, выделяемые культурные группировки не были замкнутыми единицами, это были образования внутри одного этноса. Диалектные области в языкоznании выделяются обычно по пучкам изоглосс и изолексем, которые часто имеют значительный разброс и заходят на территории соседних диалектов. Подобным образом и в археологии культурно-племенные образования определяются по комплексу культурных элементов, считаясь с тем, что распространение отдельных из них может захватывать области соседних группировок.

Погребальными памятниками рассматриваемой группировки раннесредневековых славян были исключительно грунтовые могильники. Ни в VI—VII вв., ни позднее здесь курганы для погребений не сооружались. Очевидно, языческие представления о мироздании и загробном культе, обусловившие переход к курганным захоронениям, были чужды этой части славянства. Существенным представляется также то, что для этого региона славянского расселения с самого начала средневековья был свойствен биритуализм. Наряду с погребениями по обряду кремации, идентичными тем, которые характерны для первой племенной группировки раннесредневекового славянства, здесь на тех же могильниках обычны и трупоположения. такие биритуальные могильники пока исследованы слабо (Данчены и Селиште), но можно предполагать, судя по отдельным находкам трупоположений с пальчатыми фибулами, о которых речь пойдет ниже, обряд ингумации был распространен в Северном Причерноморье широко и эволюция обрядности протекала посредством вытеснения кремации. В IX—X вв. в рассматриваемом регионе безраздельно господствовал обряд трупоположения.

Этническое название второй славянской группировки начала средневековья известно. Это — анты, неоднократно упоминаемы в названном выше произведении Иордана и в трудах византийских историков

VI—VII вв. Иордан сообщает, что анты заселяли пространства "от Данастра до Данапра, там, где Понтийское море образует излучину"⁸. По-видимому, эти координаты относятся к относительно ранней поре — согласно исследованиям Р. Хахманна, этот текст позаимствован Иорданом у Кассиодора (конец V — начало VI в.)⁹. К VI в. относится информация об антах Прокопия из Кесарии. Последний сообщает о поразительной многочисленности антов и об их более широком расселении на просторах Северного Причерноморья между нижним течением Дуная и утигурами, жившими на побережье Меотиды, восточнее Танаиса¹⁰. Эти сведения древних авторов хорошо корреспондируют с данными археологии. Действительно, древности VI—VII вв., принадлежащие ко второй культурной группировке раннесредневекового славянства, распространены на территории от нижнего течения Дуная на западе до бассейна Северского Донца на востоке, а основным ареалом их является междуречье Днестра и Днепра.

Начало формирования антов как отдельной племенной группировки славян связано с черняховской культурой II — начала V в.¹¹ Последняя является сложным многоэтническим образованием, в которое вошли местное скифо-сарматское (ираноязычное) население, гето-дакийские племена Дунайско-Днестровского междуречья, гото-гепиды и славяне. Носители черняховской культуры остались пестрыми по своей племенной структуре, о чем отчетливо говорят множественность типов жилых построек, разнотипность лепной керамики и разнообразие погребальной обрядности. В разных регионах обширного черняховского ареала, можно полагать, языковые и ассимиляционные процессы протекали в различных направлениях. К рассматриваемой здесь проблематике имеет прямое отношение вопрос о лесостепной части междуречья Днестра и Днепра, где сформировался особый подольско-днепровский вариант черняховской культуры с элементами в домостроении, погребальной обрядности и керамическом материале, ставшими позднее характерными для пражско-пеньковской культуры¹².

Основу населения подольско-днепровского региона составляли местные ираноязычные племена и расселившиеся среди них славяне. Постепенно культурные элементы, характерные для скифо-сарматского мира, отходят на второй план, уступая место славянским культурным особенностям. Это — очевидный показатель процесса славянизации ираноязычного населения. Результатом трехвекового симбиоза славян с потомками скифо-сарматского населения и стало формирование особой племенной группировки славян, известной в источниках под именем анты.

В связи с образованием племенного объединения антов в условиях внутрирегионального взаимодействия части славянства с северо-причерноморскими иранцами допустимо предположение, что это была не только племенная, но и диалектная группировка раннесредневекового славянства.

Некоторые лингвистические данные позволяют выделить отдельные особенности антского диалекта праславянского языка. Как извест-

но, "праславянский язык во всех своих диалектах знал только взрывной [g], который и в настоящее время характеризует многие славянские языки. Однако еще очень рано в отдельных языках [g] утратил затвор и изменился в затрудненный фрикативный [γ], затем в некоторых языках стал фарингальным [h]"¹³. В.И. Абаев обратил внимание "на то, что переход g в h в определенной группе славянских языков имеет полную аналогию в таком же точно переходе в определенной группе иранских языков"¹⁴. Изменение смычного g во фрикативный γ произошло во всей восточной ветви иранских языков, к которой относятся скифо-сарматские наречия, причем для скифо-сарматских племен, когда они занимали земли Северного Причерноморья фонема γ была исконной. Учитывая географию распространения последней, В.И. Абаев утверждает, что переход g в γ (h) в части славянских языков является результатом скифо-сарматского влияния. Поскольку фонетика, как правило, не заимствуется у соседей, исследователь допускает, что в формировании славянства южной части Восточной Европы участвовал скифо-сарматский субстрат¹⁵. Современные археологические материалы свидетельствуют, что тесное внутрирегиональное взаимодействие славян с иранцами относится к черняховской культуре. Таким образом, можно полагать, что антский диалект характеризовался фрикативным γ.

Иранской по происхождению и восходящей к антскому диалекту представляется лексема "хата", означающая название типа постройки, которая начинается непосредственно на земле. Об иранском начале этого термина писал еще Ф. Миклошич¹⁶. В последнее время на этом настаивают В.И. Абаев и О.Н. Трубачев¹⁷. В этой связи интересно то, что ареал полуземляночных жилищ, к которым, по всей вероятности, первоначально и относился термин "хата"; в значительной степени соответствует области распространения фрикативного γ.

К сожалению, другие элементы иранского воздействия на славянский язык, в частности в области лексики и грамматики, связать с антским диалектом затруднительно. К антскому периоду, очевидно, можно отнести славянские этнонимы иранского происхождения — хорваты, сербы, тиверцы.

В VI—VII вв. славяне активно осваивают Балканский полуостров, достигнув побережья Адриатического моря на западе и Пелопоннеса на юге. Расселение славян осуществлялось многими путями, из различных регионов и неоднократными волнами. В миграциях участвовали и анты, и племена славянской группировки, характеризуемой пражско-корчакской керамикой. Во вновь освоенных землях наблюдается территориальное смешение культурных элементов разных славянских группировок. Поэтому археологические материалы VI—VII вв. Балканского полуострова непосредственно не могут быть использованы для изучения диалектного членения праславянского языка.

Одним из показателей расселения антов и их потомков являются пальчатье фибулы с маскообразными основаниями и их дериваты.

Славянская принадлежность этих украшений для Днепровского региона была аргументирована Б.А. Рыбаковым. И. Вернер показал, что пальчатые фибулы были составной частью славянской женской одежды и в других регионах их распространения. Новые находки этих украшений в достоверно славянских жилищах и погребениях не только подтвердили их этническую атрибуцию, но убедили исследователей в том, что рассматриваемые пальчатые фибулы были характерны не для всех славян, а только для антской племенной группировки. Картография этих фибул свидетельствует, что анты широко расселились в Нижнем и Среднем Подунавье, отдельные группы их достигли Адриатики и Пелопоннеса¹⁸.

Височные кольца, столь характерные для славянского населения VIII—XII вв., вышедшего из первой культурно-племенной группировки раннесредневекового славянства, не получили распространения в антской среде. Потомки антов S-образные кольца не носили вовсе и не выработали своих специфических.

Очень отчетливо выделяется третья культурно-племенная группировка славян V—VII вв. В силу территориальной удаленности от византийской цивилизации она не зафиксирована письменными свидетельствами. Эта группировка локализуется в бассейнах рек, впадающих в озера Ильмень и Псковское. Поселения здесь изучены весьма слабо, поэтому наиболее яркими атрибутами рассматриваемой культурной группировки являются длинные курганы — невысокие валообразные насыпи длиной от 10 до 100 м и более; содержащие по несколько захоронений по обряду кремации умерших. Трупосожжения совершались вне курганов, в насыпи же помещали остатки кремации, как правило, безурновые и безынвентарные¹⁹.

Обычай сооружать искусственные насыпи для погребений зародился в древней Новгородской земле. Курганам предшествовали грунтовые захоронения в невысоких природных всхолмлениях или на искусственно сооруженных площадках. Наиболее ранние захоронения в длинных курганах датируются второй половиной V—VI вв.²⁰

Славяне, расселившиеся в Новгородской земле, смешались с местным прибалтийско-финским населением. Поэтому культурные элементы, характерные для последнего, обнаруживаются и в строении длинных курганов, и в керамическом материале, и в домостроительстве. Судя по материалам поселений VIII—X вв. (более ранних здесь пока не выявлено), славянами в Новгородский регион были привнесены два типа домов — наземные срубные с дощатыми полами и печью в углу и такие же постройки с углублением посередине²¹. Отдельные глиняные сосуды из длинных курганов напоминают пражско-корчакские.

Культура длинных курганов не может иметь каких-либо корней в местной прибалтийско-финской среде. Ее образование может быть только результатом миграции какой-то части славянского населения в бассейны озер Псковского и Ильменя. В-образные рифленые пряжки, некоторые иные металлические предметы, а также отдельные глиняные сосуды и особенности домостроительства позволяют полагать, что переселение шло из Средней Европы. Однако определить кон-

крайний регион, из которого вышли славяне, расселившиеся в Новгородской земле, на основе археологических фактов пока не представляется возможным. Славянская группировка, расселившаяся в бассейнах озер Ильменя и Псковского, оказалась отрезанной от остального славянского мира и какое-то время развивалась изолированно от него.

Диалект славянского населения древней Новгородской земли, от которой позднее отпочковалась и Псковская земля, обычно называется древненовгородским. Для его характеристики в настоящее время собраны значительные лингвистические материалы. Изучение новгородских берестяных грамот, произведенное А.А. Зализняком, привело этого исследователя к заключению, что древненовгородский диалект не был результатом дифференциации восточнославянского языка, а образовался ранее последнего как диалект праславянского²².

Одним из существенных моментов в характеристике древненовгородского диалекта является отсутствие элементов второй палатализации. В новгородских берестяных грамотах до начала XIII в., как показал А.А. Зализняк, нет ни одного примера с эффектом второй палатализации. Несколько раньше эта особенность древненовгородского диалекта была подмечена С.М. Глускиной на материалах словаря псковских говоров. Проанализировав обширные данные этого словаря, исследовательница заключила, что первые славяне, расселившиеся в древней Новгородской земле, в языковом отношении какое-то время развивались обособленно от остального славянского мира. В то время, когда в праславянском языке происходил фонетический процесс, именуемый второй палатализацией, славяне, которые осели на землях, входящих в бассейны озер Псковского и Ильменя, образовали отдельный языковый и территориальный континуум, просуществовавший несколько поколений. Сохранению заднеязычных согласных перед гласными переднего ряда, как полагает С.М. Глускина, могло способствовать взаимодействие славян Новгородской земли с прибалтийско-финским населением²³.

Ранние берестяные грамоты из раскопок в Новгороде выявляют еще целый ряд особенностей древненовгородского диалекта. В том числе "... ряд диалектных морфологических черт: И. ед. муж. на -е, перфект на -ле, Р. ед. и И.В. мн. жен. на -ѣ (при твердой основе), Д.М. ед. на ё (при мягкой основе), отсутствие -ть в презенсе глагола... Имеются также диалектные синтаксические особенности (в частности, конструкция дать + презенс)"²⁴.

Еще одной диалектной особенностью древненовгородских говоров является сочетание согласных кл, гл на месте праславянских *tl, *dl. Такие сочетания зафиксированы в памятниках псковской и новгородской письменности, а также в современных псковских говорах и топонимике. Выявлены они и в новгородских берестяных грамотах²⁵.

В материалах берестяных грамот обнаруживаются и лексические единицы, характеризующие древненовгородский диалект²⁶.

Говоры населения, создавшего культуру ранних длинных курга-

нов, и составляли древненовгородский диалект. Ареал ранних длинных курганов охватывает на западе бассейн Псковского озера с р. Великой и простирается в восточном направлении через бассейн рек Ловати и Мсты до Мологи и Чагодощи.

Вопрос о том, какими путями продвигались славяне, осевшие в Новгородской земле в середине I тысячелетия н.э., остается открытым. Можно только заметить, что обширные пространства Верхнего Поднепровья и Полоцко-Витебского Подвина вплоть до VII—VIII вв. были заселены племенами днепровских балтов. Славяне, продвигавшиеся к бассейнам озер Ильменя и Псковского, должны были пересечь земли днепровских балтов и на какое-то время оказались отрезанными от основной массы славянства.

Четвертая культурно-племенная группировка выделяется на северо-западе раннесредневекового славянского мира, в регионе, прилегающем к Балтике между нижними течениями Эльбы и Вислы.

Свообразные формы глиняной посуды, характерные для этой группировки, названы суковско-дзедзицкой керамикой. К ней принадлежат горшки двух вариантов — широкие и приземистые с наибольшим расширением в верхней части и близкие к биконическим, а также мискообразные сосуды²⁷.

Наземные срубные дома в этом регионе имели, как правило, внутри углубление овальной, прямоугольной или неправильной формы. В одних случаях в них находились отопительные устройства, в других углубления являлись подпольями.

В суковско-дзедзицком регионе бытовал своеобразный обряд похоронения. Собранные с погребальных костров остатки трупосожжений разбрасывались в определенных местах непосредственно на дневной поверхности. Следы такого погребального места со слоем остатков кремации умерших зафиксированы, в частности, в с. Ябеле в округе Нейбранденбург (ГДР)²⁸. Появление курганных захоронений в северо-западном регионе относится уже к концу VIII—X вв. и обусловлено не внутренней эволюцией языческих представлений, а взаимодействием с иноплеменным населением, в частности со скандинавскими переселенцами.

Вопрос о происхождении суковско-дзедзицкой группировки раннесредневекового славянства пока не поддается разрешению. Остается несомненным лишь то, что области междуречья Эльбы и Вислы были освоены славянами в VI в. после ухода германских племен.

Свообразие культуры описываемого региона позволяет полагать, что ее носители образовывали особый диалект праславянского языка. В XI—XII вв., когда широко вошел в быт славян обычай ношения височных украшений, в суковско-дзедзицком регионе получил распространение особый тип колец, названных височными кольцами поморского типа²⁹. Это — дополнительное подтверждение того, что суковско-дзедзицкая группировка была устойчивой диалектно-племенной частью раннесредневекового славянства. Языковых материалов для характеристики северо-западного диалекта праславянского языка нет.

В бассейне среднего Одера выделяется пятая культурно-племенная группа раннесредневекового славянства. Она характеризуется своеобразной керамикой, названной торновской, и особым типом поселений³⁰. Торновская керамика — в основном биконические горшки, некоторые из которых имеют рельефные поясы, обычно орнаментированные штриховым узором. Поселенческие комплексы, как правило, состоят из небольшого круглого городища, где постоянно проживала племенная верхушка, вокруг которого свободно располагались неукрепленные селища земледельческого населения. При приближении военной угрозы городища становились убежищами для населения всей округи. Оборонительные стены на городищах сооружались из бревен в виде "решетчатых конструкций". Жилищами были наземные строения столбовой конструкции.

Племена торновской группировки отождествляются с лужичанами. Этот праславянский диалект стал основой верхнелужицкого и нижнелужицкого языков.

По археологическим данным, выделяются еще две культурно-племенных группы славян, правда, не по комплексу признаков, а по отдельным характерным элементам культуры.

В северной части ГДР, в основном на территории Мекленбурга, локализуется сравнительно небольшая группировка славян, характеризуемая керамикой фельдбергского типа. Это преимущественно горшкообразные сосуды, невысокие, с выпуклыми боками, широким горлом, суженным дном. Они орнаментировались многорядной волной или горизонтальными линиями, встречаются также штампованные узоры и налепные валики. Фельдбергская группа славян проживала в крупных укрепленных поселениях. Исследователи надежно отождествляют ее с вильцами³¹.

Расселились вильцы в части ареала суковско-дзедзицкой племенной группировки славян, по-видимому, в конце VI—VII в.

Последняя, седьмая племенная группировка праславян обнаруживается в восточной части древней Новгородской земли — в Поильменье и к востоку от него. Ее наиболее характерными элементом являются сопки — высокие крутобокие погребальные насыпи, содержащие по несколько захоронений по обряду трупосожжения на стороне, которые обычно находятся в нескольких различных ярусах насыпи³². Культура сопок принадлежит ко второй волне славянского освоения древней Новгородской земли, датируемой рубежом VII и VIII вв.

Население, погребальными памятниками которого были сопки, со всей определенностью можно считать словенами, о которых русский летописец писал: "Седоша около Илмеря, и прозвавшаяся своим именем и сделаша град и нарекоша и Новъгородъ"³³.

Расселение словен ильменских на части территории, принадлежавшей с середины I тысячелетия н.э. другой племенной группировке, в зоне распространения древненовгородского диалекта, по всей вероятности, привело к дифференциации последнего. В областях, не затронутых второй волной славянского расселения, сохранились все особенности древненовгородского диалекта, со временем

сформировался псковский диалект, из древней Новгородской земли выделилась Псковская земля. В Приильменье в результате взаимодействия древненовгородского диалекта с говорами славян сложился новгородский диалект восточнославянского языка.

На дальнейшую историю других праславянских диалектно-племенных группировок оказали влияние новые передвижения и взаимодействия славянского населения с иными этносами. Формирование отдельных славянских языков представляется значительно более сложным процессом, чем простая эволюция праславянских диалектов.

¹ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 104—111.

² Donat P. Haus, Hof und Dorf in Mitteleuropa vom 7.—12. Jahrhundert. B., 1980.

³ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. "Getica". М., 1960. С. 90.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 63—74.

⁶ Niederle L. Život starých Slovanů. Praha, 1911. T. I. S. 591—596.

⁷ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 119—120.

⁸ Иордан. О происхождении и деяниях гетов. С. 72.

⁹ Hachmann R. Die Goten und Skandinavien. B., 1970.

¹⁰ Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950. IV, 4, 9.

¹¹ Баран В.Д. Черняхівська культура. За матеріалами Верхнього Дністра і Західного Бугу. Київ, 1981.

¹² Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 92—97.

¹³ Бернштейн С.Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961. С. 292.

¹⁴ Абаев В.И. О происхождении фонемы γ (h) в славянском // Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964. С. 117.

¹⁵ Там же. С. 115—121.

¹⁶ Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886. S. 423.

¹⁷ Trubačev O.N. Die urslawische Lexik und die Dialekte des Urslawischen // Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung. B., 1981. Bd. 34. Н. 4. S. 472.

¹⁸ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 128—130.

¹⁹ Седов В.В. Длинные курганы кривичей. М., 1974.

²⁰ Там же. С. 34, 35; Werner J. Bemerkungen zum nordwestlichen Siedlungsgebiet der Slawen im 4.—6. Jahrhundert // Beiträge zur Urg- und Frühgeschichte. B., 1981. Bd. I. S. 700.

²¹ Седов В.В. Жилища словенско-кривичского региона VIII—X вв. // Краткие сообщения Института археологии. М., 1986. Вып. 183. С. 10—15.

²² Зализняк А.А. К исторической фонетике древненовгородского диалекта // Балтославянские исследования. 1981. М., 1982. С. 61—80; Он же. Наблюдения над берестяными грамотами // История русского языка в древнейший период. М., 1984. С. 36—153; Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1977—1983 годов. М., 1985. С. 111—119.

²³ Gliśkina Z. O drugiej palatalizacji spółgłosek tylnojęzykowych w rosyjskich dialektach północno-zachodnich // Slavia Orientalis. 1966. XV-4. S. 184—192; Глышкина С.М. О второй палatalизации заднеязычных согласных в русском языке (на материале северо-западных говоров) // Псковские говоры. Псков, 1968. Т. 2. С. 21—28; Она же. Фонетические особенности древнепсковского диалекта (по данным картотеки Псковского областного словаря) // Археология Пскова и Псковской земли. Псков, 1982. С. 27—31.

²⁴ Зализняк А.А. Наблюдения над берестяными грамотами. С. 151.

²⁵ Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты... С. 119—122.

²⁶ Там же. С. 164—181.

²⁷ Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. С. 134—138.

²⁸ Warnke D. Bestattungssitten der slawischen Bevölkerung im Norden der DDR // Zeitschrift für Archäologie. B., 1982. N 2. S. 195.

- ²⁹ *Bukowski Z.* Puste kablaczki skroniowe typu pomorskiego. Szczecin, 1960; *Idem.* W sprawie datowania pustych kablączków skroniowych // Berichte über den II Internationalen Kongreß für Slawische Archäologie. B., 1972. Bd. 2. S. 307—314.
- ³⁰ *Herrmann J.* Tornow und Vorberg. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Lausitz. B. 1966; *Idem.* Siedlung, Wirtschaft und gesellschaftliche Verhältnisse der slawischen Stämme zwischen Oder/ Neisse und Elbe. B., 1968. S. 51—57.
- ³¹ *Herrmann J.* Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaftliche Verhältnisse... S. 41—51.
- ³² *Седов В.В.* Новгородские сопки. М., 1970.
- ³³ Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. I. С. 11.

М.М. ГРОМЫКО

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО, УКРАИНСКОГО И БЕЛОРУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА XVIII—XIX вв.: ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

По традиционному распределению "сфер влияния" между гуманистическими науками крестьянская культура в ее специальных частях служит объектом исследования фольклористов, этнографов, искусствоведов, театроведов. В ряде трудов, освещдающих в целом материальную и духовную культуру отдельных этнических групп, этнографических районов или населенных пунктов, рассмотрены комплексно многие стороны крестьянской культуры, особенно при сопоставлении дореволюционного и современного общественного и семейного быта¹. Назрела необходимость разностороннего системного исследования культуры крестьянства, стоящего на строго исторической основе, синтезирующего результаты разных наук. Задача данного доклада — определить круг основных компонентов культуры, подлежащих изучению при реализации такого подхода применительно к восточно-славянскому крестьянству XVIII—XIX вв., и показать, какие возможности в этом отношении заложены в проделанных уже разработках отдельных вопросов. Общность этногенетических корней и исторических условий развития, сложные перекрещивающиеся переселенческие потоки всех трех народов, тесное взаимодействие их национальных культур в целом (включая образованную часть общества) — все это позволяет выделить единый состав предмета исследования и круга основных проблем для русских, украинцев и белорусов.

При этом мы будем пользоваться в качестве рабочего понятием культуры в узком его значении, употребляемом обычно в исторических работах: культура как совокупность результатов познания природы и общества (в том числе художественными средствами).

Важнейшей частью духовного потенциала крестьянства являлся хозяйственный опыт и тесно связанные с ним знания о природе (растительном и животном мире, погоде, почвах и пр.). В этой области уже немало сделано историками-аграрниками при изучении производительных сил². Но необходимо учитывать, что эта важная сфера жизни труженика составляла и существенное содер-

жание его духовного мира, наполняя его наблюдениями, знаниями, размышлениями. Констатируемые исследователями приемы ведения хозяйства во всем их историческом и региональном многообразии должны быть осмыслены как результат сознательной деятельности крестьянина, обладающего соответствующим запасом сведений. Без исследования эмпирических знаний о природе и хозяйстве (земледелии, скотоводстве, промыслах) с их огромным богатством наблюдений о локальных и микролокальных особенностях, о выявленных длительным коллективным опытом непосредственных и опосредованных связях, не может быть дана полная характеристика культуры крестьянства. Высокая степень приспособляемости эмпирических сельскохозяйственных знаний к конкретным условиям, относительная (в силу препятствий к ее реализации, заложенных в социальной системе) гибкость крестьянских производственных традиций особенно четко выявились в ходе освоения новых территорий³. Следует иметь в виду объективное значение хозяйственного крестьянского опыта, сохраняющееся и в наши дни, и соответственно прикладное значение этого направления исследований.

В естественно-эмпирический комплекс знаний входят также географические представления крестьянства, основы мореходного дела (в сочетании с практической астрономией) или речного лоцманства, рудное дело.

Мы не имеем еще сводки разнообразных приемов календарных исчислений, бытовавших у крестьянства XVIII—XIX вв., не выявлены разные способы фиксации календаря (деревянные, шитые и пр.) и их особенности (система обозначений; отличия в членении года, начале его; отражение локальной — хозяйственной и церковной традиции). Обширную область для совместного изучения историков, этнографов и медиков представляет народная медицина. В архивах отложилось немало записей крестьянских способов лечения и указаний на природные лекарственные средства, иногда в виде целых сборников, имеющих четкую локальную и хронологическую привязку.

Относительно представлений крестьянства об общественной жизни сложилось такое же положение в историографии, как и с природно-хозяйственными знаниями крестьян: фактически они в какой-то своей части констатируются при анализе социально-экономических явлений, но не осмысливаются как часть духовной жизни крестьянства. Это относится прежде всего к обычному праву. Во многих исследованиях рассматриваются обычно-правовые отношения в деревне XVIII—XIX вв.⁴ Если ранее раздавались голоса о том, что существенную роль они играли лишь у черносотенного, а затем государственного крестьянства, то теперь выявлено значительное место обычно-правовых отношений в жизни крепостного крестьянства⁵. В последнее время сделаны определенные шаги в осмыслении крестьянского правотворчества и правосознания, широкого слоя крестьянских социальных знаний и понятий в этой области как неотъемлемой части обычно-правовых отношений⁶.

В комплексе социальных представлений крестьянства России

XVIII—XIX вв. видное место занимали взгляды на общину, ее возможности и функции, ее права и обязанности. В рамках мира проходила жизнь крестьянина, дела общины были для большинства единственной сферой приложения общественной деятельности и выражения гражданских чувств. Выступать вместе с миром и от имени мира, когда нужно защитить свои интересы, — эта тенденция коллективного сознания проходит через всю массу исходивших от крестьян документов — прошений, общественных приговоров, доверенностей и др. При этом крестьянство всех категорий было убеждено в безусловности права общины на членобитье в самые высокие инстанции. Организующая роль общины как в повседневных хозяйственных и соционормативных вопросах, так и в периоды обострения противоречий с господствующим классом достаточно четко осознавалась самим крестьянством⁷.

Сопротивляясь наступлению феодалов на свои права, крестьянство использовало также в известной мере и знание государственных законов, иногда выступая со своим их толкованием. При составлении членобитных, мирских приговоров, доверенностей ссылались на различные положения письменного законодательства⁸. Проникнув тем или иным способом в крестьянскую среду, закон, если крестьянство было в нем заинтересовано (по собственной трактовке или по реальному его смыслу), надолго становился принаследжностью крестьянского общественного сознания⁹. В наказах государственных крестьян преобладает привлечение закона для выражения критического отношения к нему, свое понимание вопроса о правомерности тех или иных законоположений, тесно связанное с социальным идеалом, своей трактовкой понятий "общее благо", "всенародная польза", "обоюдная выгода" (термины встречаются в наказах)¹⁰. Когда в первой половине XIX в. появляется большое количество законодательных актов, регулирующих взаимоотношения помещиков и крестьян, соответственно резко возрастает число упоминаний законов в документах, исходящих от помещичьих крестьян¹¹.

Если знания о внутриобщинных общественных явлениях и о законах, касающихся непосредственно положения разных категорий крестьян, опирались на вполне реальную, эмпирически проверяемую основу, то информация о новейших или недавно совершившихся событиях общегосударственного масштаба (смене монархов, договорах, переворотах, войнах, восстаниях) обретала в крестьянской среде в значительной части характер слухов. Тем не менее она занимала заметное место в духовной жизни крестьян, и само бытование ее среди крестьянства свидетельствует о том, что интересы их выходили далеко за пределы общины. Степень достоверности такой информации или соответствия ее официально опубликованной версии (постоянным источником последней являлись сообщения в церкви, а в течение XIX в. нарастает и значение газет, зачитываемых грамотными вслух) была очень различна: от непосредственных или точно пересказанных сообщений очевидцев до фантастических измышлений, обретавших художественную форму. В процессе многоэтапной устной передачи нередко менялась кардинально кон-

цепция событий. Большой степенью достоверности обладали рассказы о недавних или продолжавшихся еще войнах, отдельных битвах, крупных восстаниях, поскольку в значительной своей части они поступали непосредственно от возвратившихся в деревню солдат или наблюдателей событий. В целом зафиксированные в разно-типных источниках слухи, бытовавшие в крестьянской среде, имеют очевидную связь с реальными политическими событиями¹².

В рамках проблемы об интересе крестьянства к событиям общегосударственного масштаба, о степени информированности и способах получения сведений возникает вопрос о соотношении стихийных и сознательно распространяемых слухов. Особенно остро он стоит для последней четверти XIX в., в частности, в связи с народнической пропагандой¹³.

Определенное место в представлениях крестьянства России XVIII—XIX вв. об обществе занимали социально-утопические воззрения, выражавшиеся в бытовании слухов об обетованных землях, формировании на основе этих слухов легенд и появлении соответствующих текстов, в практике миграций в поисках этих земель и даже в создании крестьянских общин, жизнь которых представляла собой на определенном этапе попытку реализовать крестьянский социально-утопический идеал. Существование таких общин, в свою очередь, питало рассказы и легенды о землях и селениях с идеальным социальным устройством, исключительным природным богатством и экономическим процветанием. Реальный ход освоения крестьянством обширных территорий окраин способствовал популярности подобных рассказов. Так, община "каменщиков", возникшая на Алтае в результате добровольных переселений, включавшая в себя семейно-родственные общности, "товарищества" для ведения хозяйства или отдельных отраслей его, религиозные объединения, воспринималась самим крестьянством как воплощение некоторых социальных и религиозно-нравственных идеалов¹⁴. Четко выраженная тенденция реализовывать крестьянский социально-утопический идеал на основе христианской идеологии в ее старообрядческом варианте прослеживается в истории возникшего в конце XVII в. Выгорецкого общежительства. Организация Выга восприняла традиции общины государственной деревни и "мирских" крестьянских монастырей, но создала в XVIII в. свои уставы и соборные постановления по уставным вопросам (более 60 документов), в которых делалась попытка сочетать демократизм с задачами разделения труда в хозяйственно-религиозной общине. Будучи включен феодальным государством в систему фиска, Выголексинский мир постепенно входит в XIX в. в обычную колею социально-экономических отношений региона¹⁵. Попытки провозглашения и частичной реализации социальных идеалов в поселениях старообрядческих крестьян разных толков имели место и в других районах страны (Ярославская, Псковская, Костромская, Саратовская и другие губернии). Информация об этих явлениях широко расходилась в крестьянской нестарообрядческой среде¹⁶. С социально-этическими идеалами крестьянство было также связано на первоначальных этапах существования некоторых общин сектантов

(духоборов, молокан, хлыстов, скопцов) XVIII—XIX вв.¹⁷ Однако мистицизм, фанатизм, отчужденность от остальной массы крестьян сводили на нет положительные моменты в идеологии сектантов.

Органичным элементом социально-утопических представлений крестьянства являлся идеал справедливого монарха, который может привести порядки на земле в соответствии с божественной правдой. Самозванчество было возможно в силу широкого распространения среди крестьянства комплекса идей, связанных с ожиданием прихода (или возвращения) к власти государя, несправедливо оттесненного от трона, обладающего идеальными качествами правителя и намеренного считаться с интересами народа. Самозванцы, появлявшиеся не только в ходе крестьянской войны, но и при частных проявлениях социального протesta (в 30—50-х годах XVIII в., например, их было около полутора десятков), встречали доверчивое отношение части крестьянства¹⁸.

Как это ни кажется странным, но вопрос об исторических знаниях и представлениях крестьянства менее всего интересовал историков; в конкретной характеристике этой части крестьянской культуры можно опереться почти исключительно на исследования фольклористов¹⁹. Между тем исторические представления крестьянства имеют самое прямое отношение к кардинальным вопросам общественного сознания, в частности к проблемам формирования и развития национального и патриотического самосознания. Память народа — один из важнейших признаков этнического самосознания, а поскольку крестьянство составляло большую часть нации, решение этих проблем без учета крестьянства невозможно.

Исторические песни относительно достоверно отражали действительность. Фантастический элемент в них, как правило, отсутствовал, события выбирались значительные и изображались без деталей, а исторические лица были представлены в наиболее важные и общественно значимые моменты их жизни. По широте отражения исторических событий XVIII в. был, по мнению фольклористов, периодом "подлинного расцвета народной песенной культуры, опиравшейся на традиции прошлого"²⁰. Исторические песни, бытовавшие в крестьянской среде (по происхождению они могли быть и не крестьянскими — солдатскими, казачьими, городскими), служили и одной из форм реакции на недавно произошедшие события, и одним из способов сохранения памяти о давних эпохах. В первой половине XIX в. еще шире становится диапазон песен военно-патриотического характера²¹. В пореформенный период тематика вновь складываемых исторических песен сужается, фольклористы отмечают упадок этого жанра. Однако продолжается широкое бытование былин и песен, относящихся к разным периодам предшествующей истории (от Древней Руси до XIX в.) как по времени создания, так и по отражаемым в них событиям. Подавляющая часть известных записей исторических песен относится именно к этому времени. Важнейшим аспектом изучения общественного сознания по материалам исторического фольклора является анализ тех изменений, которые происходили в XIX в. на основе созданных ранее форм и сюжетов²².

В циклах исторических преданий заметнее, чем в песнях, региональные различия в оценке крестьянством некоторых деятелей и событий²³. Наряду с региональной спецификой в фольклоре отразилась определенная эволюция характеристик крупных исторических личностей на протяжении XVIII—XIX вв. в зависимости от конкретной социально-политической ситуации²⁴. Такой процесс может быть отмечен, например, относительно Петра I, фигура которого заняла видное и устойчивое место в исторических представлениях русского, украинского и белорусского крестьянства²⁵.

Для крестьянских исторических представлений была характерна большая степень избирательности. Как правило, сохранялась память о наиболее значительных явлениях. При этом исторические факты группировались обычно вокруг отдельных ярких личностей — монархов, полководцев, предводителей восстаний. Наряду с событиями и героями, популярными среди крестьянства всей страны, наблюдается локальная избирательность. Несмотря на неравномерность исторических знаний крестьянства, существовала определенная последовательность во времени в их представлениях об известных исторических личностях и их окружении. При всей неопределенности былинного времени никто из крестьянских сказителей не поместил бы князя Владимира в недавно прошедшую эпоху. В массе крестьянства существовали в конце XVIII в. вполне четкие понятия о том, что татарское нашествие было до Грозного, а Пугачев явился через сто лет после походов Разина и т.п. В историческом фольклоре могут быть выделены определенные пласти эпох, временная последовательность которых вполне осознавалась крестьянством.

Глубина народной памяти измерялась многими веками. При изучении этого вопроса следует иметь в виду возможность проникновения исторической информации летописей и литературы, поступавшей из города, от сельского духовенства, учителей, мелких чиновников и непосредственно от грамотных крестьян и служившей одним из источников для части преданий, бытовавших в крестьянской среде. Но частые конкретные указания рассказчиков из крестьян на свидетельства своих предков говорят и о прямой преемственности устной исторической информации из поколения в поколение.

Обширную область крестьянской духовной культуры составляли традиционные нравственные представления и нормы поведения²⁶. Основы нравственности — величайшее достояние каждого народа — формируются в течение длительного времени, и исследование этого процесса сегодня одна из актуальнейших историко-этнографических задач. В разнотипных источниках отложился обширный материал о трудовой взаимопомощи, коллективной и родственной поддержке, милосердии, гостеприимстве, чувстве долга, уважении к авторитету старших и других категориях нравственности тружеников. Представляет большой научно-теоретический и практический интерес разработка вопросов воздействия общественного мнения (в частности, малых коллективов) на формирование оптимальных в данных условиях трудовых навыков, надежности и добросовестности в ис-

полнении своих обязанностей. Разумеется, историческое исследование предполагает не только выделение положительного опыта, но и реконструкцию объективной и хронологически определенной системы норм поведения в семье, в соседских отношениях, во взаимоотношениях внутри возрастных групп, между поколениями и т.д.

Существенную роль в духовной жизни крестьянства XVIII—XIX вв. занимало письменное и печатное слово. Оно входило в духовный мир крестьянина не только косвенно — через воздействие на разные жанры фольклора, но и непосредственно: за счет грамотности части крестьян и бытования семейного и общественного чтения вслух. Круг источников, свидетельствующих о грамотности части крестьян чрезвычайно расширился за последние годы²⁷. По-видимому, государственные крестьяне имели большую долю грамотных, чем помещичьи. Но и процент грамотных среди помещичьих крестьян сильно различался по отдельным уездам и отдельным имениям. Нередко писец лишь переписывал черновой текст, составленный самими крестьянами. Значительная часть челобитных была написана и в окончательном виде собственноручно крестьянами. Среди крестьян встречались отдельные мастера писарских почерков и подписей разного типа²⁸. В некоторых крестьянских семьях сохранялись в XVII—XIX вв. комплексы поземельных актов, подтверждавших их права на разного рода угодья. Семейные архивы деловых бумаг пополнялись в XVIII—XIX вв. документацией торговых сделок, перепиской с контрагентами и частными письмами членов семьи. Архивные находки последнего десятилетия говорят о частной переписке крестьян и по другим поводам²⁹.

Убедительным свидетельством существенного масштаба грамотности служит широкое хождение в крестьянской среде рукописных текстов самого разного характера: рукописные книги и сборники религиозного и светского содержания; сочинения крестьян; списки с указов центральных и местных учреждений, представлявших интерес для крестьян и использовавшихся в их прошениях и жалобах; подложные указы, написанные в интересах крестьян, и копии с них; записи молитв, духовных стихов, наговоров; певческие сборники; лечебники (травники) или отдельные рецепты из них; календари или выписки из них³⁰. Распространение в крестьянской среде рукописных сочинений и документов определялось как тем, что печатная продукция оставалась достаточно дорогой, так и характером этих текстов — запрещенных или не подлежащих распространению. Особый слой рукописной культуры формировался в связи с развитием старообрядческого движения, одной из идеологических особенностей которого являлось признание только до-никоновской духовной литературы, что делало необходимым переписывание старых книг. Настоящий переворот в наших представлениях о бытованиях рукописей и печатной продукции в крестьянской среде произошел в течение последних трех десятилетий в результате собирательской деятельности археографических экспедиций. Решающую роль в этом отношении сыграл предложенный В.И. Ма-

лышешим принцип сплошного и многократного обследования районов, сопровождающегося созданием территориальных коллекций. При этом ставились задачи не только сбора редких рукописей, но и выявления местных культурных очагов, круга чтения крестьянства, специфики крестьянской письменности и крестьянского литературного творчества.

В старообрядческих центрах и целых районах крестьянской письменности и книжности (Выголексинский и Северодвинский — на Севере, Ветковско-Стародубский — в Белоруссии и на Украине, Гуслицкий — в Средней России, а также Верхокамье, Поволжье, Урал, Алтай и Забайкалье)³¹ не просто сохранялся архаичный слой культуры: письменная и книгопечатная традиции XVI—XVII вв. получают в этой среде в XVIII в. свое развитие, тесно связанное с особенностями духовной и материальной жизни крестьянства. Важной чертой этого развития явилась связь между разными, в том числе очень отдаленными, районами: прямая преемственность при возникновении отдельных центров, обмен полемическими, нравоучительными и другими посланиями, снабжение книгами. Замкнутость крестьянской старообрядческой культуры была относительной и с связи с выходом ее на крестьянство, не порывавшее с официально признанной церковью. При анализе состава сохранившихся крестьянских рукописей нередко трудно дифференцировать их на старообрядческие и нестарообрядческие, поскольку раскольники широко пользовались многообразием древнерусской литературы (приемлемой и для православных крестьян), лишь выбирая из нее сочинения или отрывки религиозно-догматические, нравоучительные, обрядовые и особенно эсхатологические. "Вместе с тем памятники патриотики, жития святых, апокрифы, нравоучительные легенды и притчи из Пролога, Великого Зерцала и т.п. одинаково читались как старообрядцем, так и религиозно настоенным православным крестьянином"³².

Православным крестьянам, не порывавшим с официально признанной церковью, не было надобности переписывать литеургическую литературу. Однако и в их среде встречались переписчики духовно-нравственных сочинений³³. В книжности и письменности нераскольничего крестьянства светская литература занимала большее место, чем у старообрядцев. В круг чтения и переписывания (для себя и для продажи) крестьян входили летописи и другие исторические тексты, беллетристические повести, басни, произведения демократической сатиры. Принадлежность рукописных книг светского характера с пометами крестьян-владельцев и крестьян-переписчиков к разным собраниям страны свидетельствует об относительной широте распространения чтения такого рода. Об органичном включении в круг чтения крестьянства светской повести к концу XVIII в. говорит также появление крестьянских редакций некоторых произведений этого жанра³⁴. Постепенно нарастает в течение XIX в. движение в деревню, хотя и в ограниченном количестве, новой печатной литературы. Среди подписчиков газет и журналов, альманахов, исторических сочинений появляются крестьяне. Складывают-

ся отдельные крестьянские библиотеки из покупных книг, включающие беллетристику, религиозно-нравственные сочинения и справочные или научно-популярные издания. Некоторые частные библиотеки крепостных крестьян насчитывали до 2000 томов³⁵. Ответы на программу В.Н. Тенишева (конец 90-х годов XIX в.) из самых различных уездов изобилуют сведениями о книгах, имевших хождение среди крестьянства и находившихся в собственности крестьян³⁶. Однако историками еще не проделан анализ круга чтения крестьянства по всей территории страны даже для второй половины XIX в., хорошо обеспеченной источниками.

Отмечая недостаточное количество официально организованных школ для крестьян и после реформы 1861 г., исследователи обращают внимание на значение в этих условиях сельских школ, создаваемых самими крестьянами на их средства³⁷. Эта важнейшая проблема — стихийное крестьянское обучение — несомненно нуждается в специальном исследовании. Крестьянские общины и отдельные группы крестьян нанимали учителей и предоставляли поочередно помещение для занятий либо снимали избу для такой школы. Нередко обучение вели грамотные крестьяне; иногда "бродячие" учителя из образованных слоев населения переходили из деревни в деревню, живя в поочередно предоставленных им крестьянских избах³⁸.

Фольклор остается наиболее массовой формой художественного творчества и удовлетворения эстетических потребностей крестьянства на протяжении всего периода. Основные его жанры, бытавшие в России в XVII в., сохраняются в XVIII и XIX вв., хотя и претерпевают существенные изменения по содержанию, составу и форме. При глубокой традиционности фольклор теснейшим образом связан с повседневностью, и последнее определяет гибкость и злободневность многих его проявлений. Пословицами и поговорками были насыщены беседы крестьян, их письма и прошения, хозяйственные описания, записанные с их слов; былички и быльчины звучали на сходах, посиделках, на коллективных работах, превращались в показания во время следствий или, наоборот, рождались из реальных фактов судебных дел, преображаясь затем в художественное произведение³⁹. Даже в наиболее устойчивые формы устного крестьянского творчества органично включались элементы местной конкретики, актуальной социальной критики (в стихах масленничных представлений, колядках, причитаниях пр.)⁴⁰. Крестьяне, особенно хорошо, творчески владевшие каким-либо видом фольклора, пользовались уважением в своей среде. В XVII—XIX вв. прослеживаются крестьянские школы сказителей, т.е. определенные преемственные направления в репертуаре, манере исполнения и варьирования былин⁴¹. В силу большого количества неграмотных было широко распространено чтение вслух и пересказ прочитанного. Многократный пересказ уводил произведение от первоначального литературного источника, оно начинало изменяться по законам того или иного фольклорного жанра. Этот процесс особенно заметен на материале духовных стихов и рассказов духов-

ного содержания, так как оба жанра тесно связаны с древнерусской литературой⁴². Сложный процесс взаимовлияния фольклора и литературы многогранно проявляется в крестьянской культуре России XVII—XIX вв. Историческая повесть взаимодействовала с былинами и историческими песнями, а сочинения, обосновывающие религиозно-нравственные запреты, способствовали возникновению и распространению быличек о карах, постигших их нарушителей и т.п.

В большинстве своих жанров фольклор давал двуединство слова и мелодии, музыка органично входила в духовную жизнь крестьянства. Часть народной музыки взаимодействовала с местными традициями письменности и книжности. Современными археографическими экспедициями собраны многочисленные рукописи крюкового, или знаменитого нотного письма, которым владели русские крестьяне в XVII—XIX вв. Нотные рукописи нередко были художественно оформлены живописными инициалами, рамками, заставками, иногда даже миниатюрами, отражавшими местные традиции прикладного искусства. Пению "по крюкам" обучались с детства у местных "грамотных" певцов. В обиходе крестьян встречались "Азбуки" — практические руководства, содержавшие основные правила крюкового пения⁴³.

Крестьянское прикладное искусство XVIII—XIX вв. широко применялось в разных сферах быта и домашнего производства. Всем областям крестьянского художественного творчества присуще было единство утилитарного (функционального) и декоративного начала, а также устойчивая преемственность в образах, формах, композиции, сочетании цветов, приемах обработки. Содержание и система образов изобразительного искусства органично взаимодействовали с фольклором, календарной и семейной обрядностью. Это особенно относится к вышивке, резьбе, бытовой росписи и другим видам декоративно-орнаментальной культуры. Крестьянская иконопись, культовая скульптура, оформление книг тесно взаимодействовали с письменностью, литературой.

Наиболее актуальные проблемы исторического исследования применительно к крестьянскому прикладному искусству могут быть определены, на наш взгляд, так: место искусства в системе крестьянской культуры (т.е. взаимодействие с другими ее элементами); взаимовлияние крестьянского и профессионального искусства; прикладное искусство в общественном сознании и общественном быту крестьянства; способы преемственности художественных традиций (специализация семей, "школы" мастеров и пр.); сельские центры художественных промыслов в социально-экономической и культурной жизни страны (художественные промыслы, целенаправленно работающие на рынок, сохраняли тесную двустороннюю связь с крестьянской культурой как в силу социального состава мастеров и прямых контактов с деревенской округой, так и на основе традиционности самого творчества, развивавшегося в рамках сложившейся художественной системы). Эти задачи историки могут решать, опираясь на специальные исследования искусствоведов в сочетании с собствен-

но историческими источниками, которые, как правило, остаются за пределами внимания специалистов по искусству.

Последний из выделяемых нами основных компонентов (последний в структуре доклада, но отнюдь не по значимости в духовной жизни крестьянства) — культура праздника. Это — многослойный (в хронологическом и стадиальном отношениях) сплав устного, музыкального, драматического, хореографического творчества, сложных этических представлений и этикетных норм, обрядов и суеверий⁴⁴. В культуре праздника единство, слитность разных областей духовной жизни крестьянства получило максимальное выражение. Этот особый вид народной культуры, впитавший разнородные элементы художественного творчества и разновременные явления общественного сознания, отличался в то же время цельностью каждого в отдельности праздничного комплекса, приуроченного к определенной дате календаря или важному семейному событию. Опираясь на длительную традицию, культура праздника претерпевала тем не менее определенные изменения на каждом историческом этапе под влиянием социального развития и взаимодействия с другими областями духовной жизни и профессиональной культурой. Общая для всех восточных славян основа ее обогащалась локальной поливариантностью. Глубокая традиционность сочеталась с обновлением на каждом конкретном празднике за счет импровизаций, живого творческого начала участников. На первый взгляд кажется пародоксальным, что у класса непосредственных производителей праздничная культура по своему богаству, яркости, всеобщности и роли в общественном сознании занимала одно из ведущих мест. Между тем именно труженики особенно ценили время праздничного досуга и стремились предельно использовать его для реализации культовых задач, эстетических запросов и разных форм общения.

На основе современного состояния исследований в разных областях гуманитарных наук русского, украинского и белорусского крестьянства XVIII—XIX вв. могут быть выделены следующие существенные компоненты (точнее, видимо, использовать здесь термин "блоки" из-за сложности каждого из компонентов) крестьянской культуры: хозяйственный опыт и тесно связанные с ним знания о природе; знание обычного права и частичное использование государственного законодательства; отношение к социальным явлениям обыденной жизни (община, семья); информация о современных событиях общегосударственного масштаба; исторические представления; социально-утопические идеалы; этические представления и нормы поведения; письменность, книжность и крестьянская литература; фольклор; музыка; прикладное изобразительное искусство; культура праздника. Разумеется, выделение этих блоков весьма условно в силу глубого взаимодействия и взаимопроникновения разных сфер крестьянской культуры. Изучение таких связей составляет важнейшую задачу целостного, системного подхода к исследованию крестьянской культуры.

Содержательный анализ любого из компонентов культуры предпо-

лагает выявление общественного сознания в различных его формах: религиозного, социально-политического, этнического и др.

Особенности крестьянской культуры (функциональный характер) определяют значение исследования ее в связи с общественным бытом. Ключевая проблема в этом подходе — выявление способов передачи культурных традиций в крестьянской среде⁴⁵. Анализ соотношения стихийного процесса и целенаправленного обучения при передаче традиций подводит к изучению народной педагогики, которая одновременно и является одним из компонентов культуры, и участвует в механизме ее передачи.

Развитие стихийной крестьянской культуры осуществлялось через отдельных одаренных мастеров. Проблема творческой личности должна входить в историко-этнографическое исследование духовной жизни крестьянства.

Исследование крестьянской культуры предполагает рассмотрение ее в динамике и в тесной связи с социально-экономическим развитием страны, классовой борьбой, государственной политикой, культурной жизнью образованной части общества, народной культурой города. Эффективным методом анализа влияния социально-экономических процессов на духовную жизнь крестьянства является сопоставление особенностей одних и тех же культурных явлений по материалам различных по уровню хозяйственного развития регионов. Однако причины локальной специфики не исчерпывались различием уровней социально-экономического развития: своеобразие истории отдельных районов, многообразие этнических контактов, особенности природно-хозяйственных условий — все это накладывало отпечаток на крестьянскую культуру. В этой связи региональный подход, давно применяемый этнографией, представляется целесообразным наряду с обобщениями по этносам и по стране в целом. Историческое исследование должно включать также выявление общего и различий в культурной жизни разных социальных, словесных, конфессиональных и этнических общностей внутри крестьянства.

¹ Село Вирятино в прошлом и настоящем: Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни. М., 1958. С. 75—118; Анохина Л.А., Шемелева М.Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964. С. 233—249; Кубанские станицы: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. М., 1967. С. 240—253; Сабурова Л.М. Культура и быт русского населения Приангарья. Конец XIX—XX вв. Л., 1967. С. 226—240; Бусыгин Е.П., Зорин Н.В., Михайличенко Е.В. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973. С. 41—90; Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975.

² См.: Ежегодник по аграрной истории (20 выпусков с 1959 г. по 1985 г.); Материалы по истории земледелия СССР (с 3-го вып. — Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР), выходившие в 1952—1983, а также раздел по культуре сельскохозяйственного производства в "Очерках русской культуры XVIII века". М., 1985. Ч. I; Мелешко В.И. Очерки аграрной истории Восточной Белоруссии. Минск, 1975.

³ Шерстобоев В.Н. Илимская пашня. Иркутск, 1949, 1957. Т. 1,2; Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII—первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 25—232; Колесников П.А. Северная деревня в XV—первой

- половине XIX в. Вологда, 1976; *Русакова Л.М.* Сельское хозяйство Среднего Зауралья на рубеже XVIII—XIX вв. Новосибирск, 1976;
- Власова И.В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII—XVIII вв. М., 1984.
- ⁴ *Рыльский Ф.Р.* К изучению украинского народного мировоззрения (экономические отношения) // Киевская Старина. 1903. № 4, 5; *Довнар-Запольский В.М.* Исследования и статьи. Т. I: Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. Киев, 1909; *Громыко М.М.* Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII — 60-е гг. XIX вв.) // Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX вв. Новосибирск, 1977. С. 33—103; *Миненко Н.А.* Община и русская крестьянская семья в Юго-Западной Сибири (XVII — перв. пол. XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX вв. Новосибирск, 1977. С. 33—103; *Миненко Н.А.* Община и русская крестьянская семья в Юго-Западной Сибири (XVII — перв. пол. XIX в.) // Крестьянская община... С. 104—125; *Пушкиренко А.А.* Обычное право позднефеодальной эпохи // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983.
- ⁵ *Александров В.А.* Обычное право крепостной деревни России. XVIII — нач. XIX в. М., 1984.
- ⁶ *Копанев А.И.* Правотворчество и правосознание северного крестьянства в XVI—XVII вв. // Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры. Вологда, 1980. С. 53—55; *Камкин А.В.* Некоторые черты правотворчества государственных крестьян // Вклад северного крестьянства... С. 48—50.
- ⁷ *Алефиренко П.К.* Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х годах XVIII века. М., 1953. С. 139, 141, 147—148, 157, 170, 266—270, 296; *Мавродин В.В.* Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII в. (1725—1773 гг.). Л., 1964. С. 35, 43, 177—178; *Паша Э.С.* Жалобы помещичьих крестьян первой половины XIX в. как исторический источник // История СССР. 1964. № 6; *Раскин Д.И.* Мирские членитные монастырских крестьян первой пол. XVIII в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1974. Вып. VI; *Александров В.А.* Сельская община в России (XVII — начала XIX в.). М., 1976; *Громыко М.М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири... С. 294—322; *Зырянов П.Н.* Обычное гражданское право в преформенной общине // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. Вып. VI (Проблемы истории русской общин). Вологда, 1976. (Далее: ЕАИ); *Мамсик Т.С.* Общинное самоуправление и взгляд крестьян на "мирскую" должность (по материалам приписной деревни Западной Сибири второй половины XVIII в.) // Крестьянская община в Сибири... *Инкин В.Ф.* Крестьянский общинный строй в Галицком Прикарпатье: (Опыт сравнительного изучения поземельных союзов): Автoref. канд. дис. Львов, 1978; *Анфимов А.М., Зырянов П.Н.* Некоторые черты эволюции русской крестьянской общин в преформенный период (1861—1914 гг.) // История СССР, 1980. № 4.
- ⁸ *Пушкиренко А.А.* Феодальное право и классовая борьба российского крестьянства в XVII—XVIII вв.: Тез. докл. и сообщ. XIII сес. межресп. симпоз. по аграрной истории Восточной Европы. М., 1971; *Покровский Н.Н.* Общественное сознание крестьян: Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск, 1982. С. 454; *Пихоя Р.Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII—XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 124—152.
- ⁹ *Раскин Д.И.* Использование законодательных актов в крестьянских членитных серединах XVIII в.: (Материалы к изучению общественного сознания русского крестьянства) // История СССР. 1979. № 4. С. 180—182.
- ¹⁰ *Камкин А.В.* Некоторые черты правосознания государственных крестьян в XVIII в. // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. Воронеж, 1983. С. 96—103.
- ¹¹ *Крутиков В.И.* Правосознание крестьян и его отражение в крестьянском движении // Социально-политическое и правовое положение крестьянства в дореволюционной России. С. 177—185.
- ¹² *Голикова Н.Б.* Политические процессы при Петре I по материалам Преображенского приказа. М., 1957; *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967. С. 119, 132—135; *Некрылова А.Ф.* Предания

- и легенды, отразившие военные события петровского времени // Русский фольклор. Вып. XIII. С. 103—104. Далее: РФ; Курмачева М.Д. Отклики крестьянской войны 1773—1775 гг. в центральных губерниях России // Вопросы аграрной истории Центра и Северо-Запада РСФСР. Смоленск, 1972. С. 103—114; Рахматуллин М.А. Подъем крестьянского движения и реакция самодержавия после восстания декабристов // Из экономической и общественной жизни России. М., 1976. С. 170—171; Крестьянское движение в России в 1826—1849 годах: Сб. документов. М., 1961.
- ¹³ Виноградов В.А. К вопросу о влиянии народнической пропаганды 70-х — начала 80-х гг. на революционные настроения крестьян Тверской губернии // Вопросы аграрной истории Центра... С. 245—246.
- ¹⁴ Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 239—290; Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 323—337; Мамсик Т.С. Община и быт алтайских беглецов-“каменищиков” // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII — нач. XX в. Новосибирск, 1975; Она же. Побеги как социальное явление. Новосибирск, 1978. С. 85—115; Она же. Новые материалы об алтайских “каменищиках” // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982.
- ¹⁵ Любомиров П.Г. Выговское общежительство. М.; Саратов, 1924; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977. С. 180; Кудандыков Л.К. Старообрядцы-беспоповцы на русском Севере в XVIII в. — первой пол. XIX в.: Организационно-уставные вопросы (по старообрядческим памятникам): Автoref. канд. дис. Новосибирск, 1983; Он же. Развитие общежительного устава в Выговской старообрядческой общине в первой трети XVIII в. // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С. 51—63.
- ¹⁶ Шатов А.П. Земство и раскол. СПб., 1862. Т. I. С. 77, 119, 120; Мельников П.И. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 210, 240—241; Покровский Н.Н. Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в. // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973. С. 393—406; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. С. 212; Подъяпольская Е.П. Восстание Булавина 1707—1708 гг. М., 1962. С. 104, 106, 112.
- ¹⁷ Рындзюнский П.Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х гг. XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Вып. 2; Корецкий В.И. Очерк истории религиозного сектантства на Тамбовщине (вторая пол. XVIII — начало XX в.): Вопр. истории религии и атеизма. М., 1961. Вып. 9; Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. С. 199—201, 262—284; Он же. Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978.
- ¹⁸ Сивков К.В. Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. М., 1950. Т. 31. С. 88—135; Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 91—236; Курмачева М.Д. Отклики крестьянской войны 1773—1775 гг. С. 193, 114; Покровский Н.Н. Общественное сознание крестьян. С. 444—452; Пихоя Р.Г. Общественно-политическая мысль... С. 152—173.
- ¹⁹ Драгоманов М.П. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876; Соколова В.Г. Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960; Она же. Русские исторические предания. М., 1970; Исторические песни XVII в. М.; Л., 1966; Исторические песни XVIII в. Л., 1971; Исторические песни XIX в. Л., 1973; Собрание народных песен П.В. Киреевского. Л., 1977. Т. I; Кирдан Б.П. Украинские народные думы. М., 1972; Легенды и паданы Минск, 1983; Специально историческим знаниям сибирского крестьянства посвящена глава в работе Миненко Н.А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986. С. 28—40.
- ²⁰ Соколова В.К. Русские исторические предания. С. 230—232; Соймонов А.Д. Песни, записанные Языковыми, в собрании П.В. Киреевского // Собрание народных песен П.В. Киреевского. Т. I. С. 11.
- ²¹ Литвин Э.С. Русская историческая песня первой пол. XIX в. // Исторические песни XIX в. С. 6, 11. Там же. № 36—170.
- ²² Там же. С. 14, 15, 23—24.
- ²³ Якушкин П.И. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860. С. 90, 97—98, 105, 120—122, 157—161, 181—182; Соколова В.К. Русские

- исторические предания. С. 51; *Власова З.И.* Фольклор о Грозном у П.И. Мельникова и Н.К. Миролюбова // РФ. Л., 1981. Вып. XX. С. 113, 124—157.
- ²⁴ Крупин А.А. Предания о времени Ивана Грозного // РФ. Л., 1976. Вып. XVI. С. 208—213.
- ²⁵ Кулиш П.А. Украинские народные предания. М., 1847. С. 5—11; Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды. С. 80—141; Гурьянова Н.С. Старообрядческие сочинения XIX в. "О Петре I — антихристе" // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980.
- ²⁶ Козлов В.В. Отражение социально-этических идеалов народа в белорусской сказке: Автореф. канд. дис. Минск, 1979; Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половины XIX вв.). Новосибирск, 1979. С. 123—156; Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- ²⁷ Ананович Е.М. Исторические записи на старопечатных и рукописных книгах // История СССР. 1979. N 2. С. 151—161; Воскобойникова Н.П. К вопросу о грамотности северного крестьянства в первой четверти XVIII в. // Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры. Вологда, 1980. С. 41—43; Булгагин Ю.С. Некоторые вопросы культуры приписной деревни Колывано-Воскресенских горных заводов XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII — начала ХХ в.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С. 68; История северного крестьянства. Т. I: Период феодализма. Архангельск, 1984. С. 413.
- ²⁸ Дмитриев С.С. Крестьянское движение и некоторые проблемы общей истории России в перв. пол. XIX в. // Вопр. архивоведения. 1962. N 2. С. 108—114; Крутиков В.Н., Федоров В.А. Описания помещичьих имений 1858—1859 гг. как источник по истории помещичьего хозяйства и крестьянства накануне реформы 1861 г.: (По материалам Тульской и Московской губерний) // ЕАИ. Рига, 1977. С. 153; Федоров В.А. Об уровне грамотности крестьянства в России в XIX в. // XXVI съезд КПСС и проблемы аграрной истории СССР. Уфа, 1984. С. 390—391; Раскин Д.И. Использование законодательных актов в крестьянских членитных середины XVIII в. С. 181; Булгагин Ю.С. Некоторые вопросы культуры приписной деревни. С. 67; Покровский Н.Н. Общественное сознание крестьян. С. 454; Лимонов Ю.А., Мавродин В.В., Панеях В.М. Пугачев и его сподвижники. М.; Л., 1965. С. 92, 100—102, 108—109.
- ²⁹ Воскобойникова Н.П. Родовой архив крестьянской семьи Артемьевых-Хлызовых // Археологический ежегодник. 1966 г.М., 1968. С. 384—405; Морозов Б.Н. Архив торговых крестьян Шангиных // Сов. архивы. 1980, N 2; Миненко Н.А. Письма сибирских крестьян XVIII в. // Вопр. истории. 1983, N 8. Далее: В.И. Курмачева М.Д. Крепостная интеллигенция России. Вторая пол. XVIII — нач. XIX в. М., 1983. С. 63.
- ³⁰ Русская литература и фольклор (XI—XVIII вв.). Л., 1970. С. 248—305; Рукописное наследие древней Руси: По материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С. 174—191, 307—318, 373—389; Федоров В.А. К вопросу об идеологии крепостного крестьянства // Вопросы аграрной истории Центра и Северо-Запада РСФСР. С. 142—145; Пихор Р.Г. Общественно-политическая мысль... С. 181—203.
- ³¹ Малышев В.И. Усть-цилемские рукописи XVII—XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. М.; Л., 1961. Т. XVII. Далее: ТОДЛ; Амосов А.А. Книжная культура крестьянства русского Севера: Источники и перспективы разработок // Вклад северного крестьянства... С. 36—41; Бударгин В.П. Северодвинская рукописная традиция и ее представители. (По материалам Древлехранилища Пушкинского дома) // ТОДЛ. Л., 1979. Т. XXXIII; *Она же*. Экспедиция в Витебскую область // ТОДЛ. Л., 1981. Т. XXXVI. С. 382—384; Плигузов А.И. Авторские сборники основателей Выговской пустыни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 103—112; Поздеева И.В. Археологические работы Московского университета в районе Древней Ветки и Стародуба // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник 1975 г. М., 1976; *Она же*. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966—1980 гг.). М., 1982. С. 46—60; Бударгин В.П., Маркелов Г.В.

- Орнаментика крестьянской рукописной книги XVIII—XIX вв. // ТОДЛ. Л., 1985. Т. XXXVIII. С. 476; Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1984; Он же. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII века // ТОДЛ. Л., 1976. Т. XXX. С. 165—183; Поздеева И.В. Полевая археография: некоторые проблемы практики и теории // ВИ. 1986. № 7. С. 17—32; Пихоя Р.Г. Общественно-политическая мысль... С. 189—203.
- ³² Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1963. С. 120; Ромодановская Е.К. Фольклор и крестьянская литература // Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск, 1982. С. 433.
- ³³ Дергачева-Скоп Е.И., Ромодановская Е.К. Собрание рукописных книг... № 35 и 210.
- ³⁴ Биши В.В. Древнерусская литературная традиция в XVIII в. (К вопросу о социальном расслоении читателя) // Уч. зап. Сарат. ун-та. 1925 г. Вып. 3. С. 8; Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII века. С. 87; Розов Н.Н. Русская рукописная книга. Л., 1971. С. 101—102; Апанович Е.М. Записи на рукописных книгах ЦНБАН УССР // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 70—86; Пушкирев Л.М. Рукописные сборники нравственно-поучительного характера собрания ЦГАЛИ в ЦГАДА//ТОДЛ. Л., 1980. Т. XXXV. С. 400—402; Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX веков. Новосибирск, 1985. С. 211—216.
- ³⁵ Благовещенская Е.В. Надписи крестьян и дворовых на книгах // История СССР. 1965. № 1; Ромодановская Е.К. Фольклор и крестьянская литература. С. 429—430; Федоров В.А. К вопросу об идеологии крепостного крестьянства. С. 141; Он же. Об уровне грамотности... С. 394—395.
- ³⁶ Государственный музей этнографии. Ф. 7 (В.Н. Тенишева). Оп. 1. Д. 34. Л. 9 об.; Д. 108. Л. 9—10; Д. 123. Л. 4—18; Д. 379. Л. 6; Д. 1046. Л. 3 об.—4 об.; Д. 1771. Л. 33 об.—35; Д. 1824. Л. 12—16; Д. 1585. Л. 3 и др.
- ³⁷ Федоров В.А. Об уровне грамотности... С. 391—392.
- ³⁸ Сборник статистических сведений по Московской губернии. Т. IX: Народное образование. М., 1884. С. 196—198; Бычков Н. Внешкольное обучение грамоте в Балашихинском уезде Саратовской губернии // Русский народный учитель. 1885. № 8/9; Сборник статистических сведений по Смоленской губ. Смоленск, 1887. Т. IV. С. 30; Кисляков Н. Страстующие учителя и подвижные школы в Курской губернии // Северный вестник. 1888. № 3; Миненко Н.А. История культуры... С. 13—19.
- ³⁹ Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974; Соколова В.К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // РФ. Л., 1981. Вып. XX. С. 35—44; Раскин Д.И. Русские пословицы как отражение развития крестьянской идеологии // РФ. Л., 1972. Вып. XIII. С. 202—212; Миненко Н.А. Фольклор в жизни западносибирской деревни XVIII в. — 60-х годов XIX в. // Сов. этнография. 1983. № 3. С. 66—97. Дали: СЭ.
- ⁴⁰ Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII в. М., 1958. С. 50—61; Жекулина В.И. Мотивы общественного протesta в новгородской свадебной лирике // РФ. Л., 1975. Вып. XV. С. 138—144.
- ⁴¹ Чистов К.В. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980; Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982.
- ⁴² Безсонов П.А. Калики перехожие: Сборник стихов и исследование. М., 1861—1864. Ч. I, II; Романов Е.Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5; Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции... С. 111—123; Пушкирев Л.Н. К вопросу об отражении Куликовской битвы в русском фольклоре // Куликовская битва. Сб. статей. М., 1980. С. 271—272.
- ⁴³ Русские письменные и устные традиции. С. 7, 149—150, 162—207; Попырко Н.В. Поездка за рукописями в Беломорье летом 1971 г. // ТОДЛ. Вып. XXVIII. С. 411.
- ⁴⁴ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957; Весілля у двох книгах. Київ, 1970: Кн. 1, 2. Лирика русской свадьбы. Л., 1973; Яселле: Абрад. Мінск, 1978; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX вв. М., 1979; Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978; Гурский А.И. Зимняя поэзия белорусов по записям XIX—XX вв. Минск,

1980; Весільні пісні у двох книгах. Київ 1982. Кн. 1, 2; Вяселле. Песні у шасці книгах. Мінск, 1980—1983. Кн. 1—3.; Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Устюге: (Тарногский район Вологодской области). М., 1985; Барташевич Г.А. Беларусская народная поэзия весенавага цыкла і славянская фольклорная традыція. Мінск, 1985.

⁴⁵ Громыко М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиции // СЭ. 1984. N 5. С. 70—80 (дискуссия по этой статье см.: СЭ. 1984. N 6; 1985. N 2); Она же. Семья в системе контактных групп, участвующих в воспроизведении этнических традиций (к теории вопроса) // Всесоюз. науч. конф. "Семья у народов СССР в условиях развитого социалистического общества". Махачкала, 1985. С. 21—23.

В.Е. ГУСЕВ

СЛАВЯНСКИЙ ОБРЯД ПРОВОДОВ ВЕСНЫ

В советской науке проблема календаря рассматривается в контексте истории культуры. Л.Н. Гумилев, полемически отрицая надежность лингвистических и даже социальных критериев для историко-этнических классификаций, особое значение придает временным представлениям для различения стадий в развитии этноса. "Одним из индикаторов определения состояния народа, весьма удобным для классификации, является отношение этнического сознания <...> к категории времени"¹. Е.Г. Рабинович предлагает положить в основу классификации культур тип календаря, поскольку в его циклических категориях реализуется культура как коллективная память. "Годовой цикл, — пишет он, — есть отражение основных категорий культуры"², а календарные праздники есть нечто иное, как "ритуальное воспроизведение некоего события мифологической или реальной истории"³. А.Н. Зелинский, обращаясь к реконструкции древнерусского календаря, утверждает, что календарь есть выражение того, что можно определить понятием "ритмическая память человечества"; более того, по Зелинскому, "критерий времени становится индикатором глубинных процессов, которые проявляются в кристаллизации культуры определенной эпохи"⁴.

Мы располагаем многочисленными конкретными исследованиями, раскрывающими эволюцию представлений о времени на материале разных этнических культур. Изучалась эта проблема и применительно к славянам (работы М. Лароша, Ф. Миклошича, К. Вайнгольда, Й. Ковачева, Ф. Спахи, Л. Нидерле, К. Мошиньского, Р. Якобсона, Р. Эккerta, Б. Рыбакова, Т. Голыньской-Барановой, В. Шаура и др.). В большинстве случаев внимание исследователей привлекает проблема счисления времени в пределах астрономического года; этому же посвящена была и статья автора о реконструкции праславянского календаря⁵. В меньшей мере изучается соотношение таких временных отрезков, которые обозначаются понятиями сезонов, или времен, года. Между тем именно эта проблема особен-

но важна для понимания сущности народных календарных обрядов (праздников).

В самой общей форме можно сказать, что календарь древних славян отражал их мифологическое сознание, имел циклический характер и лишь с принятием христианства славянскими народами был усвоен линейный принцип счисления времени и хронологический счет, зафиксированный средневековыми летописями и хрониками. Но в сознании народных масс долгое время сохранялась древнейшая основа, и народный календарь представляет собою своеобразную перекодировку христианского календаря в систему представлений, характерных для земледельческой культуры⁶. Для древних славян, непосредственно зависивших от природы и ее циклических изменений, был характерен фенологический тип календаря, причем в целом система временных представлений у славянских народов складывалась в процессе взаимодействия древнейших мифологических представлений и аграрной производственной практики. Календарь оказывался своеобразным связующим звеном между космосом и землей, между макрокосмом и микрокосмом, природой и человеком.

К общему для всех славянских народов языковому фонду относятся не все названия времен года, а только два — зима и лето. Это подтверждает гипотезу К. Мошинского, согласно которой наиболее ранним членением времени у славян (как и у других индоевропейских народов) было выделение холодной и теплой поры⁷. Двухцикловый календарь имел следствием симметричные названия некоторых народных обрядов (например, у восточных славян зимние святки и зеленые святки) и наименования в народных святах (например, у восточных славян: два Юрия — Егорий (Юрий) холодный и Егорий (Юрий) голодный, два Николы — Никола морозный и Никола травный, Микола зимний и Микола летний и т.п.)⁸.

Холодная пора первоначально включала и то, что позднее стало называться осенью, а теплая — то, что позже стало называться весной и обозначаться лексически по-разному у разных славянских народов⁹. Выделение понятия "осень" связано с дифференциацией временных отрезков не по степени холода, а с необходимостью обозначить важный с точки зрения земледельца период — время сбора урожая (в этимологических словарях славянских языков слово осень и соответствующие ему варианты возводятся к понятиям, обозначающим время жатвы: готское *asans*, греч.* *ορ+οσαρά*, древне-пруское *assanis* и т.п.).

Выделение весны из двухцикловой системы временных представлений как особой поры также было обусловлено производственным аграрным опытом — началом и окончанием полевых работ, а это, в свою очередь, имело следствием появление соответствующих календарных вех, народных примет и календарных праздников встречи и проводов весны. У разных народов эти вехи оказались хронологически различными в зависимости от географической среды их обитания и климатических условий жизнедеятельности, но сравнительное изучение весенних обрядов позволяет выделить их инвариантную семантику, их общие функции и сходную поэтику.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что обряды, посвященные встрече весны, совпадавшие с исконными представлениями о начале теплой поры, в стадиальном отношении предшествовали обрядам, посвященным проводам весны, поскольку осознание границы между весной и летом появилось позже. Это определяет большое этническое разнообразие конкретных типов этих вторичных пограничных обрядов.

У восточных славян граница между холодной и теплой порой приурочивалась к Сретению (2 февраля ст. ст.), чему соответствовала *Matka Boska Gromnica* у поляков, *Hromnice* у чехов и словаков, *Swěckowa Marija* у лужицких сербов, *сретење* у южных славян; у болгар большее значение имел предшествующий этому праздник Трифонов ден, к которому приурочивалось подрезание винограда (принципиальное совпадение значения Трифонците и сретенья отмечал М. Арнаудов). Этот рубеж характерно обозначен в русской народной этимологии сретенья: "Зима с летом встретилась". Но встреча весны у восточных славян приходилась в разных местах то на 1 марта (св. Евдокия), то на "сброки" (9 марта) (это отражено в поговорке: "прилетел кулик из заморья, принес весну из неволья"), то на благовещенье (25 марта), когда по народному поверью "весна зиму поборола".

Цикл собственно весенних праздников открывался у восточных славян, как правило, днем Благовещенья, когда начинали петь веснянки, но особенно важной вехой был великденъ, когда начинался цикл весенних хороводов. В восточнославянском Полесье границы весны определяются неоднозначно: так называется либо неделя перед великим постом, когда "кличуць вясну", либо только последний день перед великим постом (когда "вяснують", "гуляют целу ночь"), либо, чаще восьминедельный период после великого поста, от великдня (первого для пасхи) до троицы (включая ее)¹⁰.

Если обычаи, приметы, праздники, приуроченные к началу (встрече) весны, не вызывают дискуссий, то конечные границы весны и связанные с ней обряды нуждаются в более точном определении и анализе, тем более что выделение этих обрядов как пограничных затрудняется традиционным в этнографии объединением большого ряда праздников в единый весенне-летний цикл. Если это оправданно применительно к древнейшим представлениям о теплой поре, то для стадий, когда образовался четырехцикловый календарь и вычленилось понятие весны как особого сезона, необходимо обозначить границу между весной и летом и осмыслить пограничные обряды провода весны.

Еще Е.В. Аничков проницательно заметил, что "... этот конечный момент весеннего расцвета природы чувствуется особенно торжественно", что "весна важна именно этим своим конечным моментом" как период отпадания цветов на фруктовых деревьях и особенно как пора отцветания озимых злаков и начала их колошения, как "конец поры ожидания, страхов и надежд" по поводу будущего урожая¹¹. Цикл весенних обрядов у восточных славян заканчивается либо на Вознесенье (Вшэсьце, Ушэсьце, Ушэстье, Вшэстье),

когда прекращается вождение хороводов и пение веснянок, либо завершается русальной неделей ("проводами русалки")¹².

Большой и важный для рассматриваемой проблемы материал собран в последнее десятилетие советскими лингвистами, этнографами и фольклористами в восточнославянском Полесье (экспедиции Института славяноведения и балканстики АН СССР под руководством Н.И. Толстого, совместные экспедиции Института искусства-ведения, фольклора и этнографии АН БССР и Института искусства-ведения, этнографии и фольклора АН УССР под руководством К.П. Кабашникова и В.А. Юзвенко, Московский государственной консерватории под руководством Н.И. Савельевой, Государственного Белорусского университета в Минске, Государственного университета в Гомеле, Педагогических институтов в Чернигове и Нежине, экспедиции Московского музыкального института им. Гнесиных, записи отдельных собирателей — З.Я. Можайко, О.А. Пашиной, Л.М. Ивлевой, Ю.И. Марченко, Н.А. Антропова и др.). Этот материал предоставляет уникальную возможность ознакомиться с сохранившимися до сих пор цельным праздником "вождения стрелы" и с кульминационным ритуалом в системе этого праздника — обрядом "похорон стрелы", являющимся характерным типом пограничного обряда проводов весны¹³.

Понятие "проводов" как дня, завершающего праздник, обычно распространяется лишь на так называемые большие праздники — рождество, пасху, троицу (замечу, что даже в "Материалах к этнодиалектному словарю" это понятие отсутствует)¹⁴. Между тем полевые материалы фиксируют такое определение для последнего дня "вождения стрелы". Именно так называется обряд, совершившийся в с. Присно Ветковского района Гомельской обл. БССР; здесь весну олицетворяет палка, обвитая крапивой и цветами, которую топили в реке¹⁵. Так же называется обряд в селе Ухов того же района Гомельской области: "Ушесстя — проводы вясны. На Ушесстя зарывают вясну: делают ляльку [куклу]. — В.Г.], нясуть ў жито, зарывают. Вясну больше не пають"¹⁶. Название "проводы весны" встречается и в других местах Гомельской обл. (например, в с. Бартоломеевка; там же идентифицируются "стрела" и "весна")¹⁷. В большинстве случаев этот пограничный обряд приурочен к дню Вознесения, но в некоторых местах Полесья (в Бранской обл. РСФСР, как и в Белоруссии и на Украине) он совершался "на Юрия" (в день весеннего Егория, 23.IV. ст.ст.). Повсеместно он сопровождался (а в Ветковском районе Гомельской области сопровождался до сих пор) последним в году исполнением веснянок, хороводов и песни-заклинания, называемой в народе "Стрела" — по зачину "Як пущу стралу да й по усём сялу..." ("Як пущу стралу уздоўж на вулицы...", "Как пущу стрелу через улицу...", "Да й пашла стрэла да и вдоль села...", "Да летыть стрила та удовж сэла...", "Да лецила стрёла да кругом сэла...", "Ой летела стрела да удоль села...", "Ой лэтила стрила з-за синього моря...", "Ой ляци, страла, пасярод сяла...", "Ты ляти, стрела, да и вдоль села..." и т.д.)¹⁸.

Хотя сам обряд в настоящее время сохранился лишь на небольшой территории восточного Полесья, но свидетельства о его бытованиях в прошлом относятся и к другим местам Полесья, а весьма широкое распространение песни "Стрела" на территории всей Украины, значительной части Белоруссии, в Брянской и Смоленской областях РСФСР позволяет предположить, что "вождение стрелы" и пограничный обряд "проводов весны" были известны всем восточнославянским племенам, населявшим Поднепровье (бассейн Днепра и всех его притоков — Припяти, Сожа, Десны и др.)¹⁹.

Для объяснения семантики "пахавания" (похорон) "стрелы", или "проводов весны", существенно то, что этот ритуал независимо от календарного (хронологического) приурочения связан с первым выходом "в жито" — в поле с от цветающими и колосящимися злаками — и совершается непосредственно на ниве. Исполняется он женщинами (раньше только девушками).

Обряд в поле сопровождается несколькими актами:

а) закапыванием в землю (со всходами озимых) различных предметов, относящихся к женскому наряду (ленточки, серьги, гребешки, бусы, кольца, шпильки и т.п.), либо, реже, антропоморфного женского символа (тряпичной куклы)²⁰;

б) групповым перекатыванием женщин, девушек (иногда и детей) по полю с озимыми;

в) вождением хоровода в поле, иногда вокруг ряженой девушки, изображающей весну (вариант: толкание девушки на землю и перекатывание с ней других участниц обряда по озимы);

г) выравниванием из земли колосьев, иногда плетением из них венков (пучки колосьев иногда приносят в дом и закрепляют над дверью), или выдергиванием из земли и бросанием через голову травы, реже, потоплением растительного символа весны;

д) разжиганием костра, ритуальной трапезой в поле;

е) возвращением с поля в село под пение так называемых "подводных" песен ("на лето"), произвольно выбираемых ("абы якия"), отличающихся содержанием и музыкально-поэтическим стилем от весенних и хороводных песен, сопровождавших весь весенний цикл "вождения стрелы"; коллективной ритуальной трапезой в домах (если этой трапезы не было в поле).

Последовательность актов а), б) в) в разных местах была различной, допускалась и синхронное исполнение актов а) и б) или выпадение одного из них; акты г) и д) зафиксированы не во всех описаниях обряда²¹.

Пограничный характер обряда осознается самими его участниками: "Стралой праводзяць Ушэсце, праводзяць вясну"; эта ўже канчаецца вясна і пачынаецца лета"²². Он "замыкает" весну и "отмыкает" лето; как отмечено выше, после похорон "стрелы"- "весны" веснянки больше не поются, а песенный репертуар с этого времени называется самими исполнителями "на лето".

Захоронение "стрелы" (весны) воспринимается местным населением как ритуал, способствующий росту хлебов, предохраняющий посевы от града и засухи, а самих участников от грозы (молнии).

Вместе с тем магический смысл перекатывания женщин по земле (озими) как акта, стимулирующего плодородие земли (Д. К. Зеленин) или связанного с профилактической магией отвода грозы (Н. И. и С. М. Толстые), участницами обряда не осознается.

Приуроченность обряда к первому выходу "в жито", закапывание в землю предметов женского наряда, хоровод в поле и перекатывание женщин по озими, растительные символы, включенные в предметную структуру обряда, наконец, осмысленные в этом контексте мотивы убийства (жертвы) и оплакивания молодца в песне "Стрела" — все это раскрывает основную аграрно-производственную семантику обрядового действия "похорон стрелы", осознаваемого его участницами как "проводы весны".

По справедливому заключению одного из исследователей, "обряд хорошо вписывается в цикл календарных похорон бога растительности (точнее, его функциональных заместителей — "кукушки", "русалки", "костромы", "ярилы" и др.)", "маркирующих окончание весеннего цикла"²³. Эта типологическая природа обряда и его пограничный характер делали его структуру открытой, определяли возможность ассимиляции в локальных вариантах либо элементов предшествующих ему обрядов весеннего цикла (ряженье, обход дворов "волочебниками"), либо элементов последующих за ним "зеленых святок" (потопление в реке зеленои ветви, бросание в воду венков, "проводы русалки").

Несмотря на уникальность восточнославянского обряда проводов весны, с некоторыми его структурными элементами могут быть приведены параллели из календарных обрядов других славянских народов²³. Так, коллективному первому выходу в поле для осмотра озимых соответствуют известные всем славянским народам весенние коллективные обходы полей или садов. Этим очистительным обрядом "заканчивались" все заботы крестьян о хлебных всходах. Их [обходы. — В. Г.] можно признать последним актом всего весеннего обрядового действия"²⁴. Катание девушек (женщин) по озими, приуроченное к весенным пограничным обрядам, хотя и не было повсеместным у славян, но параллель им составляют, например, аналогичный сербский обряд и валяние молодежи по озими в *Juriško* (день св. Георгия-Юрия) у чехов и словаков; в Словакии это действие, совершаемое девушками, способствовало, по их мнению, лучшему росту колосьев²⁵. Сопровождение участницами обряда украшенной цветами девушки во время выхода в поле (в с. Казацкие Болсуны Ветковского района Гомельской области)²⁶ отдаленно напоминает обходы полей с "королевой" *zielone swiatki* в Польше²⁷. Обходам участницами обряда дворов (в Климовском районе Брянской области РСФСР) и сборам ими подаяния, предшествовавшим выходу в поле²⁸, соответствовали обходы сел "крижарами" (крижарице, криже, крстари) на Спасовдан в Сербии, а также Юрьевские обходы в Хорватии (*jurjevski ophodi*; *jurjaši*, *jurevčani*, *dudari*) и в Словакии (*jugjevanje*; *jugači*), а также отчасти женское "георгиевское хоро" в Болгарии²⁹. Аналогичны у южных славян приуроченные к духовой субботе или русальской неделе обходы

села (краљице, љеље, русаље в Сербии; kraljice, kraličari, Ljelje в Хорватии; русалии в Болгарии)³⁰. Характерные для этих обрядов поздравительные песни содержали не только обычные благопожелания жителям села, но и пожелания плодородия и хорошего урожая; в польской песне участницы обряда приглашали хозяина обойти свое поле и посмотреть на всходы хлебов³¹, т.е., в сущности, как бы программировали первый выход в поле, с которым связан описанный выше полесский обряд проводов весны. Ритуальной трапезе после хоровода в поле, отмеченной нами в этом обряде, соответствует хоровод и ритуальный завтрак возле гумна на Спасовдан в приморской Черногории, описанные Вуком Врчевичем³². Функциональное назначение обряда "похорон стрелы" (отвод грозы, града) также свойственно пограничным обрядам у других славянских народов, в частности в Болгарии "обычаи и обряды, направленные на охрану посевов от града и других природных бедствий"³³ и связанные с переходом от весны к лету, вынос в поле священных зеленых ветвей в качестве оберега от грозы и града в Польше, запреты, предохраняющие от молнии, приуроченные к Вознесению у лужицких сербов³⁴. Отмеченное в полесском обряде зажигание костров в поле как очистительное действие (оберег злаков от нечистой силы) также знакомо другим славянским народам как апотропейическое средство во время пограничных обрядов. Наконец, забытый теперь в Полесье, но когда-то известный местному населению обычай бросать или закапывать в землю "лесенку" (обрядовое печенье) во время обхода озимых посевов напоминает закапывание калача в северо-восточной Сербии на Джурджевдан и аналогичные акты с обрядовыми выпечками из теста у других славянских народов.

Эти и другие параллели позволяют допустить возможность существования обрядов проводов весны, аналогичных полесскому, приуроченных к Вознесению, к 1 мая или к Юрьеву дню и у других славянских народов. Такое допущение подкрепляется гипотезой Ч. Зибрита о существовании древнего славянского обряда "похорон весны" (к нему чешский ученый возводит ряд актов: потопление, казнь "короля", сваливание майского дерева и т.п.)³⁵.

Приуроченность проводов весны к празднику Вознесения или Юрьеву дню не была повсеместной даже в восточнославянском Полесье. Она отмечена в основном в северо-восточных районах Гомельской области Белоруссии и в пограничных с ней районах Брянской области России и Черниговской области Украины (по современному административному делению). Однако в других районах Полесья, в частности в междуречье Днепра и Припяти, граница весны и лета перемещается на праздник Троицы и русальную, или "гряную", неделю³⁶. Соответственно функцию проводов весны выполняет здесь уже не обряд "похорон стрелы", а обряд "проводов русалки" и сопровождающие его русальные песни (в некоторых местах — "гряные" песни). Поэтому, как отмечает исследователь-музыковед, "в тех районах, где граница весны и лета приходится на Вознесение, грязные песни относятся к летнему сезону

[это зафиксировано и нами с Ю.И. Марченко в полевых наблюдениях. — В.Г.], а в тех районах, где эту границу отмечает обряд проводов русалки, грязные — весенний жанр³⁷.

Обряд "похорон стрелы" и восточнославянский обряд "проводов русалки"³⁸ — два типа праздников проводов весны, функционально сходные, хотя и семантически различные. Акциональная структура "проводов русалки" сложнее (действа в лесу, поле, у воды, на кладбище) и вариативнее, и сам обряд в большей мере полисемантичен (он объединяет разные мифологические представления, связанные с миром реальным, земным и потусторонним, с нуждами практическими, житейскими и сакральными, с интересами общинными и личностными). Образ русалки в отличие от образа "стрелы" — весны амбивалентен: он предстает то как прекрасная девушка, то как страшная безобразная старуха, одновременно прелестна и пугает. Но и в том и в другом типе проводов весны присутствуют общие черты, выражающие общую аграрную семантику. Это особенно отчетливо обнаруживается при сравнении "похорон стрелы" с той более традиционной версией русального обряда, где "русалку"-девушку провожают в ржаное поле и "хоронят" — толкают в рожь, кидают на землю, вместе с ней катаются по озимы (как это выше было отмечено в одной из версий "похорон стрелы"): "... а ў поле уже жыто паасте... Оно же сáмо колос лье... Да (мы) як выкачаем це жыто... Русаўка покотица па жыту, а мы ўслед..."³⁹. Общий является и сам характер вождения "стрелы" и русалки в тех случаях, когда их олицетворяет ряженая, украшенная цветами девушка. Подобно тому как в обряде "похорон стрелы" последний раз исполнялась песня "Стрела", так и после проводов русалки, как правило, не должна была исполняться сопровождавшая их ритуальная песня "Павяду (вар. — правяду) русалку да бору, сама вернуся да дому..." (возвращаясь с поля, где "похоронили" русалку, поют уже другие, не "грязные" песни); (иногда обряд завершался песней "в полі пшаница стаяла...")⁴⁰. Таким образом, обряд проводов русалки, подобно "Стреле", маркировал конец весны и, подобно "похоронам стрелы", должен был (во всяком случае, в его наиболее традиционной версии) способствовать росту злаков и хорошему урожаю (что осознавалось самими участниками обряда: "щоб урожай быў", "штоп жыто радилюсь")⁴¹.

Характерной особенностью не только "проводов русалки", но и других обрядов на "зеленые святки" у всех славянских народов является их связь с культом деревьев (священных рощ) и, шире, с культом растительности, что осложнялось мифологическими представлениями о культе предков о воде как о пути душ умерших на "тот свет" и их сезонных переходов на землю. Именно в этом цикле весенних обрядов особенно много общих черт в культуре и в фольклоре всех славянских народов. Если применительно к полесскому типу проводов весны можно говорить о совпадении или сходстве лишь отдельных элементов, то троццко-русальному периоду, "зеленым святкам" у восточных славян типологически близки аналогичные праздники почти всех других славянских народов:

zelione świątki у поляков; rusadla, krolevský tyždeň у чехов, svätojanske (rusadline) svátky, rusadla, turice у словаков; swiatki в Верхней Лужице и swetki в Нижней Лужице; троица, русалка седмица, русалка в Болгарии; света троицы в Македонии; духови, троице, русалье у сербов; trojaki, rusalije у хорватов; binkoši, trojaki, gisali у словенцев. Совершавшиеся в это время года обряды и праздники обстоятельно описаны в обширной этнографической литературе, и нет необходимости иллюстрировать высказанный тезис. Обратим внимание лишь на некоторые черты, которые позволяют считать троицкую и русальную обрядность в целом общеславянским пограничным праздником и в которых проявляется общая, доминирующая в них аграрная семантика. Заметим лишь, что если у одних народов в этом пограничном обряде акцент делается на окончание весеннего цикла, то у других народов этот обрядовый комплекс относился не только к концу весны, но и к началу лета (поэтому, например, у чехов и словаков наряду с указанными названиями встречалось и название "letnice").

"Проводной" характер имеет прежде всего заключительный акт "вождения березки" у русских: именно на троицу (или в начале русальной недели) березку "развивали" (т.е. под песни снимали с нее украшения, венки, обламывали на ней ветки), а к вечеру девушки выносили ее в озимое поле либо к воде, ходили с ней по полю или обносили поле с пением, а затем ставили в рожь либо бросали в воду, загадывая свою судьбу. Иногда украшали зеленью и девушку, которую также водили по селу, либо делали чучело и, укрепив его на верхушке березы, уносили его к реке и топили; иногда рядили куклу, также называя ее "березкой"⁴². В некоторых местах Белоруссии и Украины, пограничных с Россией, также наблюдались проводы березки, но более специфическими аналогами русского обряда следует считать украинский обряд вождения "тополи" — украшенной зеленью девушки⁴³ и белорусский обряд "куст": В Пинской губернии наряжали девушку обвязывали ее с головы до ног зелеными ветвями и водили ее под пение "кустовых" песен по селу от хаты к хате, выпрашивая у хозяина подарки (песни пелись также парням и девушкам и содержали брачные мотивы), обходили источники, колодцы, обливали друг друга водой⁴⁴. На Волыни обряд исключал магические действия, вызывающие дождь, но в его структуре есть элементы, сходные с Пинским. Как отмечает исследователь, наблюдавший этот обряд в 1960-е годы, "куст" здесь "по своему характеру близок к восточноукраинским "Тополе" и "Перечене", связанным с празднованием окончания весенних полевых работ"; в этом обряде участвуют только девушки, а кустовые песни, исполняемые ими, развивают "аграрно-земледельческий комплекс мотивов"⁴⁵. Этим восточнославянским символам ("березка", "тополя", "куст") соответствуют у других славянских народов "май", особенно хорватский "zeljeni Juraj", словенский zeleni Jurij, болгарская "пеперуда", а хождениям с "березкой", "кустом" и "тоболей" — обходы домов у южных славян ("кральице" в Сербии, Славонии и Среме; "русалье" в Восточной

Сербии; "kraljice", "kralji", "kraljevi" в Хорватии; "расалии" в Болгарии; русалију в Македонии), упоминавшиеся выше обходы на zielone świątki с "королевой" в Польше, хождение королев ("kralovničky", "králove") в Чехии и Словакии⁴⁶. Особенностью всей этой группы обходов является то, что в большинстве случаев девушка, изображающая "русалку", "березку", "тополю", "куст", "крльицу", украшалась зеленью, причем ее лицо скрывалось ветвями (или платком), поэтому ее водили за руки. После обходов, как правило, совершалась коллективная трапеза.

Культ растительности проявляется и в повсеместно распространенному у всех славянских народов обычай убранства домов и церквей зеленью, в украшении участниц троицких обрядов ветвями и цветами и в других специфических "цветочных" актах, на отнесение которых не к началу, а к концу весны обратил внимание Е.В. Аничков. Последние он связывал не с культом деревьев, а с магией, направленной на стимулирование созревания злаков, на ускорение их цветения: "успех в предстоящем сельском труде представляется [народу. — В.Г.] в прямой зависимости от этого обряда"⁴³. Возможно, цветочная символика пограничного обряда проводов весны имела и другой, более широкий смысл; приуроченная к поре отцветания растений, она утверждала веру в возврат весны, в повторяемость всего весеннего цикла (подобно тому как в полесском обряде "похорон стрелы" прощались с ней до следующей весны, а сам акт начала весны и весеннего обрядового цикла называли "откапыванием стрелы")⁴⁸. Так или иначе рассмотренная группа троицких обрядов имела несомненную связь с заботами и надеждами земледельца.

В целом восточнославянские "зеленые святки" и аналогичный цикл пограничных обрядов у других славянских народов полисемантичны, доминирующая в них аграрная семантика усложняется и дополняется актами, связанными с культом предка, с большой группой эротических ритуальных действий, магических оберегов и запретов. Но связь этих актов и действий с аграрной семантикой органична, поскольку они в конечном счете, были связаны с магией плодородия. Цикл троичных обрядов в целом можно представить как третий, наиболее сложный тип пограничного обряда проводов весны—встречи лета.

Единство природы и человека, судьба урожая и судьба сельской общины, забота о благосостоянии земледельца, его здоровье, безопасности от стихийных бедствий и от действий враждебных ему сил, забота о плодородии земли, скота, птицы и о продолжении человеческого рода (и связанные с этим любовно-брачные акты и символы) — таков функционально-смысловой комплекс троицкого обрядового цикла. Вероятно, именно эта его многозначность и действенная разнонаправленность способствовали тому, что он закрепился в общеславянской традиции в большей мере, чем обряд "проводов стрелы".

Цельности и силе эмоционального воздействия обрядов проводов весны в значительной мере способствовала их эстетическая поли-

фоничность, отмеченная рядом исследователей — Е. Аничковым, П. Богатыревым, П. Динековым и др.⁴⁹ "В высший момент весеннего расцвета, — писал Е. Аничков, — было место и простым играм и забавам. Они то сплетались с основным хозяйственno-религиозным обрядовым действием, то развивались рядом с ним, заканчивая его своим более свободным и непосредственным весельем"⁵⁰. Эта незапограммированная импровизационная музыкально-поэтическая атмосфера создавала особое праздничное настроение, доставляя эстетическую радость.

Рассматривая весенний цикл славянских обрядов в целом, легко заметить повторяемость и последовательность некоторых актов и символов на протяжении всего этого цикла, в разных составляющих его обрядах: таковы сходные формы обхода домов, полей и садов, действ, связанных с зеленью, цветами и водой, однотипные песни-веснянки и хороводы, сопровождавшие эти действия и исполнявшиеся независимо от них. Именно это и позволяет рассматривать весенний цикл как целостную, внутренне организованную динамическую систему, как процесс⁵¹. Но он завершался в определенный традицией срок, и для вычленения пограничного обряда, завершающего этот процесс, весь весенний цикл, существенна уже не сама по себе повторяемость актов и символов, а степень "сгущенности" всех элементов системы, основных элементов акциональной структуры обрядов и ее соотнесенность с предметной и вербально-музыкальной структурами⁵². Достигаемая в завершении процесса кульминация и следующее за ней четко обозначенное прекращение всех актов, характерных для цикла, позволяют со всей определенностью выделить особый и весьма важный в этнокультурном контексте обряд проводов весны.

¹ Гумилев Л.Н. Этнос и категория времени // Докл. Геогр. общ-ва СССР. 1970. Вып. 15. С. 144—145.

² Рабинович Е.Г. Тип календаря и типология культуры // Историко-астрономические исследования. М., 1978. Вып. XIV. С. 147.

³ Там же. С. 145.

⁴ Зелинский А.Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978. М., 1978. С. 62.

⁵ Гусев В.Е. О реконструкции праславянского календаря // Сов. этнография. 1978. № 6. С. 132—143.

⁶ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв.: (Очерки истории народных верований). М., 1957. С. 10—13. Там же см. библиографию.

⁷ Moszyński K. Kultura ludowa słowian. T. II. Cz. I. Warszawa, 1958. S. 142—144.

⁸ Чичеров В.И. Зимний период... С. 16—22. Эту особенность неоднократно отмечали Н.И. Толстой.

⁹ Ср. названия осени: чеш. podzim; верхнелужиц. nažuma; названия весны: ст.-сл. и др.-рус. пролѣтье; болг. пролет; македонск. пролеќе, пролето; сербохорв. пролеће; серболужицкое naljetо, nalješće. Весной эта пора года называется у восточных славян (в диалектах рус. яз. сохраняется название марта — пролетье). У зап. славян соответственно: яго (чеш.), jar (словак.), jar, jarz (старопольск.), wiosna (совр.польск.). Ср.: старецукр. — ярь, болг. (диалект) — ярá, ст.-сл. — юра. На словенском яз. — pomlad, на каушбском — пазітк.

¹⁰ См.: Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнолингвистическому словарю // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 191—194.

- ¹¹ Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. I. С. 121, 166.
- ¹² См.: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. Троицу, "зеленые святки" автор считает "самым важным народным летним праздником" (с. 188), хотя здесь же сообщает, что у восточных славян он "отмечал конец весны и начало лета". Вряд ли можно ограничиться и для других народов лишь понятием "переходного периода" от весны к лету, охватывающим несколько обрядов от Вознесения до русальной недели (см., например: Колева Т.А. Болгары // Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977. С. 290—291).
- ¹³ Барташевич Г.А. Беларусская народная паздня веснавого цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985. С. 108—134; Гусев В.Е. Вождение "стрельы" ("сулы") в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 63—75. Считаем целесообразным различать обычай "вождения стрелы" (от Великдня до Вознесения) и ритуал "похорон стрелы" (в день Вознесения).
- ¹⁴ Толстая С.М. Полесский народный календарь. С. 237—239.
- ¹⁵ Гусев В.Е. О реконструкции... С. 67.
- ¹⁶ Пашина О.А. Календарные песни весенне-летнего цикла в юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор. С. 45. Характерно, что в другом месте (Буда-Кошелевском районе) весь обряд называется "водить весну": наряжают девушку, ведут ее в жито и там водят с ней хороводы.
- ¹⁷ "Гэта ўжо лічыцца вясна" (Барташевич Г.А. Беларуская... С. 115).
- ¹⁸ См.: Гусев В.Е. О реконструкции... С. 71—72; Гусев В.Е., Марченко Ю.И. "Стрела" в русско-белорусско-украинском пограничье // Русский фольклор. Л., 1987. Вып. 21. Последнее исполнение "Стрелы" в контексте обряда проводов весны выявляет смысл песенной семантики, восходящей к мифологической оппозиции огонь—вода (стрела — метафора молнии, слезы оплакивающих убитого молодца — метафора дождя). Самому исполнению песни, сопровождающему "похороны стрелы", участниками обряда придавалась магическая функция.
- ¹⁹ Гусев В.Е., Марченко Ю.И. "Стрела"... Карта.
- ²⁰ Захоронение куклы известно нам пока в двух вариантах обряда (приведенное выше — Пашина О.А. Календарные песни... С. 45 и наблюдавшееся несколькими собирателями в с. Бартоломеевка. — Барташевич Г.А. Беларуская... С. 115; Гусев В.Е. О реконструкции... С. 66).
- ²¹ Подробнее см.: Гусев В.Е. О реконструкции... С. 69—73.
- ²² Барташевич Г.А. Беларуская... С. 113.
- ²³ Кабанова Г.И. К вопросу о происхождении одного славянского календарного обряда ("сула"—"стрела") // Этногенез, ранняя история и культура славян (тез. докл. на конф. мол. ученых). М., 1985. С. 54—55.
- ²⁴ Мы оставляем здесь в стороне проблему генетической общности календарных и окказиональных обрядов всех индоевропейских народов и типологического сходства этих обрядов в разных культурах народов мира. Познавательную ценность сохраняют труды А.Н. Веселовского, Е.В. Аничкова, других ученых XIX — начала XX в. Большой материал обобщен в коллективном труде "Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники". М., 1977 (там же см. библиографию). Интерес представляют, в частности, и некоторые новые конкретные наблюдения и гипотезы о сходстве обряда "похорон стрелы" с обрядами неславянских балканских народов (см.: Г.И. Кабанова. К вопросу... С. 55).
- ²⁵ Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня... С. 359.
- ²⁶ Ђорђевић Д. Живот и обичаји народу у Лесковачкој Морави // Српски Етнографски зборник. Београд, 1958. Књ. 20. С. 558; Ceskoslovenska Vlastiveda. Dil III. Ludova kultura. Praha, 1960. S. 579; Slovensko. Lud. II časť. Bratislava, 1975. S. 1018. Ср. валяние женщин по росе в Болгарии на Гъоргев ден (с иной функцией).
- ²⁷ Гусев В.Е. О реконструкции... С. 66.
- ²⁸ Kalberg O. Dzieła wszystkie. T. 28. Wrocław; Poznań, 1961. S. 87; Dworakowski S. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Cz. I. Białystok, 1964. S. 102—104.
- ²⁹ Елатов В.И. Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 37.
- ³⁰ Дробљаковић Б. Етнология народа Југославије. Први део. Београд. 1960. С. 215;

- Gavazzi M.* Godina dana hrvatskih narodnih običaja. T. I. Zagreb, 1939; Slovensko ljudsko izročilo. Pregled etnologije slovencev. Ljubljana, 1980. S. 170; *Bačkarelski Xp.* Etnografsia na Bulgarija. С., 1974. С. 603.
- ³⁰ Дробњаковић Б. Етнографија... С. 216—219. "Духовски крал" или "мајски краль", "духовска краљица" персонифицирали дух вегетации.
- ³¹ Gloger Z., Maskowski Z. Pieśni ludu. Kraków, 1892. S. 14.
- ³² Дробњаковић Б. Етнографија... С. 215, примеч. 1.
- ³³ Колева Т.А. Болгари. С. 292.
- ³⁴ Volkslieder der Sorben in der Ober- und Nieder-Lausitz / Herausgegeben von L. Haupt und J.E. Schmalter. Berlin, 1953. Th. II. S. 259.
- ³⁵ Zibrit Č. Veselé chvíle v životě ludu českého. Praha, 1960. S. 282.
- ³⁶ Пашина О.А. Календарные песни... С. 46, 50. Ср.: Гусев В.Г., Марченко Ю.И. "Стрела"... Карта.
- ³⁷ Пашина О.А. Календарные песни... С. 47.
- ³⁸ Обстоятельный и глубокий анализ "проводов русалки" см.: Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор... 1986. С. 108—121. Там же см. библиографию; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- ³⁹ Цит. по: Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 116. В редких случаях русалку, как и "стрелу"-весну, изображала кукла (чучело), которую несли в поле, где ее разрывали на части и разбрасывали по озимы; иногда русалку изображал обряженный ржаной сноп. Антропоморфный символ русалки характерен для южной России (см.: Гринкова Н.И. Обряд "вождения русалки" в с. Верейки Воронежской области // Сов. этнография. 1947. N 1. С. 179).
- ⁴⁰ Там же. С. 114. То же сообщали и наши информаторы в Ветковском районе Гомельской обл. БССР. См. также: Ессеев С.Т. Русальные обряды и песни российско-украинско-белорусского пограничья // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 127—129.
- ⁴¹ Такое объяснение давал еще Е.Р. Романов (Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 206). Ср.: Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 129—130.
- ⁴² См.: Гусев В.Е. Истоки русского народного театра. Л., 1977. С. 39; Соколова В.К. Весенне-летние... С. 193—195; Виноградова Л.Н. Мифологический аспект... С. 123—125.
- ⁴³ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839. Вып. 4. С. 4. (здесь приводится песня "Стояла тополя...", которая сообщена автору О. Гулаком-Артемовским); Сумцов М.Ф. Культурные переживания. Киев. 1980. С. 140; Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Юго-западный край: Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. III. С. 210.
- ⁴⁴ Бессонов П. Белорусские песни. М., 1871. С. 25; Булгаковский Д.Г. Пинчуки // Зап. имп. рус. географ. общ.-ва. СПб., 1890. Т. 13, вып. 3. С. 54—55.
- ⁴⁵ Китрова С.А. "Вождение куста" в Волынском Полесье // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 106—107.
- ⁴⁶ Ср. обходы, предшествовавшие троицким (лазараци, лазарките, лазарке, лазарће, лазаруването), в Сербии, Болгарии и Македонии и последующие обходы полей и источников с "Еневой булей" (ряженой девочкой) на Еновден в Болгарии, обходы дворов мальчиками и девочками на Иванден в Македонии (тајане). Особняком стоит приуроченный к троице ("святкам") обряд у лужицких сербов: парни стреляют в куклу, изображающую девушку (целясь в ее "сердце"); стрельба на троицу производилась и у словенцев, стрелецкие состязания на духов день или во время "королевской недели" были и у чехов.
- ⁴⁷ Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня... С. 165—166, 249, 251, 361.
- ⁴⁸ См.: Барташэвіч Г.А. Белорусская... С. 115; Гусев В.Е. Вождение "стрелы"... С. 66.
- ⁴⁹ О взаимодействии утилитарных и художественных функций обряда см.: Жиков Т.Ив. Обредность и обредно изкуство // Обреди и обреден фолклор. С., 1981. С. 7—27.
- ⁵⁰ Аничкова Е.В. Весенняя обрядовая песня... С. 122.
- ⁵¹ Кузманова В. За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. С. 115—116.
- ⁵² Гусев В.Е. О реконструкции... С. 69—72.

М.Г. РАБИНОВИЧ, М.Н. ШМЕЛЕВА

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ГОРОДОВ

Города и горожане играют в современном мире все большую роль. Исторический процесс характеризуется за последние столетия неуклонным ростом доли городского населения как во всем мире, так и в славянских странах в частности. Если в начале нашего столетия горожане составляли лишь десятую часть населения земли, то к 1983 г. их доля выросла вчетверо и составляла уже 40,5%. В славянских странах процент горожан значительно выше этой средней цифры (в ЧССР — 73%, в НРБ и СССР — 65, в ПНР — 60, в СФРЮ — 47%). Если же обратиться к восточным славянам, то рост числа горожан окажется еще сильнее. Так, в РСФСР русские горожане составляли в 1926 г. 14,6%, в 1959 — 54,9, в 1970 — 65,6%. Украинских горожан в УССР было в те же годы соответственно 10,9, 36,6 и 45,8%, белорусских горожан в БССР — 9,8, 24,5 и 37,1%. В 1979 г. среди русского населения СССР горожанами были 74,4%, среди украинского — 55,6%¹.

Но не только абсолютный рост городского населения, увеличение его количественного преобладания над сельским определяет возрастание роли городов. Еще важнее стремительное расширение влияния города, городской культуры на все области жизни народов мира — процесс, который принято называть урбанизацией.

В наше время уже нельзя представить себе культуру какого-либо народа без этнографического изучения городов, городского образа жизни.

В СССР эта область этнографической науки значительно продвинулась за последние десятилетия. Немалую роль играет изучение городов восточных славян — русских, украинцев и белорусов². Исследования показали, что восточнославянский город представляет для этнографа широкое поле деятельности; нужно точнее определить предмет исследования и связанный с ним круг проблем, что и является задачей настоящего сообщения.

Ясно, что результаты этнографического изучения городов чрезвычайно важны для решения многих актуальных проблем, связанных, например, с этническими процессами, трансформацией и трансляцией этнических традиций, культурной интеграцией и т.п. Город является как бы огромным котлом-ускорителем этих процессов, определяющих во многом судьбы национальных культур. Вместе с тем работы последних лет показали, что и в далеком прошлом роль городов и городского населения в сложении и развитии этнических традиций народа в целом была гораздо больше, чем это можно было бы предположить, исходя из количества горожан и городских поселений в те времена³. Изучение современного города должно поэтому опираться на исследование городов предшествующих формаций (для восточных славян — феодальной и капиталистической). В последнем случае это особенно важно, так как восточнославянские города имеют общее происхождение и уходят корнями в Древнюю Русь. Традиционная куль-

тура народов складывалась в течение многих веков при тесном взаимодействии городского и сельского населения, и этого нельзя не учитывать в условиях этнической преемственности. Городская культура сыграла немалую роль в этническом развитии восточнославянских народов — в сложении древнерусского государства и древнерусской народности, а после ее распада — в образовании трех восточнославянских народностей и превращении их в нации, отличающиеся своей самобытной культурой, но вместе с тем сохраняющие в культуре генетическое сходство. Тем важнее распространить этнографические методы изучения народов на городское население как в настоящем, так и в прошлом.

Исторический аспект этнографического изучения города необходим, таким образом, потому, что многие явления городской жизни в особенности те, которые тесно связаны с культурными традициями народа в целом или берут начало в сельском быту уходят своими корнями в глубь веков, зачастую еще в эпоху существования древнерусской народности; познание прошлого дает нам ключ к правильному пониманию настоящего и путей развития народной культуры.

В наши дни этнические и социально-бытовые процессы проявляются в городах особенно ярко⁴.

Этнограф в отличие от географа, экономиста или социолога обращает внимание в основном на внепроизводственную сферу, изучая жизнь горожан главным образом вне их производственных занятий, а последних касается в основном с бытовой их стороны, выявляя влияние производства на городской быт⁵. В городах этнографа интересуют также новые социально-профессиональные группы, образующиеся в связи с работой промышленных и иных предприятий города, резервы пополнения этих групп, этнокультурные их особенности и то, как эти особенности сказываются в быту городского населения в целом, в его отношении к тем или иным занятиям; многообразные связи производственных занятий с другими сторонами быта горожан, роль производства в развитии городского образа жизни; для этнографа важна прежде всего бытовая культура горожан, которую он рассматривает в ее историческом развитии.

Этнограф изучает городское население во всей его совокупности. Город как объект исследования представляет собой сложный феномен, характеризующийся значительной социальной, этнической и культурной неоднородностью. И в восточнославянских городах, при общем их происхождении и большой близости путей развития, также сказывается этническая неоднородность. Если у русских (в особенностях в малых и средних городах) решительно преобладает население основной национальности (превышая в ряде случаев 90%), то в украинских городах этот процент не так высок, хотя тоже выражен достаточно ярко; белорусские же города в дореволюционный период отличались большей этнической мозаичностью и преобладание среди их населения белорусов сложилось уже в советское время⁶. Изучая восточнославянский город, важно выявить прежде всего особенности этнического состава его населения, источники пополнения, основные этнические, социально-профессиональные и культурно-бытовые групп-

пы, проследить их историю и создать, пользуясь методом представительной выработки, модель изучаемой совокупности. Это задача достаточно сложная, особенно если учесть многообразие путей происхождения и развития городов, многовариантность происходящих в них этнических процессов и пока еще слабую этнографическую изученность городов. В отношении каждого города и той или иной группы городов работа может вестись в различных планах с таким расчетом, чтобы объект охватывался постепенно. Здесь возможна разработка более узких проблем, касающихся отдельных сторон жизни. Вполне правомерно, в частности, монографическое изучение одного города или группы городов. В последнем случае выбор городов, входящих в такую группу, определяется самой задачей исследования. Это могут быть города одного региона, связанные общей исторической судьбой (например, города Владимирской области или Полоцкой земли), либо города определенного социально-экономического типа на большей территории (горнопромышленные, текстильные, портовые, наконец, агрогорода), или же группы разнотипных городов, характерных для отдельных этнических территорий или историко-этнографических областей (например, города Урала или средней полосы РСФСР). Внутри каждой группы можно выделять еще исторически важные хронологические периоды⁷.

Особый интерес представляют для этнографа города-новостройки, где восточнославянское население селится вместе и одновременно с неславянским (Комсомольск-на-Амуре, Новомосковск, Братск, Набережные Челны и многие другие). Это едва ли не единственный случай, когда этнограф может непосредственно наблюдать процесс зарождения и формирования города за относительно короткий срок и из этнически разнородных элементов, что делает особенно интересной постановку проблемы о характере межэтнических контактов, взаимовлияний, судеб культурно-бытовых традиций в условиях современного города.

Другая возможная постановка вопроса — монографическое исследование той или иной области городской жизни на материале более или менее значительной группы городов в определенный исторический период. Такая работа может быть посвящена материальной культуре городов (чаще какому-либо ее крупному разделу — городам как поселениям, жилищу, одежде, пище и утвари и т.п.), городской семье, семейному быту, обрядам и праздникам, наконец, связям города с окрестным сельским населением, взаимовлияниям города и села⁸. Она должна строиться на обильном фактическом материале.

На менее важна для нашей темы постановка крупных проблем, касающихся города вообще, восточнославянских городов в целом или городов республик и отдельных историко-этнографических областей. В таких работах могут рассматриваться проблемы происхождения городов в их связи с соответствующими регионами, этнические процессы, протекающие в городах⁹, становление и развитие городского образа жизни, проблемы престижности в городской среде, традиционное и новое в жизни горожан, город и этнические традиции. Основой может служить как вся совокупность, так и отдельные виды или группы источников¹⁰.

Наконец, общий интерес представляют источниковедческие исследования по этнографии города. Для восточнославянских городов важны результаты археологических исследований по Древней Руси¹¹, анализ русских летописей, обзоры и публикации актового материала, исследование фольклора русских, украинцев и белорусов, произведений художественной литературы соответствующего времени¹², а также историографические работы, в которых прослеживаются основные направления проводимых исследований, что помогает обнаруживать "белые пятна" в изучении восточнославянских городов¹³.

При этом каждая тема, исследуемая монографически, представляет самостоятельный научный интерес и вместе с тем разрабатывается как часть единого целого — изучения этнографии города. Таким образом, в рамках общей задачи возможна постановка множества более узких проблем, публикация монографий и статей, обеспечивающая постепенное выполнение этой задачи.

Восточнославянский город возник в сельской среде и прошел многовековый путь развития в тесном взаимодействии с сельским населением. Поэтому каждое явление городского быта в прошлом и настоящем следует изучать в сравнении с аналогичными явлениями жизни сельской. Особенно это относится к ближайшему окружению города и к тем отдаленным районам, выходцами из которых также пополняется городское население. Рассматривая восточнославянский город как местный центр¹⁴ — экономический, политико-административный, культурный, религиозный — мы должны прежде всего определить особенности той микросреды, в которой он зародился в вырос.

Необходимо учесть, что есть города со сложной исторической судьбой, не изучив которой и не приняв в расчет сложных процессов формирования городского населения, этнограф не может объяснить особенностей быта данного города. Так, известно, что в завоеванный Петром I г. Азов были в конце XVII в. переведены посадские люди из Псковщины и Подмосковья. Когда же в 1711 г., после неудачного Прутского похода Азов пришлось вернуть Турции, русские жители его были расселены по разным местам России, в частности и на территории, где позднее была образована Воронежская губерния¹⁵. Из этих переселенцев образовалось ядро города Павловска, причем городу было отведено некоторое количество плодородной земли. Все это сказалось на дальнейшей его судьбе. Среди горожан развилось высокотоварное земледелие, для чего жителям пригодились навыки, полученные ранее в южных районах страны. При изучении некоторых культурных особенностей населения Павловска следует также учитывать, что в Воронежской губернии имеется значительный массив украинцев; здесь могут выявиться и отдаленные связи с Псковщиной и Подмосковьем, и более поздние взаимовлияния с украинцами.

Известно, что и первоначальное население Петербурга комплектовалось выходцами из различных областей страны. И в дальнейшем крупные города с развитой промышленностью и торговлей, прежде всего Петербург и Москва, привлекали население из разных, иногда весьма отдаленных земель. Среди этих мигрантов ведущая роль при надлежала восточным славянам, но значительное место занимали

и неславянские народы России и зарубежных стран¹⁶. При исследовании культурно-бытовых особенностей города в целом и различных групп его населения в частности, необходимо иметь в виду эти обстоятельства.

В первую очередь важно выделить или хотя бы наметить те этнические и социально-профессиональные группы горожан, которые характерны именно для данного города или для небольшой группы городов. Например, в Астрахани в середине прошлого столетия существовала весьма оригинальная группа русских рыбаков (так называемые эмбенцы), имевшая немало своих, только ей присущих бытовых особенностей, характерных и для части городов Нижнего Поволжья и Прикаспия, где товарное рыболовство было широко распространенным занятием горожан. Учитывая это можно провести соответствующие исследования и в городах Причерноморья и европейского Севера, где также достигло высокого уровня морское товарное рыболовство и было множество русских и украинских рыбаков.

Группы, выделяемые при исследовании, должны быть не только производственными, но и социально-бытовыми, т.е. иметь определенные особенности домашнего и общественного быта и играть известную роль в формировании городского быта в целом.

Изучение взаимоотношений города и его ближайшей округи, пожалуй, не менее важно и в тех случаях, когда город возник первоначально в иноэтнической среде. Из восточнославянских городов достаточно указать примеры Петербурга, а в эпоху средневековья — Нижнего Новгорода (ныне г. Горький), многих городов Сибири, Кавказа, Крымы. Здесь важна специфика этнокультурных взаимовлияний города и окрестного населения, особенности этнических процессов, протекающих в городе и в его округе.

Как явствует из вышеизложенного, этнографическое изучение города ведется с привлечением всей совокупности известных в настоящее время источников и методов их использования. Здесь и традиционное для этнографической науки непосредственное наблюдение, сопровождаемое обмерами, зарисовками, фото- и кинофиксацией, и сбор различной информации путем опросов, свободных бесед и распространения стандартизованных анкет, и методы, особенно характерные для смежных научных дисциплин — социологии и статистики (разного рода выборки и т.п.), географии, истории (использование письменных источников), археологии, искусствоведения (изучение древних вещей, изображений, музеиные фонды вообще), фольклористики и литературоведения (устное народное творчество, художественные произведения писателей-современников).

Недостаточно активное этнографическое изучение современных городов обусловлено как трудностями этой работы, связанными со сложностью феномена города, так и имевшими место сомнениями в плодотворности поисков в городах "своих" этнографических проблем. В самом деле, такие особенности городской жизни, как значительно большая по сравнению с сельскими поселениями численность и неоднородность городского населения (как в этническом, так и особенно в социально-профессиональном отношении), с одной сто-

роны, и относительно высокая степень стандартизации, с другой стороны, создают для исследователя большие трудности. Однако за последние десятилетия в науке утвердилось сознание необходимости изучения города, накопился известный опыт исследования. Определены основные точки зрения на эту проблему, подходы к ней, способы собирания материала и методика его интерпретации. В частности, усилиями этнографов и социологов разработаны и применяются на практике методы представительной выборки, позволяющие создавать вполне обозримые модели изучаемых объектов, обладающие (с известными приближениями) всеми их особенностями. Выборка может быть более или менее обширной, и критерии, положенные в ее основу, — различными в зависимости от задач исследования.

Основные разделы, по которым ведется изучение города, по большей части те же, что и при исследовании сельского населения. Это обусловлено единством народной культуры, которая формируется как сельским, так и городским населением. Главными разделами являются как уже сказано, характер поселения группы населения, основные и подсобные занятия жителей, материальная и духовная культура, семья, общественный и домашний быт. Специфично городское хозяйство. Вообще сам объект исследования поражает как специфические темы, так и множество новых приемов этнографической работы.

Развитие унификации, некоторая стандартизация быта горожан приводят и к известной его нивелировке, сглаживанию многих особенностей, связанных с национальной и социальной принадлежностью тех или иных групп городского населения. Однако этническое своеобразие народной культуры (непременной частью которой является культура городская) видоизменилось, но отнюдь не исчезло. В изучаемых нами городах ярко выражены как черты, свойственные всем восточным славянам (например, следы древней мысовой планировки поселения с расходящимися от центра к периферии радиальными улицами и соединяющими их кольцевыми, далеко не везде стерты позднейшей квартальной планировкой; множество индивидуальных домов принадлежит к древним восточнославянским типам как по планировке, так и по орнаментации фасадов и устройству усадьбы), так и черты, отличающие определенный восточнославянский народ — русских, украинцев или белорусов (излюбленные строительные материалы и приемы, силуэт и детали костюма, предпочтение определенных блюд, некоторые черты общественного и семейного быта). Несколько сузилась предметная ("вещевая") зона этнографии, поскольку первыми исчезают именно "определененные" этнические особенности: ведь с развитием промышленности и торговли унифицируются именно предметы быта. Но зато расширилась ее функциональная зона, ибо этнодифференцирующие функции не исчезают так быстро, а по большей части переносятся на другой аналогичный предмет. Расширяется круг функциональных, ценностных нагрузок явлений и предметов. При этом важно отметить, что этническую нагрузку несет уже не сам предмет, а отношение к нему, обращение с ним. Пожалуй, наиболее яркий иллюстрацией этого положения может служить изменившееся отношение к национальному костюму, в особенности к головному убору. Древние формы мужских

и женских головных уборов у восточнославянских народов давно утрачены. Вероятно, ни в одном украинском городе не встретишь женщин в очике, хотя мужскую смушковую шапку еще можно изредка увидеть. Широко распространились некоторые головные уборы, прежде бывшие национальными, и в восточнославянских городах не редкость ни широкополая мужская шляпа — фетровая или соломенная, ни берет (некогда баскский), ни даже среднеазиатская тюбетейка. Появились и более новые формы, тоже очень распространенные (например, разного рода кепки и фуражки). Но важно не то, какой именно головной убор носит мужчина, а то, как к нему относится, как его использует (например, снимает ли, войдя в дом или в церковь или просто в знак почтения к встреченному). И общепринятая в Европе, да теперь уже и почти во всем мире привилегия дам не снимать головного убора (каков бы он ни был) в светском салоне, в общественном месте выглядит скорее как глубокий пережиток, если вспомнить о чрезвычайно распространенном, в частности у восточных славян, представлении о вредоносности для окружающих женских волос, в особенности гладких, не вьющихся, и строгом требовании, чтобы женщина не входила в церковь с непокрытой головой.

При бурном росте строительной промышленности, унификации строительных материалов, методик строительной технологии и стандартов внешнего силуэта зданий, основная этническая нагрузка перешла на орнаментацию и в особенности на интерьер (который также серьезно изменился). В частности, этнодифференцирующим знаком служит престижность отдельных помещений или даже частей помещения. Например, у восточнославянских горожан, в особенности у русских, редко можно найти "красный угол" с иконами. Но не исчезло представление о престижности, почетности дальнего от двери угла комнаты. Его особо украшают, ставят красивые вещи, вешают картины, сажают почетных гостей и т.п.

Нужно сказать, что вообще особое внимание этнографической науки к изучению духовных аспектов многих бытовых явлений на современном этапе есть в значительной степени результат обращения ее к урбанизированной культуре.

Изучение этнографии восточнославянского города хотя и серьезно продвинулось, но все же находится еще на начальном своем этапе. Работы по единой для всего Советского Союза программе ведутся как Институтом этнографии АН СССР, так и научными учреждениями Москвы, Ленинграда, Киева, Минска, Казани, Архангельска, Еревана, Ленинабада и других городов¹⁷. Исходя из положений, которые изложены выше, авторами разработана специальная программа этнографического изучения восточнославянских городов, которая и предлагает вниманию съезда славистов.

ПРОГРАММА ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ГОРОДОВ [ПРОЕКТ]

Цели и задачи

Всеобщая урбанизация, все увеличивающееся преобладание городского населения в славянских странах делают этнографическое изучение городов и горожан насущной потребностью науки, в частности славистики. При этом город должен рассматриваться в его историческом развитии. Горожане наряду с сельским населением сыграли большую роль в развитии этнических традиций народов в целом, и изучение традиционной культуры восточных славян без исследования городов и городского населения будет неполным. Проведенные до настоящего времени работы по изучению этнографии восточнославянского города в прошлом и настоящем недостаточны.

Особенности исторического развития восточнославянских городов, их общее происхождение и общие исторические судьбы обусловили большую этническую и этнокультурную близость. Этнографическое изучение их может поэтому успешно вестись по единой программе, которая должна учитывать как древнюю общность восточных славян, так и особенности — локальные и этнические.

Предлагаемая программа создана на основе имеющегося опыта изучения восточнославянских городов и рассчитана на этнографов, занимающихся исследованием этнографии восточнославянских городов на территории СССР как в прошлом, так и в настоящем. В ней ставятся основные вопросы, направленные на изучение проблемы в целом, с таким расчетом, чтобы исследователь мог, в зависимости от конкретных обстоятельств, выбрать для изучения ту или иную часть проблемы, ориентируясь на разработку в дальнейшем и других ее частей.

Поэтому многие пункты программы дают лишь общие формулировки вопроса в расчете на то, что применительно к конкретному объекту они в каждом случае будут уточнены и дополнены самим исследователем. В программе намечен круг вопросов для исследования этнографии восточнославянского города, а не содержание какой-либо коллективной монографии. Задача программы — способствовать координации работ по этнографическому изучению восточнославянского городского населения, которые проводятся или будут проводиться учреждениями республик и отдельными исследователями.

Все разделы программы разработаны с учетом специфики городской жизни на разных этапах исторического развития страны.

I. Основные источники

1. Основные источники для этнографического изучения городов края в прошлом и настоящем. Их наличие и состояние: археологические, музеино-вещевые, письменные (нарративные и документальные), изобразительные источники, планы, материалы разного рода обследований (опубликованные и неопубликованные). Статистика.

Возможности использования художественной литературы, местной и центральной прессы. Изученность вопроса. "Белые пятна" и возможные пути их заполнения.

2. Полевые этнографические исследования. Основные результаты прежних работ. Места хранения материалов. Задачи новых полевых исследований. Предлагаемые методы. Намеченные объекты изучения.

II. Испотическая и социально-экономическая характеристика

3. Основные природные и экономические особенности республики; ее этнографическое зонирование. Изучаемый край в системе республики в связи с постепенным сложением современного типа расселения. Городские и сельские поселения изучаемого края, их соотношение. Степень урбанизации края.

4. Краткие исторические сведения о крае и его городах. Край в период феодализма. Типы городов в соответствии с существующими классификациями (экономико-географической, географической, статистической и др.). Историческая характеристика городов и поселков, намеченных для исследования.

III. Особенности формирования городского населения на различных исторических этапах

5. Численный состав населения. Колебания. Естественное и механическое движение. Темпы роста. Источники пополнения (сельские и городские). Соотношение коренного и пришлого населения. Места выхода иммигрантов. Факторы, влияющие на формирование городского населения. Роль ближайшего сельского окружения в формировании населения города.

6. Социально-профессиональный состав. Древние сословия. Основные социальные и профессиональные группы. Их соотношения на различных исторических этапах. Изменения в социальном составе в связи с развитием города. Межсоциальные контакты. Возможности социальных передвижений у коренного и приезжего населения.

7. Этнический состав. Этническая принадлежность основной массы населения в прошлом и настоящем. Этносоциальные группы. Иноэтнические группы — славянские и неславянские. Языки. Этническая и областная принадлежность коренного и приезжего населения. Компактное и дисперсное расселение этнических и областных групп в городе. Межэтнические контакты. Характер этнических процессов на различных исторических этапах. Взаимоотношения коренного населения с другими восточными славянами.

8. Основные этнические и социально-бытовые группы как объект этнографического изучения города. Особенности их быта и общие черты.

IV. Занятия как важнейший фактор, определяющий быт горожан

9. Характер занятий горожан в связи с социально-экономическим развитием общества и особенностями природно-географической среды края. Роль промышленности, ремесла, торговли, сельскохозяйственных занятий, деятельности, связанной с арендой и субарендой жилых и производственных помещений, бытовым и культурным обслуживанием.

10. Основные и подсобные занятия у различных социально-профессиональных групп коренного и приезжего населения. Соотношение производящих и обслуживающих занятий на различных исторических этапах.

11. Домашнее производство и профессиональные занятия на разных исторических этапах.

12. Участие отдельных половозрастных, социальных и этнических групп городского населения в различных видах занятий.

13. Участие окрестного сельского населения в деловой жизни города ("маятниковые" мигранты и другие группы). Возможный отток горожан для занятий вне своего города (в сельском хозяйстве, в промышленности, в бытовом и культурном обслуживании).

14. Особенности производственного быта различных социально-профессиональных групп городского населения на разных исторических этапах.

V. Город как поселение

15. Наименование города и его изменения.

16. Общие черты древнерусских городов. Местоположение. Мыс, "Гора" и "Подол". Феодальный центр и ремесленно-торговый посад. Укрепления. Кучевая планировка центра и уличная планировка посада. Членение посада (концы, слободы). Торговая площадь. Особенности данного города. Его возникновение и основные этапы развития.

17. Рост территории города. Социальная топография. Расселение основных социально-профессиональных и этнических групп в прошлом и настоящем.

18. Планировка города (радиально-кольцевая, квартальная, иная). Его основные составные части в прошлом и настоящем.

19. Наличие "старой" и "новой" части города, древних укреплений, культовых и гражданских зданий и других памятников культуры, относящихся к разным историческим периодам. Возникновение новых районов. Для новых городов — особенности планировки, наличие и роль проекта.

20. Местоположение торгового центра, основных административных, хозяйствственно-производственных и жилых зон, а также культурных центров в прошлом и настоящем.

21. Городское управление в прошлом и настоящем. Участие в нем основных социально-профессиональных групп.

22. Культурная жизнь города. Административные и культурные связи с окружающей сельской местностью.

23. Экономические и культурные связи города с окрестной территорией и сравнительно более отдаленными районами в различные исторические периоды.

24. Городское хозяйство в его историческом развитии (озеленение, мостовые, набережные, мосты, водоснабжение, канализация, освещение, газификация, общественные бани, транспорт и т.п.) и его влияние на быт горожан в различных частях города, краткая история и современное состояние. Хозяйственные, культурные и другие предприятия в городском квартале.

VI. Усадьба и жилище

25. Членение городского квартала и понятия "домовладение" — "двор" — "усадьба". Городская усадьба (жилой дом, двор, хозяйственые постройки) у различных этнических и социально-бытовых групп. Ее размеры, характер застройки и изменения по мере развития города. Положение жилого дома по отношению к улице. Проблема владения и пользования дворовым участком, домом и его частями в прошлом и настоящем. Усадьба как место обитания городской семьи. Родственные и соседские отношения в этой связи. Главенство и подчинение. Особенности городской усадьбы в сравнении с сельской.

26. Жилище. Традиционный и новый материал и техника постройки жилого дома. Особенности архитектуры. Традиции и инновации в жилищном строительстве и в использовании жилища в данной местности. Дом и квартира различных этнических и социально-профессиональных групп горожан. Величина дома и квартиры. Высотное развитие жилища, общее и особенное в его планировке, населенность, количество, назначение и размер помещений. Интерьер различных помещений в зависимости от их функций и принадлежности жилища. Мебель и убранство. Национальные традиции и влияние моды.

27. Формирование жилого фонда. Соотношение в его составе построек различных типов. Возраст строений, изменения в старых строениях в разные исторические периоды у отдельных групп горожан. Жилище различных частей города (в связи с социальной и этнической топографией). Сменяемость жилища (использование дома несколькими поколениями одной семьи, перестройки, смена жилища в результате социальных передвижений).

28. Способы строительства у восточных славян (строительство силами семей, наемных рабочих, соседей и др.). Характер строительных артелей. Этническая и областная принадлежность строителей. Роль профессионализма в строительных работах. Строительство домов по традиционным планам, по личным планам домовладельцев, по типовым и оригинальным проектам профессионалов-проектировщиков. Общие черты домостроительства в связи с развитием строительной промышленности и местные особенности (в технике строительства, в расположении помещений, в интерьере).

29. Благоустройство жилищ в прошлом и настоящем (водоснабжение, очистка, освещение, вентиляция, отопление) — традиционные и новые черты, общее и особенное.

30. Хозяйственные постройки (погреба, индивидуальные бани, амбары, конюшни, хлевы и т.п.) — их эволюция (изменения в составе и назначении).

31. Производственные постройки на усадьбе (мастерские, лавки, склады, гумно, овин) — их развитие в различные периоды существования города.

32. Двор и его использование (ограждение, благоустройство, сооружения для отдыха, спорта, детских игр и т.п.). Огород, сад, цветник.

VII. Одежда

33. Традиционная одежда восточнославянских горожан и городская одежда западноевропейского типа. Изготовление одежды на различных исторических этапах. Домашние и покупные материалы. Изготовление одежды в семье и использование труда профессионалов в различных группах горожан. Распространение покупной готовой одежды.

34. Состав и характеристика костюма (мужского, женского, детского) различных групп горожан на разных исторических этапах. Одежда нательная, верхняя (комнатная и уличная), зимняя и летняя. Головные уборы, прически, обувь, украшения.

35. Дифференциация одежды по назначению у различных групп горожан. Одежда повседневная, рабочая, специализированная, производственная, форменная.

36. Одежда и прическа дома и в обществе. Проблема престижа. Символика восточнославянской одежды. Обрядовая одежда и роль повседневной одежды в обрядах. Следование традиции и отношение к моде в различных группах. Различные сочетания моды и традиции. Обеспеченность одеждой в различных группах населения. Порядок приобретения одежды в семье. Гардероб отдельных членов семьи. Отношение к одежде. Проблемы ее сменяемости, накопления, хранения.

37. Сходство и различие в одежде горожан и окрестного населения. Отражение в одежде, прическе, головных уборах и т.п. межэтнических и межсоциальных контактов. Взаимовлияния.

VIII. Пища и утварь

38. Главные черты питания восточных славян. Основные пищевые продукты в связи с хозяйственными, этническими и религиозными особенностями населения края. Пищевые запреты. Сходство и различие в питании горожан и сельского населения.

39. Домашние и покупные продукты. Заготовление и хранение. Главные кушанья и напитки, способы их приготовления. Общие для восточнославянских народов черты. Межславянские различия и особенности местной кухни. Сезонность.

40. Приготовление блюд. Способы тепловой и иной обработки. Приготовление пищи в семье (кто для кого, когда и на какое время) членами семьи и профессионалами.

41. Трапезы. Их число, время, место и характер. Участники. Престижность трапез.

42. Питание в праздники и в будни, в кругу семьи и при приеме гостей. Соблюдение семейного характера трепез. Нарушения.

43. Общественные трапезы. Их время, место и характер. Приготовление пищи и напитков (кто, когда, что). Местные обычай. Заимствования и влияния в домашнем и общественном питании.

44. Изменения в питании в связи с урбанизацией. Традиционное и новое в кулинарии. Новые рецепты. Кулинарная литература. Роль города в создании национальной кухни.

45. Отражение межэтнических и межсоциальных контактов в пище и питании горожан. Различные виды общественного питания.

46. Приспособления для обработки и хранения продуктов. Кухонная посуда и инструменты для приготовления пищи.

47. Столовая и парадная посуда. Роль в быту горожан продукции местных мастеров и фабричной посуды.

48. Престижность утвари. Эволюция представлений о сервировке стола и роль города в этом процессе.

IX. Семья

49. Городская семья у восточных славян как производственная единица.

50. Численность семьи у различных групп горожан (социально-профессиональных, этнических, конфессиональных).

51. Тип семьи в разные исторические периоды. Большая, малая, неразделенная, простая и сложная, однолинейная и многолинейная семьи. Их соотношение. Число поколений. Число брачных пар. Число детей.

52. Внутрисемейные отношения. Главенство в семье. Отношения между супружами, между поколениями, между брачными парами. Положение женщины. Положение взрослых детей. Авторитарный и эгалитарный принципы. Права и обязанности членов семьи. Этикет.

53. Разводы. Возможность их и частота, отношение к ними в различных средах на разных исторических этапах.

54. Круг внешних связей семьи. Связи с родственниками, свойственниками. Теснота связей, тенденции их развития в различных исторических периоды у разных групп городского населения.

55. Родство и свойство горожан с сельскими жителями.

56. Родственные связи горожан, принадлежащих к различным этническим и социальным группам.

X. Домашний быт

57. Экономика семьи. Семейный бюджет. Семейная касса и распределение средств. Хозяйство семьи. Его состав и изменения в связи с социально-экономическими преобразованиями. Соотношение производящей и обслуживающей частей домашнего хозяйства. Роль подсобного хозяйства в жизни городской семьи. Распределение обязанностей. Представление о мужских и женских работах в разные исторические периоды. Значение общественного бытового обслуживания. Привлечение наемного труда. Положение слуг в семье в прошлом. Современные

наемные работники. Родственная взаимопомощь. Значение соседских и других связей.

58. Содержание, воспитание и обучение детей в связи с социальными, этническими и конфессиональными особенностями семьи. Отношение к рождению детей. Участие членов семьи в заботах о детях. Участие детей в семейных делах. Решение вопросов об образовании и профессиональной подготовке детей. Роль внешнего круга связей семьи в воспитании детей (помощь, отдача на воспитание, особенно в прошлом и настоящем). Роль общества в содержании, воспитании и обучении детей. Школы в прошлом и настоящем. Военная подготовка мужчин.

59. Распорядок дня семьи в целом и отдельных ее членов и различных групп горожан в прошлом и настоящем.

60. Особенности домашнего досуга отдельных членов семьи в будни и в праздники. Место фольклора. Место чтения и других культурных занятий (музыка, живопись). Круг людей, совместно проводящих досуг дома.

61. Межсемейное общение. Гостеванья и их особенности у различных этнических, конфессиональных и социальных групп. Участие в них родственников и посторонних.

62. Народные знания в домашнем быту. Трудовой и праздничный календарь. Домашние способы лечения людей и животных. Обращение к народным врачевателям (знахари и лекари). Совершенствование медицинской помощи в связи с развитием врачебной практики и медицинских учреждений и отношение к ней на разных исторических этапах.

XI. Семейные обычаи и обряды

63. Однонациональный и национально смешанный брак. Особенности заключения брака у различных групп горожан. Выбор супруга. Места знакомств. Сватовство. Предсвадебный период.

64. Свадьба. Состав обряда, сроки, участники, "чины". Традиционная народная свадьба и церковный обряд. Современный безрелигиозный обряд. Свадьба при национально смешанных браках.

65. Родильные обряды. Наречение имени и принятие новорожденного в религиозную общину. Следы древних обрядов. Современные безрелигиозные обряды.

66. Обряды, связанные с совершеннолетием. Следы древней инициации. Церковные обряды. Современные безрелигиозные обряды совершеннолетия. Получение паспорта, аттестата зрелости, трудовой книжки и др.

67. Погребальные обычай и обряды. Приготовление к смерти. Обряды, совершаемые в доме покойного. Религиозный обряд (в церкви, на кладбище и др.). Следы древних верований. Кладбища и могилы. Различные формы поминок, древние тризны. Гражданский похоронный обряд в данной местности.

68. Поминовение умерших в домашних условиях, в церкви, на кладбище. Индивидуальные и общие дни поминовения. Традиционное и новое, национальное и интернациональное в поминальных обычаях и обрядах.

XII. Общественный быт

69. Особенности общественного быта и городское самоуправление. Общественные работы и другие совместные действия (постоянныe и связанные с чрезвычайными обстоятельствами: помочи, субботники, воскресники и т.п.) в прошлом и настоящем.

70. Общественный быт, связанный с деловой жизнью городского населения. Особенности общественного быта отдельных социально-профессиональных групп горожан (занятых в ремесленном производстве, промышленности, торговле и т.д.).

71. Обычаи, манера общественного поведения в связи с конфессиональной принадлежностью городского населения в прошлом. Роль прихода. Аграрная обрядность в городе, ее значение и особенности по сравнению с сельской.

72. Общественный быт и семейно-хозяйственная жизнь горожан, участие в ней родственников, соседей, более широкого круга горожан. Проблемы престижности и общественное мнение.

73. Общественные формы проведения досуга и отдыха. Встречи не женатой молодежи и других половозрастных групп населения — особенности времяпрепровождения, игры, развлечения и пр. Встречи и объединения по интересам в связи с развитием культурной жизни, спорта и т.п.

74. Уличная жизнь в различных районах города в разные исторические периоды. Центры общественной жизни. Способы передачи новостей и объявлений. Гуляния, уличные представления и т.п.; места отдыха. Процессы и их значение в прошлом и настоящем.

75. Праздники в восточнославянском городе на различных исторических этапах. Состав праздников. Отражение в них господствующей идеологии. Пережитки прошлого и ростки нового. Происхождение городской праздничной обрядности и связи ее с обрядностью сельского населения. Праздничный календарь. Характер проведения различных праздников у разных групп горожан. Места праздничных действий, круг их участников. Внешнее оформление праздников. Значение города в развитии национальной праздничной культуры. Применение самодеятельного и профессионального мастерства в оформлении праздников. Участие в городских праздниках сельских жителей.

¹ См.: Брук С.И. Население мира. М., 1986. С. 69, 755—756; Козлов В.И. Национальности СССР. Этнодемограф. обзор. М., 1982. С. 89, 100.

² Крупянская В.Ю., Рабинович М.Г. Этнография города и промышленного поселка // Сов. этнография. 1964. № 4.

³ Анохина О.А., Шмелева М.И. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М. 1977; Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. М. 1978; Он же. Город и традиционная народная культура // Сов. этнография. 1980. № 4.

⁴ Козлов В.И. Изменения в расселении и урбанизация народов СССР как условия и факторы этнических процессов // Современные этнические процессы в СССР. М. 1977.

⁵ Подробнее см.: Рабинович М.Г., Шмелева М.Н. К этнографическому изучению города // Сов. этнография. 1981. № 3. С. 24.

⁶ Этнические процессы и образ жизни (по материалам исследования городов БССР). Минск, 1980. С. 88—92, 156—160.

⁷ См. например: Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозавод-

- ского Урала. Конец XIX — начало XX в. М., 1971; *Крупянская В.Ю., Будина О.Р., Полищук Н.С., Юхнева Н.В. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917—1970)*. М., 1974; *Латышева Г.П., Рабинович М.Г. Москва и Московский край в прошлом*. М., 1974; *Города Подмосковья*. Кн. 1. М., 1979. Кн. 2. М., 1980.
- ⁸ *Рождественская С.Б. Жилище рабочих Горьковской области (XIX—XX вв.)*. М., 1972; *Шмелева М.Н. Об основных тенденциях развития материальной культуры русского городского населения за последнее столетие // Сов. этнография*. 1974. N 3; *Штыхов Г.В. Города Полоцкой земли (IX—XIII вв.)*. Минск, 1978; *Будина О.Р., Шмелева М.Н. Общественные праздники в современном быту русского городского населения // Сов. этнография*. 1979. N 6; *Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем*. М., 1980; *Коган Д.М. Связи городского населения как одна из проблем этнографии города // Сов. этнография*. 1967. N 4; *Етнографія Київа і Київщини. Традиції й сучасність*. Київ, 1986; *Толочко П.П. Київ и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII вв.* Київ, 1983.
- ⁹ *Тихомиров М.Н. Древнерусские города*. М., 1956; *Рабинович М.Г., Шмелева М.Н. Город и этнические процессы (из опыта этнографического изучения восточнославянских городов) // Сов. этнография*. 1984. N 2.
- ¹⁰ *Социальное и национальное: Опыт этносоц. исследований по материалам Татарской АССР*. М., 1973; *Středověká archeologie a studium počátku měst*. Praha, 1977; *Этнические процессы и образ жизни (на материалах исследования городов БССР)*; *Рабинович М.Г. Город и традиционная народная культура // Сов. этнография*. 1980. N 12—24.
- ¹¹ *Археология СССР: Древняя Русь: Город, замок, село*. М., 1985. Гл. III.
- ¹² *Улащик Н.Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода*. М., 1973; *Рабинович М.Г. Русские письменные источники XI—XVII вв. как материал для изучения этнографии города // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии*. Вып. IX. М., 1982; *Он же. Средневековый русский город в былинах // Сов. этнография*. 1986. N 1.
- ¹³ *Греков Б.Д. Опыт исследования хозяйственных анкет XVIII в. // Издр. труды. Т. I. М., 1960; Рабинович М.Г. Ответы на программу Русского Географического общества как источник для изучения этнографии города // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. V. М., 1971; Мыльников А.С. Разработка истории этнокультурных процессов в Ленинграде и области и некоторые вопросы источниковедения // Этнографические исследования северо-запада СССР. Л., 1977; Александрова Т.М. Виды массовых архивных источников для исследования семейного быта населения Петербурга XVIII — начала XX в. (по материалам Ленинградского архива) // Этнографические исследования Северо-Запада СССР; Будина О.Р., Шмелева М.Н. Этнографическое изучение города в СССР // Сов. этнография. 1977. N 6.*
- ¹⁴ *Рабинович М.Г. К определению понятия "город" (в целях этногр изучения) // Сов. этнография*. 1983. N 3.
- ¹⁵ *Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города*. С. 19.
- ¹⁶ См.: *Юхнева Н.В. Этнический состав и этносоциальная структура населения Петербурга. Вторая половина XIX — начало XX в.*: Стат. анализ. Л., 1984.
- ¹⁷ См.: *Давыдов А.Н. Работы по комплексному архитектурно-этнографическому изучению Архангельска // Сов. этнография*, 1984. N 2; *Зорин А.Н. Планировка и застойка уездных городов Казанского Поволжья XIX — начала XX в.*: (Ист. -этногр. исследование): Автореф... канд. этн. наук. М., 1986.

С.Б. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ СЛАВЯНСКОГО И НЕСЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КАРПАТ

Дуга Карпатских гор расположена на территории Чехословакии, Польши, Венгрии, Румынии и СССР. Народы этих стран находились и находятся в постоянных культурных контактах. Контактировали иprotoэтносы этих народов, части которых входят в современное население Карпатских гор. Так, длительные контакты со славянами Карпат поддерживала восточнороманская этническая общность, которая не полностью была поглощена румынским народом, сложившимся позднее времени начала и расцвета "валашской колонизации" в Карпатах¹, во многом определившей черты традиционных хозяйственных занятий и связанных с ними культуры и быта карпатцев.

Древние венгры, в этническом формировании которых в регионе Северного Каспия важную роль играли межэтнические связи с иранцами², пришли сложившимся кочевым этносом в Карпатский регион в IX в. Часть их начала расселяться с XI в. на территории современной Закарпатской области — на землях славян, входивших в то время в Киевскую Русь³. Славяно-венгерские контакты были продолжительны, но в позднее время менее интенсивны, чем славяно-румынские из-за различий в вероисповедании.

П.Г. Богатырев ставил перед современными исследователями вопрос «о так называемом "паннонском единстве", существовавшем до прихода венгров», когда говорил о взаимосвязях культуры населения Карпат и Балкан и о том, что "...здесь в своеобразных физико-географических, социально-экономических и политических условиях жизни населения сохранились некоторые архаические черты хозяйства и культуры, свойственные разным народам и этническим группам, принимавшим участие в заселении этой области Центральной Европы"⁴.

Анализируя характер культурной общности населения Карпат, Ю.В. Бромлей отмечает, что некоторые черты такой общности начали, видимо, складываться здесь очень рано и что "... судя по этнографическим материалам [до 1970 г. — Р.С.], население Карпат сохранило чуть ли не до наших дней следы праславянской культуры; они прослеживаются в некоторых орнаментальных мотивах, анимистических верованиях, космогонических сказаниях, календарных и семейно-бытовых обрядах и песнях, волшебных сказках, старинных преданиях". Сохранение подобных реликтовых форм во многих элементах культуры связано с характерной для Карпат, как и для большинства горных районов, изоляцией и относительно замедленным в силу этого экономическим развитием⁵.

Исторические судьбы народов Карпатского региона оказали влияние на формирование их традиционной культуры, и в частности народного искусства. В традиционном изобразительном творчестве населения Карпат контакты восточнороманских и мадьярских народных художественных традиций со славянскими нашли свое отражение.

В процессе многовековых этнических взаимовлияний славянского и неславянского населения в зоне Карпат создался такой тип традиционной культуры, который отмечен ярко выраженными общими чертами для всех этнических общностей этого региона при сохранении черт специфических для каждой из них и наличием сходных черт с культурой населения стран, соседствующих с данным регионом, главным образом с этносами Балкан.

Общее и особенное в этнической культуре различно проявляется в материальной и духовной ее сферах. Эта закономерность действует и в Карпатском регионе.

В материальной культуре и у славянского и у неславянского населения Карпатских гор *общее* в первую очередь проявляется в орудиях труда, связанных с хозяйственными занятиями, обусловленными общими для региона экологическими условиями. Менее жестко, но достаточно определенно детерминируются экологией и такие компоненты материальной культуры, как одежда, жилище, пища и утварь, связанная с хозяйственными занятиями.

В народном искусстве, материализующем в формах и декоре предметов быта мировосприятие этноса, *особенное* проявляется в орнаментальных мотивах, колористических сочетаниях, своеобразии образно-сюжетного строя и технических приемах изготовления изделий и их декорирования. Предметы народного изобразительного творчества как бы синтезируют в себе духовную и материальную культуру. Декорируя бытовые вещи и организуя в целом традиционную предметную среду: жилище, одежду, утварь, народные мастера руководствуются этническими художественными традициями, которые зиждятся на этническом сознании.

В той мере, в какой искусство в целом является формой общественного сознания, народное искусство с его традициями является формой этнического сознания.

Народное изобразительное творчество — система эстетических знаков, несущих этническую информацию. Эстетический знак не подобен художественному синтетическому образу, но он и не является знаком как только "заместителем" — представителем чего-либо лишь в силу своего конвенционального характера. "Знак замещает не только реальные объекты, но и процессы, а также человеческие представления, идеи. Функции замещения составляют один из основных признаков знака. Один из основных, но не единственный... процесс замещения в сфере искусства часто происходит в виде олицетворения тех или иных явлений, человеческих свойств, идей. Как способ художественного освоения действительности, олицетворение наблюдается в искусстве разных исторических периодов. Эстетический знак замещает явления действительности, олицетворяет человеческие представления и идеи". Конвенциональность эстетического знака в народном искусстве зиждется на этническом сознании и единстве традиционной художественной культуры любой этнической общности, в которой каждый её член владеет этнической художественной традицией на уровне восприятия (а как правило, еще и на уровне воспроизведения и творчества).

Е.М. Мелетинский, полемизируя с Э. Бенвенистом, рассматривает

вающим связи языковых знаков, отвергает его положение о том, что "значимость знака определяется только системой, в которую он включен. Надсистемных знаков не бывает" и утверждает, что "применительно к миру эстетических знаков эти положения не представляются справедливыми. В искусстве довольно часто встречаются внесистемные знаки"⁷. Это утверждение Е.М. Мелетинского, аргументирующего свое положение примерами из живописи, не касается народного искусства, которое в отличие от других видов искусств является системой, в силу чего его эстетические знаки и определены этой системой. Поэтому в народном изобразительном искусстве нет надсистемных знаков. Эстетический знак народного искусства несет этническую информацию. Она в разном объеме воспринимается представителями "своей" этнической общности и представителями других этнических общностей. Первым она дает полную, детальную информацию, вторым — ограниченную.

Изучение народного искусства Карпатского региона менее продвинуто, чем изучение других компонентов традиционной культуры и элементов ее бытования в наши дни, хотя литература о населении Карпат весьма обширна. Так, изданная еще в 1962 г. Р. Жатко библиография трудов по изучению материальной и духовной культуры населения только словацких Карпат состоит из 1556 названий и, по мнению П.Г. Богатырева, является неполной; вышедшая в свет в 1960 г. лишь первая часть библиографии по польским Карпатам, составленная М. Гладышем, содержит 1141 название⁸. На качественно новый уровень поднялось этнографическое изучение культуры и быта населения Карпат, и в том числе народного искусства, в последнюю четверть века после создания международной комиссии по изучению народной культуры в Карпатской области (МККК). Поставив во главу угла своей деятельности выработку теоретических и методических основ исследовательской работы, координацию научно-исследовательских программ для изучения культурной общности, межэтнических отношений и эволюционных процессов для дальнейшего решения этнографических и фольклористических проблем, вытекающих из конкретных исследований народных культур в Карпатской области, МККК стимулировала и координировала работу по изучению народной культуры Карпат в странах — членах МККК. В результате деятельности МККК было собрано большое количество материалов, ставших ценным источником как для решения отдельных проблем, так и для научных обобщений⁹.

В структуре МККК среди десяти субкомиссий работает и субкомиссия "Народное изобразительное творчество". Вместе с тем материалы по народному искусству как сопутствующие раскрытию других тем присутствуют и в трудах, посвященных жилищу, одежде, пастушеству. Сопоставление народного искусства славянского и неславянского населения Карпат позволяет выявить черты, которые характеризуют культурную общность Карпат, с показом и специфических черт в искусстве отдельных народов.

Янош Манга в своей работе "Искусство пастухов"¹⁰ анализирует

изделия, выполненные народными мастерами XVIII—XX вв. из кожи, дерева, металла, рога, как утилитарные, так и декоративные.

В резьбе по дереву XVIII в. особенно на рубелях (техника трехгранны-выемчатой резьбы) орнамент из солярных знаков (шестилепестковые розетки разных размеров, в различных комбинациях и по две вихревые розетки) сплошь застилает поверхность изделия, очень напоминая общим видом северно-русские прылки. В XIX в. в этот классический орнамент включается большое изображение сердца, в которое вписаны инициалы и даты, что разрушает традиционную композицию. Конечно, самым распространенным утилитарно-декоративным изделием пастухов был деревянный ковш. Формы ковшей, техника резьбы, мотивы орнамента и скульптурная обработка ручек здесь необычайно разнообразны, но шире всего используется с XVIII в. до середины XX в. рельефная резьба и скульптурные украшения, выполняющие функцию ручки. Мотивы резного декора в основном зооморфны (лоси, олени и т.п.), но есть и сюжеты в стиле "пастушеских проспектов", выражавших в картинках-сценах из пастушеской жизни наставления, которые должны уберечь пастуха и скот от хищников (например, изображение пастуха с вскинутым над головой топориком, который он намеревается обрушить на голову волка). Второй широко распространенный в быту пастухов утилитарно-декоративный предмет — посох с фигурным завершением в виде птицы, головы коня или человеческой фигуры. Культовая скульптура (распятие, Богоматерь) выполнялась совершенно так же, как деревянная скульптура некультового назначения (например, "Добрый пастырь" — фигурка пастуха, несущего на плечах животное). Для скульптурной резьбы венгров-пастухов характерны черты, общие для деревянной народной скульптуры: обобщенность форм и специфические пропорции человеческих фигур (как бы несоразмерно небольшие ноги, увеличенный размер головы и кистей рук). Вместе с тем есть стилистические особенности выявляющиеся в сравнении венгерской скульптуры со славянской: скульптура украинцев, как и словаков Карпат XVIII—XIX вв., выполнена в мягких округлых формах. Пластичность позы подчеркивается линиями изображаемой одежды, густых волос, повторяющих как бы скрытое внутри статичной фигуры движение живого тела, часто охваченного сильным чувством. Так, например, скульптурное изображение святого Онуфрия (XVIII в., Прикарпатье)¹¹ полно экспрессии. Высокая духовность образа, эмоциональная напряженность, целеустремленность мольбы выражены с такой силой, что в высоком таланте народного мастера нет сомнений. Коленопреклонная поза с наклоном вперед и руками, сложенными в жесте мольбы, подчеркивается густыми ниспадающими на спину волосами и длинной волнистой бородой, как бы закрывающей фигуру спереди. Столь же выразительны женские фигуры (из Львовской и Ивано-Франковской областей), относящиеся к XVIII в. Скорбь "Предстоящей" (Львовская область) в накинутом на голову покрывале выражена и позой, и склоненной к плечу головой, и глубокой печалью в огромных широко расставленных глазах и сложившихся в прямую линию губах. Трагическому облику этой скульптуры как бы противостоит скульптура "Предстоящая" из Ивано-Франковской

области, в которой скорбь выражена не трагизмом, а глубокой светлой печалью¹². Поза совсем юной женщины с цветущим лицом, приложившей руку к склоненной голове, передает большое эмоциональное потрясение. Детски припухлые губы, полные щеки, короткий нос и круглые глаза как бы подчеркивают печаль и некоторое недоумение юного существа в трогической ситуации.

Изображение ангелов в деревянной скульптуре в виде колено-преклоненных юношей и девушек, как пишет Н.И. Моздырь, "воплощало эстетический идеал красоты и молодости для своего времени". Далее Н.И. Моздырь отмечает, что "особую группу в народной украинской резьбе представляют широко распространенные на Гуцульщине и Бойковщине в XVIII—XIX вв. подсвечники для 3—5 свечей, богато украшенные барельефом и скульптурой", в том числе головками юношей или ангелов, которые сходны с головками других скульптур. И воплощают тот же идеал юности и здоровья. В отличие от словацкой и украинской венгерская скульптура, изображающая человека более жестких очертаний, порой заостренных, а не округляющихся форм, как бы "ломаных", а не "криволинейных" линий силуэта, придающих ей этими приемами специфическую выразительность¹³. В скульптуре, изображающей сидящего мужчину (XIX в), как бы подчеркивается, что колени его согнуты под прямым углом; кисти руки, лежащие на коленях, борода и усы как бы строго очерчены полуovalом. Лицо с большим носом и близко поставленными к переносице глазами выражает строгость, душевную уравновешенность, отсутствие эмоций¹⁴. Столь же характерен рельеф на ковше, изготовленном в 1940 г., где изображен пастух, обороныющийся от волков. В изображении нет внутренней динамики, хотя сюжет динамичен¹⁵. Вместе с тем в зооморфных изображениях, нередко реалистичных, пластика возобладает. Есть и скульптурные изображения с динамикой эмоции¹⁶.

Пастушеской резьбе по дереву у словаков посвящена работа Р. Беднарика¹⁷. В более поздней работе этого автора "Кладбища в Словакии"¹⁸, вышедшей в научно-популярной серии "Сокровища народной культуры", в главах III, IV и V формы и декор надгробий рассмотрены по элементам и в комплексе декоративных решений, растительный и геометрический орнаменты намогильных памятников, в частности разнообразные вариации древнейшего розеточного орнамента. В связи с тем, что сфера похоронной обрядности наиболее консервативна в традиционной культуре, сравнение резного декора деревянных надгробий с пастушеской резьбой позволяет установить, что последняя сохраняла многие архаические элементы, восходящие, по мнению Рудольфа Беднарика, к периоду до XVII в. и ранее — к дохристианскому периоду развития славянских культур, имевших много общих черт.

Деревянным резным изделиям пастухов, бытующим в последние десятилетия в Словакии, уделено место в работе Я. Подолака "Пастушество в области Высоких Татр"¹⁹. Эта работа позволяет судить о сохранении и в наше время традиций пастушеской резьбы по дереву, об общих чертах этого искусства с современной пастушеской резьбой у венгров, где им занимается и молодежь.

Пастушеская резьба по дереву перекликается с резьбой на мебели. Здесь общность ярко проявляется с XIV—XVIII вв. в саркофаговых сундуках. Эти сундуки — скрыни на ножках с выпуклым верхом и розеточным орнаментом, дополняемым растительными мотивами были распространены широко и аргументированно связываются некоторыми исследователями с античными влияниями²⁰.

Сменившие саркофаговые сундуки скрыни с ровной поверхностью, служившие и столами, и местом для спанья, украшались и резьбой и росписью, близкими по мотивам у славянского и неславянского населения Карпат. Со второй половины XVIII в. стулья и диваны с высокими резными спинками и резные рамы для зеркал, изготавлившиеся народными мастерами для господствующих слоев населения, оказываются чрезвычайно близкими друг другу по мотивам орнамента и технике резьбы²¹.

Чтобы подробнее осветить хотя бы на одном виде народного искусства взаимовлияния художественных традиций славянского и неславянского населения Карпат, рассмотрим далее искусство резьбы по дереву в другой сфере — в жилище (и внешнем оформлении, и в интерьере). Для более полного выявления роли и места резного декора в предметной микросреде обитания, а также показа функций резного декора с его образно-сюжетным строем, необходимо остановиться на жилищном комплексе какой-либо одной этнографической группы населения Карпат и затем методом сравнения выявлять общее и особенное, касающееся других групп. Многочисленной и самобытной является гуцульская этнографическая группа. Остановимся на ней.

Резьба по дереву является иконным и основным приемом украшения жилища гуцолов. Нами собран полевой материал по жилищу гуцолов в 1974 г. Гуцулы, проживающие в горных районах Ивано-Франковской, Черновицкой областей и в Раховском районе Закарпатской области, в верховьях рек Тиссы, Сучавы, Белого и Черного Черемоша, Прута и Быстрицы, зачастую малодворными и однодворными поселениями в труднодоступных горных районах, где до последнего времени было крайне мало дорог, сохранили народные художественные традиции в декоре жилища.

Традиционное жилище гуцолов отличало богатое и разнообразное художественное оформление интерьера при лаконичности внешнего декора дома, входившего органическим элементом в комплекс гуцульской усадьбы — гражды или оседка. Гражда была единым архитектурным комплексом, четырехугольным в плане, состоящим из жилища и хозяйственных построек, окруженных таким высоким забором под двускатной крышей, что из-за него была видна лишь крыша дома. Оседок представлял собой тот же комплекс жилого и хозяйственных строений, расположенных, однако, более свободно и окруженных забором из жердей — плотом²².

В жилом доме извне могли быть украшены выпуски бревен, поддерживающие крышу, фронтоны и галерея-веранда под крышей "пильдшей", являющейся продолжением кровли дома. Галерея находилась на фасадной стороне жилища. В единичных случаях она бывала еще и с

боковой стороны дома. В трехкамерном гуцульском жилище галерея занимает всю фасадную сторону дома со входом на галерею напротив входа в сени, соединяющие два остальные помещения. В поздних многокамерных гуцульских жилищах (начала XX в.) галерея занимает лишь половину фасадной стороны дома. Среди наиболее старых гуцульских домов встречаются и не имеющие галереи, которая появилась как часть жилища, необходимая для просушки одежды в условиях карпатского лета, обильного дождями.

Выпуски — повальные бревна обрабатывались скульптурно в виде стилизованной головы коня. Фронтоны украшались мозаичной обшивкой, создающей так называемый коверцовый или ковровый орнамент из ромбов. Галерею иногда украшали скульптурно обработанные столбы и, как правило, декоративные детали при входе, т.е. там, где были дверцы или калиточки в ее ограде. Последние заслуживают особого внимания. В. Шухевич приводит в своем труде рисунок, на котором вход на галерею украшают два круга с розетками, покоящиеся на столбах по бокам от входа и крест в центре калитки, возвышающийся над ограждением галереи²³. Такая трехчастная композиция, но в несколько измененном виде, зафиксирована нами в Космаче, на галерее одной из старых хозяйственных построек. Вместо креста здесь в центре композиции третий круг. По свидетельству сотрудников Музея гуцульского народного искусства в г. Коломы и отдельным, хранящимся в Музее материалам, такое украшение входа на галерею тремя кругами с резными розетками, встречается в разных селениях гуцулов, живущих в Ивано-Франковской области. Чаще встречается парное украшение: два круга, покоящиеся на столбах при входе на галерею, и при этом без всякого резного декора. В деревянных церквях, при входе на галерею тоже расположены симметрично по две пары кругов без всяких украшений: два — на столбах при входе, два — около дверей в церковь, у стены, в некотором отдалении от двери (например, в церкви, ныне музее, в г. Косове или в действующей церкви с. Яворово Косовского района). Сочетание изображения креста с розеткой — символом солнца является одной из характерных черт декора гуцульского жилища, что особенно ярко проявляется в резных архитектурных деталях его интерьера и в резьбе на мебели. (Не исключено, что украшение галерей церквей солярными знаками является не просто механическим перенесением традиционного для народного зодчества приема декора с жилого здания на культовое, а сознательным соединением магических охранительных знаков символики идеологии христианства с дохристианскими представлениями.)

Из архитектурных элементов, расположенных в интерьере, особую роль играл сволок — центральная балка. Важная как элемент конструктивный, эта архитектурная деталь наделялась магическими функциями и особенно пышно украшалась. Солярные знаки — "ружи" и кресты, выполненные резьбой, покрывали все три стороны балки. Не случайно среди резчиков были мастера, которые занимались специально лишь украшением сволоков резьбой. Крестом и розетками украшались "одвирки" — дверная рама при выходе из дома (так же украшался и вход в дом).

Крест и две розетки по сторонам от него украшали стенки детской колыбели — колыськи. Эти два элемента составляли резной орнамент многих скрынь-сундуков, изготавлившихся в конце XIX—начале XX в., в том числе столов-скрыней. Однако на самых ранних скрынях, которые имеют форму саркофага, изображение креста отсутствует. Орнамент этих скрынь состоит лишь из розеток. Процесс замены (замещения) языческой символики христианской, наблюдавшийся в искусстве Древней Руси в XI—XIII вв., при котором “иногда языческое уживалось рядом с христианским на одном предмете”²⁴, запечатлен достаточно ярко в декоре жилища гуцлов в силу долгой сохранности архаических черт культуры в Карпатах. Закономерно, что эти же принципы декора определяли художественную обработку утвари, средств передвижения; орудий труда и т.п. На спинках повозок глубокой резьбой изображались крест и розетки (иногда дополнительно растительный побег), на подойниках, солонках, ложках, ложкарницах — подвесных ящичках для хранения ложек, на мисниках — встроенных стенных шкафчиках для посуды — всюду основой орнаментального узора являются солярные знаки в сочетании с христианским символом — крестом, выполненные техникой резьбы на дереве. В начале XX в. эти же узоры на деревянной утвари выполнялись нередко техникой выжигания. На топориках — “топирцах”, которые служили мужчинам и посохом, и орудием для прокладки пути через лесные чащи, и оружием в защите от зверей и врагов, тот же орнамент выполнялся инкрустированием и иногда резьбой (гуцульские топорцы и по форме своей, а не только по орнаментации являются одним из наиболее архаичных бытовых предметов, находящих прямые аналоги в материалах, относящихся ко времени Древней Руси)²⁵.

Среди солярных знаков на дереве в интерьере гуцульского жилища, быть может, специального рассмотрения заслуживает декор супружеской кровати, где розетки представлены не в обычной композиции, а сдвоенно: по два круга, украшенных розеткой, вплотную прилегающих друг к другу и покоящихся на столбах по четырем углам кровати.

Столь же заботливо, как супружеская кровать, украшалась художественно выполненными магическими знаками колыбель ребенка. Солнечные розетки и кресты были вырезаны на всех ее четырех сторонах. Образ солнца является самым популярным в искусстве большинства народов мира. Вместе с тем солнце изображается в декоративном искусстве разных народов весьма различно.

При сравнении изображения солнца на гуцульских сволоках и одвирках, на кругах, размещенных при входе на галерею и на мебели и утвари с розетками на причелинах русского жилища, на фронтонах и воротах, тождество стилистических приемов не вызывает сомнений. Еще разительнее оно выступает при сравнении резьбы на карпатских скрынях с резьбой на прялках, рубелях, вальках у славянского и неславянского населения Карпат.

Особый интерес представляет то обстоятельство, что в отдаленных регионах расселения восточных славян, находившихся на протя-

жении многих столетий, как Гуцульщина, вне экономических и культурных связей с основной территорией их расселения, народные художественные традиции развивались в одном русле и проходили как бы одни и те же стадии.

О близости художественной культуры "окраин" древнерусского государства: Русского Севера и Карпатских гор, где спасалось население сначала от кочевников и затем от феодального гнета, о сочетании в декоре солярного знака и изображения креста, — писал П.Н. Жолтовский²⁶.

Солярные знаки в украшении одвирок ворот и калиток румынского жилища XIX в., напоминающего по конструкции ворот и калиток, и по другим признакам — гуцульскую гражду, с одной стороны, сходны со славянскими солнечными знаками, с другой — имеют свою специфику.

Размещение солнечных знаков (над входом и по сторонам ворот или калиток) одинаково. Солнечный знак, как круг, един. Однако выполнение его, как и всего орнамента, имеет заметное отличие: весь декор выполняется резным узором в виде плетеного шнура (способ известный по обрамлению окон и в каменных зданиях, например, в церквях г. Ярославля).

На одних воротах резным "шнуром", охватывающим всю колоду ворот, изображены по бокам и сверху три круга с равноконечным крестом внутри них. На калитке других ворот шнуром выполнен достаточно сложный орнамент из ромбов, кругов, крестов, включающий три круга солнечных розеток, размещенных так же, как на описанных выше воротах²⁷. Весьма показательно то, что в Закарпатье в церквях сел Крайниково и Сокиринцы, помимо композиций из геометрического орнамента, горизонтальные части одвирков были украшены орнаментом в виде плетеного шнура²⁸.

Взаимовлияние румынской художественной культуры и украинской проявилось в данном случае в заимствовании приемов резного декора в декоративных композициях, в основе которых лежит солярный знак.

Другой образ — русалки (берегини), известный в древнерусском искусстве, появился в декоре русского жилища в середине XIX в. В это же время этот образ мы можем увидеть и на гуцульском сволоке. Сволок с изображением берегини хранится в Музее гуцульского народного искусства в г. Коломые. Он описан и зафиксирован нами в 1974 г., датируется 1847 г. и выполнен мастером-профессионалом, что видно по традиционному орнаменту из розеток и крестов, уверенно вырезанных на боковых сторонах сволока и концах плоскости, обращенной к полу жилища. Берегиня размещена в центре композиции в окружении растений. В некотором удалении от нее изображены здания (архитектурный мотив). Если вспомнить композиции в классической домовой глухой резьбе, включающие берегинь, то как растительные, так зачастую и архитектурные мотивы там непременно присутствуют. По воспоминаниям местных жителей старшего поколения они слышали о таких сволоках.

Если не трудно объяснить сходство геометрического орнамента,

в основе которого у многих народов лежит ромб с его различными модификациями и ряд других простых геометрических фигур и линий, то одновременное появление берегини в двух столь удаленных и изолированных друг от друга регионах нельзя объяснить иначе нежели генетической близостью и жизненностью народных художественных традиций северных великороссов и гуцлов.

Образ берегини не исчезал из художественной традиции гуцлов. На кептарях фигура берегини, выполненная всегда техникой аппликации, скрывалась среди других элементов орнамента, словно прячущаяся в лесу древняя вила, продолжая жить в образном строе традиции. По материалам сотрудника Коломыйского музея Б.П. Сахро, женщины, помнящие еще названия элементов орнамента на старых кептарях, называют эту маленькую русалочку, как будто бы заблудившуюся в волшебном лесу, двумя совершенно несходными названиями: "Богородица" и "ракоч". Оба названия — позднее переосмысление образа берегини. При этом название "Богородица" сохраняет функцию оберега, заложенную в этот образ ранее (до христианизации), а название "ракоч" — более позднее, происходит от каких-то чисто внешних ассоциаций (некое словно бы плавающее существо с конечностями и хвостиком). Названия берегини "ракоч" и "Богородица" записаны в Прикарпатье. А третье — древнее название этого образа — "берегиня" было записано на Верховине около хутора Зеленый. В России русалок в декоре жилища чаще всего называют "фараонками". Это давно отмеченная исследователями закономерность: переосмысление образного строя народного искусства. Древний магический смысл образов традиционного изобразительного творчества, воспроизведимых народными мастерами на бытовых предметах, в декоре жилища, одежды, утвари утрачен, но этническое сознание тянется к "старинным", как говорят мастера и мастерицы образом, давая им новые названия по внешнему сходству.

Из других видов орнамента наиболее широко (как бы на втором месте после солярных знаков) распространен растительный. Он характерен как для глухой, так и для пропильной резьбы у русских и белорусов, а также для росписи украинского жилища. Он близок по приемам изображения вьющегося побега и его композиционного размещения с гуцульской резьбой и, в свою очередь, имеет сходство с венгерскими орнаментами, выполненными резьбой и росписью.

Если обратиться к предметам быта из кожи (сумки-табилки, пояса-чересы) или к керамике (посуда, игрушка), к изразцам ("кафли" или называемые в народе "кахли"), писанкам, или одежде, украшенной вышивкой, узорным ткачеством, аппликацией, то можно видеть, что основные элементы орнамента, которые были отмечены выше в резьбе по дереву в жилище, мебели, утвари, общие и здесь у всех славян Карпат. И это естественно при единстве художественной традиции.

Те же мотивы орнамента, многие образы, выполненные чаще всего такой же техникой, но со своеобразием стилистических приемов воплощения, бытуют и у неславянского населения Карпатского региона.

И.Н. Гроздова отмечала, что у венгров, в первую очередь среди пастухов, особенно развито изготовление художественных изделий из

кожи. "Еще до прихода на Дунай, — пишет она, — венгры умели делать различные предметы из кожи. В изделиях пастухов, крестьянских ремесленников — шорников, седельных мастеров, скорняков — сохранились элементы древнего прикладного искусства — аппликации из цветной кожи, бахрома"²⁹. Высокая степень развития искусства кожаного плетения³⁰, в котором венгры превосходят другие этнические общности, населяющие Карпаты, связана с кочевым образом жизни венгров до прихода в Карпаты. Так в народном искусстве прослеживается историческая судьба народа.

Взаимовлияния польских и украинских народных художественных традиций в изготовлении изделий из кожи внутри славянской общности и румынно-славянских взаимовлияниях подробно описаны А.И. Горынь в исследовании "Кожевенные промыслы западных земель Украины"³¹.

П.Г. Богатырев на материалах по фигурным изделиям из теста, собранных болгарским этнографом Д. Мариновым, показывает, как та же идея, что и в фольклоре, — стремление собрать урожай и иметь большой приплод скота — отображается и в народном изобразительном искусстве. На обрядовом печенье есть фигура "гумна" — амбара, наполненного хлебом, хозяина этого амбара с посохом и его собак, охраняющих амбар. Нараду с этим в печенье другого вида, называемом "кошара", изображается крупный и мелкий скот, окруженный оградой и охраняемый собаками. Выпекается также печенье с изображением плуга и ярма, а кроме того, хлебы, на верхней корке которых переданы и "гумно", и "кошара", и плуг, и ярмо.

Исследователь говорит о том, что на хлебе из теста трудно провести прямую аналогию между изобилием природы и конкретным пожеланием хозяину (например: "желаем столько скота, сколько звезд на небе"). Поэтому происходит символизация изображаемого. Вместо хозяина у амбара, изображается его посох, вместо стада — его символ — пять кусочков теста и т.д.³² Процесс замены реального образа символом, эстетическим знаком происходил в народном искусстве всех народов.

В славянском народном искусстве распространен образ птицы. У русских это лебедь — "лебедушка", олицетворение женственности, женской красоты. Однако, как доказано исследователями³³, в изобразительном народном творчестве лебедь представлен в виде специфического "S" образного завитка, напоминающего шею лебедя, то, что больше всего пленяет в этой птице. Высокая степень абстрагирования в народном искусстве, его символика не всегда ясны для нас. Мы чаще можем лишь догадываться, чем разгадывать смысл образно-сюжетного строя. И тем не менее исследовательскую работу в этой области надо интенсифицировать, отыскивая первоначальные образы, обратившиеся в эстетические знаки в процессе отбрасывания "всего лишнего" народными мастерами.

В статье П.Г. Богатырева "К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян" содержится важная для перспектив дальнейшего изучения народного искусства мысль о различном смысле одних и тех же художественных образов народного искусства у разных на-

родов одной историко-этнографической области. П.Г. Богатырев приводит, например, свидетельства о выпекании обрядового печенья в форме птицы в Боснии, где "... изображение птицы должно символизировать изображение хлебного поля, на которое прилетает птица". У восточных славян и у чехов печенье из теста в виде жаворонка и других птиц связано с обрядом призыва весны. Однако у белорусов обряд печенья птиц был связан с пожеланием урожая³⁴.

Эту особенность народного искусства — разное смысловое значение его образов у разных народов — необходимо проанализировать на материале Карпато-Балканского региона.

Таким образом, приведенный и рассмотренный нами материал показывает, что народное искусство является важным источником для изучения исторических связей славянского и неславянского населения Карпат. Но для использования всех его возможностей в той же мере как используется лингвистический и фольклорный материал, необходимо провести многоаспектный анализ собранных материалов. Надо расшифровать все эстетические знаки народного искусства, выстроить в хронологической последовательности терминологию и картографировать весь материал народного искусства по отдельным историческим периодам. Результаты такого исследования будут иметь важное научно-общественное значение.

¹ Бромлей Ю.В., Грацианская Н.Н. Проблемы этнографического изучения культурной общности населения Карпат // Карпатский сборник. М.; 1976. С. 11.

² Вереш П.Т. Хозяйственно-культурные типы и проблемы этногенеза венгерского народа // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 185.

³ Гроздова И.Н. Этническая специфика венгров Закарпатья // Карпатский сборник. М., 1972. С. 96—97.

⁴ Богатырев П.Б. Вступительное слово (на симпозиуме "Карпатская этнографическая общность") // Труды VII МКАЭН. М., 1971. Т. XI. С. 693.

⁵ Бромлей Ю.В., Грацианская Н.Н. Проблемы этнографического изучения... С. 9.

⁶ Храпченко М.Б. Природа эстетического знака // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 11—12.

⁷ Мелетинский Е.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике // Там же. С. 31.

⁸ Труды VII МКАЭН. М. 1970. Т. XI. С. 694.

⁹ Флорец В. Деятельность Международной комиссии по изучению народной культуры в Карпатской области в период 1964—1977 гг. *Carpatica* 1972.

¹⁰ Manga I. L'Art des berges. Corvina, Budapest, 1972.

¹¹ Моздир М.У. Українська народна дерев'яна скульптура. Київ. 1980. С. 47.

¹² Там же. С. 55, 57.

¹³ Там же. С. 52—62.

¹⁴ Manga I. L'Art des berges. Ил. 11 в "Приложении".

¹⁵ Там же. Ил. 40.

¹⁶ Там же. Ил. 12.

¹⁷ Bednarik R. Pastierske rezbarske umenie. Bratislava, 1956.

¹⁸ Idem. Cintoriny na Slovensku. Bratislava, 1972.

¹⁹ Podolák I. Pastierstvo v oblasti Vysokych Tatier. Bratislava, 1967.

²⁰ K. -Csillary K. Les Meubles paysans hongrois. Budapest, 1972; Сенив. И. Выступление на Симпоз. "Карпатская историко-этнографическая общность" // Труды VII МКАЭН. Т. XI. С. 725—728.

²¹ Нариси з історії українського декоративно-прикладного мистецтва. Львів, 1969. С. 34.

²² Будзан. А. Різьба по дереву в західних областях України. Київ, 1960 г. Термін "оседок", употреблявся при характеристиці гуцульського жилища в кінці XIX в.

и приводимый В. Шухевичем в его труде "Гуцульщина" (Львов, 1899. С. 86) в настоящее время не употребляется; термин "гражда" бытует.

²³ Шухевич В. Гуцульщина. С. 105.

²⁴ Рыбаков Б.А. Русское прикладное искусство X—XIII вв. Л. 1971. С. 93.

²⁵ Там же. С. 49, 50, 51.

²⁶ Жолтовский П.Н. Древние мотивы в гуцульском орнаменте // Труды VII МКАЭН. Т. VII. С. 15.

²⁷ Monumente istorice si de arta // Revista muzeelor si monumentelor. 1979. N 1. C. 45.

²⁸ Нариси з історії українського декоративно-прикладного мистецтва. С. 36.

²⁹ Народы Зарубежной Европы. М., 1964. Т. 1. С. 724.

Страны и народы: Зарубежная Европа: Восточная Европа. М., 1980. С. 187.

³¹ Горынь А.И. Шкирянські промисли західних областей України. Київ, 1986.

³² Богатырев П.Г. К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, изобразительного и хореографического искусства у славян // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 426—427.

³³ Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1979.

³⁴ Богатырев П.Г. К вопросу ... С. 426—427.

С.Н. АЗБЕЛЕВ

УСТНАЯ ПОЭЗИЯ СЛАВЯН И ТВОРЧЕСТВО СКАЛЬДОВ

Тема имеет достаточно давнюю, но и довольно одностороннюю научную традицию. Она сводится в основном к вопросу о возможном влиянии скальдов на раннюю поэзию восточных славян — вопросу, рассматривавшемуся почти исключительно на материале "Слова о полку Игореве". Однако самобытность гениального произведения XII в. привлекала и теми, кто предпринимал уже сравнительно недавно попытки обнаружить в его тексте некоторые следы воздействия древнескандинавской поэзии на древнерусскую¹. В настоящее время, по заключению Л.А. Дмитриева, черты сходства между "Словом" и поэзией скальдов трактуются не как результат влияния, а как показатель того, что существуют «типологические параллели в отдельных элементах и поэтических приемах между „Словом“ и средневековой поэзией Европы», и как "основание полагать, что и на Руси в XII в. могла существовать профессиональная поэзия, были свои профессиональные поэты-певцы"².

При нынешнем уровне разработанности общеисторической и историко-культурной типологии естественно расценивать и институт профессиональных (либо непрофессиональных) поэтов-певцов, и саму устную поэзию скальдического (или аналогичного) типа отнюдь не как феномен одного географического региона, тем более не как своеобразие одной национальной культуры, а как проявление закономерности поэтического творчества на определенной стадии общественного развития и в определенных исторических условиях.

В данном случае необходимо разграничение нескольких уровней исторической и историко-культурной типологии:

1. Различие исторического пути обществ, переходивших к феодализму путем синтеза разлагавшегося рабовладельческого строя

(при относительно высокой степени культурного развития) у народа-аборигена и разлагавшегося родового строя у народа-пришельца — с одной стороны, и обществ, переходивших от родового строя к феодализму бессинтезно, на основе только внутренней эволюции, — с другой (обстоятельство, существенное для типологии культуры вне зависимости от этнических и территориальных особенностей).

2. Связанное с этим типовое различие в исторической судьбе славян. Вначале единый путь их исторической и культурной эволюции перестал быть таковым после массового внедрения части славян в пределы Восточной Римской империи. Южные славяне оказались на землях, уже заселенных давно романизованными фракийцами и иллирийцами, в ареале античной культуры. Синтезное развитие, произошедшее здесь, имело отличия от бессинтезной эволюции у славян западных и восточных. К тому же на территории будущей Болгарии переработка наследия античной культуры совпала с процессом слияния славян и пришедших позже них протоболгар при тесном общении с Византией³.

3. Типовые различия у восточных и западных славян. С принятием христианства на общественный быт вторых (как и части южных славян) интенсивно воздействовала западная церковь, стремившаяся не допустить развития письменности на славянском языке и особенно интенсивно искоренявшая здесь наследие языческой культуры. Подчиненные немецкому королевству, а затем входившие в состав Священной римской империи чехи, моравы, полабские и отчасти поморские племена оказались к тому же в орбите германо-романского синтеза, что особенно сказалось на культуре верхних слоев феодализированного славянского общества⁴. Более благоприятные условия для самобытного культурного развития у восточных славян и сравнительно медленное изживание здесь языческого наследия — причины того, что в русской письменности XII в. появился такой памятник, как "Слово о полку Игореве", что смогли сохраняться достаточно долго некоторые разновидности языческой устной поэзии, аналогичные, как увидим, основным скальдическим жанрам.

4. Восточные и западные славяне, расселившиеся вблизи Балтийского моря и связанного с ним водного пути "из варяг в греки", оказались в ареале существовавшей несколько веков тесной межэтнической общности народов балтийского региона. Их объединяли не только сами по себе экономические и культурные взаимосвязи. Важными предпосылками общности служили одинаковый для всех этих народов бессинтезный путь исторического развития, его общая синхронность и даже показанная совсем недавно И.П. Шаскольдом удивительная однотипность и одновременность целого ряда важных проявлений процесса становления раннефеодальных государств⁵.

Исторические факторы позволяют объяснить, почему именно в культуре восточных славян оказалось много сходного с культурой их соседей скандинавов, почему именно у восточных славян (как и у скандинавов) при феодальном строе смогли долго удерживаться пережитки языческой культуры, исчезнувшие сравнительно рано у южных и западных славян.

Скальдическая поэзия (как и аналогичного типа поэзия других народов) зарождается при родовом строе, достигает еще при нем высокой степени развития, и на этой высокой стадии ее застает зарождение феодальных отношений. Уже при феодальном строе ее записывают, но лишь спустя несколько веков после утверждения классового общества, создания государства, появления письменной литературы. Эта поэзия, однако, продолжает еще существовать по традиции в устной форме; лишь позднее скальды начинают писать свои произведения, что служит предвестником исчезновения этого типа творчества.

Поэзия скальдов может рассматриваться как один из эталонов при исследовании явления, в принципе естественного для всех народов, но, вероятно, далеко не у всех развившегося в одинаковой мере (и развивающегося, конечно, отнюдь не в одинаковых формах), а письменно зафиксированного лишь у некоторых⁶.

Естественным является вопрос, насколько соотносима с фольклором (в привычном понимании этого термина) поэзия скальдов и соответственно ее аналоги в славянском устном репертуаре того же времени; существует представление о скальдической поэзии как придворной⁷.

Виднейший исследователь скальдической поэзии М.И. Стеблин-Каменский, противопоставляя личное творчество скальдов безличной фольклорной традиции, отмечал, однако, что их поэзия "была распространена в широких массах", где "бытовала в продолжение веков в устной традиции"⁸, подчеркивая при этом, что, "подобно фольклорным авторам", скальды пользовались "накопленным поколениями богатством стереотипных поэтических схем"⁹. Детальному рассмотрению вопроса о народности поэзии скальдов не так давно была посвящена обстоятельная работа С.В. Петрова, в которой, среди прочего, подтверждены два основных тезиса автора:

1) скальды, "имевшие всенародную аудиторию, продолжали устремление фольклора, и то, что было спонтанным, неосознанным инстинктивным, но все-таки уже традиционным", у них "обрело форму закона — форму скальдической просодии"¹⁰;

2) в своем большинстве произведения скальдов, где "речь шла о подлинных людях <...> о подлинных событиях в точных координатах времени и места <...> были близки и понятны всему исландскому народу, следовательно, они не придворная феодальная поэзия, а поэзия народная", причем "удивительная сохранность устной передачи" на протяжении ряда веков "свидетельствует о глубоком внедрении" этих произведений "в общенародную память"¹¹.

Существенно, что из всех скандинавских стран наивысшее развитие поэзия скальдов имела именно в Исландии, где вообще отсутствовал придворный быт, — в стране с "долго сохранявшимися патриархальными традициями", где одна и та же поэтическая культура питала "творчество народа и отдельных, наиболее талантливых его представителей" в лице скальдов¹². Но зародившаяся и достигшая высокой изощренности еще в родовом обществе, затем особенно распространенная в поздно и слабо феодализированной Ислан-

дии скальдическая поэзия продолжала существовать на протяжении первых веков феодального строя и в более развитых скандинавских странах, как известно, вплоть до XIV столетия.

Констатировав двадцать лет назад, что "явных типологических аналогий к поэзии скальдов до сих пор нигде не обнаружено", М.И. Стеблин-Каменский объяснял это тем, что она отобразила "такую стадию развития, которая, как правило, недоступна нашему наблюдению"¹³. Он напоминал, что даже "от поэзии древнейших норвежских скальдов" (IX—X вв.) не осталось бы следа, если бы она не сохранилась "вплоть до письменной эпохи в Исландии в силу особых условий, имевших там место", тогда как в самой Норвегии сохранились "только памятники книжной литературы, возникшей в XII—XIII веках"¹⁴.

Однако представление об уникальности поэзии скальдов было здесь же опровергнуто наблюдениями М.И. Стеблина-Каменского. Он показал ее типологическую соотносимость не только с поэзией древнеирландских филидов и бардов, но и с творчеством доисламских поэтов Северной Аравии. Во всех этих случаях налицо традиционная устная поэзия, уже при родовом строе достигшая высокой ступени художественной разработанности, причем основные разновидности ее типологически одни и те же: хвалебная песнь-панегирик, погребальная песнь-оплакивание, хулительная песнь по адресу врага, фиксации разных жизненных ситуаций. Во всех случаях эта изощренная по форме поэзия вполне конкретна по содержанию. Произведения ее передавались изустно на протяжении ряда веков. Мастерство поэта ценилось высоко, а плодам его творчества первоначально приписывались магические свойства.

Высокий уровень формальной разработанности поэтических систем в произведениях, записанных у скандинавов, арабов, ирландцев после нескольких веков бытования в устной традиции, свидетельствует, что сами поэтические системы — результат длительного развития. Следовательно, представленный в них тип конкретного отображения действительности появился в устной поэзии названных народов задолго до создания тех произведений, которые дошли до нас. Но эта устная традиция продолжалась без существенных изменений еще несколько столетий после возникновения феодальных государств, установления монотеистических религий, появления связанный с ними литературы. Именно при феодальном строе и были записаны шедевры устного творчества времен язычества и родового общества.

Типологическое сходство устной поэзии этих народов, выявленное М.И. Стеблиным-Каменским, можно объяснить только типологией исторических условий. И у скандинавов, и у кочевых арабов, и у ирландцев переход от родового строя к феодальному совершился однотипно: без сколько-нибудь заметного воздействия общественных отношений и культуры давно сложившегося классового общества. Несмотря на довольно близкое соседство провинций Римской империи, нога римского легионера никогда не ступала ни на землю Ирландии, ни в пределы Скандинавии. Бедуины Аравии не были подчинены Византийской империей или Сасанидским Ираном.

По-видимому, существование развитой поэзии подобного типа в раннефеодальном государстве — одно из историко-культурных следствий социальной эволюции в условиях самобытного бессинтезного перехода от первобытно-общинного строя к классовому. Устное поэтическое творчество аналогичного рода, конечно же, бытовало не только у арабов, кельтов и северных германцев: естественно счесть его явлением закономерным при аналогичных исторических обстоятельствах.

Таким образом, обнаруживается, что далеко не случайно о соотносимости творчества скальдов и устной поэзии славян до сей поры речь шла именно на материале Древней Руси. Из всех доступных изучению по сохранившимся памятникам письменности славянских культур раннего средневековья именно к восточнославянской наиболее близка была по типу своего развития культура скандинавских народов того же времени.

Там и тут синхронно происходил бессинтезный переход от родового общества к феодальному; при этом там и тут принятие христианства (в силу разных причин) не привело к относительно быстрому и интенсивному искоренению художественного наследия местной языческой культуры; наконец, там и тут наличествовала принадлежность к историко-культурному региону балтийской общности, хотя у восточных славян были давние связи и с юго-западом, и с востоком, а после принятия христианства устанавливаются особенно тесные контакты с Болгарией и Византией.

Однако есть и существенное различие. Оно помогает объяснить, почему в восточнославянских рукописях чрезвычайно скучно отражена поэзия, аналогичная той, какая достаточно богато представлена записями произведений скальдов.

В Скандинавии пора записывания и прозаических саг, и скальдической поэзии — это в основном XIII в., когда в рукописи попали бытовавшие до того устно произведения скальдов, созданные даже на четыре столетия раньше. На Руси после установления монголо-татарского ига в течение по меньшей мере полутора веков обстановка не слишком благоприятствовала записыванию устной поэзии. Кое-что, вероятно, существовало в записях, сделанных ранее. Однако из книжного богатства Киевской Руси в огне Батыева нашествия уцелело, очевидно, немногое. К тому же почти все, что дошло до нас из текстов того времёни, содержится не в рукописях XI—XII вв. (их вообще сохранилось мало, причем светского содержания — всего несколько)¹⁵, а в более поздних списках и переработках, выполненных преимущественно в монастырских скрипториях. Не приходится удивляться, что при большом числе рукописей XV—XVII вв., содержащих продолженный текст "Повести временных лет" — памятника государственного значения, только одна рукопись сохраняла переписанное в XV—XVI вв., "Слово о полку Игореве", только в двух списках XV и XVI вв. дошло столь близкое записям устной поэзии начало "Слова о погибели Руськия земля".

Естественно полагать, что устная поэзия, по своему типу аналогичная творчеству скальдов, должна была иметь у славян те же

главные разновидности, что и у народов, чья историческая судьба благоприятствовала обильной письменной фиксации такого поэтического наследия.

Жанр поминального прославления, близкий похоронным причтаниям, дожившим до наших дней, существовал у славян издавна. Косвенное подтверждение этому дает известное описание Иордана, относящееся к событиям V в. и комментировавшееся еще Л. Нидерле, И.И. Срезеневским и А.А. Котляревским¹⁶. Пережитки подобного рода песен в русском фольклоре дожили до XIX в.: сохранились начиная с XVI столетия воинские исторические песни-плач, построенные, как правило, по традиционной схеме¹⁷; летописные данные свидетельствуют, что уже в Киевской Руси "плач по князьям включали в себя элементы оценки их государственной деятельности"¹⁸.

О существовании в древности у восточных славян хулительных песен по адресу врагов — жанра, представленного в средневековых записях и у скандинавов, и у арабов, и у кельтов — в русском рукописном наследии прямых свидетельств нам неизвестно. Но устная традиция сохраняла трансформированные произведения подобного рода, относящиеся, правда, уже к XIV и XVI столетиям и записанные в XVII—XIX вв.¹⁹

"Исконный и основной жанр поэзии скальдов, — писал М.И. Стеблин-Каменский, — это, конечно, хвалебная песнь, панегирик <...> содержанием которого являются, как правило, актуальные для современности факты"²⁰. Не приходится сомневаться (хотя сомнения и высказывались), что этот жанр был одним из важных явлений в устной традиции восточных славян до монголо-татарского нашествия. О песнях-славах, слагавшихся в честь князей по возвращении из успешного похода против врагов Руси или при посажении на княжеский стол, есть прямые свидетельства русских летописей: у Яна Длугоша сохранился латинский пересказ одной такой песни, сложенной в честь Мстислава Удалого по случаю его победы в 1209 г. над иноземным войском, вторгшимся в русские пределы. Имеющиеся в данной связи наблюдения были суммированы Д.С. Лихачевым, так же как и мнения исследователей относительно хвалебных песен "вешего" Бояна, о которых говорится в "Слове". "Боян был не только передатчиком старых песен <...>, но и их творцом ...>. Цель песен Бояна не в том только, чтобы сохранить память об историческом прошлом, но и в том, чтобы „воспеть”, прославить героя, возвеличить его"²¹.

Свидетельства о существовании песен-слав сохранились в былинах: их концовки нередко содержат упоминание "славы". И.Н. Жданов истолковывал это как "выражение традиционного взгляда на былевую песню", которая "должна оканчиваться провозглашением славы, должна соединяться с народным величанием". Оговорившись, что в дошедших былинах «припевка "слава" повторяется только по привычке, по установившемуся обычаю», он полагал, что "обычай этот имел древнейшее бытовое обоснование"²².

Если приглядеться к упоминающим "славу" концовкам былин, можно выделить несколько разновидностей. Но среди них трудно отыскать

случаи, позволяющие уверенно говорить о применении термина "слова" к самой былине или о прямом провозглашении в ее тексте "славы" персонажу эпической песни (что иногда встречается в думах). Былина в finale как бы констатирует пение "славы" герою после завершения подвига:

Он приезжает на княжий двор,
Бьет челом да поклоняется,
Сам с князем Владимиром прощается.
Тут-то Василью славу поют²³.

Збавил он же солнышка Владимира
Из того же было полону великого.
Тут же Илье Муромцу да с славу поют²⁴.

В подобных случаях, по-видимому, речь идет об исполнении особой хвалебной песни. О самой же былине в концовках говорится как о "старине":

Да мы с той поры Илью в старинах поем,
Да отныне поем его до веку²⁵.

С той поры да с того временн
Стали Василья стариной сказать,
Отнынь сказать да ево до веку²⁶.

Этот принцип не является повсюду выдержаным: бывают случаи, когда о пении "славы" упоминается с ироническим оттенком по отношению к отрицательному персонажу и т.п., что вполне объяснимо забвением исконного смысла. Вместе с тем можно встретить и употребление рядом обоих терминов, как бы указывающее на существование двух произведений, откликавшихся на одно событие, но различных по жанру:

Да тут ли старинушку и слáву поют²⁷.

В концовках былин чаще упоминается о пении "славы" здравствующему герою, но иногда — и после известия о смерти персонажа, которому былина посвящена. Это как бы указывает на бытование в прошлом и собственно хвалебных песен, и песен поминальных, содержавших прославление. Те и другие существуют в записях скальдической поэзии²⁸.

Не приходится сомневаться, что синхронное развитие устной поэзии одного и того же типа у соседних, долго интенсивно общавшихся между собой народов могло сопровождаться и некоторым взаимодействием. В данной связи исследователи не раз подчеркивали известный факт пребывания норвежских скальдов на Руси при дворе Ярослава Мудрого.

Сопоставляя скандинавскую и ирландскую устную поэзию эпохи викингов, М.И. Стеблин-Каменский справедливо замечал, что вообще "не сходство — результат влияния <...> но наоборот, влияние — результат сходства, как это и вытекает из факта социальной обусловленности литературных явлений"²⁹. При этом он не усматривал реальных показателей того, что влияние в области поэтической формы действительно имело место, хотя материал для сравнений велик.

В некоторых фрагментарных дошедшего до нас в письменном виде светского художественного наследия Киевской Руси, аналогичного поэзии скальдов, обнаружено очень немного проявлений такого сходства, которое может быть, в частности, объяснено влиянием. Предположения о его направлении, в сущности, как бы предопределялись состоянием источников. Сохранившаяся в записях часть скальдической поэзии только за период IX—XII вв. составляет объемистый том, содержащий несколько сот произведений, принадлежащих более чем двумстам авторов, имена которых традицией были сохранены, и еще некоторому числу анонимных³⁰. Восточнославянское письменное наследие за тот же период в сохранившейся своей части дает для сопоставлений "Слово о полку Игореве", содержащее имена певцов Бояна и Ходыны, а также текстовой материал, позволяющий предполагать принадлежность его певцам, идентификация которых с известными по летописи лицами в одном случае гипотетична, в другом, по-видимому, невозможна³¹.

В принципе несомненно, что при столь тесном культурном взаимодействии влияние не могло быть односторонним.

Обмен культурными ценностями между славянами и скандинавами в рассматриваемую эпоху доказательно фиксируется материалом археологии. Обнаружены как археологические комплексы скандинавского происхождения (IX—X вв.) на землях восточных и западных славян, так и археологические комплексы славянского происхождения на скандинавской территории (в пределах нынешних Швеции, Дании и Норвегии). Установить направление влияния оказывается подчас для исследователей нелегким делом по причине многостадиальности контактов и значительного числа вовлеченных народов. Но вещевой материал бесспорно свидетельствует о взаимном влиянии; многочисленные факты его в области материальной культуры между славянами и скандинавами (а также другими народами балтийского региона) за период VI—XII вв. были суммированы в недавней коллективной монографии историков ГДР, СССР, Польши, Дании, Швеции и Финляндии³².

О том же свидетельствует и сохранившийся в памятниках письменности материал, представленный летописными преданиями у восточных славян и текстами саг у скандинавов. Изучение его велось давно, наиболее фундаментальной работой является опубликованное посмертно исследование Е.А. Рыдзевской. По ее заключению, "общность сказаний и легенд, которую мы наблюдаем у восточных славян <...> и у скандинавов эпохи викингов, объясняется не только взаимным культурным общением, она в неменьшей мере обусловлена сходным стадиальным развитием". Имело место "займствование как целых сюжетов, так и отдельных подробностей". При этом "результаты, к которым приводит изучение нашего материала, — пишет Е.А. Рыдзевская, — показывают, что перевес оказывается на русской стороне как исходной точке, а не на скандинавской"³³.

Что касается взаимоотношений скальдической поэзии и аналогичной ей части устной поэзии восточных славян, то здесь важное значение приобретает, конечно, вопрос, чем следует объяснить (на

слишком, к сожалению, ограниченном материале, какой есть для со-
поставлений) элементы сходства в области формы: это и самый
типа творчества, и некоторые поэтические приемы.

Д.М. Шарыпкин, уже сравнительно недавно писавший об одно-
стадиальности хвалебных песен "как скальдов, так и Бояна", помимо
стадиально-типологического сходства, склонен был видеть вслед
за некоторыми своими предшественниками наличие элементов влия-
ния. Впрочем, по предложению Д.М. Шарыпкина, "Боян в своей
поэзии подражал не только скальдам", ибо при дворах русских
князей «находились певцы многих национальностей ("немцы, ве-
недицы, греки и моравы", как сказано в "Слове"). Среди них главное
место занимали русские скоморохи и гуслари, искусство которых
не могло быть безразлично их соотечественнику»³⁴.

Вопрос о том, кто кому и в каких случаях подражал, разумеет-
ся, остается открытым, как остается, в сущности, взаимообратимым
предложение Д.М. Шарыпкина, что "Боян был непосредственно знаком
со скандинавской скальдической традицией, а может быть, и учился
у варяжских скальдов"³⁵. С равным основанием допустимо предло-
жить, например, что у Бояна мог кое-что позаимствовать в своем
творчестве его современник скальд Харальд Суровый, женатый на до-
чери Ярослава Мудрого, не раз живший при его дворе и потому на-
верняка знакомый с восточнославянской поэтической традицией.

Вообще же трудность решения дилеммы — результат влияния перед
нами или проявления стадиально-типологического сходства — в данном
случае возрастает, поскольку речь идет не о содержании (которое
в определенных случаях дает материал для идентификации исходных
фактов), а только о некоторых поэтических приемах и образах.
В этой области, по-видимому, еще недостаточно учитывается и прин-
ципиальная возможность независимого "восхождения" тех или иных
проявлений сходства к давно предполагаемой древнейшей поэзии
индоевропейской общности. Наблюдения, накопленные более чем за
сто лет исследователями этой проблемы и суммированные в капи-
тальной монографии Р. Шмитта³⁶, могли бы, вероятно, быть попол-
нены за счет слабо пока использованных славянских материалов
(к проявлению общности не только индоевропейской можно отнести
следы древнейшей традиции попеременного исполнения песни двумя
певцами, усматривавшиеся в господствовавшем скальдическом раз-
мере и выявленные предположительно в тексте "Слова о полку Иго-
реве")³⁷.

Состояние источников и нынешняя степень их исследованности
пока дают достаточные основания для суждений не только о конкрет-
ных результатах контактов между устным творчеством славян и твор-
чеством скальдов³⁸, но и о двух аспектах реконструкции ранних
этапов устнопоэтического творчества славянских народов.

Первый аспект — реконструкция жанрового состава. Как мы
убедились, сравнительные данные помогают подтвердить существова-
ние у славян в прошлом тех же устнопоэтических жанров, какие
наиболее характерны для записанной поэзии скальдов.

Второй аспект, вытекающий из первого, — реконструирование

отношения древнейшей устной поэзии к действительности. У славянских народов оно не могло быть принципиально иным, чем отношение к действительности в синхронных жанровых аналогах у их соседей скандинавов или у других народов, проходивших в аналогичных условиях аналогичную стадию исторического и культурного развития.

"Поэзия скальдов — способ констатации фактов", — подчеркивал М.И. Стеблин-Каменский; содержание ее "предопределено действительностью"; в ней "невозможно обнаружить ни следа художественного вымысла". Скальды "не могут позволить себе художественного вымысла потому, что для них он неотличим от обыкновенной лжи". Для их произведений "характерно отсутствие традиционной сюжетной схемы. Содержание дается в них не традицией, а событиями", традиционна может быть только форма; такова форма хвалебной песни, куда "подставляются индивидуальные данные — имя прославляемого, его происхождение, совершенные им воинские подвиги" и т.д.³⁹ Однако большинство сохранившихся произведений скальдов сложены по таким, например, поводам, как боевая схватка с врагами, поединок, встреча с другом, с женщиной, благодарность за угощение, за приют; им свойственны "тематическая конкретность, фактографичность"⁴⁰.

Подобного рода характеристики скальдической поэзии IX—XIII вв. — общее место посвященных ей работ. Можно было бы цитировать много аналогичных высказываний специалистов и об устной поэзии, типологически сходной с поэзией скальдов. Ограничимся одним высказыванием крупнейшего арабиста И.Ю. Крачковского: "Доисламская поэзия арабов<...> с фотографической точностью отражает все стороны жизни арабского племени с окружающей его природой"⁴¹.

Неудивительно, что историками скальдическая поэзия (как и ее аналоги у ирландцев и арабов) используется в качестве надежного источника фактических сведений — более надежного, чем, например, современные этой поэзии прозаические саги, повествующие о тех же событиях.

На этом обстоятельстве необходимо было задержаться, чтобы рассеять заблуждение, бытующее довольно устойчиво среди части исследователей устной поэзии славян. По-видимому, вследствие того, что полноценных ее записей, относящихся к раннему средневековью, не сохранилось, существует мнение о позднем появлении в ней "прагматического" отображения жизненных фактов. В русском фольклоре, например, возникновение этой черты нередко связывают с изменениями, произшедшими после монголо-татарского нашествия, или даже датируют XVI в., полагая, что "человек раннего средневековья не мог изображать в своем словесном искусстве реальную действительность"⁴².

Как мы видели, нет оснований думать, будто бы славянская устная поэзия на пять или семь столетий отставала в этом отношении от скандинавской. Конкретное отображение жизни в песенной поэзии вообще было свойственно даже самым ранним видам общественного сознания, о чём писал, в частности, еще А.Н. Веселовский⁴³. Но ее общественные функции эволюционировали, в

связи с чем изменялись, хотя и медленно те жанровые формы, в которых реализовалась потребность в "прагматическом" отображении фактов. Дошедшие до нас исторические песни XVI или XVII в., конечно, не могут быть принципиально тождественны тому, что существовало в IX или X в. Дальнейшее привлечение иноязычных параллелей, думается, поможет уяснить, каким путем шел этот эволюционный процесс в устной поэзии славян.

¹ Суммарные очерки разысканий в данной области: *Перетц В.Н.* Слово о полку Игоревім. Київ, 1926. С. 81—87; *Schlauch M.* Scandinavian influence on the Slovo? // Russian epic studies. (Memoires of the American folklore society. Vol. 42). Philadelphia, 1949. Р. 99—124; *Шарыгин Д.М.* Скандинавская литература в России. Л., 1980. С. 11—21.

² *Дмитриев Л.А.* К вопросу об авторе "Слова о полку Игореве" // Рус. лит. 1986. N 4. С. 24.

³ См., например: *Ангелов Д.* Образуване на българската народност. С., 1971; *Ваклинов С.* Формиране на старобългарската култура VI—XI век. С., 1977; *Динеков П.* Българската литература през IX и X век // Списание на Българската академия на науките. С. 1980. N 5. С. 40—49.

⁴ Помимо общих работ, посвященных истории отдельных славянских стран, эта проблематика в последнее время освещалась в ряде коллективных трудов, часть которых явилась плодом сотрудничества историков славянских стран; см., например: *Формирование раннефеодальных славянских народностей*. М., 1981; *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья*. М., 1982; *Великая Моравия, ее историческое и культурное значение*. М., 1985; *Раннефеодальные государства на Балканах VI—XII вв.* М., 1985. *Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей*. М., 1987.

⁵ См.: *Шаскольский И.П.* Возникновение государств на Руси и в Скандинавии (черты сходства) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1985 год. М., 1986. С. 95—99. "Параллельность и синхронность процессов возникновения классового общества и государства на Руси и в Скандинавских странах (а также в Польше и Чехии) — факт поразительный и до сих пор недостаточно оцененный в изученный историками", — замечает автор (с. 96). См. также: *Мельникова Е.А., Петрухин В.Я.* Формирование сети раннегородских центров и становление государства: (Древняя Русь и Скандинавия) // История СССР. 1986. N 5. С. 64—79.

⁶ Существование развитой словесности "прагматического" характера можно предполагать в любом обществе на высшей стадии первобытно-общинного строя. Но в относительно редких случаях поэзия подобного рода может стать объектом исследования. Начала тысячелетних рабовладельческих цивилизаций Древнего мира "заслонены" последующими успехами культуры этих регионов. Формирование пришедших на смену культур нерабовладельческих проходило обычно под ускоряющим воздействием культурного наследия рабовладельческой формации. По-видимому, только за пределами ареала древних цивилизаций может наблюдаться процесс, о котором идет речь.

⁷ Среди скальдов были и "придворные" поэты, но они являлись дружинниками конунга или ярла, прославлением которого далеко не ограничивался круг их произведений. См., например: *Адмони В.Г.* Скальды при дворе конунгов // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 38. С. 506—508.

⁸ *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л., 1978. С. 131.

⁹ *Стеблин-Каменский М.И.* Происхождение поэзии скальдов // Скандинавский сборник. Таллин, 1958. Вып. 3. С. 184.

¹⁰ *Петров С.В.* Поэзия древнеисландских скальдов и понятие народности в искусстве // Скандинавский сборник. Таллин, 1973. Вып. 18. С. 185—186.

¹¹ Там же. С. 180.

¹² История всемирной литературы: В 9 т. М., 1984. Т. 2. С. 488.

¹³ *Стеблин-Каменский М.И.* Происхождение поэзии скальдов. С. 181.

¹⁴ Там же. С. 189.

¹⁵ См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984.

¹⁶ Подробнее см.: *Азбелев С.Н.* Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 241—243.

- ¹⁷ См.: Исторические песни XIII—XVI веков. М.; Л., 1960. № 278—284; Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966. № 138; Исторические песни XVIII века. Л., 1971. № 240—259, 536—547; Исторические песни XIX века. Л., 1973. № 1, 171—180, 202—207.
- ¹⁸ См.: Лихачев Д.С. Народное поэтическое творчество в годы феодальной раздробленности Руси — до татаро-монгольского нашествия (XII — начало XIII в.) // Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1953. Т. I. С. 241.
- ¹⁹ Подробнее см.: Азбелев С.Н. Летописный факт и ранняя историческая песня // Исследования по древней и новой русской литературе. Л., 1987. С. 18—22.
- ²⁰ Стеблин-Каменский М.И. Происхождение поэзии скальдов. С. 185.
- ²¹ Русское народное поэтическое творчество. Т. I. С. 207, 242—243.
- ²² Жданов И.Н. Соч. СПб., 1904. Т. I. С. 352—353.
- ²³ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1850. Т. II. С. 293.
- ²⁴ Там же. М.; Л., 1949. Т. I. С. 123.
- ²⁵ Там же. М.; Л., 1951. Т. III. С. 160.
- ²⁶ Там же. С. 257.
- ²⁷ Там же. Т. II. С. 368. Можно объяснить такое употребление позднейшей "эклектикой" исполнителя.
- ²⁸ В былинах отразилась и "бытовая" параллель творчеству отчасти тех же скальдов, а в еще большей степени — доисламских арабов. Это самовосхваление, традиционное для почетных гостей на княжеском пиру; то, что герой не произносит похвальбы, непременно трактуется в былине как свидетельство его неблагополучия. Самовосхваление (бывшее необходимым способом поддержания своей чести и воинского престижа) составляло важный компонент в творчестве арабских поэтов-воинов V—VII вв. (ср.: Фильшинский И.М. История арабской литературы. V — начало X века. М., 1985. С. 59).
- ²⁹ Стеблин-Каменский М.И. Происхождение поэзии скальдов. С. 193—194.
- ³⁰ См.: Den norsk-islandske skjaldeiditning... ved Finnur Jónsson. Bd. IА. København og Kristiania, 1912.
- ³¹ Гипотезу Б.А. Рыбакова о том, что авторство "Слова" принадлежит киевскому тысяцкому Петру Бориславичу (Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". М., 1972. С. 393—515) подкрепила В.Ю. Франчук (Тр. Отд. древнерус. лит. Л., 1976. Т. 31. С. 77—92). См. также: Лихачев Д.С. Княжеские певцы по свидетельству "Слова о полку Игореве" (Тр. отд. древнерус. лит. Л., 1985. Т. 38. С. 503—505).
- ³² См.: Wikinger und Slawen. Zur Frühgeschichte der Ostseevölker. В., 1982. Расширенный русский перевод: Славяне и скандинавы. М., 1986. Ср. также: Varangian problems. (Skando-Slavica. Supplementum I). Copenhagen, 1970 — материалы симпозиума историков и филологов 16 стран, включая все славянские и все скандинавские.
- ³³ Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. Сост. и подг. к изд. М.Б. Свердлов. Отв. ред. И.П. Шаскольский. М., 1978. С. 235.
- ³⁴ Шарыпкин Д.М. "Рек Боян и Ходына..." К вопросу о поэзии скальдов и "Слове о полку Игореве" // Скандинавский сборник. Таллин, 1973. Вып. 18. С. 196, 198.
- ³⁵ Шарыпкин Д.М. Скандинавская литература в России. С. 14.
- ³⁶ См.: Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
- ³⁷ См.: Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. С. 65—69; Он же. Скальдическая поэзия // Поэзия скальдов / Изд. подг. С.В. Петров, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1979. С. 94—99; Кулаковский Л.В. Песнь о полку Игореве. М., 1977. С. 30—33; Лихачев Д.С. Предположение о диалогическом строении "Слова о полку Игореве" // Рус. лит. 1984. № 3. С. 130—144.
- ³⁸ Более значительны данные о плодах контактов в других сферах устного творчества. Ср. периодизацию русско-скандинавских отношений VIII—XIII вв.: Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 259—261, а также написанную А.Н. Кирпичниковым, Г.С. Лебедевым и И.В. Дубовым главу "Русь и варяги" // Славяне и скандинавы / Общ. ред. Е.А. Мельниковой. М., 1986.
- ³⁹ Стеблин-Каменский М.И. Происхождение поэзии скальдов. С. 184—186.
- ⁴⁰ Петров С.В. Поэзия древнеисландских скальдов и понятие народности в искусстве. С. 180.
- ⁴¹ Крачковский И.Ю. Аш-Шанфара: Песнь пустыни. Избр. соч. М.; Л., 1956. Т. 2. С. 238.
- ⁴² Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 126.
- ⁴³ См., например: Веселовский А.Н. Исторический поэтика. Л., 1940. С. 204—205.

СЮЖЕТНЫЕ ТИПЫ СЛАВЯНСКИХ ЭПИЧЕСКИХ ПЕСЕН В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

Историческая изменяемость эпоса восточных и южных славян проявляется в сюжетно-тематическом и идейно-эстетическом развитии, в эволюции сюжетных типов и их стилистического воплощения.

Славянский эпический фонд неоднороден по структуре. В нем соседствуют сложные многосоставные произведения, малые эпические формы с обозначенным, но не завершенным событием, и простые сюжеты, действие которых замкнуто рамками одного конфликта, исчерпывается его содержанием и внутренне завершено¹. В многосоставных песнях повествуется о нескольких действиях богатыря, поэтому в них сочетается несколько тем. Характер и соотношение связей, соединяющих простые сюжеты в сложные, будут раскрыты в ходе исследования. В центре внимания — рассмотрение сюжетных типов русских былин и выявление их южнославянских параллелей.

В русской эпике выделяются шесть тем и соответствующие им шесть сюжетных типов: героическое сватовство, соперничество богатырей и проверка хвастовства испытанием, узнавание, преодоление застав, борьба с врагами, получение силы, богатства. Эти сюжетные типы в зависимости от особенностей интерпретации конфликта, композиции и поэтических особенностей разделяются на подтипы, которые будут рассмотрены в каждом конкретном случае.

Одна из наиболее обширных тем, связанная с традицией архаической эпики, — *тема героического сватовства*, классическая для многих народов. Сюжеты о сватовстве у русских и у южных славян составляют сложный тематический комплекс, раскрывающий разные стороны взаимоотношений между богатырем и суженой, богатырем и женою. Эта тема включает следующие подтипы: освобождение девушки (жены) от противника-похитителя, военный поход за невестой (ее похищение), свадебные испытания, поиски утраченной супруги, отказ от брачного предложения и месть претендента. В сюжетах о сватовстве обнаруживаются традиции сказочной эстетики, которые изменяются и трансформируются под влиянием эстетики эпоса. В них разрабатываются мотивы и ситуации, общие со сказочными: мотивы запреты и мотивы-предупреждения, содержание которых отражает свадебную тематику; мотивы нанесения ущерба посредством колдовства, мотивы временной смерти и чудесного спасения. Конфликт иногда разрешается не собственными силами, а благодаря чудесным помощникам и предметам, обладающим магическим даром. Влияние сказки проявилось в общности персонажей. Это невеста из иного мира, змей, Морской царь, его дочери, колдунья. Герой этого сюжетного типа обнаруживает черты переходные от персонажа сказочного к героическому.

Историческая динамика находит выражение в соединении сказочной фантастики с эпическим типом изображения, во введении исто-

рических реалий, исторического фона, в эпической локализации действия. Изменяется и содержание конфликта, особенность его разрешения, появляются новые персонажи, свойственные "историзованным жанрам".

Первый подтип сюжетов о героническом сватовстве — освобождение героини от чудовища или от противника. Наиболее древняя модификация этого конфликта раскрывается в мотиве змееборства. Змей в русской традиции выступает как хранитель воды и хранитель царства мертвых ("Добрый освобождает племянницу князя", "Потык борется в могиле со Змеёю"). Сюжет о бое со Змейём в могиле раскрывается в сказочном аспекте. Это проявляется в мотивах подготовки к бою, сражения со Змейём и оживления жены. Другой важный признак — мотивы временной смерти и превращения жены в противника либо совмещение этих двух ипостасей*.

Развитие мотива змееборства в героическом плане происходит в сюжете "Добрый освобождает племянницу князя". На русской почве архаический подтекст — случайность, а потом предуказанность освобождения девушки от чудовища — вступает в противоречие с новым патриотическим звучанием конфликта, вовлечением его в круг киевских сюжетов. Происходит переакцентировка смысла поединка, прикрепление его к эпическому центру — Киеву, подчинение внутренней проблематики новым идеально-эстетическим задачам. Бой Доброго со Змейём предстает как выполнение службы, порученной князем. Герой освобождает не только девушку, но и русские полоны, томящиеся в пещерах.

Соответственно разный характер интерпретации конфликта раскрывается разными поэтическими средствами. В сюжете о Потыке лейтмотивы рисуют не трудность победы, а важность спасения Мары с помощью чудесного средства. В песне о бое Доброго типизированные описания изображают сущность деятельности богатыря как защитника родины: подготовку к подвигу, сам подвиг; русские полоны, освобожденные героем.

Особенности змееборства обусловлены его функцией в многосоставном произведении. Борьба со Змейём в могиле входит в историю героического сватовства Потыка. Сказочный характер конфликта соотносится с общим идеально-эстетическим содержанием былины и последним ее звеном, где рассказывается о поисках богатырем утраченной супруги. Враждебность героини, ее попытки извести мужа повлияли на смысл сюжетообразующих мотивов и традиционных функций персонажей: происходит ослабление мотива змееборства или его утрата. Жена пытается убить мужа в могиле или сама превращается в змею.

В былине "Бой Доброго со Змейёю" произошло соединение двух змееборческих сюжетов в эпическую биографию Доброго: бой с хранителем воды и бой с врагом русской земли, причем главная роль была отведена второму — освобождению племянницы князя как раскрывающему смысл героической миссии богатыря.

* Марков А. В. Беломорские былины. М., 1901. N 74, 100. Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. М., 1910. Т. III. N 333, 337.

На болгарской почве мотив змееборства раскрывается как спасение царской дочери, предназначенней в жертву трехголовой хале или же как освобождение пленников, захваченных халой, змей, ламией*. В отличие от русской версии Марко побеждает не в бою, а хитростью². В сербских песнях Змей предстает в нескольких ипостасях. Одна из них, наиболее близкая к рассматриваемому типу, — похититель царицы Милицы в одноименной песне**.

Дальнейшее развитие конфликта : "герой борется с противником за женщину", происходит в двух направлениях. Одно развивает тему боя-соперничества, когда враг одерживает предварительную победу благодаря предательству. В другом эта тема решается в патриотическом плане как освобождение полонянки от татар.

В сюжете "Иван Годинович сражается с соперником" изменился сам характер персонажа, из-за которого идет бой. Разрешение коллизии обусловлено исходной ситуацией — соперник героя является законным женихом девушки. С этих позиций понятна ее враждебность по отношению к новому претенденту. Но архаический подтекст требовал развития сюжета в героическом плане — Иван Годинович вынужден силой доказывать свое право на невесту и должен убить ее за то, что она предпочла ему другого. Поэтические средства направлены на снятие внутренних противоречий, на объяснение коллизии. Это сюжетно-ситуативные описания: "склонение к предательству", "казнь женщины" и типизированная формула раскаяния ("два берега").

В южнославянских и восточнороманских версиях сюжета "Марко, его невеста и гайдук Мият", "Банович Страхия", "Стоян и Видра" противоречия коллизии разрешаются ситуативно: изменница — жена героя, поэтому ее казнь не противоречит ни сюжетной логике, ни эпическим нормам. Сравнивая эти песни, В.М. Гацак считал их самостоятельно возникшими на сходной традиционной основе. Национальная специфика проявилась в разножанровом воплощении: в былине — у русских, в балладе — у южных славян и восточных романцев³.

Русский цикл сюжетов об освобождении женщины завершается поздней их модификацией — песней о полоне ("Казарин"), где соединились "трагический опыт действительности, его героико-лирическое переосмысление и некоторые сюжетно-образные традиции эпического творчества"⁴. Исторический фон, на котором развивается конфликт, тип героя и тип его противников (реально-исторический) выявляют качественные изменения, происходящие в эпосе. Сюжетная коллизия осложняется мотивами возможного инцеста и узнавания в освобожденной девушке похищенной сестры. Соответственно изменяются типологизированные описания и мотивы. Они подчинены новой задаче — раскрыть трагические ситуации, порожденные набегами врага на русскую землю и похищением родственников. Тема освобождения близких чрезвычайно популярна у южных славян.

*Български юнашки епос: Указател. С., 1971. С. 866—867. N 203, 205, 206, 210.

**Српске народне пјесме Скупни их на свијет издао Вук Стеф. Караџић. Биоград. 1895. Кн. II. N 42.

Она раскрывается в героико-исторических песнях, когда герой случайно освобождает пленников, захваченных турками, янычарами, Арапином, и между ними оказываются его близкие — сестра, мать, сноха, либо рабыня, которую Марко делает своей посестримой*. Происходит слияние, соединение двух тем: героической — освобождение полонов, и темы сватовства — боя-освобождения. Причем вторая тема утрачивает ведущее значение и, подчиняясь первой, изменяет свою семантику.

Сюжеты о поисках невесты и походе за нею продолжают тему борьбы с соперником. В русской традиции герой сначала уводит девушку, а потом борется за нее с претендентом ("Иван Годинович"). Особенность сюжетов о походе за невестой заключается в архаическом подтексте⁵, когда жених должен искать суженую в иной земле. Историческая динамика проявилась в изменении конфликтной ситуации и в изменении образа невесты. Герой случайно встречал ее или добывал в сражении. Девушка представляла в облике птицы, вилы ("Потык женится на Марье, лебеди белой", "Марко женится на виле"), и она была дочерью "иного" царя. Менялся и сам характер боя. В сюжете "Иван Годинович увозит невесту" основное внимание обращено на детали, сопровождающие похищение. Центр тяжести переносится на второй сюжет, развивающий тему боя Ивана Годиновича с соперником. В сюжете "Женитьба князя Владимира" похищение девушки изображается как подвиг, совершаемый для князя, как государственный акт. Некоторые параллели сюжетам этой группы просматриваются в болгарских песнях о похищении Кралевичем Марко дочери бана Задранина, "Марко и Груйо на свадьбе Димо Черногорца" и сербохорватских — "Сватовство Марко к дочери короля Шишмана", "Женитьба Джюра Смедеревца". Похищение невесты в них также имеет разное сюжетное выражение: ее либо увозят без боя, либо юнаки борются за нее⁶.

Тема похищения могла соотноситься и с противником героя. В этом случае она выполняла функции предыстории и предшествовала сюжету о поисках богатырем утраченной супруги. Она функционировала как мотив ("Потык борется с женихами") и могла быть оформлена в сюжет ("Похищение жены царя Соломана"). Сюжет похищения на корабле представлял собой более позднюю форму, созданную на основе темы военного набега, о чем свидетельствуют характер типизированных описаний и тематически близкие русские и южнославянские баллады⁷.

Важное место в сюжетах о героическом сватовстве занимают свадебные испытания. Функционально они адекватны героической борьбе за невесту и ее похищению, так как жених, проходя испытания, получал право на невесту. Эта тема у русских решается в традициях обрядовой и сказочной эстетики. Испытания не обнаруживают ни богатырских, ни воинских качеств героя. Формообразующая роль этих сюжетов различна. Они могут функционировать как

*Български юнашки епос: Указател. С. 849. N 1; С. 851. N 11; Српске народне пресме. N 62.

самостоятельные произведения — "Соловей Будимирович сватает невесту". Могут входить как отдельное звено в многосоставную былину "Садко отгадывает загадки Морского царя". В этом случае сюжет подчинен конфликту главной части былины, где рассказывается о получении богатства героем и о споре его с городом. В контексте древних сюжетов о сватовстве и о свадебных испытаниях торговая поездка обоих героев (и Садко и Соловья Будимировича) воспринималась как реализация свадебной символики. Сватовство купца в поддонном мире и сватовство торгового гостя к племяннице князя изображались в форме выполнения трудных задач, предлагаемых родителями невесты. В сюжете о Садко свадебные испытания раскрывались в мотивах разрешения спора между Морским царем и царицею, игры на гуслях и выбора невесты. Варианты сюжета обнаруживают разностадиальную интерпретацию коллизии. Мотив игры на гуслях в соединении с мотивом выбора невесты выполнял функцию свадебных испытаний, т.е. имел более раннюю приуроченность. Он же при отсутствии мотива выбора невесты выступал как мотив проверки свойств персонажа. Таким образом раскрывался не архаический глубинный подтекст, а новая, обусловленная идейным содержанием связь с сюжетами о получении богатства от Морского царя за игру и о споре гусляра с городом.

Тематический цикл песен о сватовстве включает сюжеты о поисках утраченной супруги. Особенность их заключается в преобладании сказочных элементов над эпическими. Это сказалось в утрате эпического фона и эпической локализации действия, в развитии конфликта в традициях сказочной эстетики: жена трижды лишает мужа богатырской силы с помощью колдовства, его спасает чудесный помощник, возвращая первоначальный облик; дружина выручает Соломана, услышав звуки его волшебного рога.

В сюжетах о сватовстве наблюдаются две противоположные тенденции: пассивность невесты, суженой, которую жених или богатырь-сват добывают в бою, и враждебная активность супруги, предпочитающей мужу похитителя. Разгадку этому, вероятно, следует искать в архаических формах эпоса, где есть два типа жены. В одних коллизиях обнаруживается активность женщины, ее стремление помочь мужу победить врага, сохранить честь до прибытия избавителя. В других — проявляется ее коварство, когда она предает супруга. Думается, что многообразие эпических ситуаций нельзя сводить к оппозиции одного типа, к поискам "изначальной враждебности женщины". В сложных сюжетах звенья, завершающие былину, влияли на предшествующие, изменяя их смысл и содержание в силу доминирующего значения финального конфликта. Этим объясняется благоприятное разрешение коллизии в неполных версиях. Возможно и внутритематическое взаимодействие песен о сватовстве, их переоформление под влиянием темы мести за отказ от брачного предложения, когда враждебность герониши была обусловлена характером конфликта ["Добрыня и Маринка", "Хотен Блудович", "Сестра Леко капитана", "Марко сватает дочь (сестру) Ледянского короля"].

Таким образом, в сюжетах о сватовстве наблюдаются две тенден-

ции: использование сказочной эстетики в ее сочетании с элементами эпической и развитие конфликта в традиции эпоса. Последняя проявляется в стремлении выделить героя как личность, деятельность которой направлена в интересах князя и государства, которое этот князь олицетворяет.

Героический характер эпоса в наибольшей степени проявляется в темах, посвященных соперничеству богатыря и князя, единоборству противников, преодолению препятствий на пути, бою и узнаванию родственников и суженой, защите родины от врага.

Выявление перечисленных сюжетных типов обусловлено особенностями конфликта, его оппозиционной схемы, которая обладает тематическим, содержательным, идейным и художественным единством.

Тема поединков и соперничества объединяет сюжеты о борьбе богатырей-соперников, принадлежащих к одному эпическому центру, о конфликтах удельных князей с киевским, о столкновении богатыря с социальными группировками, и о проверке хвастовства испытанием. Эта тема разрабатывается в разных направлениях. Одно, наиболее многочисленное, составляют сюжеты, где поединок и соперничество обусловлены хвастовством на пиру, и содержание которых подчинено задаче раскрыть героические качества персонажа ("Бой Дуная с женой", "Иван Гостиный сын", "Василий Буслаев и новгородцы", "Садко и новгородцы", "Ставр"). В другой группе поединок вызван случайной встречей и конфликт богатырей обусловлен этической проблематикой: они борются потому, что затронуты их доблесть и честь. В зависимости от эволюционного уровня содержание конфликта меняется. Соперники относятся к разным поколениям ("Илья и Святогор", "Илья и Дюк"), принадлежат к одному временному срезу ("Добрыня и Дунай", "Илья и Добрыня") или же олицетворяют социальную ориентацию ("Вольга и Микула"). Тема проверки хвастовства испытанием обширна и разнообразна. Сюжеты, входящие в нее, составляют общеславянский фонд. В каждом национальном регионе они получают конкретную и своеобразную разработку. Многочисленность объектов испытания, в которых раскрывается героическая сущность богатыря, породила сюжетную пестроту. Герой обнаруживает силу, ловкость, быстроту коня, меткость в стрельбе. Свойства персонажа, проверяемые в испытаниях, передают те изменения, которые происходят в эпосе. Объектом героизации становятся уже иные качества, чем воинская сила и доблесть, — это ум жены, высокое имущественное положение. Здесь можно говорить не только о внутрижанровой эволюции, но и проникновении в эпос социальных, семейно-личных и бытовых коллизий; ситуаций, близких бытовому рассказу, но разрешаемых в традиции эпоса. Одна из особенностей рассматриваемого сюжетного типа — устойчивая структура, композиционно-художественная общность. Она проявилась в совпадении последовательных узловых действий и в повторяемости их поэтического воплощения. Экспозицией сюжетов служит сцена пира, где обнаруживается конфликт: "былинная эстетика, как и бытовые нормы героической поры, прямо требовали, чтобы человек на пиру сам заявлял о своих подвигах... о своих возможностях в будущем"⁸. Про-

верка испытанием героических свойств персонажа, его имущественных возможностей и хитрости жены раскрывались детализацией действий либо повторяющимися типизированными описаниями, которые составляли динамичные и статичные лейтмотивы. Сюжет завершался посрамлением противника.

Героические качества персонажа, его сила, ловкость, меткость, быстрота коня обнаруживаются в сюжетах: "Дунай убивает жену", "Иван Гостинный сын", "Бой Василия Буслаева с новгородцами". Первый сюжет повествует о соревновании в меткости богатыря и его супруги, которое оканчивается трагической развязкой. Композиционно он составляет последнее звено сложной былины, где сочетаются темы героического сватовства, боя, узнавания и проверки хвастовства испытанием. Русская версия передает архаический подтекст состязания: противоречия мужского и женского начал, когда богатырь, укрощая жену, убивает ее с тем, чтобы утвердить непререкаемость мужского авторитета. Трагическая вина Дуная объясняется нарушением патриархально-родового права, убийством неродившегося младенца⁹.

Южнославянские версии изображают поединок-испытание как брачное состязание, где на первый план выдвигается противоречие между богатырской — женщиной из иного мира, и юнаком, воплощающим человеческое и историческое начало¹⁰.

Эволюционно иную форму состязаний, обусловленных хвастовством, составляют конные испытания. Сравнительно-исторические исследования Б.Н. Путилова и Ю.И. Смирнова, посвященные трансформации этого конфликта в эпосе южных и восточных славян, позволили выявить логику его изменчивости¹¹. Развитие происходило от первоначальных фантастико-мифологических мотивов и образов к параллельной их разработке в традициях эпической и сказочной эстетики. Русские версии сюжета "Иван Грозный сын" и "Дюк состязается с Чурилой" соответственно соотносятся со сказочным и эпическим типами. Первый сюжет трактуется как выполнение трудной задачи чудесным помощником — конем. Второй изображает героическое состязание двух богатырей, один из которых функционально замещает князя Владимира. Победа над ним Дюка раскрывает новое идейное содержание: оппозиция князю перерастает в соперничество, конфликт с ним. Победа оказывается на стороне богатыря, не принадлежащего к Киеву.

Историческая эволюция темы проверки хвастовства испытанием достигает вершины в сюжете "Спор Василия Буслаева с новгородцами", когда конфликт и поединок обретают социальное зучание. Композиция сюжета представляет собой трехчленную антitezу, в которой реализуется мотив боя, раскрывающий идею песни. В первой картине горожане побеждают дружину Василия, вышедшую на бой без своего вожака. Вторая рисует его победу. В третьей герой побеждает Старчище Пилигримище, поэтическое олицетворение Новгорода. Победа на нем раскрывает встречу двух укладов, двух мировоззрений, когда героическое соотносится с персонажем, вступающим в борьбу против городской верхушки.

Исторические, экономические и социальные процессы, влиявшие на эпос, не могли не сказаться на новой интерпретации темы о проверке хвастовства испытанием, когда она получила новеллистическую и социальную окраску. В былине о Ставре Годиновиче проявляются героические качества жены богатыря, когда она борется и стреляет из лука, а также ее ум и находчивость (испытание пола).

Южнославянские параллели отличаются исходной ситуацией, что изменяет характер сюжета. Мотив хвастовства как формообразующий элемент отсутствует. Героиня переодевается в мужское платье с тем, чтобы овободить мужа из плена или передать ему саблю перед казнью ("Жена избавляет Марко от турецкой неволи", "Груница в турецкой неволе"). Типологическое сближение происходит на основе мотива узнавания, но его функции подчинены центральному конфликту¹².

В двух других сюжетах проверка хвастовства раскрывается как соперничество в богатстве князя и богатыря ("Спор Дюка и князя Владимира"), богатыря и города ("Спор Садко с Новгородом"). Для понимания сути конфликта важно содержание спора. В сюжете "Спор Дюка и князя Владимира" источник противоборства — соперничество двух городов — Киева и Галича. Эталоном доблести оказываются богатство богатыря, роскошь и вычурность его платья.

Иное значение приобретает спор о богатстве в сюжете о состязании Садко с Новгородом. Конфликт разрешается в двух исторически неоднозначных планах. Эволюционно более ранней В. Я. Пропп считал версию, утверждавшую апофеоз Новгорода "как торговой общине, когда классовые и сословные интересы еще не играют той решающей роли, какую они стали играть позже"¹³. Победа Садко над именитым купечеством соотносится с более поздним временным пластом. Она отразила появление социальных противоречий, которые обострились в средневековой торговой республике. Идейно-эстетическое содержание рассматриваемых сюжетов раскрывают статичные в сюжете о Дюке и динамичные в сюжете о Садко лейтмотивы¹⁴. Мотив выигрывания состязания варьируется как выкуп товаров дружиной Садко, либо как картины поведения Дюка на пиру и картины его богатства (описание платья, богатства Галича). Новеллизация конфликта, его социальная окраска оказались в преобладании конкретно-сюжетной поэтики над эпической. Типизированные описания и формулы, свойственные всему эпосу или сюжетным типам, уступают место описаниям, характерным для одного конкретного сюжета (картина выхода из церкви матери Дюка, описания мостовых в Галиче, приготовления калачей и вина).

Сюжеты о героическом соперничестве имеют и другой структурный тип. В основе композиции — встреча двух богатырей-соперников, разрешение конфликта между ними в бою или в результате состязания.

Для более раннего эволюционного среза характерно столкновение богатырей, олицетворяющих старшее и среднее поколения ("Илья и Святогор"). Младший богатырь — Илья — признает первенство Святогора, он становится его побратимом и отправляется с ним на подвиги. Важную идейно-эстетическую роль играет соединение

этого сюжета с другим, внутренне с ним связанным, — о получении силы. Старший богатырь передает младшему силу и вместе с ней свои функции, иллюстрируя тем самым смену поколений эпических героев.

В сюжетах среднего временного среза конфликт богатыря носит этический характер ("Добрыня и Дунай", "Добрыня и Илья"). Герои борются, отстаивая первенство, потому что затронуты их воинская доблесть и честь. В сюжете "Вольга и Микула" соперничество переходит в противопоставление князя и героя-мужика. Лейтмотив не совпадает с завязкой, он развивается параллельно сюжетному движению, фиксируя внимание на тех описаниях, которые важны для идеального содержания. Так, выделяются красота сошки Микулы, ее тяжесть, скорость коня, которые обнаруживают богатырские качества героя-пахаря, и в первую очередь его силу.

Герои нового поколения выявляют новую систему эпических ценностей, которых не знали старшие и средние богатыри, — они кичатся не силой, а богатством. При встрече с богатырями другого поколения, они боятся незваными войти в шатер, без боя признают их авторитет ("Илья встречает Дюка"). Отправляясь ко двору киевского князя, они просят помочи и содействия, что было унизительным для средних и старших богатырей.

Тема боя и узнавания развивает тему богатырского соперничества, изменения ее смысл и содержание. Для сюжетов этого типа характерна общность структуры и основных моментов повествования. Герой встречает противника в поле, они боятся, богатырь узнает в поверженном враге суженую и родственника. Таким образом, налицо совпадение важнейших сюжетных звеньев: завязки, развития действия, кульминации — и совпадение типизированных сюжетно-ситуативных и общеэпических описаний: ископыти противника, его облика, поездки, коня, боя, победы, формул-вопросения и ответа. Различительные моменты: одноэтапность или многоэтапность боя, экспозиция и развязка, раскрывающие внутренний подтекст — смысл и мотивировку событий. Богатырь, как правило, встречает противника в поле. В сюжете "Дунай бьется с суженой" он находит соперника по ископыти. В песне о поединке отца с сыном ("Бой Ильи с сыном") нахваливщик появляется на богатырской заставе, угрожая Киеву. Это локализирует древнюю эпическую ситуацию, вовлекает ее в круг киевских сюжетов. Конфликт осложняется мотивом "попытка предотвратить беду", когда другие богатыри, Добрыня и Алеша, безуспешно пытаются остановить нахваливщика. Таким образом, конфликт получает патриотическое звучание. В сюжете о поединке с братом ("Королевичи из Крякова") богатырь находит противника с помощью вещего ворона, которого перед этим он хотел застрелить. Этот мотив типовой для эпоса, он чаще всего предшествует завязке — встрече героя с врагом ("Дюк ищет поединщика", "Казарин освобождает сестру").

Особенность сюжетов этого типа — несность мотивировки, недосказанность конфликта, смысл которого становится понятным только в развязке. В сюжетах о бое с суженой и с сыном наблюдается стрем-

ление разорвать сюжетную замкнутость, обнаружить предысторию событий, ввести ее в повествование¹⁵. Взаимодействие второго плана (предыстории событий) и ситуаций, развивающих конфликт, раскрывает его историческую эволюцию.

Дальнейшее развитие сюжетов о единоборстве с родственниками у русских наблюдается в историко-героическом эпосе, в исторический новых условиях борьбы с Литвою, отражения татарских набегов. Поверженный противник оказывается братом, похищенным в детстве. Так, древняя эпическая оппозиция обретает новое содержание и конкретно-историческое решение.

Сюжеты о бое с богатыршей, с сыном и с братом находят многочисленные параллели в южнославянской эпике. Причины этого надо искать в "эпикогеничности" коллизии, как определил ее Б.Н. Путилов¹⁶. Продуктивность ее объяснялась драматизмом, напряженностью конфликта, возможностью его отнесения к разным историческим и бытовым ситуациям. Истоки сюжетов, входящих в этот тип, различны: брачный поединок, унаследованный от древнейших времен; столкновение норм отцовского права с нормами права материнского, вовлечение коллизии в исторически обозреваемые ориентиры столкновения восточных и южных славян с их врагами — Литвою, татарами, турками. Архаический смысл конфликта забывался. На смену появлялось исторически конкретное объяснение — разлучение в результате вражеского набега ("Шайна рабыня и Марко"). Продуктивность и жизненность сюжетного типа оказались в его вовлечении в гайдукский эпос (у южных славян) и в баллады (на русском материале), когда поединок разлученных родственников оканчивался трагически¹⁷.

Смысл и содержание героической деятельности богатыря в полной мере раскрывались в двух сюжетных типах — о преодолении застав-препятствий и о борьбе с врагами русской земли.

Сюжетный тип "преодоление застав-препятствий" соотносится как с самостоятельными былинами: "Илья и Соловей", "Три поездки Ильи", "Смерть Василия Буслаева", так и со звеньями многосоставных произведений ("Дюк преодолевает заставы"). Узловые эпизоды, раскрывающие содержание препятствий, могут функционировать как мотивы, или же они разрастаются в своеобразные мини-сюжеты с завязкой, развитием действия и развязкой: "Илья уничтожает племя Соловья", "Илья и станичники", "Илья и разбойники", "Илья и девушка-колдунья". Композиция сюжетов, входящих в эту группу, различна. Она может быть линейной. В этом случае богатырь последовательно преодолевает заставы ("Дюк и заставы", "Илья и Соловей"). В былинах о трех поездках Ильи композиция имеет циклическое строение. Освобождая новую дорогу, богатырь опять возвращается к исходной точке пути. Наконец, встречается и смешанная композиция. В одних версиях сюжета Василий Буслаев движется прямолинейно, в других — он снова возвращается к заставам, которые проехал.

Эволюционно неоднозначны и препятствия на пути героев. В них отразились мифические представления о смыкающихся горах, многоголовых змеях, полутице-получеловеке. Некоторые образы имеют

сказочно-фантастические черты: р. Смородина, девушка с кроватью-ловушкой; другие — обобщенно-нерасчлененный и обобщенно-конкретный характер: грязи топучие, болота, темные леса, звери, птицы, змеи, грачи, волки, сорочина долгополая, мужики новотокмяны. Исторические реминисценции отразили картины боя и встречи с разбойниками, станичниками, с казачьими атаманами и с вражеской силой, обложившей город. Наконец, ряд препятствий обнаруживает переклички с религиозной символикой. Это череп, который должен напомнить человеку о смерти; река, с которой связан запрет о купании "нагим телом"; камень, воплотивший библейскую легенду о камне преткновения.

Смысл и значение застав обусловлен идеяным содержанием всей былины и особенностями характера персонажа. В былине о Дюке мотив препятствий сюжетно не оформлен. В нем обнаруживаются следы сюжета о бое с противником на Палач-горе. В ходе исторической жизни мотивы застав и поединка были "притянуты" поздним конфликтом о состязании в богатстве Киева и Галича. Это привело к композиционным перемещениям, которые обусловили недоговоренность, неясность многих ситуаций.

В сюжете "Первая поездка Ильи" происходит осознание значения богатырского подвига. Он кладет конец силам, стремящимся к замкнутости и изоляции Киева как столицы от остальной Руси.

Назначение застав в сюжете о гибели Василия Буслаева — раскрыть трагическую, бунтарскую природу героя. Его поведение — «вызов судьбе, насмешка над ней, бунт против всего „добро-порядочного”, закостенелого»¹⁸.

На южнославянской почве сюжет о преодолении застав обнаруживается в песне о Марке Кралевиче и Мусе Кеседжии. Функция Мусы Кеседжи аналогична функции Соловья-разбойника и его домагнезда. Он затворяет путь к эпическому центру, разъединяет земли, несет беды и несчастья. Борьба с ним имеет не отвлеченно-героический, а патриотический характер¹⁹.

Героико-патриотическая тема с наибольшей силой проявилась в сюжетах о борьбе с врагами, которые составляют вершину каждого национального эпоса. В них довольно отчетливо выступают разные поколения героев и исторически разные типы врага. Архаической традиции принадлежит герой, рожденный от Змея, который обладает способностью к оборотничеству. Его идеализация происходит в рамках фантастики, когда он одерживает победу с помощью колдовства ("Волх").

В сербских песнях мотив чудесного рождения не развернут, а обозначен и соотносится с Кралевичем Марко. Его функция — определить место героя в общей богатырской иерархии²⁰.

Появление богатырей-змееборцев лишено фантастики. Для эпической "биографии" героев характерны общие черты: раннее сиротство, быстрое возмужание и служба у князя. Их необычность проявляется в мотивах богатырского детства, которое выделяет будущего богатыря среди сверстников, и предуказанности, обусловленности первого подвига. Противник героя — Змея, живущая на горах

у воды. Варианты сюжета передают динамику образа, когда огонь и дым, сопровождающие появление чудовища, из его атрибутов трансформируются в мотив угрозы. Эволюция змееборства раскрывается как изменение форм борьбы. Богатырь побеждает врага, сбивая его головы шапкой земли греческой, пуховым колпаком, набитым песком, плеткой. Наконец, он побеждает Змею обманом, уговаривая вынести его на берег к оружью. По-видимому, здесь имела место тенденция заменить архаический подтекст ситуациями и реалиями, понятными и знакомыми сказителю. Изменение первоначального замысла происходит благодаря удвоению сюжета, соединению его с сюжетом об освобождении княжеской племянницы и русских полонов, когда змееборчество осознается как патриотический подвиг.

В сюжетах "Алеша борется с Тугарином в поле", "Алеша борется с Тугарином в Киеве", "Илья и Идолище", "Илья, Дюк и Идолище" тема змееборства получает дальнейшее развитие. В сюжете "Алеша борется с Тугарином в поле" враг еще сохраняет типовые "змеиные" черты: он летает; его появление передается с помощью тех же типологизированных описаний, что и встреча со Змеей. Но их употребление обусловлено перенесениями, эпической тенденцией придать врагу черты фантастического чудовища, наводящего ужас. Бой богатыря с Тугарином двухэтапен, эстетика героизма "снижена" по сравнению с ранними сюжетами о змееборстве. Обращают внимание два момента: Алеша просит о помощи бога, а затем побеждает врага хитростью. Дальнейшее "снижение" образа противника и самого характера поединка происходит в сюжетах, где Алеша, а затем Илья борются с Тугарином (Идолищем) в Киеве. Гигантские размеры врага ассоциируются не с силой, а с прожорливостью. Герой побеждает противника без боя, сначала унижая его на пиру, а затем закалывая ножом. Соответственно с изменением характера конфликта изменяются типологизированные описания, которые передают комизм претензий врага на величине.

Некоторые параллели сюжета о борьбе с Идолищем просматриваются в болгарских и сербских песнях о спасении Марко Кралевичем царской дочери от Арапина. Сходство персонажей обусловлено характером угрозы, которую несет враг, и изобразительным рядом, с помощью которого создается его образ (прожорливость, огромные размеры)*.

Новое значение богатырский подвиг приобретает в контексте былин об отражении нашествия. Эти песни тематически, сюжетно и композиционно настолько тесно связаны между собой, что их часто рассматривают как версии одного сюжета. Их общность обусловлена сходной схемой развития действия, которая проявилась в общности сюжетообразующих мотивов, находящихся в причинно-следственных отношениях и направленных к одной цели. Историческая преемственность между песнями о борьбе с врагом и былинами об отражении нашествия сказалась во введении центральных персонажей

*Български юнашки епос. С. 855—856. № 76, 89.

домонгольского эпоса в новый, соотнесенный с историческими впечатлениями контекст. Образ Ильи (первый тип героя) важен для понимания патриотического подвига, его исторической миссии как защитника родины. Особую важность приобретает психологическая оценка действий, обращения-призывы к другим богатырям, к коню, его ответы вражескому царю. Идейное содержание раскрывается с помощью доминантного лейтмотива — призыва постоять "за веру, за отчество, за стольный Киев-град"²¹.

Второй тип героев — богатыри-малолетки. Их молодость проявляется сюжетно — в стремлении собственными силами одолеть врага и в эмоциональной оценке их действий другими богатырями. Тип героя-малолетки передает преемственность поколений, он углубляет и конкретизирует основной смысл подвига — необходимость общего отпора врагу.

Третий тип — скрытый герой Василий Пьяница. Антитеза в изображении его деятельности и ее результатов способствует эффекту неожиданности, выявлению патриотической сущности подвига.

В сюжетах о Сухмане и о набеге литовцев историческая продвинутость темы проявилась в соединении патриотической борьбы с семейно-бытовой коллизией и с изображением социальных противоречий между князем и богатырем.

Новое воплощение получает и образ врага. Впервые он изображается нерасчлененно как воинство, нашествие, пришедшее на Русь. Эмоциональная сила не только в масштабности и неотвратимости беды, но и в ее исторической конкретности. Ее значение и смысл раскрываются в типологизированных описаниях угрозы, которая передает трагическую опасность, нависшую над всем русским народом. Былины о нашествии близки к южнославянскому циклу песен о Косовской битве, которые соотносятся "по принципу единого исторического повествования", хотя логический порядок между ними отсутствует²². Обе группы, былины и песни, различны между собой в идейном содержании. В былинах раскрывается мысль о возможности успешного отражения нашествия. Этому подчинены мотивы победы богатырей и бегства вражеского войска из пределов Руси. Происходит идеализация не только эпических героев, но и событий. В косовских песнях конфликт разрешается трагически. Исторический оптимизм уступает место изображению близкому и реальному. В обоих циклах наблюдается общность в художественно-изобразительной системе: картины знамений-предупреждений, типологизированные описания угроз, призывы постоять за отчество, которые передают патриотический характер содержания.

Последний из выделенных сюжетно-тематических типов — *получение силы, богатства*. Русские эпические сюжеты о получении силы связаны с именем Ильи. В интерпретации этого мотива обнаруживается две тенденции: более ранняя — получение силы от богатыря старшего поколения и более поздняя — получение силы божественным путем²³.

Сюжет о получении богатства соотносится с персонажами, не характерными для эпической традиции: чудесным дарителем и героем,

не являющимся воином — Садко. Рассматриваемая коллизия воплощается в трех структурных типах: в замкнутом сюжете; в звене, входящем в многосоставную былину, и в мотиве, дополняющем основной конфликт о проверке хвастовства испытанием. Их различия проявляются не только в степени сюжетной завершенности, но и в эволюционной неоднородности, которая проявилась в центральных образах: дарителя (Ильмень, Морской царь, старик) и героя (гусляр, купец).

Изучение славянского эпического наследия позволяет проследить закономерности сюжетообразования и сюжетосложения. Развитие эпического повествования идет от простых форм к сложным. Рассмотрение всего русского эпического фонда позволило выделить сюжетно значимые "микроструктуры": мотивы, сюжетные ситуации и повествовательные звенья. Были определены сюжетообразующие и несюжетообразующие элементы повествования; структуры, определяющие эпическое повествование, характерные как для эпоса в целом, так и специфичные для отдельных сюжетов. Сюжетообразующие элементы конституируют сюжет, определяют конфликт и его основные коллизии. Несюжетообразующие — выполняют функции связок, мотивировок, пояснений. Особый пласт составили мотивы, обычно выполняющие функции экспозиции. Они определяли положение героя в богатырской иерархии: происхождение, рождение, воспитание, отношение со сверстниками и согражданами. Роль мотивировок играли мотивы получения информации, мотивы угрозы, "выявления недостачи", "накидывания службы", испытания судьбы.

Мотивы-связки составляют группы: "подготовка героя к подвигу", "встреча с помощником". Наконец, завершали произведение мотивы наказания персонажей за причиненный ущерб и мотивы гибели героев.

Объединение простых сюжетов в сложные происходило разными путями. Первый — соединение тематически однородных сюжетов, связанных единством героя и действия. Этот принцип оказался продуктивным для большинства сюжетов о сватовстве ("Потык", "Иван Годинович") и для сюжетов о преодолении застав-препятствий ("Илья и Соловей", "Три поездки Ильи"). Каждый сюжет, входивший в единство, был внутренне завершен и относительно замкнут. Отдельные звенья соединялись в многосоставные образования по принципу временной последовательности. При этом имела место утрата, замена и перестановки отдельных звеньев. В "Иване Годиновиче" эти перестановки были невозможны, так как временной принцип дополнялся причинно-следственной связью.

Второй путь формирования сложных сюжетов — создание эпических биографий, соединивших разнотематические коллизии. Это были о Садко, о Василии Буславе, о Добрыне, об Илье Муромце (исцеление и первая поездка), о Дунае.

Третий путь — появление новых эпизодов, разъясняющих архаический подтекст, введение целых сюжетных звеньев в виде реминисценций, дополняющих сюжетную коллизию. Это усложнение характерно для сюжетного типа о бое и узнавании.

Четвертый путь — "диффузия" сюжетов, появление в сравнительно однородных произведениях иносюжетных образований, признанных пояснить и расширить некоторые ситуации: отлучку персонажа, его спасение, получение информации. В отличие от второго сюжетного плана они не дают толкования архаическому подтексту, а чаще представляют собой сублимированные перенесения из других сюжетов, например выполнение Потыком службы, бой Добрыни с бабой-ягой и Невежей-богатырем. Диффузный характер эпического повествования проявился и в архаизации важных сюжетообразующих мотивов в исторически поздних эпических образованиях. Так, в поздней воинской былине о набеге литовцев на Москву наблюдаются рефлексы развернутого мотива, перенесенного из сюжета о Волхе Всеславьевиче, когда князь с помощью колдовства побеждает врагов. Те же перенесения встречаются в былине о Сухмане — архаический мотив помощи реки богатырю.

Пятый путь — перемещение персонажей в уже готовую сюжетную модель, изображающую исторические события, "построенные в соответствии с народным пониманием и по законам эпической традиции"²⁴. Происходит варьирование сюжета при сохранении темы, идейного содержания, основной коллизии и сюжетно-ситуативных типизированных описаний. Включение нового героя вызывает появление мотивировок, мотивов и эпизодов, осложняющих действие. Это знаменует новый, закономерный этап сюжетосложения — осознание исторической реальности, освоение традиционным конфликтом нового содержания.

При общности сюжетных коллизий и образов южнославянская эпика в значительной степени отличается от русской. Причины этому следует искать в историко-культурных и национальных особенностях. В юнацких песнях иной характер изображения, иной предметный мир, иное видение действительности. Этим объясняется значительно больший по сравнению с былинами круг тем, затронутых в эпосе, отсутствие сложных многосоставных произведений и сравнительно малая их форма. В болгарском и сербохорватском эпосе психологическая изобразительность преобладает над событийностью, эмоционально-оценочные характеристики — над "эпической объективизацией", диалог — над описанием. Юнацкие песни отличаются большей по сравнению с былинами драматизацией действия, контрастностью в изображении характеров, трагическими связями, что сближает их с балладами. Некоторые произведения сюжетно не закончены. В них обозначена ситуация,дается ее развитие и разъяснение в форме градации или противопоставления. Так строятся сербско-хорватские песни: "Пир у князя Лазаря", "Кто первый юнак?", "Кралевич Марко и орел", "Марко пьет в рамазан вино" и болгарские: "Марко пьет с немцами вино и отдает им свою сестру Яну", "Больной Марко просит сестру принести воды из Дуная".

Содержательные элементы эпоса неразрывно связаны с изобразительной стереотипией. Наиболее подвижны и "чутки" к внутренней эволюции описания, обусловленные определенным сюжетным типом. Это либо лейтмотивы — повторения сюжетно значимых отрезков текста, либо описания, детализирующие мотивы. В свою очередь,

большой проникающей способностью и тенденцией к расширению обладают понятийно-определительный слой и круг представлений, используемых в сравнительных конструкциях. Динамика поэтического стиля раскрывается в утрате описаниями атрибутивности, в "диффузии" иножанровых элементов художественной изобразительности в поэтическую ткань эпоса, в появлении новых типизированных описаний, свойственных "исторически продвинутым" жанрам.

- ¹ Путилов Б.Н. Об эпическом подтексте (на материале былин и эпических песен) // Славянский фольклор. М., 1972. С. 3—17; Венедиктов Г.Л. Идейно-художественные принципы былин как отражение феодальной и дофеодальной эпохи // Русский фольклор. Л., 1976. Т. XVI. С. 82—89.
- ² Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893. Т. I. С. 342—359.
- ³ Гацак В.М. "Стоян и Видра" ("Гицэ Кэтэнцуэ"): К вопросу о древней основе поэмы // Фольклор молдавенской: Студийши материала. Кишинэу, 1968. С. 136—157.
- ⁴ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. 1971. С. 220.
- Обарханическом подтексте см.: Путилов Б.Н. Сюжетная замкнутость и второй сюжетный план в славянском эпосе // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 75—94; Путилов Б.Н. Об эпическом подтексте...
- ⁶ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 138—143; Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко. Варшава, 1894. Т. II. С. 294—319.
- ⁷ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 149—151.
- ⁸ Балашов Д.М. Дунай // Русский фольклор. Т. XVI. С. 108.
- ⁹ Там же. С. 105—107.
- ¹⁰ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 89—90.
- ¹¹ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 239—244; Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции. М., 1974. С. 162—244; см. также: Теодоров Евг.К. Българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания. С. 1963. С. 127—128.
- ¹² Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 244—250; Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко. Варшава, 1895. Т. III. С. 537—545; Созонович И. Песни о девушке воине и былины о Ставре Годиновиче. Варшава, 1886.
- ¹³ Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 94.
- ¹⁴ Астафьев Л.А. Сюжетно-композиционные связи в славянских эпических повествованиях // IX международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 197—214.
- ¹⁵ Путилов Б.Н. Сюжетная замкнутость и второй сюжетный план.
- ¹⁶ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 214.
- ¹⁷ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 206—219; Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко. Т. III. С. 578—586, 661—667.
- ¹⁸ Новгородские былины / Издание подготовили Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1978. С. 374.
- ¹⁹ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 62—70; Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко. Т. III. С. 499—503.
- ²⁰ Халанский М.Е. Южнославянские сказания о Кралевиче Марко. Варшава, 1893. Т. I. С. 38—58.
- ²¹ Богатырев П.Г. Функции лейтмотивов в былине // Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Астафьев Л.А. Типология лейтмотивов и описаний в русских былинах // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 260—286.
- ²² Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 285.
- ²³ Пропп В.Я. Русский героический эпос. С. 228—231; Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 91—95.
- ²⁴ Путилов Б.Н. Русский и южнославянский геронический эпос. С. 284.

В.А. БАХТИНА, А.Л. НАЛЕПИН
**ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ СЛАВЯН
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Специфика функционирования фольклорного наследия славян в современной культуре во многом определяется тем немаловажным обстоятельством, что до сегодняшнего дня это наследие является живой традицией, активно бытующей в жизни, а потому активно взаимодействующей с другими областями духовной культуры.

Современные условия бытования фольклора имеют ряд специфических особенностей. Именно в силу этих особенностей фольклористика славянских стран занимается сравнительным изучением современного состояния традиционного фольклора.

В результате изменения культурного контекста, в котором функционируют традиционные жанры славянского фольклора, утрачиваются старые этнобытовые связи фольклорных явлений. В этой связи необходимо обратить внимание на определенное отставание фольклористической теории, способной объяснить способы существования традиционного фольклора в условиях изменившегося культурного контекста.

Первым и значительным шагом такого осмысления был опубликованный в Чехословакии сборник, обобщающий итоги сложного процесса функционирования традиционного фольклора в социалистических странах после 1945 г.¹ Однако последние годы выявили новые тенденции в бытании фольклора в условиях урбанизированной среды и межэтнических контекстов, в явлениях фольклоризма, что требует теоретического осмысления.

Для славянской фольклористики это реальные задачи, ибо этому способствует целый ряд обстоятельств. Во-первых, по сути дела, однородны художественно-образные системы фольклора славянских народов. Во-вторых, фольклорная культура Славии представляет разностадиальный материал, что позволяет прогнозировать фольклорную ситуацию для ряда славянских стран, выявляя эволюцию культурного контекста, в котором функционирует традиционный фольклор. Все эти обстоятельства позволяют наметить на материале славянского фольклора возможные пути актуальных на сегодняшний день теоретических поисков.

Этому могут способствовать как работы, исследующие судьбу в современной культуре традиционных фольклорных жанров², так и некоторые методологические труды, анализирующие роль фольклора в контексте многонациональной культуры СССР³.

Весьма полезными могут оказаться исследования, решающие на традиционном материале те же исследовательские задачи. Они позволяют взглянуть шире на процессы, которые протекают в фольклоре сегодня, а также помочь выявить их общие тенденции и закономерности⁴.

Для славянской фольклористики по-прежнему актуален тезис А.Н. Веселовского: "...Сравнительно-литературный материал настолько

расширился, что требует нового здания, поэтики будущего... Она научит нас, что в унаследованных нами формах поэзии есть нечто закономерное, выработанное общественно-психологическим процессом, что поэзию слова не определить отвлеченным понятием красоты, и она вечно творится в очередном сочетании этих форм с закономерно изменяющимися общественными идеалами⁵.

Фольклорное наследие славян существует сегодня в новом культурном контексте и как бы в двух ипостасях одновременно: 1) как традиционное наследие культуры прошлого и 2) как живое явление современного социокультурного развития.

Обычно исследователи под фольклорным наследием имеют в виду только сельский фольклор. Сама специфика сельской жизни в немалой степени способствовала сохранению традиционных форм уклада и традиционной культуры⁶: живая соотнесенность с календарными и обрядовыми действиями обеспечивала особое течение сельского времени, определяемого постоянно возвращающимися обрядовыми циклами. В этом круговом движении яркими точками были коллективные действия. В отличие от сельского городского время — непрерывный поток, отмечаемый дискретными отрезками — событиями, разрывающими его каждый раз в неожиданном месте.

Замкнутость деревенского пространства словно консервировала жизнь, способствуя уравновешенному ритму. Культура развивалась в региональном варианте и бережно его сохраняла. Постороннее непременно переделывалось, осмысливалось, по-своему. Фольклор был как выражением этнобытового уклада, так и эстетическим явлением, которое тесно сливалось с нравственными и духовными началами сельской жизни.

В процессе урбанизации и изменений крестьянского быта фольклор утрачивал свою консолидирующую роль, сохраняя лишь эстетическую функцию (процесс перехода обрядовой и сакральной поэзии в обычные семейные песни зафиксирован в фольклористике не раз).

По мнению большинства исследователей, фольклор следует воспринимать как особый тип культуры, имеющий свои принципы, целостную функциональность и содержательную организацию. Исторически фольклорный тип культуры предшествует литературному в культурном развитии любого народа и влияет на него. Однако неизбежно и обратное влияние — профессиональной культуры на народную, книжной, городской — на сельскую.

Но помимо книжной, существовала своя система устного городского творчества, об истории которого нам известно крайне мало, а о взаимном влиянии сельского и городского фольклора можно говорить во многом только априорно. Если сельский фольклор стал активно фиксироваться, когда он обнаружил тенденцию к разрушению, то городской фольклор в настоящее время нуждается в более интенсивном изучении.

Жизнь фольклора в качестве культурного наследия несет на себе печать некоторых общих процессов в культурной жизни современного общества и его отношении к истории: стремление к воспроизведству целостной, а не фрагментарной культуры прошлого (в фольклоре

реставрируются целые образы, празднства, представления); требование воспроизведения прошлого в условиях его естественного функционирования ("auténtичность" фольклора); необходимость вписать прошлое в контекст современных культурных и социальных процессов (влияние "фольклоризма", межэтнические фольклорные связи)⁷. Фольклор в системе современной культуры принимает участие в реализации всех основных ее функций: ценностно-ориентационной, познавательной, субъекто-формирующей, компенсаторно-релаксационной⁸.

В силу ряда обстоятельств (урбанизация фольклорной среды, интенсивное воздействие иных систем культурных ценностей и т.д.) происходит утрата старых этнобытовых связей фольклорных явлений и выдвижение в качестве доминанты художественной функции традиционного фольклора.

В этих условиях происходит разрушение привычной фольклорной коммуникации, когда функции коллективного автора, исполнителя и слушателя фольклорного произведения существовали в нерасторжимом единстве⁹. Современный этап в развитии славянского фольклора характерен тем, что нерасторжимыми пока еще остаются функции коллективного автора и исполнителя, но не функция слушателя. По сути дела, мы наблюдаем начало процесса, ведущего к профессиональному и полупрофессиональному фольклорному искусству¹⁰.

Именно благодаря выделению в качестве доминанты художественной функции заметна наметившаяся активизация явлений традиционного фольклора на профессиональном и полупрофессиональном уровне, особенно в условиях урбанизированной среды. Распад прежних этнобытовых связей и выдвижение в качестве доминанты художественной функции привели к парадоксальной на первый взгляд ситуации, когда традиционный фольклор (как эстетическая ценность) стал принадлежностью городской интеллигентской среды, а искусство массовой эстрады при помощи средств радио- и телекоммуникации получает все большее распространение в сельской среде, которая до недавнего времени была хранительницей традиционного фольклора. Эти процессы наглядно проявляются в деятельности молодежных фольклорных ансамблей, имеющих в СССР столь широкое распространение, что возникло даже понятие "молодежное фольклорное движение".

Исследователи заметили такую закономерность: чем образованнее публика, чем ближе она к представителям искусства, тем больший интерес проявляет она к фольклору. Напротив, значительная часть молодежи предпочитает эстрадную музыку, фольклор оказывается, следовательно, "в числе непредпочтительных массовых художественных ценностей", что "означает... недостаточно эмоциональное отношение к собственной национальной судьбе"¹¹. Это очень тревожная тенденция, характерная для всех славянских и некоторых неславянских стран и прямо связанная с проблемой эстетического воспитания молодежи и с местом фольклора в этой системе.

Чтобы понять роль фольклора в современном искусстве, необходимо отметить одну характерную тенденцию, связанную с тем, что в условиях города "функция развлечения целиком и полностью

переходит к искусству, приводя к определенным смещениям в его развитии”¹².

Аналогичным образом начинает функционировать и фольклор¹³, что неизбежно ведет к отсеванию из него всего, что к развлечению никакого отношения не имеет, т.е. к потере самой сути народного искусства. Здесь уместно сказать и о том, что досуг-развлечение и забота о его заполнении не был никогда самоцелью в пору существования у славян сельских общин. Словарь русского языка XI—XVII вв., составленный на основании не устной, а письменной традиции, дает два объяснения слову досуг: 1) свободное или удобное время, 2) умение, ловкость, способность¹⁴. Здесь скорее предполагается инициативность, творческое начало, деятельность, а не пассивное поглощение искусства как “угощения”.

Возникшее в городах “молодежное фольклорное движение” — феномен эпохи НТР, и было ошибочно усматривать в нем некую искусственность¹⁵, ибо перед нами — новая форма существования традиционного фольклора в ином историко-культурном контексте. Теперь бывает так, что для сельских аутентичных групп исполняемое городским коллективом становится эталоном традиции, действенным корректирующим эстетическим фактором. Эти процессы в славянских странах находятся на разных стадиях развития, а потому требуется широкий охват этой проблемы, чтобы объяснить эту “странную” на первый взгляд современную фольклорную ситуацию и определить соотношение форм естественного бытования традиционного фольклора и его “реинтродуцированных” (вторичных) форм. Чтобы решить эту задачу комплексно, необходимы объединенные усилия фольклористов всех славянских стран¹⁶.

Надо отметить, что фольклористика ряда славянских стран активно проводит исследования бытования фольклора в нетрадиционных условиях. Достаточно вспомнить работы словацких ученых о системе празднований в современной городской среде¹⁷, о семейных обычаях¹⁸, о календарных обычаях¹⁹, бытующих в пригородном селе, о современной прозаической традиции в пригородном поселке²⁰. Современным культурным контекстом бытования фольклорно-этнографических явлений успешно занимаются польские исследователи, которые анализируют особенности функционирования во времени народных праздников, а в интересующем нас плане показывают способы трансформирования и обновления праздников для больших городов²¹. Определенную роль в развитии теории бытования традиционного фольклора в новом культурном контексте играют исследования по славянскому рабочему фольклору, поскольку чаще всего через рабочую и ремесленническую среду традиционный фольклор адаптируется к условиям современного города. В этом плане заслуживает внимание опыт советских ученых (в частности, фольклористов Свердловска и Киева), а также этнографов и фольклористов Чехословакии²² (фундаментальный труд “Старая рабочая Прага”²³), и ряда других стран.

Важным объектом исследований славянской фольклористики становится такой культурологический феномен, как использование тради-

ционного фольклора в сфере международного туризма. Если фольклористика пройдет мимо этого все более расширяющегося явления, не выработает теоретических методов использования фольклора для сферы международного туризма и индустрии отдыха, то этот пущенный на самотек процесс, контролируемый некомпетентными в этой области людьми, может привести к девальвации фольклорных ценностей и в конечном итоге к искаражению национального облика того или иного славянского народа.

Между тем в ряде славянских стран (Югославии, Болгарии, Чехословакии, Польше) накоплен интересный опыт, нуждающийся в теоретическом осмыслинии на общеславянском уровне²⁴.

Например, для иностранных туристов в НРБ организуются так называемые хобби-поездки, во время которых можно пройти восьмидневный или пятнадцатидневный курс обучения (под руководством специалистов) болгарским народным танцам, народным промыслам, ремеслам и т.д. Обширны фольклорные программы в местах массового отдыха (исполнение народных песен и танцев, инсценировки свадеб и т.д.). "Туристический фактор" учитывается и при проведении фольклорных фестивалей в Бургасе и Рожене. Вопрос о подобном "бытовании" фольклора очень сложен, и, хотя многие видят в этом явлении лишь негативные стороны ("фольклор второго сорта", "коммерческий фольклор" и т.д., и т.п.), оно существует объективно. Поэтому важно своевременно поднять вопрос об истинных ценностях и издержках этого процесса, поскольку он (хотим мы этого или не хотим) становится все более интенсивным.

Говоря об истинных ценностях, надо помнить, что мы не всегда осознаем художественное величие славянского фольклора, ибо эту ценность мы чаще всего "прочитываем" на своем "домашнем" уровне. В этой связи уместно вспомнить тезис литературоведа Н.Я. Берковского о восприятии русской литературы за рубежом, который можно отнести и к области славянского фольклора: "Запад очень часто напоминает нам, чем именно мы владеем, мы находим у западных критиков описание наших литературных богатств, которые у нас самих не всякую минуту на перечете..."²⁵

О том, что славянский фольклор на современном этапе становится все более притягательным эстетическим явлением говорят многие факты, из которых сошлемся на весьма характерный — на появление за рубежом различного рода коллективов, ориентированных на славянскую культуру. Симптоматично, что члены этих "фольклорных" коллективов не обязательно являются выходцами из славянских стран, а, например, "стопроцентными" американцами, как в ансамбле "Славник войсес" ("Славянские голоса"). Этот ансамбль из штата Орегон под руководством Маргарет Маккибен исполняет болгарские, русские, сербские, хорватские народные песни, причем в качестве образцов используются записи аутентичных фольклорных коллективов СССР, НРБ и СФРЮ.

Сегодня все более очевидно, что фольклорная традиция воспринимается в первую очередь как эстетический феномен. По мнению К.В. Чистова, развитие эстетического начала фольклора влечет

за собой сложный диалектический процесс: во-первых, этническую оценку фольклорного явления, стремление использовать его для создания национального колорита, во-вторых, желание в ходе современных культурных преобразований сохранить художественные на-выки, приобретенные народом. Этот двуединный процесс исследова-тель назвал вторичным (фольклоризмом)²⁶.

Термин "фольклоризм", появившийся в конце XIX в., активно включил в науку Н. Мозер²⁷, обозначив его как получение фольк-лора "из вторых рук", тем самым предполагая широкое и разнооб-разное его толкование. Действительно, возникли сложности даже при перечислении этих вторичных источников: творчество писателя, художника, музыканта, исполнителя, участника художественной са-модеятельности и т.п. Обнаружилась неоднозначность самих подхо-дов к определению фольклоризма: то как процесса "освоения фольк-лора в различных сферах культуры"²⁸; или же функционирования фольклора в современной культуре²⁹, охватывающего все области общественного культурного процесса, связанного с усвоением и трансформацией народной традиции³⁰ и даже обозначающего любые нетрадиционные воспроизведения народного творчества³¹.

Обозначились и резкие расхождения в оценке явления с классо-вых позиций различных государственных систем³².

Сторонники широкого толкования фольклоризма считают возмож-ным распространить это понятие на все сферы профессионального и полупрофессионального искусства, этнографии. Фольклоризм полу-чивает статус "вторичных форм" и включает все, что несет на себе печать "нарочитости, стилизованности" (от литературных сказок до сувениров в народном стиле)³³.

Другие исследователи ограничивают фольклоризм духовной сферой, подразделяя на качественно различные типы: 1) фольклоризм худо-жественной самодеятельности, 2) ансамблей песни и пляски, 3) про-фессионального искусства³⁴. Характеризуя современное состояние фольклорной традиции в странах с развитым туризмом, выделяют "туристско-коммерческий" фольклоризм³⁵. Как видно, выделение "типов фольклоризма" произошло не по единому признаку: скажем, художественная самодеятельность, как и ансамбли, — это формы организаций людей, относящиеся скорее к компетенции управлен-ческих органов и легко планируемые, подвижные. Кроме того, самодеятельность в равной мере использует народное и профессио-нальное искусство. Единственным типом фольклоризма, имеющим внутренний стержень — "творческое освоение фольклорной традиции", является последний тип, хотя и объединяющий разные виды творческой деятельности. Обоснованным поэтому представляется предложение В.М. Гацака сохранить понятие "фольклоризм" только "за твор-ческим иносистемным преобразованием фольклорной традиции у пи-сателей, композиторов, художников"³⁶. Вероятно, к этому списку следует прибавить деятелей театра и кино. Тогда в недрах такого творческого содружества естественно выкристаллизовываются в кон-кретной специфике литературный фольклоризм, музыкальный фоль-клоризм и т.д.

Понятие "литературный фольклоризм"³⁷ широко вошло в научный оборот и нередко мыслится даже как единственно возможное значение "фольклоризма"³⁸. По отношению к творчеству отдельных писателей термин этот прозвучал еще в 30-е годы у М.К. Азадовского ("фольклоризм Лермонтова") и с тех пор постоянно обогащался и наполнялся различным содержанием. Широкая интерпретация литературного фольклоризма предполагает не только освоение поэтической системы фольклора, но и изучение явлений этнографизма. Другая — ограничительская — тенденция сводит изучение контактов литературы с фольклором только эстетической сферы³⁹. При этом до настоящего времени сохраняется традиция как "созвучной", так и "диссонансной" связи с фольклорной эстетикой⁴⁰. Как общая тенденция отмечается "нравственно-философское", "интеллектуальное" осмысливание фольклорного материала, в том числе мифологии, современными писателями и поэтами⁴¹.

Некоторые тенденции развития современного профессионального искусства способствуют поддержанию активного интереса к фольклору: стремление к синтезу жанров в искусстве, к слиянию этико-эстетических начал, к выявлению всеобщих, общечеловеческих ценностей, к гуманизации искусства и быта и т.д.

И в самом обращении к фольклору, и в принципах отбора к подачи его в литературе явно возобладала тенденция к постижению смысла, сущности национального духа и характера в противовес прежнему вниманию к чисто внешнему этнографизму.

Сегодня значительно расширились источники сведений у современного писателя о фольклоре: помимо устной традиции своей родной местности, таким источником являются издания произведений национального фольклора и творчества других народов мира⁴². Однако при наличии этой положительной традиции отмечается и другая, когда основательное знакомство писателя с фольклорными публикациями не представляется ему (и читателю) обязательным компонентом общей культуры⁴³ и потому при использовании фольклора возникает ощущение полной свободы в действиях. Культура устной традиции уходит, а культура письменного ее воплощения не прививается.

Тревожно и симптоматично звучит мысль об общей дефольклоризации современного типа культуры, об утрате его корневых связей с истинным фольклором⁴⁴.

Вместе с тем опыт славянских литератур показывает, насколько плодотворным может быть воздействие фольклора на книжную словесность. Этот процесс заключает в себе в славянских странах общие закономерные черты, которые необходимо учитывать современной фольклористике, литературоведению, искусствознанию. Это относится и к активному бытованию в литературе особых, ориентированных на фольклор жанров, какими являются, к примеру, литературная сказка и литературный сказ. Литературоведы и фольклористы каждой славянской страны достаточно полно изучили эти жанры литературы. То обстоятельство, что влияние фольклора на творчество одного автора изучено не так подробно, как на твор-

чество другого автора (например, сказкам В.М. Шукшина посвящено значительно меньше исследований, чем, к примеру, сказочной прозе А.М. Горького), следует рассматривать как нереализованное направление уже известного научного анализа, а не как новое направление научного поиска.

Новым направлением такого поиска следует признать изучение прямого воздействия фольклора какого-либо славянского народа на литературу другого народа. Проблема эта имеет не только общеславянское, но и общелитературное значение, поскольку в процессе такого воздействия могут возникнуть новые литературные жанры. Сошлемся на пример литератур народов Азии, где восприятие иноязычной культурной традиции влечет появление специфических жанровых форм ее воплощения. Например, "в Индонезии вольные переложения иностранных авторов с перенесением действия на индонезийскую почву закрепились в форме садуранов. Садуран сыграл положительную роль в становлении и развитии индонезийской беллетристики, приобщении читателя к темам и проблемам мировой литературы"⁴⁵.

Аналогичные процессы появления специфических жанровых форм проходили и в результате восприятия иноязычной фольклорной традиции. Так, по свидетельству американского исследователя Ричарда Даузнхаузера, русская народная сказка "Царевна-лягушка" была ассимилирована фольклорной средой индейского племени тлингитов, обитающих на Аляске, вызвав появление весьма неустойчивой жанровой формы (абсолютно нетипичной для традиционного фольклорного материала тлингитов в силу присутствия в ней элементов фантастики), которая функционировала в рамках семейной повествовательной традиции⁴⁶.

Появление специфических жанровых форм как результат прямого воздействия иноязычной фольклорной традиции характерно все же для литературы и культур народов, не имевших прочных и долгих этнокультурных связей. Для славянских народов, происшедших из единого исторического корня, ситуация была иной. Их культуры, основанные на единой художественно-образной системе, не нуждались в искусственном жанре-посреднике, так как имели примерно адекватные жанровые системы. Не следует игнорировать и древнейшую прозаическую основу, общую для всех славянских народов, из которой развились все известные ныне славянские жанровые эпические формы. В этой связи вполне возможно распространение выдвинутого Н.И. и С.М. Толстыми тезиса о "диалектологии" славянской мифологии"⁴⁷ на всю устно-поэтическую систему славянских народов. В этом случае известные жанровые разновидности предстанут как самостоятельные, но обладающие внутренним единством.

В силу "диалектологичности" жанров фольклора славянских народов фольклорный материал одного из них входит в культуру другого, реализуясь в адекватных жанровых формах — сказка в сказке, песня в песне и т.д. Так, чешская сказка "Златовласка" в переводе К.Г. Паустовского стала фактом советской литературы как авторская литературная сказка; словацкая сказка "Двенадцать ме-

сяцев" была инсценирована С.Я. Маршаком и в драматизированной форме стала популярна во всех славянских странах. Даже тогда, когда специфические жанровые разновидности начинают функционировать в культуре другого славянского народа, процесс этот проистекает органично, без "отторжения", без "перевода" на язык другого жанра. Так, сербский героический эпос в переводах А. Ахматовой, Н. Заболоцкого, М. Зенкевича и других поэтов не нуждается в стилизации "под былину", а органично понимается и воспринимается русскоязычным читателем в силу осознаваемой этнической, культурной, психологической и иной общности⁴⁸.

Изучение процесса воздействия фольклора одного славянского народа на литературу и искусство другого может стать перспективным направлением славистических исследований, ибо рисует картину более интенсивных межславянских фольклорно-культурных контактов, чем это кажется на первый взгляд. Необходимость выявления новых интерславянских культурных контактных зон диктуется временем.

Изменение культурного контекста в немалой степени связано с интенсивным развитием средств массовой информации и коммуникаций. Результаты этого процесса невозможно оценить однозначно. С одной стороны, пропаганда славянского фольклора при помощи радио и телевидения сделало его доступным более широкой аудитории, чем раньше, причем значительно расширилась и география его распространения. Например, только за период с 1970 по 1975 г. в каталоге телерадиофона СССР зарегистрировано около тысячи русских народных песен, большинство из которых звучало по радио и с экранов телевизоров⁴⁹. Причем среди них присутствовали практически все песенные жанры русского фольклора — былины, песни календарные, свадебные, игровые, плясовые, хороводные, шуточные, сатирические, частушки, рекрутские, солдатские и многие другие. Если же к этому добавить массовые издания произведений фольклора, то поток фольклорной культуры, которая предлагается современному читателю — слушателю — зрителю, представится поистине безграничным. Аналогичная ситуация существует во всех славянских странах, хотя объем и интенсивность фольклорного потока, проходящего через каналы печати, радио и телевидения, для каждой страны имеет собственные количественные и качественные параметры. Благодаря средствам радио- и телекоммуникации национальный фольклор распространился далеко за рамки своего традиционного бытования, внедряясь даже в иную этническую среду.

С другой стороны, в этом процессе немало и негативных сторон, что находит свое выражение в литературной и музыкальной обработке фольклорных произведений, в "подтягивании" их к неким стандартным, лишенным каких-либо локальных особенностей, "фольклорным зрелищным стереотипам".

Стремление к выдвижению на первый план красочности, зрелищности при демонстрации фольклорных коллективов особенно заметно в современных средствах массовой информации и в проведении фольклорных фестивалей и праздников.

Наиболее благоприятным из всех средств массовой информации

для "демонстрации фольклора" представляется телевидение. В нем есть возможность привлечения массового зрителя, средства телевидения позволяют в синтезированном виде (близко к бытованию) представить словесные, музыкальные, хореографические фольклорные программы, сочетать установку на зрелищность с принципами образования и воспитания аудитории.

Однако на практике наблюдается все еще незначительная доля фольклорных передач, недостаточное внимание уделяется аутентичному фольклору, все еще велик процент стилизаций, а иногда и явно псевдофольклорных демонстраций⁵⁰. Не всегда передачи сопровождают объяснительный текст, а фольклористы-ученые — редкие гости в студии. Как никогда важно сейчас систематическое фольклорное образование, ибо возрождение интереса к фольклору сопровождается не менее интенсивным объективным процессом утраты нашим и всеми последующими поколениями спонтанной связи с устной традицией.

В настоящее время фольклористы всего мира обеспокоены сложной проблемой сохранения и поддержания в современной культуре аутентичного фольклора⁵¹.

Вопрос о степени допустимости стилизации непрост. Часто стилизация — единственный способ сценического воплощения фольклора. Но нельзя не согласиться, что обилие стилизаций приводит к тому, что публика начинает принимать их за истинный фольклор, что неизменно ведет к ее заблуждению и относительно фольклора⁵², и, добавим, относительно ценностей, которые в фольклоре каждого из народов признавались главенствующими.

Путь, вероятно, может быть один: не отрицая талантливых профессионально выполненных стилизаций, давать дорогу и шире пропагандировать аутентичный фольклор⁵³, приучать к нему публику, развивая ее вкус и умение отличить истинное от искусственной подделки.

Это может сделать только глубоко продуманная система "образования и воспитания фольклором", в первую очередь молодежи, предусматривающая на каждом возрастном этапе свои методы знакомства с повествовательным и песенным фольклором, свои формы участия в фольклорных мероприятиях разного уровня, наконец, соответствующий возрасту набор теоретических знаний.

Судьбы традиционного фольклора в наши дни в немалой степени зависят и от того, какие организационные формы его поддержания мы выберем, и от того, насколько мобильной и способной к прогнозированию живого процесса окажется фольклористическая наука. Совместные усилия ученых и практиков славянских стран могут принести немалый успех.

Сегодня речь идет не просто о новом интерэтническом уровне фольклорного взаимодействия славянских народов, но и о складывании единого фонда фольклорной культуры наших народов, общность которого, помимо этнокультурных корней, определяется и единством социальных процессов. В этой связи необходимо подумать о том, чтобы эти объективные процессы были должным образом отражены

в фольклорной теории и практике. Это касается и создания свода славянского фольклора, состоящего из двуязычных публикаций лучших образцов народного творчества славян, и проведения регулярных праздников славянского фольклора, и введения преподавания славянского фольклора в школах и многое другое.

Таким образом, современное функционирование фольклора славян есть многоаспектный процесс, включающий в себя ряд явлений:

- а) суждение непосредственной фольклорной традиции;
- б) приход фольклора к читателю и слушателю через печатные издания, современные технические средства информации и коммуникации;
- в) возрастающее многоплановое воздействие фольклора на современную литературу и искусство (фольклоризм).

Эти сложные социокультурные процессы протекают на фоне постоянных межэтнических связей, обменов и взаимовлияний.

Сегодня есть все основания прогнозировать возрастание роли художественного фольклорного наследия в современной культуре социалистических стран.

¹ Premeny L'udových tradicií v súčasnosti. Bratislava, 1977—1978. Т. 1, 2.

² Komorovský J. Tradičná svadba u slovanoў. Bratislava, 1976; Иванова Р. Българската фолклорна сватба. С., 1984. Статьи о современном функционировании крестьянского и рабочего фольклора см.: Народно стваралаштво. Београд, 1981, 1982. N 77—84.

³ Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.

⁴ Adaptation, change and decline in oral literature / Honko and Voigt. Helsinki, 1981. Сборник составлен на основе материалов методологического семинара по общим проблемам филологии, который проводится учеными ВНР и Финляндии; Шумада Н.С. Сучасна пісенність слов'янських народів. Київ, 1981.

⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 317.

⁶ Живков Т.Ив. Народ и песен. С., 1977.

⁷ Інтернаціональне та національне в сочасному слов'янському фольклорі. Київ, 1977.

⁸ Кічмаєва И.К. Наследование культуры // Категории и понятия марксистско-ленинской теории культуры. М., 1985.

⁹ См. ежегодник: Narodna dumjetnost. Zagreb, 1983, N 19, целиком посвященный теме: "Folklor i usmena komuniacija". (В обсуждении, в частности, приняли участие: Г. Штробах, М. Башкович-Стулли, Б. Бенеш, О. Сыроватка, Д. Симонидес.)

¹⁰ См. также материалы круглого стола по данной проблеме: Narodna umjetnost. Zagreb, 1980. Кн. 17.

¹¹ Живков Т.Ив. Фольклор и съвременност. С., 1981. С. 286.

¹² Хренов Н.А. О художественных и нехудожественных искусствах // Социальные функции искусства и его видов. М., 1980. С. 133.

¹³ Krekovičová E. Čavono-priestorová dynamika spevnosti Slovenskej dediny po druhej svetovej vojne // Slovenský národopis. 1987. N 1.

¹⁴ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4. С. 341.

¹⁵ Klagge J. Künstlerisches Volksschaften in der Gedenkzeit // Zeitschrift für slawistik. В. XXVII. 1982. H. 5.

¹⁶ Kultura chłopska a cultura elitarna // Wieś współczesna. 1984. N 5.

¹⁷ Feglova V., Saler P. Sviatočné priležitosti v súčasnom mestskom prostredí (Výsledky ankety na bratislavských sidliskách) // Slovenský národopis. 1985. N 1.

¹⁸ Iakutková K. Rodinné obyčaje v primestskoj obci Bratislavы Devinskej novej Vsi // Slovenský národopis. 1985. N 1.

¹⁹ Skovierová Z. Výročne obyčaje v primestskej obci Bratislavы Devinskej Novej Vsi // Slovenský národopis. 1985. N 1.

²⁰ Michálek J. Súčasná ludová prozaická tradícia v primestskej obci Bratislavы Záhorskej Bystrici // Slovenský národopis. 1985. N 1.

²¹ Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985.

- ²² См.: Юхнева Н.В. Изучение пражских рабочих в Институте этнографии и фольклористики Чехословацкой Академии наук // Сов. этнография. 1984. N 2.
- ²³ Stara dělnická Praha: Život a Kultura pražských dělníku (1848—1939). Praha, 1981.
- ²⁴ Folklor a festivaly. Osvetový ústav. Bratislava, 1985.
- ²⁵ Берковский Н. Я. О мировом значении русской литературы. Л., 1975. С. 21.
- ²⁶ Чистов К. В. Духовая культура и процессы этнической консолидации народов СССР // Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977.
- ²⁷ Moser H. Folklorismus in unserer Zeit // Zeitschrift für Volkskunde. 1962. B. 58.
- ²⁸ Гусев В. Е. Фольклор и социалистическая культура: (К проблеме современного фольклоризма) // Современность и фольклор: Статьи и материалы. М., 1977. Вып. 4.
- ²⁹ Bausinger H. Folklorismus in Europa. Zeitschrift für Volkskunde. 1969. B. 65.
- ³⁰ Stroblach H. Folklore-Folklorpflege-Folklorismus: Tendenzen, Probleme und Fragen // Jahrbuch für Volkskunde und kulturgeschichte. B., 1982. B. 25.
- ³¹ Гацак В. М. Фольклорное наследие народов СССР — достояние новой социальной и интернациональной общности // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.
- ³² См. об этом: Гусев В. Е. Фольклор и социалистическая культура; Stroblach H. Folklore...
- ³³ Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986 (гл. Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры). Несмотря на специальное замечание К. В. Чистова о том, что термин "вторичные" означает только "не первичные", все же он невольно ассоциируется с явлением второго сорта, более низкого качества.
- ³⁴ Гусев В. Е. Фольклор и социалистическая культура.
- ³⁵ Bošković-Sulle M. Usmena Književnost nekad i dannas. Beograd, 1983.
- ³⁶ Гацак В. М. Фольклорное наследие народов СССР... С. 13.
- ³⁷ Sirovatka O. Současná česká literatura a folklor. Phaha, 1985; Jeřabek R. Český výtvarný folklorismus sloven i obrasen // Lidové umění a dnešek. Brno, 1977; Dzubáková M. Estetické impulzy Klašického folklóru a súčasná slovenská poézia // Slovenská literatura. 1965. N 12. Размышляя о современной поэзии, исследовательница употребила термин "поэтический фольклоризм".
- ³⁸ Фядосик А. С. Беларуская савецкая фалькларыстыка. Мінск, 1987. С. 339.
- ³⁹ Горелов А. А. К истолкованию понятия "фольклоризм литературы" // Русский фольклор. Л., 1979. Т. XIX.
- ⁴⁰ Далят У. Б. Литература и фольклор. М., 1981.
- ⁴¹ Там же. С. 70.
- ⁴² Интервью с Георги Величковым см.: Български фолклор, 1982. N 2.
- ⁴³ Осовецкий И. А. Язык современной русской поэзии и традиционный фольклор // Языковые процессы современной русской художественной литературы: Поэзия. М., 1977.
- ⁴⁴ Горелов А. А. К истолкованию понятия "фольклоризм литературы" // Русский фольклор. Т. XIX.
- ⁴⁵ Черкасский Л. Е. Русская литература на Востоке: Теория и практика перевода. М., 1987. С. 40—41.
- ⁴⁶ См.: Danenhaner R. Ynwaan Jageets: a Russian Fairy Tale in Tlingit Oral Tradition // Third Alaskan anthropology Conference. Anchorage, march. 1976.
- ⁴⁷ См.: Вопросник, составленный Н. И. и С. М. Толстыми к дискуссии: "Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры" // Сов. этнография. 1984. N 3. С. 52.
- ⁴⁸ См.: Эпос сербского народа. М., 1963.
- ⁴⁹ Русские народные песни: Каталог. С 1970 по 1975 г.: Телерадиофонд. М., 1978.
- ⁵⁰ Радева Ц. Фолклори передачи на радио // Българска музика, 1985. N 6; Kováčova P. Ludové umenie na televíznej obrazovke: Folklor a umenie dneška (k štúdiu folklórizmu v súčasnej kultúre). Bratislava, 1980; Droppova L. Folklor v televíznom vysielaní // Folklor a unaene dneška. Bratislava, 1980; Тодоров Т. Фолклорът в българската телевизия // Българска музика. 1985. Т. 36. N 6; Калева С. Фолклорът и телевизионната му адаптация // Българска музика, 1985. Т. 36, N 9.
- ⁵¹ Frolc V. Autentický a stylizovaný folklór jako fenomen kulturní života současné vesnice // Československá slavistika. 1983. N 2.
- ⁵² Stroblach H. Folklore...
- ⁵³ Клотыньш А. Э. Состояние традиционного фольклора и его роль в народной художественной культуре // Фольклорное наследие народов СССР и современность.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

ОТРАЖЕНИЕ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В "МАЛЫХ" ФОРМАХ

Возросшее внимание исследователей к группе фольклорных текстов, условно определяемых как "малые" формы, можно объяснить, с одной стороны, успехами лингвистических разработок в области изучения структуры текста и общей теории клише, а с другой — заново осмысленными возможностями реконструкции мифологического уровня древнеславянской духовной культуры. Эту группу составляют — кроме традиционных фольклорных жанров паремиологического типа (пословиц, поговорок, загадок) — клишированные приговорные формулы, призванные выполнять роль так называемых сопутствующих текстов, включаемых в качестве вербального компонента в состав ритуальной, игровой, магической или производственно-бытовой практики. Таковы, например: благопожелания; формулы приветствий, угроз и проклятий; просительные и благодарственные приговоры обходных обрядов; ритуальные призывы или отсылки, магические приговоры, диалоги, заклинания; формулы, сопровождающие гадания; детские заклички, считалки, дразнилки, потешки; формы словесной передачи птичьих голосов; игровые вербальные клише и др. Разновидности таких формул трудно называть жанрами, возможности их группировки и разграничений определяются прежде всего функциональной направленностью и включенностью в определенные культурно-значимые ситуации. Эти ситуации не обязательно только акционального порядка (магическая, обрядовая или игровая практика). Ритуально отмеченными, например, считаются в народной культуре моменты прилета птиц (или отдельных их видов), когда произносились специальные приговорные тексты с определенной магической целью; особого речевого поведения требовала также первая в году встреча с некоторыми видами животных, насекомых, появление на небе радуги, первый весенний гром, кукование кукушки и другие природные явления. Сходным образом ритуально отмеченными оказываются в традиционной культуре и некоторые бытовые и хозяйствственные ситуации повседневной жизни: приговорные магические формулы произносились при одевании обновки, при покупке или продаже скота, при чихании или зевоте, в ситуациях, когда заставали односельчан за определенными видами работ (при сбивании масла, при сновании и тканье, при засеве и жатве) и т.п.

Условным пока что остается обозначение формул такого типа, как "микрожанры" или "малые" фольклорные формы. Состав их в настоящее время еще не полностью выявлен, и специалисты (лингвисты и фольклористы) только приступают к описанию и изучению корпуса этих своеобразных текстов, долгое время остававшихся без должного внимания. Такое положение дел не случайно. Все многообразие приговорных клише принадлежит одновременно трем смежным дисциплинам: лингвистике, фольклористике и этнографии. Скажем,

краткие формулы приветствий и прощаний, угроз и пожеланий могут рассматриваться как традиционно воспроизведимые факты речевого поведения и не считаются в прямом смысле фольклорными текстами. С другой стороны, часть сопутствующих текстов, сопровождающих ритуальные действия, настолькоочно прочно срослась с обрядом, что даже простое извлечение вербального компонента из этнографического контекста представляется в ряде случаев затруднительным, поскольку фиксация таких текстов просто не дает достаточной для изучения и анализа информации без учета данных всего этнографического контекста.

Значительная группа приговорных форм оставалась за пределами внимания фольклористов, трактующих фольклор лишь как *поэтическое* устное словесное творчество, поскольку эстетическая функция рассматриваемой группы текстов оказывается часто весьма ослабленной, маловыраженной, при доминирующей роли магической (обрядовой, игровой) функции. Поэтому в большей степени изучались в фольклористике развернутые многобразные заклинания, заговоры, отдельные виды традиционных благопожеланий, чем краткие формулы приговорного характера с интенсивными внеtekstовыми связями (т.е. менее "свободные" и менее поэтически разработанные). Именно эти внеtekstовые связи наравне с магической функцией оказываются основным отличительным признаком группы сопутствующих текстов. Ценность их для исследователей народной духовной культуры заключается не только в высокой степени устойчивости структуры, позволяющей сохранять мотивы и символы архаических уровней творчества, но и в особом значении для понимания и расшифровки обрядово-магической практики, в известной способности прояснить мотивировки и смысл символовических действий.

К "малым" фольклорным формам относится и группа текстов иной функциональной направленности и иного типа клишированности. Это прежде всего разного рода суеверные и метеорологические приметы, хозяйственныи и бытовые рекомендации, "правила", запреты, мотивировки действий и обычая, снотолкования, поверья и другого рода сходные тексты поучительно-прогностической ориентации. Их внетекстовые связи распространяются на обширную область народных знаний и представлений, а не ограничиваются лишь конкретным обрядовым контекстом, как это было характерно для приговорных сопутствующих текстов. Тематическая основа таких поучительно-прогностических формул включает область народных нормативных установлений, "законов", "правил", объяснений причинно-следственных связей и зависимостей, соответствующих традиционному мировоззрению определенного этноса. Их вербальная актуализация проявляется в менее устойчивых формах, бытующих вне жестко закрепленных языковых стереотипов. В этом смысле формулы-*"поворья"* характеризуются большей свободой функционирования, поскольку не так явно связаны с ритуальной ситуацией, как формулы-приговоры. Используя некоторые аналогии, можно сказать, что формулы-*"поворья"* соответствуют как бы объективному, повествовательному типу отражения фольклорной действительности и связаны с уровнем идеоло-

гических представлений и знаний о мире, а формулы-приговоры ближе стоят к субъективному — драматическому или лирическому — началам, характерным для изначально диалогической магической поэзии.

Вместе с тем и те и другие типы текстов, а также паремиологические клише, примыкающие к группе формул прогностической-дидактической ориентации, вместе составляют единый корпус так называемых пограничных фольклорных "микрожанров"¹. В один круг явлений их сводят не только малый объем текстов и устойчивая формульность их организации, но и более глубинные и существенные связи: например, способность трансформироваться из одного типа формул в другой, почти универсальная двучленность структурных схем (текстовых или логических), а также общая парадигматика смысловых элементов. Каждая из этих особенностей заслуживает специального описания и изучения.

Мы же в настоящем докладе предпринимаем попытку показать, как в "малых" формах фольклорных клише отражаются древнеславянские мифологические представления, в связи с чем рассмотрим лишь содержательный аспект этих формул. Возьмем для анализа сквозную тематическую группу разных по "жанровой" принадлежности приговорных текстов, условно обозначаемых как формулы "обмена". Они входят в набор универсальных семантических моделей, отражающих отношения взаимообмена человека с неведомыми силами в интересах собственного благополучия и проявляются как в структуре обрядов, так и в конструкциях самих приговорных текстов.

Речь идет, например, о типичных приговорах "задабривания" типа договора по принципу: "я даю тебе, ты дай мне". Ср.: "Дедушка-суседушка, на хлеб да соль, а мне дай здоровье", "вот тебе, царь-муравей, для разговенья первое яйцо, а мне дай приплод добрый овец"²; "дамавíк, дамавýй! Прымí ат мянé хлеб-соль, любíй майх лошадей и жáлуй"³; "вот тебе, Илья, борода — на лето уроди нам ржи да овса"⁴; "бусля, бусля, на тебе галёпу, а мне дай жита копу"⁵. Чтобы отыскать пропавшую скотину, делают "относ" русалкам: лапти, новые онучи, хлеб и соль кладут на дерево в лесу, говоря: "Прошу вас, русалки, мой дар примите, а скотинку возвратите"⁶.

Приведенные формулы можно отнести к разряду магических приговоров, включенных в состав индивидуальных ритуальных действий. В обрядовой же практике, предусматривающей коллективное или хотя бы парное участие лиц, подобного типа формулы становятся часто благопожеланиями и обнаруживают особое ролевое соотношение исполнителей между собой. Нам уже приходилось писать о том, что типичной чертой просительных и благодарственных формул в составе колядования является отчетливо формулируемая в текстах идея обмена "дар за дар"⁷. В этом соотношении взаимного одаривания прослеживается роль колядников как ритуально значимых визитеров. Так, в карпатских приговорах, произносимых при получении калача, руководитель колядников провозглашал: "Дарує нас пан газда колядові!", на что группа откликнулась хором: А ми єго щастем та здоров'єм!"⁸ Зависимость личного благополучия в хозяйстве от факта одаривания колядников сквозит и в просительных приговорных клише, построен-

ных по логической схеме "дай мне много, чтобы у тебя было еще больше": "Ой, пахадзі каля кваскі, Пашукай жа нам каўбаскі, Вынесь сала, не скупіся, Каб твой ячмень урадзіўся, Каб нажала сто коп жита, каб сям'я' была ўся сыта"⁹; "если дашь пирога — полон двор живота, тебе триста коров, полтораста быков"¹⁰. Ряд формул прямо связывает акт обрядового кормления-одаривания колядников с дальнейшим преуспеванием хозяев: "...Дай лепешку и пирог, чтобы курочки во-дились, чтобы свинки поросились, чтобы коровушки телились, чтобы кобылки жеребились"¹¹.

Определенным сдвигом этой же структуры "обмена" можно считать схему: "ты дал мне, пусть бог даст тебе", ср., например, приговор после свадебного обеда: "Co my tu zjedli, — niech wam Pan Bóg naggrodzi w komorze, w oborze i wszędzie niech pełno będąc..."¹².

Не столь явно, но вполне восстановима схема "обмена" и в группе ритуальных формул-приглашений к обрядовой пище (на кутью, кашу, горох, овсяный кисель и т.п.) ряда мифологических персонажей. Наиболее традиционным для восточнославянской зоны было обращение к "морозу"¹³: "Мароз-мароз, просим табе к нам на вечеру! Хади из нами кутті есьці, да не марбóз агарóдны нашай!"¹⁴; «иди мий, бáло, зовé: "Пане морбзе, пáне карачбне, ходы до нашей кутті йисты. Просым, шоб наши тэлючки и ягнючки не морозіў"»¹⁵.

В некоторых центральных русских областях этот обычай назывался "кормить мороз киселем" и был приурочен к четвергу на пасхальной неделе: "Мороз, мороз, не морозь мой овес, иди киселя поешь"¹⁶.

Персонажей заменой "мороза" иногда выступают волк, медведь или несколько зверей ("волки, медведи, лисицы, куницы, зайцы...").

Особенно показательны варианты текстов (или комментариев к ним), содержащих логическую схему следующего типа: "иди поешь, чтобы у нас было благополучие": "Мороз, мороз, поди к нам кисель с молоком хлебать, чтобы тебе наше жито и поле оберегать, градом не бить, червем не точить и всему в поле целу быть"¹⁷. Ср. также в комментариях к тексту: "Медьвéдя кадá-та звали, штоб в авёс ни хадíл... "Мидьвéдь, мидьвéдь, иди кисéль ѿесть, не хадí у хызяина в авёс, ни тапчí авёс!"¹⁸.

В карпатской зоне, где набор приглашаемых персонажей довольно широк (волки, птицы, "звери", туча, ведьмари и др.), общая приговорная схема приглашений сохраняется в традиционной форме: "Воробці, воробці, ходьте ѹисти пшиніцу, щобисте у полі не иили"¹⁹; или: "Wilku, wilku, chodz na kase, a pie przechodz jak jo pase!"²⁰.

Любопытно, что в польских церковных источниках XV в. сохранились осуждения суеверных действий тех, кто за ужином в сочельник "do stołu także i wilka woła, aby uschronić owce od jego paraści"²¹.

Подобного же типа сербские приговоры известны в рождественской обрядности: от каждого блюда откладывали еду в отдельную миску и приглашали волка" "Вуjo моj, ne кољи mi овчице, evo тебi сочице! Evo тебi твојe, a мируј u мојe!"²².

Можно предположить, что редкие случаи, когда к "морозу" обращались с просьбой "оберегать поле", "градом не бить", "червем не точить" (а не только "не морозить"), не является случайностью

и свидетельством разрушения смысла, а наоборот, дают повод видеть за конкретным персонажем обобщенный прообраз высших сил в качестве родовых и семейных опекунов, способных как навредить, так и защитить от несчастий. Ср., например, следующее сопоставление в полесской формуле-приглашении: "Морбз, морбз, ходы куттю ёсти! Стэлы, боже, овччи, тзлючкі"²³.

Такая же логическая схема "дар за дар" заметна и в некоторых приговорах поминального цикла, что можно считать закономерным, поскольку сами поминальные обряды есть не что иное, как жертва в целях задабривания умерших, чтобы они обеспечивали благополучие живущим²⁴. Ср. свидетельства из белорусской зоны: обильное угощение на "деды" готовится для того, "*żeb dusze z tamtego świata z ujazut sprzyjały*"²⁵. Приглашая "родителей" к поминальному столу, белорусы обычно использовали следующую традиционную формулу: "Правидны радицьлыки, прийта, хлеба-соли засылайтя и нас ни забывайт! А ты (имя умершего) сы святыми спычиваи, на нас ни забывай! Хади к нам хлеба-соли кушыть и гарелки пить!"²⁶.

При этом надо отметить, что логическая формула "обмена" может восстанавливаться в ряде случаев лишь в этнографическом контексте, а верbalные клише сохраняют одну из структурных частей взаимообмена: "я даю тебе", либо "ты дай мне". Например, при встрече весны русские крестьяне расстилали на поле новый холст, клали на него пирог и, обращаясь на восток, говорили: "Вот тебе, матушка Весна", после чего уходили домой "в надежде на хороший урожай льна и конопли"²⁷. В этом примере двучленная схема полного "обмена" реконструируется при сопоставлении приговорного текста и мотивировки действия, зафиксированной в комментарии собирателя. Ср. также: по поверьям словаков, разбрасывание вареного гороха по углам дома в рождественский вечер объяснялось следующим образом: "*žeby aj dušički koštovali*"²⁸, а мотивировками этого действия выступали разные варианты — "чтобы куры неслись", "чтобы овечки велись" и т.п.

В других случаях сохраняется, наоборот, лишь просительная часть формулы ("дай мне"), а действия ритуального "кормления" производятся как бы безадресно. Так, многочисленные варианты рождественского обычая разбрасывать кутью (или вареные зерна, горох, бобы) часто сопровождаются благопожелательными текстами типа: "Пусть колосья наливаются, пусть снопы собираются" (или: "чтобы скот плодился", "чтобы пчелы велись" и т.п.²⁹. По-видимому, и приговорные перечисления типа: "*Sto kor hrachu, sto kor maku, sto kor žita...*", произносившиеся в момент разбрасывания гороха, представляют собой редуцированную схему "дар за дар"³⁰. Ср. также сходный вариант карпатского обычая при разбрасывании по хате бобов приговаривать: "Коровы, козы, сваты, дети!"³¹.

Смысл рождественского обычая угощать разных мифологических персонажей обрядовой едой в интересах собственного благополучия раскрывается и по отдельным историческим свидетельствам, сохранившимся в средневековых церковных получениях. Так, в "Каталоге магии Рудольфа" (XIII в.), осуждавшем практику языческих обычаем

сельского населения Силезии, говорится: "...в ночь рождества Христова оставляют (накрытым) стол для небесной правительницы <...> чтобы она им помогала"³² (курсив мой. — Л.В.).

Как можно было заметить, персонажный ряд многообразных формул взаимообмена включает как обращения ко всемогущим духам, предкам, представителям божественной или нечистой силы, так и к целому ряду животных, птиц, к явлениям природы (морозу, весне, воде, туче) и к некоторым ритуальным предметам. Например, при посыпании зерном бадняка сербы приговаривали: "ја тебе вином и пшеницом, а ти мене сваким добром и напретком!"³³.

Вообще большая часть ритуалов с семантикой "кормления-задабривания" имеет в своей основе логическую схему: "Я даю, чтобы получить взамен", которая может проявляться на уровне вербальных клише, акциональных действий и мотивировок. В награду за "угощение" предполагалось заручиться помощью в хозяйстве, в излечении от болезней, в счастливом замужестве, в обнаружении пропажи, при гаданиях о будущем. Так, в костромских приговорах девичьих гаданий известно соотношение формул "суженый-ряженый, приходи ко мне ужинать" и "суженый-ряженый", покажи мне жениха (судьбу)"³⁴.

В упомянутом выше памятнике XIII в. была зафиксирована интересная формула приговора при гадании следующего типа: "Приходи, дьявол, выкупайся и причешись, коню своему дай овса, ястребу — мяса, а мне покажи мужа моего"³⁵.

Мотив одаривания хлебом-солью встречается также в заговорных формулах при лечении детской бессоницы. В полесской зоне их произносили вечером, нося детей "под курей" (в курятник): "Курачки, рябачки, вазьмите хлеб-соль, а Мариначке атдайте сон"³⁶, или "добрый день, черные куры, нате вам хлеб и соль, нашлите на мою Маню дрему и сон"³⁷.

В Словакии со сходной просьбой обращались к рыбам: чтобы новорожденный хорошо спал, крестная мать бросала в реку хлеб с приговором: "Rybam chlebička, det'om dobrého sníčka"³⁸.

Часто редуцированные формы, содержащие лишь просительные приговоры, сопровождают ритуальные действия "одаривания" хлебом-солью, сохраняя при этом общую двучленную схему. Ср., например, «ходят с ребенком на "колючий дед" (т.е. к растению бодяк), берут хлеба кусочек, соль, полотенцем обернут <...> приговаривают: "Дёду мой мόшчи, дай моему ребенку палнату и мяса на кости"»³⁹.

Вместе с тем "обменные" заговорные формулы могут сопровождать не только ритуалы с семантикой "кормления". Типичной, например, является структура "обмена" по схеме: "возьми себе худшее, дай мне лучшее" в заговорных лечебных текстах. Рассмотрим их на материале приговоров от детской бессоницы и ночного плача. Набор персонажей, с которыми вступают в отношения "обмена" при изгнании "ночниц", "крикс", бессоницы в славянских заговорных текстах достаточно разнообразен, но в целом сводится к традиционному кругу образов: божественная и нечистая сила, звери, птицы, куры, деревья, заря, вечер, месяц, углы дома и т.д. Ср., например, польский заговор, произносимый в новолуние накануне дня св. Андрея при

выбрасывании домашнего мусора на "смётник", куда бросали также пеленку и рубашку плачущего по ночам ребенка: "Zorzo, wieczorna zorzo, u cuebie jest sen, u mnie niesen, przyjdź, zabierz go, a sprowadź sen!"⁴⁰. Такого же типа формулы широко известны в украинской и белорусской традиции, а также на Русском Севере. Ср.: «по заре носят ребенка по улице и, обращаясь к заре, приговаривают трижды: "Заря-заряница! Возьми бессонницу-безугомонницу, а дай нам сон-угомон"»⁴¹. То же при обращении к курам: "Курачки-сестрички, заберите бессонницу ут маего дитяти и дайте сон"!⁴². То же при обращении к углам дома: "Куточки-браточки, возьмите от младенца (имя) ночныхки да пашлите на него соннички"⁴³.

Как и в группе формул, связанных с мотивом "кормления", здесь может возникать схема, включающая посредничество бога (божьей матери). Например, в польском приговоре: "Lasy, łęki, ptaki i dęby! Weźcie sobie płaczki, krzykaczki, nudy, a mojemu urodzonemu, omodlonej i chrzczonemu dziecku daj Bożego sen"!⁴⁴.

Ряд формул этого типа содержит мотивы, характеризующие отдельные признаки мифологических персонажей, вызывающих, по народным представлениям, детскую бессонницу и длительный ночной плач, например, связь этих персонажей с прядением и ткачеством. Ср. северорусский приговор: "Щекотиха-будиха! Вот тебе прядлица, играй, а младенца не буди"⁴⁵ или полесские заговорные тексты: "Ночницы-сестрыцы, не спйтэ, не дремлітэ, кроснáми стучітэ, вам на нýты, бёрды накидáты, ну, а Василёви всю нόченьку спаты"⁴⁶; "ночницы-сестрыцы, даю вам кробна-бэрда ткаты, а дайтэ дытыни спаты"⁴⁷.

Значимым для характеристики отношений человека с неведомыми силами является также мотив "побрратимства", "кумовства" или "сватовства" как особых условий совершения "обмена". Приговоры, разрабатывающие этот мотив, кроме сжатой схемы "возьми бессонницу, дай сон", содержат вступительные клише с призывами установления особой связи (кумовства, сватовства, побрратимства). Ср. полесский заговор: "Ліса-прапліса, ў тэбэ дічка, ў мэнэ сын; посватаймося, побрратаймося, інхай твоя дічка дастъ сонливицы, а мій сын віддастъ плаксивици"⁴⁸. То же в украинской формуле, которую произносили, обращаясь лицом к лесу: "Я маю сына, а ты дочку! Посватаймося: на моего сына — дримливицы, сонливицы и сплячки, а на твою дочку — серливицы, плаксивицы и несплячки"⁴⁹.

Важно отметить, что комментарии к таким текстам или сами тексты часто содержат вступительный зачин "пойду я в лес" (или рекомендацию "надо пойти в лес"), а также свидетельства об обращении к лесу, дереву, к лесной бабе, к лесным зверям. Большую ценность для реконструкции отдельных моментов архаического мировоззрения, например, представляют пояснения, что при обращении к мифологическим персонажам, вызывающим бессонницу, надо глядеть на какое-нибудь дерево. Ср. болгарское описание: «после захода солнца мать с ребенком на руках выходила во двор и, глядя на какое-нибудь дерево, произносила формулу: „Лесная мать, у тебя есть сын, у меня дочь, не приниманивай мою дочь к твоему сыну, возьми плач и дай ей сон“»⁵⁰.

Факт обращения к "лесной бабе" при лечении детской бессонницы отмечен и в "Каталоге магии Рудольфа", где описательно пересказывается приговор, напоминающий формулы "обмена": «...вечером, держа ребенка на руках, выходят за двери и вызывают лесную бабу, которую мы называем „фауной“, чтобы дитя „фауны“ плакало, а их было бы спокойным»⁵¹.

Особый случай схемы "обмена" обнаруживается в некоторых южнославянских приговорах, содержащих мотив замены действий (плач — сон) при сохранении противопоставления "мой ребенок" — твой ребенок". Ср., например, сербские формулы: "О шумина мати, да сад плача моје дете за твојим, а сад нека плаче твоје дете за мијим"⁵² или: «Ребенка носили под дерево, где приговаривали: „Добро вече, горска мајко, доста јемоје дете плакало од твојега, нека сада плаче твоје од мојега“»⁵³.

Таким образом, были рассмотрены разные типы формул "обмена": приговоры, сопровождающие ритуалы с семантикой "кормления-задабривания", построенные по схеме "добро — за добро", и формулы типа обмена "худшее тебе, лучшее мне" в группе текстов, применяемых при лечении бессонницы. Существуют и другие разновидности приговоров подобного типа. Вообще структура "обмена" может быть признана универсальной моделью построения многих магических текстов (как фольклорных, так и этнографических) и характеризуется самой широкой сферой применения. Примечательно, например, ее использование в магической практике приговоров во время богослужения в церкви: «если девушка долгое время не могла выйти замуж, то во время службы в костеле в первое адвентное воскресенье, когда ксендз, завершая молебствие, произносил слово "огемус", — она тихо приговаривала: "Тебе кнїзка, а тпѣ тиž"»⁵⁴.

В составе пригородных "микроянров" наряду с формулами "обмена" исключительное по степени продуктивности место занимают также формулы, содержащие мотив "отсылки", "изгнания", "отгона" вредоносных сил. Материал этих клише предоставляет богатейшие возможности для реконструкции системы древнеславянских мифологических представлений. Как тексты первой группы, рассмотренной выше, так и "отгонные" формулы являются универсальным типом конструкции, используемой наиболее интенсивно в контексте магических действий обезвреживания, изгнания, лечения болезней, испуга, "сглаза", бессонницы и т.п. Примечательно, что формулы "отсылки" иногда адресуются не только к явно вредоносным силам (духам болезней, к нечистой силе), от которых стараются избавиться, но и к персонажам, специально приглашаемым на обрядовую силу, или к отдельным видам животных, встреча с которыми нежелательна в определенные календарные сроки. Так, в болгарской формуле-приглашении, произносимой хозяином вечером в сочельник при обходе дома с пицци в руках, содержится характерная концовка с мотивом "отсылки": "Ела и ти, облаче, да вечеряш, а на лето очи да ти не виждам: иди у пуста гора при диви зверове, дека петел не пее, дека агне не блее!"⁵⁵. Признаки "отгонных" формул заметны и в текстах обрядовых призывов "мороза", волка. Ср. (по отношению к "морозу"): "...летом

не ходзи, под гнилой колодой лежи" или "«...если кто-нибудь в сочельник упомянет про волка, надо тут же добавить: "за морем му вечеря, горячий му каминь в зубы!"»⁵⁶.

Поразительное единство набора устойчивых клише, описывающих ритуально-значимые места "изгнания", позволяет говорить об общем устойчивом ряде мифо-поэтических образов (и архаических стереотипов мышления), характерных для многих фольклорных традиций⁵⁷.

Здесь мы лишь вкратце отметим отдельные типы формул "отсылок" в контексте их взаимодействия с текстами "обменной" структуры. Уже отмечалось выше, что в заговорах от бессонницы часто упоминается мотив "дерева", "леса", "лесных духов". В группе ритуальных "отсылок" это тоже один из наиболее употребимых образов, когда вредоносная сила изгоняется на дуб, на осину, на клен, на сухой лес (иногда с любопытным уточнением: "у ёмное дупло, у совиное гнездо"). Ср., например, полесские приговоры: "Лесовые деды и бабы, ого! Баба-яга, угу, угу, угу! Берите криксы и несите в лес, а моей Кате ночницы принесите!"⁵⁸. Или: "Криксы, идите вите на восину, идите на клёныну. Восину грызти, а клёныну ломаты и на вбоду пускаты, криксы прыйматы..."⁵⁹ Или в описательном комментарии: "берё дытыну и несё до дуба, и тую дытыну шéпч... то шоб уже на дуб тыи ночныцы сядалэ, а тэе дытЯ спáло"⁶⁰.

Наиболее популярными местами изгнаний, кроме того, являются традиционные отдаленные зоны и так называемые "нечистые" места: "Идите вы за крутые горы, за темные леса...", "в пустые горы, где солнце не светит", "на очерета, на болота", "на мхи, на лозы", "за море", "на край света", "на расходные дороги", "на заморский пир".

При этом в ряде случаев можно заметить известное разграничение мотивов "отсылки с угрозами" и "отсылки-заманивания". В последнем случае это формулы с описанием "заморского пира" ("стали засціланые, кубки наливаные, там вам, начинцы, пиць гуляць")⁶¹ или отсылка "на зеленую траву погулять" или "на широкие поля веселиться", а также приговоры с мотивом "почетного выпроваживания" ("Криксы-плаксы, обуйтэса в жоўты чобота, идйтэ на высокие ворота, там вам жыти-пожывати, а божemu (имя) сон даці")⁶². В "отсылках" же с негативной семантикой содержится пожелание "сгинуть", "пропасть", "поломать кости", "повеситься" и т.п. Ср., например, полесские формулы: "Криксы, на игблку поколйтэся, на нитку понижтесь, на кленовый листок ляйтэ" ⁶³; "идйтэ на сухэи дубыны, на лозы, на тренбзы (?), де вітер не віе, де сонце, не свéть, де пташки не летають, де пíвни не спивають — там іхай тыи ночныцы пропадають"⁶⁴. Ср. также подобного типа приговоры от детского плача, записанные в Польше (Жешувское воеводство): "Idź, czorgcie! Idź w ogień wiechy z tego niewinnego ciała: Idź za lasy, za góry, na bagna, na rozstajne drogi! Nie wracaj tu nigdy, połom sobie nogi!..."⁶⁵.

Хотелось бы обратить специальное внимание на многократно разрабатываемый в разных обрядовых контекстах и в разных группах песенных и приговорных текстов мотив "отсылки на дерево". Он

встречается, например, в календарном цикле песен, исполняемых в те моменты обрядовой ситуации, которые соответствуют заключительному этапу праздника "проводного", "выпроваживающего" значения: "Купалочка-русалочка на дуб лезла...", "да бору, Юрья, да бору, ды пасадзім Юрка на хвою..." "а калядочки, вы на дуб, на дуб..." Сюда же относятся тексты веснянок, содержащих мотив "отправки на дерево молока, масла" и приуроченных к "проводам" масленичной недели⁶⁶. Большая группа календарных песен включает также формулу "животное на дереве", которая обычно трактуется исследователями как образец использования абсурдных ситуаций для целей юмористического эффекта: "...а на той вярбе дзікая каза — коляда"; "на той вярбе кот сядзіць...", "сивая свинья на дубу гнездо свила"; "Сягоныни Купала, а заутра Ясь, пагонють мальцы кошык пась, кошки на ёлки скакали..."

Целесообразно было бы для целей реконструкции общего мифологического значения этого мотива сопоставить все его варианты, включая и формулы проклятий типа: "Лезь ты на сухі лес" или: Каб цябе панесла наверх дзерава!⁶⁷ и устойчивые выражения: "дать дубу", "уйти в кокорье", а также поверья о переползании змей в "вырий" по деревьям, о переходе персонажей "нечистой" силы из воды на дерево в определенные календарные сроки, о том, что русалки перед уходом на тот свет собираются на самый высокий дуб⁶⁸, и целый ряд других данных.

В заключение хотелось бы отметить, что приговорные формулы, входящие в состав "малых" фольклорных жанров, представляют собой ценный источник для реконструкции древнеславянских мифологических представлений. Рассмотренные выше группы текстов, отражающих устойчивые идеологические модели архаического мировоззрения и основанных на мотивах "обмена" и "отсылки", раскрывают особенности их внетекстовых связей, вводящих вербальные клише этого типа в систему поверьй и представлений об устройстве мира. Оба мотива имеют первостепенное значение в традиционной народной культуре, весьма существенное для понимания характера "взаимоотношений" человека с окружавшими его неведомыми силами, и отражают две разнонаправленные тенденции: установление нужных контактов (приемами приглашений, "кормлений", задабриваний, с помощью всякого рода договоров и соглашений) и отказ от нежелательных контактов, изгнанию и обезвреживанию. Черты такого двустороннего характера отношений прослеживаются прежде всего в составе ритуально-магической и производственно-бытовой практики, а на уровне вербальных текстов их можно обнаружить в структуре и семантике большого корпуса приговорных обрядовых формул, заслуживающих самого серьезного и всестороннего изучения.

¹ Их значение и многогранные особенности неоднократно отмечались в сборниках статей "Славянский и балканский фольклор" (1987, 1981, 1984, 1986).

² Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского музея. 1985. Вып. 26. С. 54.

³ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8. С. 288.

- ⁴ Завойко Г.К. В костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 16.
- ⁵ Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 102.
- ⁶ Живая старина. СПб., 1908. Н 1. С. 15.
- ⁷ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 129—130.
- ⁸ Гнатюк В. Колядки і щедрівки // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 35. С. XXXI.
- ⁹ Зімовія пісні: Калядкі і щадроукі // Беларуская народная творчасць. Мінск, 1975. С. 360.
- ¹⁰ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // Этнограф. обозрение. 1914. № 3/4. С. 140.
- ¹¹ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981. С. 53.
- ¹² Kolberg O. Dzioła wszystkie. T. 49: Sanockie—Krośnieńskie. Wroclaw; Poznań, 1974. Cz. I. S. 361.
- ¹³ Обрядовый контекст бытования этих приговорных формул см.: Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия... с. 196—206.
- ¹⁴ Полесский Архив: Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР, проводимых под руководством Н.И. Толстого. Далее: П.А. Записано в с. Грабовка Гомельского р-на и обл.
- ¹⁵ П.А. Записано в с. Борки Пинского р-на Брестской обл.
- ¹⁶ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX—нач. XX вв. М., 1979. С. 107.
- ¹⁷ Тихонравов К. Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губ. // Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. 1878. Т. I. Вып. 2. С. 100.
- ¹⁸ П.А. Записано в с. Козинки Куйбышевского р-на Калужской обл.
- ¹⁹ Wiśla. Warszawa, 1904. Т. 18. S. 530.
- ²⁰ Kotula Fr. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976. S. 47—48.
- ²¹ Bystron J. St. Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Warszawa, 1932. S. 151.
- ²² Чайканович В. Мит и религија у Срба: Избране студије. Београд, 1973. С. 215.
- ²³ П.А. Записано в с. Жолкино Пинского района Брестской обл.
- ²⁴ Седакова О.А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ "заложных" покойников» // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина. Л., 1979. С. 124.
- ²⁵ Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej. T. I: Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowska, Słonima, Lidy i Sokołki. Kraków, 1897. S. 267.
- ²⁶ Романов Е.Р. Белорусский сборник. С. 527.
- ²⁷ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 690.
- ²⁸ Horehronie. Kultúra a sposob života ľudu. Bratislava, 1974. S. 278.
- ²⁹ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 215.
- ³⁰ Bednárik R. Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastivčda. Bratislava, 1943. Т. 2. С. 81.
- ³¹ Богатырев П.Г. Вопросы теории... С. 218.
- ³² Karwol E. Katalog magii Rudolga: Źródło etnograficzne XIII w. Wroclaw, 1955. S. 27.
- ³³ Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелејић Н. Српски митологични речник. Београд, 1970. С. 14.
- ³⁴ Смирнов Вас. Народные гаданья Костромского края. Кострома, 1927. С. 63—64.
- ³⁵ Karwol E. Katalog magii... S. 27.
- ³⁶ П.А. Записано в с. Челхов Климовского р-на Брянской обл.
- ³⁷ П.А. Записано в с. Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.
- ³⁸ Bednárik R. Duchovná kultúra... S. 22.
- ³⁹ П.А. Записано в с. Новинки.
- ⁴⁰ Biegaleisen H. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927. S. 313.
- ⁴¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Ч. I: Описание внешнего и внутреннего быта // Общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды Этнограф. од. М., 1877. Кн. 5. С. 199.
- ⁴² П.А. Записано в с. Злеев Репкинского р-на Черниговской обл.

- ⁴³ П.А. Записано в с. Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.
- ⁴⁴ Biegeleisen H. Matka i dziecko... S. 314.
- ⁴⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 3, С. 76.
- ⁴⁶ П.А. Записано в с. Любязь Любешовского р-на Волынской обл.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого Архива ИРГО. Пг., 1914. Вып. I. С. 299.
- ⁴⁹ Talko-Hryncewicz J. Zagady lecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893. S. 136.
- ⁵⁰ Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. С., Т. XXI. С. 54.
- ⁵¹ Karwot E. Katalog magii... S. 23.
- ⁵² Зечевић С. Митска биља српских преданја. Београд, 1981. С. 19.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Норехроние. С. 252.
- ⁵⁵ Арнаудов М. Български народни празници, обичаи, верования, песни и забави през целата година. Хемус, 1943. С. 34.
- ⁵⁶ Kolberg O. Dzieła wszystkie. Т. 31: Pokucie. Cz. 3. S. 155.
- ⁵⁷ Ср. описания так называемых пустых мест, куда отсылаются болезни в восточно-романских заговорах: "за море", "за лес", "за горы", "где петух не поет", "корова не мычит", "ветер не веет" и др. в работе: Свешникова Т.Н. Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорочных текстах // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры: Тез. и предварит. материалы к симпоз. М., 1986. С. 144—146.
- ⁵⁸ П.А. Записано в с. Новинки.
- ⁵⁹ П.А. Записано в с. Любязь.
- ⁶⁰ П.А. Записано в с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл.
- ⁶¹ Славянский и балканский фольклор: Духовая культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 140.
- ⁶² П.А. Записано в с. Любязь.
- ⁶³ П.А. Записано в с. Пирки Брагинского р-на Гомельской обл.
- ⁶⁴ П.А. Записано в с. Любязь.
- ⁶⁵ Kotula Fr. Znaki przeszlosci... S. 190—192.
- ⁶⁶ Анализ формул этого типа см.: Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 76—79.
- ⁶⁷ Выслоўі: Беларуская народная творчасць. Мінск, 1979. С. 225, 230.
- ⁶⁸ Подробнее о роли дерева в поверилиях о русалках и в обряде "проводов русалки" см.: Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской "русальной" традиции // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 99—100, 121—122, 126.

С.Е. НИКИТИНА

СЛОВАРЬ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА: ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ И СТРУКТУРА

Понятие "язык фольклора" можно интерпретировать по-разному. Лингвисты рассматривают язык фольклора как наддиалектную художественную форму языка, реализуемую в фольклорных текстах, и говорят о фонетике, морфологии, синтаксисе и лексике этого языка¹. Фольклористы иногда вкладывают в это словосочетание иной смысл, понимая под языком фольклора совокупность поэтических формул и правила их соединения, называемые поэтической грамматикой². Для эпических произведений существуют попытки рассмотреть в качестве основной единицы словаря мотив говорить о словаре эпических мотивов³. Мы понимаем термин "язык фольклора" в лингвистическом смысле, рассматривая в качестве единиц его словаря слова и неразложимые по смыслу словосочетания — фольклорные идиомы.

При этом, как мы постараемся показать, между словарями языка

фольклора в двух различных пониманиях — лингвистическом и фольклористическом (во втором понимании его можно назвать словарем фольклора) существует очевидная связь.

Идея создания словаря языка фольклора высказывалась не раз. Известная работа А.А. Потебни о славянской фольклорной символике по форме представляет собой словарь⁴. В 1975 г. автором этого сообщения был предложен вариант проекта словаря русского песенного фольклора⁵, в 1980 г. вышел проект словаря языка польского фольклора с пробными статьями⁶; на IX съезде славистов говорилось о составлении словаря языка фольклора старообрядцев-липован, живущих в Румынии⁷. В работах советского исследователя А.Т. Хроленко описание семантики фольклорного слова также связано с лексикографическими проблемами⁸.

В настоящее время все больше языковых явлений и — шире — явлений культуры становится предметом словарных описаний, а способы и формы таких описаний делаются все более разнообразными и изощренными. Есть интересные попытки создания словаря языка поэзии⁹. Многие словари ориентированы не только и не столько на носителей языка, сколько на исследователей: словари становятся инструментами анализа материала, способами его исследования, выполненного по методике, которую диктует общая структура словаря и схема словарной статьи. Именно таким мыслится словарь языка фольклора, который прежде всего является словарем для филолога. Процесс его создания представляет собой исследование языка фольклора методом тезаурусного описания. Здесь автор развивает идеи, высказанные в первом варианте проекта словаря¹⁰, и опирается на результаты современных исследований лексики русского фольклора¹¹.

Как известно, тезаурус — это словарь с эксплицитно выраженным семантическими связями его единиц. Входом в тезаурус может служить как понятие (тезаурус первого типа), так и языковая единица (тезаурус второго типа). Применительно к языку фольклора в тезаурусе первого типа заголовочными единицами должны являться традиционные фольклорные значения — элементы фольклорной картины мира, с которыми должны быть сопоставлены все регулярные формы языкового выражения и все регулярные связи с другими значениями. Тезаурус второго типа имеет дело с единицами, данными в текстах, прежде всего словами, и сопоставляет с ними другие слова текста, связанные с исходными регулярными семантическими отношениями. Мы выбрали второй тип тезауруса, считая, что опора на объективную данность текста поможет в вычленении тех фольклорных смыслов, которые в дальнейшем смогут быть использованы при построении тезауруса первого типа.

По своему материалу словарь языка фольклора может и должен "пересекаться" с диалектными и этнографическими словарями, но будет отличаться от них и по составу словарника, и по структуре словарных статей.

С диалектными словарями его роднит наличие лексического входа и диалектная окраска фольклорного материала. Однако именно словарная форма — лучший способ показать наддиалектность языка

фольклора, его автономность как поэтического языка в составе словаря, в значениях слов, в их лексико-семантических связях с другими словами.

Довольно сложным является соотношение между словарем языка фольклора и этнолингвистическими словарями. Польские коллеги, например, считают, что словарь языка фольклора неизбежно должен стать словарем этнолингвистическим¹². Нам хотелось бы, чтобы семантическая информация в словаре не выходила за пределы знаний, задаваемых собственно фольклорными текстами. Укажем на два факто-ра, которые могут этому способствовать. Во-первых, если в этнолингвистическом словаре славянских древностей¹³ объектом толко-вания являются реалии и акцент ставится на функциях реалий, то предметом описания в словаре языка фольклора является структура семантического поля фольклорного слова, система его устойчивых парадигматических и синтагматических связей в определенной сово-купности текстов. Во-вторых, исследование языка фольклора целесо-образно проводить, отделив поэтический песенный фольклор от прозаич-ского: языки их достаточно различны; как известно, малые жанры прозаического фольклора — былички, бывальщины, легенды — явля-ются одновременно этнографическим материалом, и при описании фольклорного слова мы неизбежно "выходим" в этнографию. Если же составлять словарь на текстах одного жанра, например былин или свадебных песен, то появляется возможность удержаться в пределах фольклорной картины мира, представленной именно в этом жанре и, в свою очередь, являющейся фрагментом и поэтической проекцией общей фольклорной и мифологической картины народного миропред-ставления. По нашему мнению, надо составлять одножанровые сло-вари, а затем пытаться объединять их, суммируя полученные связи и значения.

Поскольку язык фольклора зависит от территориальных диалек-тов, существует в диалектном одеянии, то следует составлять сло-вари на текстах, однородных в диалектном отношении, например на текстах северорусских свадебных песен. При наличии соответст-вующего словаря говоров мы получаем материал для сравнения бы-тowego и фольклорного языка.

Словарь отражает язык фольклорных текстов, поэтому он должен включать в себя все слова, встреченные в них. Однако далеко не все слова получат в словаре полное описание. Полное семантическое описание (в рамках данного словаря) получают так называемые клю-чевые слова, имеющие в текстах большую смысловую нагрузку, вы-полняющие определенные художественные функции (например, они являются символами, выразителями основных семиотических оппо-зиций, показателями жанра и т.п.). Описание именно таких слов — необходимое условие и инструмент анализа фольклорного текста. Для пояснения того, что мы имеем в виду, кратко изложим схему понимания фольклорного текста.

Фольклорный текст представляет собой сложным образом зако-дированное сообщение. Можно выделить несколько уровней понимания этого текста. Первый уровень предполагает знание языка (в дан-

ном случае русского) и обычный набор представлений носителей нефольклорной культуры. Непонимание, возникающее на этом уровне, частично устраняется с помощью диалектных и исторических словарей (если таковые есть). Однако остаются необъяснимыми разного рода алогизмы: почему щечки могут быть алыми и лазоревыми одновременно, а ель кудрявая, как береза; как можно "поострить саблю вост्रую", через море положить дощечку, назвать девицу "красной", т.е. красивой, когда "у нее лицо как дубовая кора, у нее тело как котельное дно"¹⁴. Ответ на эти вопросы можно получить, перейдя на следующий уровень, который предполагает знание фольклорной картины мира. Здесь можно выделить несколько подуровней, или слоев.

Первый слой досимвольный, связанный с некоторыми утверждениями о структуре фольклорного мира. Например, это мир нормы, миренного и правильного, и это утверждение помогает объяснить, почему страшная, покрытая коростой девица остается "красной", почему острую саблю надо поострить: здесь мы имеем дело с постоянными эпитетами, а их функция — актуализовать каждый раз предмет таким, каким он должен быть по своей природе и назначению, т.е. соответствующим норме. Это может противоречить частной ситуации, которая составляет сюжет, но над всем этим и во всем здравом присутствует идеальный и упорядоченный мир нормы, явленный, в частности, через постоянные эпитеты. Девица всегда красная, даже покрытая коростой, сабля всегда остшая — иначе она не сабля — даже когда ее нужно поострить.

Поскольку фольклорный мир — мир нормы, то в постоянных эпитетах, какими бы они ни были по своей непосредственной семантике, присутствует оценка. Как показал А.Т. Хроленко, цветовые эпитеты *белый*, *лазоревый*, *алый* означают не конкретный цвет, а являются носителями эстетической оценки¹⁵. Поэтому щечки могут быть одновременно алыми и лазоревыми.

Другое существенное утверждение: для мира фольклора нерелевантна родовидовая классификация. В свадебных песнях, как правило, не дома вообще — есть терем, изба; фольклорное дерево может обладать одновременно признаками ели и березы — отсюда *кудрявая елина*.

Второй слой — слой символов. Символами могут быть как слова, так и целые фрагменты текста. Элементы фольклорного мира могут иметь прямую номинацию, могут быть выражены символами, а могут быть представлены обоими способами; например, невеста может быть названа в текстах именно этим словом, а может быть скрыта за символами *рут*, *вишенье*, *калина* и пр. Брачная символика может быть выражена словосочетаниями, например, *топтать конем траву*, *подломить сени новые*. Очевидно, что понимание фольклорного текста предполагает умение соотносить множество элементов фольклорного мира со множеством символов.

Следующий слой — семиотические оппозиции. Они являются обобщением и некоторой категоризацией единиц фольклорного текста. Если символы национальны, конкретны, зависят от жанра, то се-

миотические оппозиции, по-видимому, универсальны, и специфическими для фольклора разных народов и различных фольклорных жанров являются перечни конкретных фольклорных единиц, соответствующих разным семиотическим категориям. Значение этого слоя необходимо, чтобы понять, например, почему через море можно положить дощечку (пример взят из работ А.Т. Хроленко): море, так же как река, ручей, вообще вода, служит границей, переходом между мирами. Такие слова связаны с оппозицией "свое-чужое".

Для обрядовых текстов нужно выделить также уровень правил соотнесения элементов фольклорного текста с другими элементами обряда. Отметим, что знание соответствий между элементами разных кодов обряда не обязательно предполагает знание символики, и наоборот: так, например, можно знать, что слово *воля* в свадебных северных песнях соотносится с девичьим головным убором, но при этом не знать, что это слово символизирует в самих текстах; с другой стороны, можно знать, что слово *воля* является символом девичества, но при этом не знать, что соответствует этому символу в обрядовом поведении и символике одежды.

По сути дела, мы говорим здесь о важнейших семантических категориях, которые должны быть внесены в статьи словаря языка фольклора как инструмента понимания фольклорного текста. Очевидно, что проектируемый словарь является инструментом весьма ограниченным: так, большинство фольклорных символов существует не на уровне слов, а на уровне мотивов и может быть представлено в словаре иного типа. Фольклорная символика далеко еще не исследована, здесь требуются этимологические изыскания и работы по реконструкции общеславянских представлений. Тем не менее некоторое количество семантической информации рассмотренного выше типа в словарь внести можно. В основном же словарь языка песенных фольклорных текстов — словарь сочетаемостный, словарь, фиксирующий постоянные, устойчивые связи слов, включающий названия типовых синтагматических и парадигматических партнеров заглавного слова.

Словарь должен иметь классификационную схему, отражающую распределение слов по тематическим рубрикам. Возможно, классификация будет многоаспектной. Приведем здесь в качестве примеров несколько рубрик с иллюстрациями, разработанных на материале свадебных песен.

Дом и его части: *терем, изба, палаты, двор, сад, сени, крыльце, горница, дверь, окно, кут/угол, печь*; интерьер дома и утварь: *стол, лавка, сундук, ларец, кровать; перина, подушка, одеяло; чаша, блюдце, зеркало*; пространство вне дома: *лес, поле, море, река, луг, берег, мост, камень*; силы природы: *солнце, месяц, звезды, ветры, туча, гром, вода, огонь*; растительный мир: *дуб, рябина, калина, яблоня, груша, ель, сосна, ракитов куст, виноград, смородина, черемшина, трава, цветы*; животный мир: *заяц, волк, голуби, лебедь, утица, сокол, селезень, ласточка, гуси, кукушка, перепелка, соловей, канарейка*; названия людей: *молодец, девица, молодка/молодушка, подружки, соседи, старик, чуженин*; термины родства: *батюшка, матушка*,

брат, сестра, свекор, свекровь, шурья, золовки; свадебные чины: жених, невеста, тысяцкий, дружки, сват, сваха; части и параметры человеческого тела: тело, голова, плечи, руки, ноги, грудь, сердце, голос, походка; инструменты человеческой деятельности: лук, стрела, невод, ведра, коромысла, телега, сани, гусли, плеть; пища и питье: яства, питье, пироги, блины, пряники, каша, пиво, вино.

Единицами словаря могут быть практически все знаменательные части речи — существительные, глаголы, прилагательные, числительные, наречия. Количество словосочетаний — отдельных словарных входов — предполагается минимальным. Отдельные словарные статьи будут иметь двандва типа *хлеб-соль*, *гуси-лебеди*, *злато-серебро* и т.д.

Словарная статья тезауруса представляет собой анкету, предъявляемую заглавному слову. Пункты анкеты являются названиями семантических тезаурусных функций, перечень которых вырабатывается в процессе исследования фольклорного слова в его парадигматике и синтагматике. Парадигматика — это система замещений и одновременных параллельных представлений; синтагматика — это лексико-семантическая сочетаемость фольклорного слова. На такой тип тезаурусного описания автора подтолкнули, с одной стороны, работы по созданию толково-комбинаторного словаря, куда были введены лексические функции (ЛФ)¹⁶, с другой — многочисленные разработки информационных тезаурусов для разных научных и технических областей, в том числе и собственная работа автора по построению тезауруса лингвистических терминов¹⁷. Количество регулярных семантических связей в узких предметных областях сравнительно невелико: два-три десятка; фольклорный мир также ограничен, замкнут, и количество связей в нем примерно того же порядка; в обоих случаях существуют повторяющиеся типовые ситуации, элементы которых имеют устоявшиеся названия. Эти связи описываются тезаурусными функциями, которые, в свою очередь, можно представить как двухместные предикаты, первое место которых занимает заглавное слово, а второе — слово, или слова, стоящие в данном пункте словарной статьи. Принципы и структура словарной статьи сходны со структурой статьи и принципами описания фольклорного слова в словаре языка фольклора, создаваемом польскими коллегами¹⁸, что естественно при общем тезаурусном подходе к описанию языковых явлений. Ниже мы даем описание схемы словарной статьи — анкеты, включающей толкование, грамматическую информацию и суммирующей введенные на сегодняшний день тезаурусные функции.

“Заглавное слово”. В качестве заглавного слова берется вариант, наиболее частый в рассматриваемом массиве текстов. Все остальные варианты, фонетические и морфологические, помещаются рядом с заглавным словом, например *СТОРОНА, сторонка, сторонушка; ЛАВКА, лавочка, лавица*.

Грамматическая информация включает прежде всего указание на число, если слово употребляется только в единственном или во множественном числе, и на падежные формы, если они отличаются

ются от литературных. Тем самым фиксируется информация как о диалектных формах, так и о специфически фольклорных. Например, слово *камень* с эпитетом *бел-горюч* употребляется только в единственном числе, с другими прилагательными это слово употребляется и в единственном и во множественном числах, причем обычная форма множественного числа в песнях — *каменья*:

По бережку красна девица гуляла.
Самоцветные каменья собирала.
Не во всяком камешке есть искра,
Не во всяком молодце есть правда¹⁹.

Слово *камень* имеет по крайней мере два значения, и множественное число соотносимо только с одним из них. По-видимому, следует давать две словарных статьи: на слова *камень 1* и *камень 2*.

В грамматическую информацию включается также модель управления для тех слов, которых нет в литературном языке или у которых модель управления отличается от модели управления совпадающего слова литературного языка. Так, глагол *изменить* в текстах частушек требует не дательного, а родительного падежа:

Меня милый изменил,
Я и не потужила²⁰.

Глаголы *обкушать*, *обтоптать*, *обносить* требуют заполнения винительного и творительного объекта:

Иль хлебами вас обкушала,
Башмаками вас обтоптала,
Цветным платьем вас обносила?²¹

"Толкование". Толкование будут иметь только те слова, смысл которых отличается от значения слов литературного языка, совпадающих с ними по форме. Толкования получат, например, прилагательные *алый* и *лазоревый*, указывающие не столько на цвет, сколько на внешнюю привлекательность объекта. Толкование должно быть свободным: в качестве толкования могут использоваться эквиваленты общелитературного языка (например, *алый* — 'красивый'), оно может быть описательным, сходным с тем, что предлагается в пробных статьях польского словаря²². Поскольку многие слова являются символами, то их толкованием будет указание на то, символом чего они являются и/или в какие семиотические оппозиции входят. Например, *воля* — *Symb* ('девичество') *сад* — член категории "свое" в оппозиции "свое-чужое". Работа по созданию толкований такого типа может производиться только при широком использовании имеющихся исследований по символике народной поэзии, составлении списка символов русского песенного фольклора и выработке метаязыка для описания их семантики. До сих пор стандартного метаязыка для описания песенных сюжетов, мотивов и символов нет (в отличие от сказок, для которых есть метаязыки описания мотивов и сюжетных функций).

Возможно, что толкование целесообразно разбить на несколько зон, например отделить указание на вхождение в оппозиции от толко-

вания непосредственной семантики слова. Очевидно, что для разных слов пустыми могут быть разные зоны.

Парадигматические функции, связанные с замещениями и одновременными параллельными представлениями, включают в себя синонимы, символы, изофункциональные слова.

„Синонимы”. Синонимия в фольклорных текстах главным образом не языковая, а контекстуальная, это синонимия фрагментов текста, создающая существенные для каждого фольклорного произведения смысловые повторы. Тем более необходимо отметить все языковые синонимы. Так, синонимами являются слова *светлица* и *горница*:

Что Иван по светлице ходит,
Миколаевич по горнице гуляет...

Глаголы *понравится*, *показаться*, *прийтись по мысли*:

Я заговорил невесту по себе,
Чтобы тяньке понравилася,
А маменьке показалася,
Мне, молодчику, по мысли пришлась²³.

Очень часто постоянный эпитет, отделяясь в тексте от своего определяемого, ведет себя как синоним:

Свекорушка насупился
И лютой накорюпался²⁴.

Как квазисинонимы можно расценивать пары типа *груша* — *яблоня*, *ель* — *сосна*. В первом случае это разные названия для одного фольклорного садового дерева, во втором — для фольклорного лесного, в обоих случаях — дерева свадебного, например, *ель моя елушка*, *зеленая сосенушка* (при этом синонимы такого типа надо отличать от дванадцати *хлеб-соль*, *злато-серебро*).

“Символы”. Для того чтобы этот пункт словарной статьи был заполнен надо, чтобы параллельно с символической имелась и прямая номинация фольклорного значения: именно для слова с прямой номинацией “работает” это тезаурусная функция. Например, для заголовочного слова *невеста* символами будут слова *лебедь*, *утица*, *куна*, *береза*, *калина*, *рябина*, *яблоня* и т.д.

Символ участвует не в смысловом повторе как синоним, а в построении психологического параллелизма:

Не вызревши рябинушку нельзя заломать,
Не вызнавши хорошую нельзя замуж взять²⁵.

В отличие от синонима предметный символ появляется в окружении своих собственных лексико-семантических функций и замещает не одно слово, а весь его контекст: часто свадебные песни по своей композиции представляют сопоставление символической и действительной ситуации — бела лебедушка отстает от стада лебединого и пристает к серым гусям, невеста отъезжает от родительского дома в чужую семью.

Возникает вопрос: нужно ли в словаре наряду с синонимами и символами выделять метафору как самостоятельную функцию? Как нам представляется, метафору можно рассматривать как неустоявшееся, не постоянное переносное значение, символ же можно назвать постоян-

ной метафорой. В таком случае вопрос можно поставить шире: помещаем ли мы в словарь только типичные, наиболее распространенные для каждого данного заглавного слова значения соответствующих функций или все, встреченные в анализируемой выборке? В последнем случае мы получаем исчерпывающее описание связей слова в пределах выделенных нами функций. Второй путь представляется нам предпочтительным. В таком случае метафора предстает как менее частотная, чем символ, замена заглавного слова, и различие между метафорой и символом приобретает прежде всего количественный характер. Однако есть и качественные различия. Метафора обязательно сосуществует с прямой номинацией (*свадьба — гора высокая*); символ, как мы уже говорили, часто именует фольклорный смысл, не имея такой параллели (ракитов куст — символ места насищенной смерти, и мы догадываемся об этом смысле по описанию ситуации). Отметим также, что метафора менее, чем символ, закреплена за определенными единицами фольклорного мира: красным солнышком могут быть названы и батюшка, и матушка, и сама невеста — это метафора; серой утицей и селезнем — только невеста и жених — это символы.

К числу кандидатов в тезаурусные функции относятся также метаморфозы — нечто среднее между метафорой и сравнением. Средством для выражения этой функции служит существительное в творительном падеже, так называемый творительный метаморфозы. В свадебных песнях о невесте поется:

Павою ли павою я во двор взойду,
Я во сенюшки взойду белым заюшком,
А во горницу взойду горностаюшком,
Ко Иванушку — молодой женой²⁶.

Творительный метаморфозы не просто поэтический прием: изначально он отражает идею мифологических превращений²⁷. Форма словарного описания поможет собрать материал для исследований устойчивых языковых показателей таких превращений внутри разных фольклорных жанров.

"Изофункциональные слова". В этот пункт словарной статьи попадают слова, выполняющие в тексте ту же функцию, что и заголовочное слово. Как правило, они принадлежат к одному ряду оппозиции. Так, для слова *река* изофункциональными словами являются слова *море, озеро*, выполняющие ту же функцию — называние преграды между двумя мирами — своим и чужим.

Сфера противопоставлений представлена "оппозитами" или "коррелятами". Это противопоставленные по фольклорному смыслу слова, которые могут образовывать темы отдельных текстов или достаточно автономных фрагментов. Так, в свадебных песнях сад противостоит лесу как свое — чужому; лебеди (стадо лебединое) — невеста со "своими" противостоит серым гусем (стаду гусиному) — чужим людям, и это противопоставление может стать темой целой песни. Родной дом невесты — *высок терем со светлой светлицей и косящатым окошечком* — противоставлен ее будущему жилью на чужой стороне — *безверхой избушке*, где "болотом двери продолблены, решетом свету наношено". Поэтому в словарной статье слова *терем* в пункте

"оппозиты" помещается слово *избушка*. Признаки же, по которым эти слова противопоставляются, указываются в различных пунктах их словарных статей, в частности в пункте "часть-целое", к которому мы переходим.

"Часть-целое". Эта функция разделяется на два подтипа.

а) "Части". Для заглавного слова указываются такие слова, которые обозначают части, детали, компоненты, из которых слагается то, что обозначается заглавным словом. Так, в словарной статье *корабль* в пункте "части" помещаются слова *нос, корма, бока*; в словарной статье *терем* — *крыльцо, сени, светлица, дверь, двор, ворота*; в словарной статье *баня* — *дверь, каменка, камушки, окошечко*. В свою очередь, в словарной статье *дверь* этот пункт будет заполнен словами *задвижечка, замки* и т.д., в статье *ворота* — словами *верея, подворотенка* и т.д. Извлекая информацию из пункта "части", мы можем переходить от одной словарной статьи к другой, выстраивая "целое" во всех деталях, упоминаемых в фольклорных текстах, например, можем "построить" фольклорный дом.

б) "Целое". Разновидность функции, обратная предыдущей: для заглавного слова указывается слово, обозначающее целое. Например, для слова *окно* — *горница, светлица*; для слова *горница* — *терем*, для слова *коса* — *девица*.

Нетрудно заметить, что группы слов, связанных отношением "часть-целое", часто входят в типизированное описание ситуации. Так, части двора и терема описываются, когда говорится о прибытии жениха: он ударяет в ворота, проходит по двору, подымается на крыльцо, идет по сеням и входит в горницу. Невеста видит жениха "из высокого терема, из косящата окошечка". Образуется стандартная цепочка названий, организуемая динамикой перемещения, некоторый ассоциативный комплекс, связанный со словом *терем*. Тем самым отношение "часть-целое" теснейшим образом прымывает к следующей тезаурусной функции.

"Ассоциативный комплекс". Этот пункт словарной статьи включает в себя слова, обозначающие вместе с заглавным словом устойчивый ряд явлений (лиц, предметов, действий, пространств, единиц времени), описываемый в текстах. Семантические отношения внутри комплекса могут быть различными — это показал А.Т. Хроленко²⁸, но функционально эти единицы соотносятся как его компоненты. Так, *батюшка, матушка, братец и сестрица*, последовательно упоминаемые в свадебной песне, составляют родную семью; соответственно *свекор, свекровка, деверья и золовки* — чужую семью; *кровать, перина и подушка* соотносятся как целое и части, но вместе образуют определенный локус; *темный лес, чисто поле и сине море* организуют далекое пространство; так, в песне герой строит себе келью в три окошечка:

Что перво окно — во зеленый сад (вариант — во темны¹ леса),

Что друго окно — во чисто поле,

Что третьё окно — во синё море²⁹.

По-видимому, ассоциативный комплекс близок к тому, что польские коллеги в своем словаре называли *kolekcja*, например: *słonce+mrówz+*

+wiatr — метеорологические явления, создающие погоду³⁰. Ассоциативный комплекс могут образовывать названия действий, например, *собираться, снаряжаться, отъезжать* — глаголы, связанные отношением следования.

Следующие функции называют типично синтагматические отношения, отражающие устойчивую сочетаемость.

"Признак — носитель". Функция имеет два подвида.

а) "Признак". В первую очередь сюда относится постоянный эпитет, о котором мы говорили выше в связи со схемой понимания текста. Как известно, с формальной стороны — это определение, чаще всего прилагательное, предсказываемое определяющим существительным с большой вероятностью: если *хоромы, то высокие, палаты — белокаменные, очи — ясные*. Конкретная семантика определений может быть самой разной: указание на внешний признак (*руки белые, море синее*), на способ производства (*калены стрела, точены вереюшки*), на материал (*калинов мост, злачен перстень*) или быть утраченной. Определение может повторять смысловые признаки слова (*снеги белые, раздолье широкое*) вплоть до лексической тавтологии (*воля вольная, светлая светлица*) и прибавлять новые признаки (*сырой дуб, плеть шелковая*). Однако функция постоянного эпитета не зависит от семантики определения и близка к грамматической функции — быть актуализатором определяемого понятия в тексте, а вместе с тем — актуализатором мира нормы. Если сравнивать постоянный эпитет с лексическими функциями, то ближе всего он к ЛФ *Veg*.

Постоянные эпитеты должны даваться при слове во всех морфологических вариантах, встречающихся в пре- и постпозиции: *море синее — синё море*.

Аналоги постоянных эпитетов есть и при глаголах: *кланяться низешенько, вести речь по-ученому*.

Кроме постоянных эпитетов, при слове может быть много определений, выражающих различные конкретные значения, например, близкие к ЛФ *Antibon*: слово — *грубое, обидное, бранное, напрасное*; головушка — *победная/бедная, беспаланная, кручинная*.

б) "Носитель признака". Функция, обратная предыдущей. В словарной статье слов — постоянных эпитетов в этом пункте указываются все слова, при которых этот эпитет встречается, например, *ясный — очи, месяц, сокол...*

Последующие функции связаны с обозначением типичных действий и названиями субъектов, объектов и инструментов (средств). Здесь предполагается более тонкая дифференциация значений, основанная на исследовании типичных для фольклорных текстов актантных структур. Пока отметим, что для многих предметов фольклорного мира количество действий, ими и над ними совершаемых, ограничено и имеет стандартные языковые способы выражения.

"Типичное действие — субъект" (субъект — заголовочное слово): *солнце всходит и заходит, светит, греет, печет и сушит*. Среди типов субъектов отметим субъект в безличных оборотах: *дождиком мочит и заливает*. В фольклорных текстах эти обороты весьма многочисленны.

"Типичные действия — объект" (объект — заголовочное слово) —

можно дифференцировать с помощью лексических функций Caus ('делать так, чтобы был X', где X — заглавное слово), например, Caus (*мосты*) — *мостить*; Real 'реализоваться, выполнять': *печь* — *точить*. Очень характерно выражение типичных действий над объектом с помощью лексических тавтологий: *плеть плести*, *сад садить*, *торги торговать*, *суд судить*, *зиму зимовать*, *ночь ночевать*.

"Типичное действие — инструмент/средство" (инструмент — заголовочное слово). Для слова *лук* в этом пункте будет помещен глагол *стрелять*, для слова *копье* — *ударять*, *плетка* — *махать*.

"Субъект — инструмент/средство" (инструмент — заголовочное слово): *лук* — *добрый молодец*, *копье* — *добрый молодец*.

Обратными будут функции "субъект — типичное действие", "объект — типичное действие", "инструмент — действие", где заголовочным словом является название действия.

"Локализация". В этот пункт словарной статьи входят слова, обозначающие типичные для описываемого предмета/живого существа местонахождения, например, для заголовочного слова *девица* — *зелен сад*, *терем*, *косящато окошечко*, или *дубовая лавица* — это "закрепленные" локусы; у жениха их несравненно больше; локус для слова *ветер* — *восточная сторонушка* (ветры дуют почти всегда оттуда).

Соответственно может заполняться обратная функция для заголовочного слова — локуса: *терем* — *девица*, *восточная сторона* — *ветер*. Затем, что существуют названия лиц, морфологически производные от названий локусов: *корабль* — *корабельщики*, *нос* (*корабля*) — *наноснички*, *корма* — *кормицочки*, *ворота* — *приворотнички*, *двери* — *придовернички*; например:

Как на этом на корабле
Еще семеро гребцов-молодцов.
А восьмой-то был кормицочек,
А девятый наносничек,
А десятый удал молодец³¹.

Или:

У ворот все стоят приворотнички,
У дверей все стоят придовернички³².

Иллюстрации предполагаем давать в конце словарной статьи и выбирать их таким образом, чтобы на небольшом текстовом материале показать как можно больше значений функций, релевантных для данного слова. Например, фрагмент плача: "Вы подуйте, ветры буйные со восточной со сторонушки" — является хорошей иллюстрацией к словарной статье "ветер": в тексте есть постоянный эпитет (*буйные*), указание на типичное действие (*подуйте*) и типичный локус (*восточная сторонушка*).

Работа по составлению словаря практически невозможна без участия ЭВМ. Компьютер нужен для составления словарника, для подсчета частот слов, для составления конкордансов, для составления исчерпывающего списка значений тезаурусных функций для каждой словарной единицы. Как нам представляется, левый и правый контекст в пять слов достаточен для нахождения таких синтагматических партнеров, как постоянный эпитет, типичное действие, типичный объект, ти-

личный инструмент. Для нахождения значений других функций необходимо обращение ко всему тексту.

Предлагаемая схема не носит окончательного характера, однако, мы не думаем, что в процессе работы над словарем она существенно изменится. Более того, построенная главным образом на текстах свадебных песен, она, как думается, будет пригодна и для текстов других жанров: изменятся значения функций, т.е. конкретное наполнение соответствующих функций, но не они сами. В этом нас убеждает и несомненное сходство нашей схемы со структурой словарной статьи, разработанной на материалах другого языка и других жанров³⁵. Методика описания фольклорного слова тезаурусным способом является достаточно универсальной и может служить инструментом для типологических лингвистических исследований языка фольклора.

-
- ¹ См., например: Типы наддиалектных форм языка. М., 1971; *Евгеньев А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях 17—20 вв.* М.; Л., 1963; *Bartmiński J. O języku folklorze.* Wrocław, W-wa, 1973.
- ² *Lord A. The Singer-of Tales.* Cambridge (Mass), 1960.
- ³ Путинов Б.Н. Эпический мир и эпический язык // IX Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983.
- ⁴ Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- ⁵ Никитина С.Е. О словаре языка русского песенного фольклора // ПГЭПЛ, предварительные публикации. М., 1975. № 74.
- ⁶ *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny.* Wrocław, 1980.
- ⁷ Винцелер О., Винцелер А. К вопросу о составлении словаря липованского фольклора // Romanoslavica. Bucureşti 1983. XXI.
- ⁸ Хроленко А.Т. Проблемы фольклорной лексикографии // Диалектная лексика. Л., 1977.
- ⁹ Поэт и слово: Опыт словаря. М., 1973.
- ¹⁰ Никитина С.Е. О словаре языка..
- ¹¹ См., например: Хроленко А.Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981; *Она же.* Проблемы...
- ¹² *Słownik ludowych stereotypów językowych;* Хроленко А.Т. Проблемы...
- ¹³ Этнолингвистический словарь славянских древностей: Проект словарника. М., 1984.
- ¹⁴ Экспедиционные записи автора. Далее: ЭЗА.
- ¹⁵ Хроленко А.Т. Семантическая структура фольклорного слова // Русский фольклор. Т. Л., 1979. XIX.
- ¹⁶ 10 словарных статей: ПГЭПЛ, предварительные публикации. М., 1971.
- ¹⁷ Никитина С.Е. Тезаурус по теоретической и прикладной лингвистике. М., 1978.
- ¹⁸ *Słownik ludowych stereotypów językowych...*
- ¹⁹ ЭЗА.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же.
- ²² *Słownik ludowych stereotypów językowych...*
- ²³ Лирика русской свадьбы. Л., 1973. № 293.
- ²⁴ Там же. № 279.
- ²⁵ ЭЗА.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ См.: Еремина В.И. Поэтический строй русской народной песни. Л., 1978.
- ²⁸ Хроленко А.Т. Ассоциативные ряды в народной лирике // Русский фольклор. Т. Л., 1981. XXI.
- ²⁹ ЭЗА.
- ³⁰ *Słownik ludowych stereotypów językowych;* Хроленко А.Т. Ассоциативные ряды...
- ³¹ ЭЗА.
- ³² Там же.
- ³³ *Słownik ludowych stereotypów językowych...*

ПУТИ РЕКОНСТРУКЦИИ АРХАИЧЕСКИХ ФОРМ СЛАВЯНСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОА

Под архаическими формами в докладе понимается предполагаемое состояние славянского героического эпоса, предшествовавшее (в историко-типологическом смысле) тому реальному состоянию, какое запечатлено в живых, непосредственно зафиксированных наукой формах эпического творчества славян, в первую очередь эпоса классического (былины, юнацкие песни).

Вероятность реального существования в неопределенном историческом прошлом славянских архаических эпических форм можно аргументировать прежде всего в общетеоретическом плане, опираясь на современные знания основных законов эпосотворческого процесса. Первый такой закон, многократно подтверждаемый материалами эпоса многих народов, определяет последовательность единых типологических этапов эпического творчества: наиболее ранним, исходным для него является этап мифологического эпоса, за ним следует этап архаического богатырского эпоса, далее этап классического героического эпоса, затем этап поздних форм героико-исторического эпоса... Другими словами, каждому этапу соответствует определенный тип эпоса, характеризующийся своими существенными признаками, художественными принципами, в первую очередь характером героики, особенностями историзма, системой связей с действительностью, получающими свое выражение в сюжетике, в персонажах, в изображении социума и предметного мира, в пространственно-временных представлениях и др. Единый тип реализуется в относительном разнообразии этнических или региональных эпических форм, не говоря уже о том, что каждый отдельный памятник представляет собою относительно индивидуальную реализацию типовых качеств.

С первым законом непосредственно связан второй, согласно которому эпосотворчество совершается в порядке типологической преемственности: это значит, что основным художественно-семантическим источником для эпоса нового типа является предшествующая эпическая традиция; без опоры на такую традицию эпическое творчество развиваться не может. Творческая преемственность осуществляется в трех основных формах: 1) типологически новый эпос может возникать путем *эволюции* эпоса предшествующего типа; 2) он может возникать путем *трансформации* типологически раннего эпоса; 3) возникновение нового эпоса происходит *относительно независимо — с использованием и переработкой* части традиции, ее элементов. В первом и втором случаях обычно происходит поглощение типологически старшего эпоса новым: традиция как бы растворяется в новообразовании, умирает в нем. В случае третьем эпосы новый и прежний продолжают co-существовать в рамках одной национальной традиции и взаимодействовать (характерный пример — былины и старшие исторические песни). Сходная ситуация возможна и для первой формы: сравни факт сосуществования юнацкого и гайдуцкого эпоса (второй, безусловно, развился из первого).

Третий закон можно сформулировать как закон необратимости эпосотворческого процесса — неизменного движения от форм старших к более поздним, но не наоборот. От эпоса классического, возникшего в результате эволюции или трансформации эпоса архаического, обратного пути нет, он не может эволюционировать или трансформироваться в архаический эпос. Под вопросом остается вероятность вторичного проникновения в классический эпос отдельных элементов архаики. Думаю, что речь может идти лишь о фактах единичных и более или менее случайных и что внимательный анализ позволит всякий раз отслоить их от архаики "первичной", "исконной".

То, что перечисленные здесь законы эпосотворческого процесса, выявленные на материалах различных эпох и регионов, действительны для эпоса славянских народов, показывают сравнительные исследования последнего времени¹. В былинах и юнацких песнях выявлены все существенные признаки эпоса классического типа, но вместе с тем специфические связи с архаической эпикой, представленной памятниками эпоса народов Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока, Океании. Связи эти носят отчетливо выраженный характер типологической преемственности, что позволяет с большей долей уверенности утверждать следующее: в славянской эпической традиции былинам и юнацким песням известного нам типа предшествовала богатырская эпика, в типологическом смысле изоморфная архаическому эпосу, известному в фольклорной традиции ряда народов, и, более того, былинный и юнацкий эпос генетически восходит к этой богатырской славянской эпике, он вырос из нее (эволюционным или трансформационным путем), вытеснив ее из живой традиции либо, что вероятнее, поглотив ее.

Вот эта, некогда реально существовавшая, а затем трансформированная или эволюционным путем развившаяся в эпос другого типа и им поглощенная и вытесненная, эпическая архаика и является предметом реконструкции. Совершенно очевидно, что главным источником такой работы оказывается классический славянский эпос, представленный довольно-таки поздними записями, т.е. сам прошедший длительный период развития. А это означает, что к архаике нам приходится пробиваться сквозь несколько стадиальных слоев. К этому основному источнику в качестве сравнительного материала должны быть подключены, во-первых, зафиксированный наукой архаический эпос различных народов, который даст нам надежный типологический материал, и, во-вторых, неславянский классический эпос, в котором обнаруживаются те же процессы, что и в славянском, и который, несомненно, заключает в себе ряд конкретных аналогий архаического плана.

К этим прямым источникам подключаются внеэпические фольклорные данные и факты, лежащие за пределами фольклора, но с ним теснейшим образом связанные (этнографическая действительность в самом широком смысле).

Что же мы рассчитываем реконструировать? Каковы реальные возможности научной реконструкции эпоса и ее пределы?

С самого начала следует отказаться от попыток реконструиро-

вать эпические тексты или их фрагменты ("тексты" — в традиционном смысле слова), а также и связанные с реальной жизнью текста моменты исполнительства и сказительского искусства. Попытки воссоздать некий пратекст, "первичный", "основной", даже на приближенной к нам исторической дистанции, заведомо обречены, так как они вступают в противоречие с основами специфики эпоса, его возникновения и истории.

Первостепенное внимание должно быть обращено на возможно более развернутую и конкретную реконструкцию важнейшей основы эпоса — сюжетики, на разных ее уровнях и в различных ее составляющих: от сюжетных тем до отдельных мотивов, ситуаций, эпизодов. Можно заранее сказать, что полнота результатов и степень конкретности для различных уровней сюжетики будет неодинакова и что получение даже фрагментарных данных будет означать несомненный успех, поскольку на основании их можно получить представление о более широком целом. Говоря о сюжетике как предмете реконструкции, следует подчеркнуть, что речь должна идти не просто о восстановлении событийной стороны эпических повествований, выявленных фонда мотивов, обнаружении главных коллизий и пр., но и о про никновении в архаическую семантику, которая составляет в сюжетике ее самое важное начало, и об исследовании движения в сфере семантики.

Не менее важная задача, также вполне реальная, — это реконструкция типовых элементов эпического мира: социума, предметного инвентаря, пространственно-временных представлений, наконец, типовых персонажей как главных субъектов эпической истории.

Третья значительная сфера реконструкции — элементы эпического языка, особенно правила, принципы, способы сюжетосложения, композиции, формы описаний, изображения персонажей, поэтические стереотипы.

От реконструкции отдельных элементов, имеющей самостоятельное значение, сколь бы дискретный характер она ни носила, к восстановлению эпической архаики как целого, с характерной для нее сюжетикой, с комплексом эпических представлений о действительности и своим эпическим языком — таким видится генеральное направление исследований.

Ради чего может осуществляться сложнейшая работа по реконструкции эпического прошлого? Каким общеэпосоведческим целям она способна послужить? Простой ответ напрашивается сам собой: во-первых, она должна подтвердить или оспорить правильность идей современного эпосоведения относительно путей возникновения и исторического развития героического эпоса; во-вторых, при получении положительных результатов, она даст реальный материал для изучения генезиса славянского эпоса и его истории на ранних этапах; в-третьих, она явится вкладом в изучение народной славянской культуры древнейших времен. Есть, однако, и еще один, ничуть не менее важный, аспект: разыскания в сфере ранней истории (или предыстории) славянского эпоса должны в конечном счете прояснить очень многое в том его состоянии, которое предстает перед нами в реально существующих текстах. Другими словами, реконструкции нужны

для того, чтобы глубже проанализировать много раз рассматривавшиеся песни, обнаружить их скрытое до времени значение, разгадать неразгаданное.

Можно сказать со всей определенностью, что современные исследования реконструктивного плана составляют органическую часть исторического изучения эпоса и столь же важны для понимания его позднейших судеб, как и для раскрытия ранних страниц его истории.

* * *

Как уже говорилось выше, архаика, давая жизнь классическому эпосу, растворяется в нем. Эта общая формула нуждается в конкретизации. Речь идет о том, чтобы выявить закономерную типологию тех разнообразных связей классического эпоса с архаикой, которые сохранили для него более или менее живое значение и реально выражены в нем в открытом или имплицитном состоянии. Без этого поиски архаических элементов неизбежно будут носить "стихийный" характер. Методика работы должна основываться на системе современных представлений о сущности и специфике народного эпоса как художественного феномена народной культуры, о закономерностях, действующих внутри эпоса и регулирующих его отношения с действительностью, о характере взаимодействия классического эпоса с традицией².

Как доказано современными исследованиями эпического творчества различных регионов, новый тип эпоса формируется на переломных этапах народной истории, в условиях распада прежних (в первую очередь общинно-родовых) отношений и установления отношений нового типа, связанных с возникновением классового общества, государства, социального неравенства, с борьбой против иноземных насильников³.

Содержание нового эпоса, его героический пафос, нравственный кодекс, в нем заключенный, отвечают народному сознанию новой эпохи, но в специфической форме обращения к некоему "прошлому", к "истории" при наличии разного рода элементов "настоящего". Сама "история" предстает в эпосе не в эмпирически достоверных формах, аналогичных документальным свидетельствам летописей, а в преимущественно поэтически вымышенном изображении, опирающемся на предшествующую традицию, со значительной долей условности, внешнего неправдоподобия, фантастики, которые, однако, выступают как реальность. Эпический мир есть не что иное, как художественная конструкция, отражающая народное понимание истории и народные идеалы в ней. И эпический мир, и эпический язык могут быть поняты лишь в соотнесенности с эпической архаикой.

Содержание и язык классического эпоса изначально несвободны. Архаическая традиция задала им определенную направленность, снабдила богатым арсеналом художественного материала, "навязала" новой эпической системе свои нормы, ограничения, законы сюжетообразования, повествования, изображения героев, наконец, оставила ему в наследие целый комплекс представлений о мире. Классический эпос формировался в границах традиционного эпического ареала. Традиция, однако, не просто ставила пределы новому, не менее существенно,

что в этих пределах она предоставляла ему исключительные возможности для творческой разработки накопленного. Сочетание возможностей и границ составляет существо традиции. Накопленное архаикой стало материалом для творческого развития, переосмысления, направленных переработок и перекодировок, принципиального преодоления и отрицания. Более того, открывались возможности для выхода за пределы традиции, по существу, на новые рубежи, к чему в конце концов славянский классический эпос и пришел в пору своего расцвета, но пришел, не утрачивая своих преемственных связей с архаической традицией.

Вполне вероятно, что архаической эпос далеко не в полном своем выражении "перелился" в эпос классический. Что из архаического фонда, эпических универсалий, художественного арсенала оказалось вне поля восприятия классической эпики, можно выяснить из материала творчества тех народов, у которых зафиксированы оба типа эпоса. Впрочем, осторожный сравнительный подход может дать некоторые результаты и при изучении славянского эпоса. Однако главная задача — это выявление связей, а не их отсутствия.

К числу устойчивых типов таких связей относится, по-видимому, "перенесение" какой-либо сюжетной темы, ситуации, коллизии с развитием ее соответственно характеру содержания классического эпоса, духу его конфликтов, направленности его конфликтов, направленности его героики. Так, например, в былинах и юнацких песнях сюжетная тема "муж на свадьбе своей жены" разрабатывается в характерной именно для классического эпоса исторической, социальной, героической и бытовой трактовке. Сохранено лишь схематическое ядро темы: отлучка мужа, договор об ожидании, вынужденный брак жены, возвращение мужа в момент свадьбы. Между тем в архаической трактовке той же темы мы вправе предполагать наличие мифологических мотивировок и ритуальных связей⁴. Кроме того, сравнительный материал дает нам указания на возможность отражения в архаических разработках темы брачных норм, характерных для родового общества⁵. В русской былине от этой разработки сохранился явный след: Алеша Попович нежелателен как жених, с точки зрения Добрыни, в силу их отношений, они названы братья. Именно наличие следа, содержанием данной былины никак не мотивированного, позволяет предполагать связь сюжета с архаической традицией.

Безусловно, к числу наиболее значимых типов связей нужно отнести семантическую перекодировку: мотив, ситуация, характеристика персонажа не просто развиваются и меняются в духе нового эпоса, но наполняются новым смыслом. При этом часто, может быть даже как правило, прежние значения не исчезают, не растворяются полностью в новых, а как бы вступают с ними в некое соединение, накладываются на них, могут более или менее очевидно просвечивать сквозь них. Стадиально-семантические перекрецивания — полностью в духе эпического языка, именно они придают многим образом эпоса, ситуациям, мотивировкам многозначность, глубину, странность сочетаний. Наличие их — верный признак того, что здесь произошла встреча с традицией.

Значительная часть типовых персонажей былин и юнацких песен имеет архаических предков: богатыри Добрыня, Илья Муромец, Дунай Потык, Садко, Василий Буслаев; юнаки Момчил, Марко Кралевич, Секула-Детенце, Дукадинче, Дойчин, Змай-Огненный Вук, Банович Секула; враги — Идолище, Соловей Разбойник, Змей Тугарин, Змей Арапин, Муса Кеседжия, Змай од Йастрепца, Арватка-девойка, Гюра-самовила и т.д.; эпические женщины — матери, жены, сестры, невесты героев, коварные волшебницы и др.; чудесные помощники героев — крылатые, летающие, говорящие, предсказывающие события кони.

С архаическими традициями связаны изображения локусов, эпические топонимы, места эпических событий. К ним же ведет определенная часть предметного фонда эпоса.

Совершенно понятно, что для разных категорий персонажей или предметов степень их связаннысти архаикой либо, напротив, отхода от нее и ее перекодировка неодинакова. Даже внутри одной категории нет в этом отношении единства. Есть персонажи — богатыри или юнаки, вся эпическая биография которых может рассматриваться как перекодированная (Добрыня, Момчил); другие герои обнаруживают свою внутреннюю зависимость от архаических предков и свою трансформационную природу лишь на определенных отрезках биографии (Илья Муромец, Марко Кралевич, Василий Буслаев и др.). Показательно, что наиболее отчетливо "остаточное" влияние архаики сказалось на изображении эпических врагов, действующих в сфере эпической истории. Только таким влиянием можно объяснить преобладание сюжетов, в которых героико-патриотические действия богатырей и юнаков во имя защиты родной земли, государственной независимости направлены против фантастических чудовищ или персонажей явно гибридного вида. Парадоксально, что от этого влияния классический славянский эпос так до конца и не освободился, и черты архаических чудовищ обнаруживаются в изображении татарских и турецких военачальников.

Классический славянский эпос справедливо квалифицируется как эпос, в котором центральное место занимает героико-патриотическая, национально-государственная тема. Но, с другой стороны, как не заметить наличие в нем мощного начала, которое условно может быть определено как героико-бытовое и которое, конечно же, связано преимущественно с архаическими истоками: впрямую с эпической сюжетикой архаического типа и в то же время с этнографическими реалиями (бытовые нормы, ритуальный мир, комплекс представлений общинно-родового коллектива).

Героико-бытовая архаика, как убедительно и совершенно конкретно показал на примере русского эпоса В. Я. Пропп, подверглась в былинах направленной трансформации и принципиальной перекодировке⁶. Впрочем, возможно, что ученый преувеличил степень отрицания архаической семантики в былинах. Главное же, что следует из его наблюдений, — это наличие в них органического пласта многообразных включений архаики, без которых классический эпос просто немыслим. Продолжая эти наблюдения, можно сказать, что включения эти в основной своей массе отнюдь не механичны, но и не подвергнуты полной переработке, они дают о себе знать разными сигналами, в

том числе и тем, что вносят в содержание эпоса своеобразную дисгармоничность, стадиальную неоднородность, единство несоединимого, конфликтность семантики и сюжетную противоречивость, — и это не только на периферии сюжетики, но и в ее узловых пунктах, в определяющих характеристиках персонажей. Именно эти особенности с очевидностью подтверждают, что создание классического эпоса было длительным, протяженным во времени процессом, который шел неравномерно, прерываясь и вновь возобновлялся, порождая все новые трактовки и разработки.

Задача реконструктивного анализа состоит, в частности, в том, чтобы в коллизиях героико-бытового плана, прошедших сквозь горнило эпостворческого процесса, увидеть их архаический смысл, попытаться встроить их хотя бы в схематические линии архаической сюжетики, проникнуть в суть замысла, за ними кроющегося. В былинах таких коллизий множество. Напомню особенно заметные: "временный" брак Ильи Муромца в дальней земле и кровавый конфликт с сыном от этого брака; раскрытие Ильей коварных намерений девицы-колдуны и спасение заточенных ею молодцев; загадочный конфликт Добрыни с Маринкой, околдовывающей его, а затем вынужденной расколдовать; перепетии отношений Козарина с сестрой, окрашенные угрозой инцеста; целый цикл драматических столкновений на почве предуказанного сватовства. Былины, связанные с перечисленными коллизиями, по существу, прочитаны, и заданные в них включением архаики загадки в значительной мере разгаданы, однако собственно реконструктивные цели при этом учеными не преследовались: одно дело — интерпретировать известные тексты, опираясь на сравнительный анализ следов архаической традиции, и другое — попытаться восстановить эту традицию в более или менее цельном "первичном" виде.

Если же говорить о южнославянском материале, то здесь поле для работы не менее обширно. Героико-бытовые коллизии, причем нередко с очевидной мифологической окраской, постоянно присутствуют в юнацких песнях.

Благодарный материал для обнаружения связей с архаикой дают сюжеты о героическом сватовстве с непременными мотивами поиска героям "единственной", предназначенности суженых друг другу, испытаний жениха, брачных состязаний и роли в них "деверя", борьбы с вероломными сватами или с претендентами и т.д.

Среди сюжетов, густо окрашенных поздними историко-бытовыми подробностями, но сохранившими в той или иной степени архаическое зерно, можно выделить обширный круг сведений о взаимоотношениях брата и сестры. Типовая вариация одной из них: брат отправляется на поиски сестры (случайно встречает ее, спасает из беды; узнавание происходит неожиданно, в критический момент; как след архаической традиции здесь част мотив — брат узнает о том, что у него есть сестра от матери, и довольно поздно). В виде смутного фона либо определенного подтекста или в виде других следов в различных версиях песен на этот сюжет обнаруживается тема преодоленного (в редких случаях совершившегося) инцеста брата и сестры, входящая, несомненно, к фольклорной архаике⁷. В других сюжетах

представлена тема сознательного насильтственного инцеста⁸. Есть также группа сюжетов, где на первый план выдвигаются враждебные отношения брата и сестры, получающие часто трагическую развязку⁹. Лишь часть песен на эти сюжеты относится к собственно героическому эпосу, другая часть имеет явно выраженный балладный характер, но это обстоятельство не снимает вопроса об архаических связях и о возможности реконструировать древние элементы сюжетной темы.

Одна из специфических особенностей южнославянского эпоса заключается в наличии в его живом составе обширного круга песен, которые в типологическом отношении можно рассматривать как принадлежащие к архаическому типу с незначительными элементами классической эпики. Таковы песни о столкновениях героев с вилами, самодивами, сюжеты о завоевании водных источников. Марко Кралевич здесь выступает как типичный культурный герой. В этом же кругу можно рассматривать песни о состязаниях героя с солнцем, о солнцевой женитьбе и др. Исследователи иногда отделяют их от собственно юнацких песен, иногда рассматривают как раздел юнацкого эпоса. Значение их для понимания закономерностей эпического творчества славян безусловно¹⁰.

В качестве несомненно важных объектов реконструктивного анализа внимание должны привлечь типовые мотивы, играющие немаловажную роль в сюжетике классического эпоса: получение богатырем / юнаком "своего", предназначенного ему коня и "своего" оружия; в более широком плане — наследование богатырем/ юнаком отцовских предметов, принадлежащих к богатырскому фонду; владение чудесными предметами и фатальная их утрата; зловещие предсказания матери/ сестры/ жены и последствия их; предуказанность богатырских подвигов и веющее знание; различные аспекты кодекса богатырства и испытания героев на соответствие ему.

Большая часть подобного рода типовых мотивов и мотивировок, составляющих звенья того отлаженного механизма, который изнутри обеспечивает закономерное движение эпических сюжетов, не изобретена эпическим творчеством классического типа, но безусловно привнесена в него из прошлого и им переработана, обогащена новыми подробностями и значениями, включена в новый эпический контекст. На этих участках классической эпики также трудно говорить о семантическом единстве разных пластов и логической последовательности мотивировок; напротив, постоянно обнаруживаются столкновения смыслов и накапливание их одних на другие; вполне обычны противоречивость мотивировок и алогичность поведения персонажей. Самое значительное, что все это отнюдь не должно расцениваться как некий художественный, содержательный недостаток: сюжет строится, движется, коллизии разрешаются не вопреки, а благодаря органической сложности, противоречивости, внутренней несогласованности, которые изначальны и неизбежны. Без них любой эпический сюжет превратится в плоский рассказ о неправдоподобных событиях. Здесь ключ к пониманию того, почему героический эпос невоспроизведен в известных исторических условиях и не может явиться формой для поэтических новообразований: при осознанном сочинительстве

возможно создание лишь "первого" плана повествования, без всей той глубины, какая существует в традиционном эпосе.

Среди различных, так или иначе трансформированных отголосков архаики в классическом эпосе выделяется один вид, не столь явно себя обнаруживающий, подчас лишь угадываемый при напряженном вчитывании в текст: следы архаики. Признак следа — его кажущаяся случайность, внешняя неоправданность, нечеткость. В инерции эпического повествования ему не придается значения, он может промелькнуть, будучи затертым другими, кажущимися более значимыми формулами. След появляется лишь в отдельных вариантах, да и здесь не очень внятно выражен. Но он способен вывести напавшего на него к существенным точкам сюжета, открыть глаза на нечто подчас очень важное. Умение обнаруживать следы и читать их — одно из важнейших качеств фольклориста.

Фонд архаических следов в былинах и юнацких песнях до сих пор выявлен совершенно недостаточно. Приведу несколько примеров прочитанных следов. Лишь в вариантах сохранились слабые намеки на то, что в сюжете "Добрыня и Змей" заложена важная для его смысла мотивировка: в то время как мать богатыря предостерегает сына от встречи со Змеем, самому Змею ведомо, что его ждет гибель именно от рук Добрыни. Аналогичная ситуация (только без участия матери) есть в былине "Илья Муромец и Идолище": отношение Идолища к богатырю изначально окрашены страхом, так как ему предсказана смерть от него.

След может оказаться результатом многоступенчатых переосмыслений архаичной в своих истоках мотивировки. Такой случай мы имеем в болгарских вариантах песни "Вдова Момчилица, ее сын семилеток и Корун гидия". Здесь мать, заведомо давая сыну смертельное задание, как бы опирается на эпическое знание, которое заложено в нее традицией. Притворясь больной, она посыпает сына достать для нее целебную воду, на самом деле готовя ему гибель. В вариантах "целебная вода" — лишь хитрая уловка, на самом деле юношу должен встретить и уничтожить любовник его матери. В других вариантах посылка за волшебной водой связана с надеждами матери на то, что в поисках ее сын найдет свою гибель. Однако власть эпической традиции не дает исчезнуть исконным архаичным мотивировкам, которые не только имплицитно, но и явно в текстах наличествуют. Согласно им, сын — наследник великого юнака и сам юнак-малолеток, которому предписан подвиг: он должен вступить в поединок со змеем, охраняющим воду, победить его и принести людям благо. В ряде текстов различные слагаемые это сюжетной темы так или иначе проявляются, а победа юноши над змеем составляет зерно песни. В свете этой трактовки подвиг малолетнего юнака оказывается независим от предшествующих обстоятельств, но поведение матери получает существенный дополнительный смысл. Характеристика ее как развратной женщины, готовой ради своей страсти погубить сына, накладывается на архаические черты вещей матери. Ей "ведома" опасность, уготованная сыну, но в отличие от эпических матерей она озабочена тем, чтобы самые худшие ожидания исполнились. В вариантах она отговаривает сына

ехать вооруженным. В текстах мы обнаруживаем и другие более или менее очевидные следы архаических трактовок¹¹.

В случае с песней о Момчилице, ее сыне и любовнике реконструкция облегчается тем, что варианты сохранили устойчивые архаические позиции, и главное внимание исследователя может быть обращено на анализ самых путей трансформации архаики и механизма превращений. Но далеко не всегда классическая сюжетика демонстрирует такие "открытые" формы обращения с архаикой, чаще всего мы имеем дело с достаточно сложными и скрытыми процессами, с более определенным поглощением традиций.

Можно считать доказанным, что основной, "исходный" фонд типовых элементов архаического эпоса, его поэтический инвентарь формировался, "вырастая" из синкретического единства первобытно-общинных социальных инструментов и отношений, бытовых норм и ограничений, обрядового комплекса и системы представлений коллектива о мире и о себе. Создание эпоса и можно представить как процесс превращения этнографических реалий в систему художественных универсалий, развертывания типовых событий бытовой жизни в типовые сюжеты, возникновения на той же почве типовых коллизий, ситуаций, рождения поэтических формул и т.д. Механизм этой работы нам известен очень слабо, поскольку он не поддается эмпирическому исследованию. Однако мы уже можем указать на такие его существенные составляющие, как последовательная, едва ли не всеохватывающая семантическая перекодировка (насыщение новыми значениями, сдвиги старых) и выявление в реальных этнографических данностях конфликтного начала. Бытовые реалии, обрядовые моменты, расхожие представления могут фигурировать в эпосе более или менее в прямом выражении, но чаще выступают в явно деформированном виде, в гиперболизированных формах, будучи окрашены фантастикой и обогащены новыми значениями. Одна из особенностей обработки этнографического материала заключается в том, что эпос придает черты реальности, действительности тому, что в бытовой практике мыслится лишь как идеал или призрачная возможность. С другой стороны, для эпоса характерно резкое нарушение принятого в общественной практике определенной эпохи, его опровержение и отрицание. Эпос вступает в конфликт с нормами быта и установленными житейскими принципами. Отсюда истолкование различных бытовых ситуаций и отношений в противоположном общепринятым смысле. Тем самым этнографическая реальность словно бы взрывается изнутри.

Классический эпос, овладев архаическим наследием, тем самым включает в свой семантический и художественный фонд эпическую переработку разнообразного этнографического материала. Этнографические связи этого эпоса приобретают в значительной мере как бы вторичный характер, однако до известной степени они остаются и живыми, поскольку этнографическая действительность, явившаяся источником эпической действительности, различными своими элементами, хотя и измененными сохраняет свою актуальность в новых исторических обстоятельствах. На этой почве возможны новые встречи эпического творчества с этнографической реальностью. Думается, все же,

что магистральной для эпосотворческого процесса является интенсивная разработка архаического наследия, восходящего к этнографическим истокам, и объяснить это можно лишь теми исключительными возможностями, какие оно предоставляет для создания нового эпоса, с новыми идеями и конфликтами.

В результате семантических трансформаций глубинные связи уходят в подтекст, обнаруживая себя в "следах". Выявление этнографических субстратов требует изощренной методики, обширных сравнительных разысканий, но этот труд оправдывается с лихвой, когда в итоге не только открываются генетические истоки сюжетики и образности, но тексты начинают читаться во всей сложности их семантики¹².

Можно с определенностью сказать, что исследование этнографических связей в сфере эпической сюжетики, изображения персонажей, предметного фонда, поэтического инвентаря является одной из самых важных задач современного эпосоведения и одним из надежнейших путей реконструкции архаики.

В последнее время в нашей науке укрепляется точка зрения, согласно которой отношения этнографических реалий и фольклорных трактовок следует рассматривать не как отношения истоков и "отражений", но как равнозначные по функциям и синхронные по существу, различающиеся лишь по языку (в семиотическом смысле) выражения одного содержания, единого понимания мира¹³.

Такой подход безусловно плодотворен и справедлив по отношению к целому ряду различных фольклорных явлений. Применим он и к фактам классического эпоса, но все же, думается, что в этом случае особое значение имеет момент "вторичности", производности от фактов этнографических. Впрочем, думаю, что для целей реконструкции архаики принципиальные различия в этом вопросе не имеют решающего значения: методика ее, по существу, не требует изменений.

Необходимо лишь предостеречь от прямолинейных заключений, от неосторожного использования классического эпоса в качестве "этнографического источника". Будем помнить, что он чаще всего связан с архаическими этнографическими субстратами не впрямую, а уже в опосредованных формах, что связь эта тянется через цепь многоступенчатых перекодировок их семантики и функций и, наконец, что эпос способен "изобретать" этнографические реалии, выдавая за действительность никогда не существовавшие в обществе явления.

* * *

Для реконструктивных (как и вообще для исторических) исследований эпоса первостепенно значимой оказывается проблема вариативности не в ее коммуникативных аспектах, а с точки зрения ее природы, функций, внутренних закономерностей, определяющих ее характер и механизм осуществления.

Скажем сразу: взгляд, согласно которому в вариантах неизменно материализуется движение текста в историческом времени и социальном пространстве, верен лишь отчасти, универсальность его отнюдь не бесспорна, иначе задача выстраивания всех известных вариантов в определенной последовательности и возведения их к одному истоку была бы существенно облегчена. В такую, довольно распространенную

трактовку сущности варианта должно внести по крайней мере две существенные поправки. Первая: совершенно правомочна точка зрения, согласно которой варианты представляют собою реализацию пучка возможностей, заложенных в эпическом замысле, а не только привносимых в него временем, и реализации эти, хотя практически и обнаруживаются в текстах разного времени, в принципе синхронны, поскольку они выносят на поверхность текста то, что в глубине его, т.е. в замысле, крылось "всегда". Таким образом, вариативность можно определить как развертывающийся во времени, но синхронный по природе процесс раскрытия таящихся в замысле возможностей, разгадывания еще не открытого, но и как прочтения " заново" знакомых ситуаций и коллизий и их обновления за счет исторического опыта. Замысел изначально заполнен вариативными трактовками, а история подбрасывает все новые и заставляет менять прежние. Диахрония и синхрония в таких обстоятельствах неизбежно пересекаются и взаимодействуют.

Вторая: процесс вариативности, идущий как по вертикали, так и по горизонтали, порождает сдвиги, стадиально неоднородные. На одних участках текста архаика весьма ощутима, на других — выступает в ослабленном виде, а то и вовсе оказывается отодвинутой и перекрытой. Стадиально-типологическая чересполосица состояний на уровне вариантов — реальность известного нам эпического репертуара, и, чем, больше вариантов в нашем распоряжении, тем большее впечатление пестроты создается. Такое положение, в сущности, на руку задачам реконструкции — материал сам как бы просится к стадиально-типологическому сравнению по элементам. За этим стоит неравномерность движения различных типовых слагаемых эпоса — от архаики к собственно классическому типу. Например, изображение эпических врагов, как уже отмечалось выше, в сильнейшей мере отягощено архаическими представлениями и подробностями, в то время как трактовки политического характера возникающих коллизий значительно приближены к реальности. Былины дают немало примеров симбиоза мотивов "государственной" (в эпическом духе) проблематики с архаическими коллизиями, переработка которых в новом духе далеко не завершилась: таковы сюжеты "Добрыни и Змея", "Дуная", "Михайлы Потыка" и др.

При анализе вариантов обнаруживаются расщепления семантики, которые порождают разнообразие трактовок и их противоречивость. Большинство их, по-видимому, скапливается не на периферии, а на узловых участках сюжетов, и естественно, что внимание исследователей должно быть сосредоточено на таких наиболее ответственных семантических точках. Отсюда открываются пути в глубину значений. Исследование вариантов должно вести к раскрытию замысла в возможно большей его содержательности, полноте и семантической неоднозначности. Лишь представление о такой полноте (конечно же, относительное) позволит осторожно поставить вопрос об историко-типологической дифференциации составляющих замысла (совокупность возможностей развертывания сюжета) и о выделении его архаических слагаемых.

Что же касается вероятности хронологических привязок как отдельных трактовок, вариантов, так и целостных состояний эпической традиции, то для автора настоящего доклада такая вероятность не кажется реальной, а предлагавшиеся до сих попытки ее осуществления вызывают сильнейшие сомнения. Дело не в методических трудностях, не в недостатке фактических данных, но в самой природе исследуемого материала: эпос живет, возникает, развивается, функционирует законами не хронологии, но исторической типологии. Можно в отдельных случаях датировать вероятность попадания в текст какой-либо реалии (во всяком случае, отмечать рубеж, ранее которого она не могла появиться, так как ее не было в действительности). Но это очень мало дает для истории не только сюжета, а и данного варианта, поскольку не разделяют их семантику. А главное, невозможно датировать вариант как таковой, равно как и появление в нем той или иной принципиальной трактовки или характеристики, тем более что столкновения разных участков текста исключают одинаковость выводов о времени.

Реконструкция — это прежде всего восстановление типологически старших (по отношению к реальной эпической традиции) состояний как целого, так и составляющих элементов эпоса. Чем больше в этом направлении накопится конкретных данных, тем ближе мы подойдем к целостной картине. Но и тогда, надо думать, данные, полученные для эпоса разных регионов славянского мира, не совпадут в историческом времени, но безусловно — при множестве различий — обнаружат существенные черты типологической общности в содержании, направлении разработок архаики, в универсалиях и ведущих закономерностях: столь далеко идущие предложения можно сделать на основании уже накопленного наукой опыта.

¹ См., например: Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и запад. Л., 1979. С. 192—280; Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос: Справо-типолог. исследование. М., 1971; Он же. О некоторых закономерностях русского и южнославянского геронического эпоса // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Ethnologija. Nova serija. Sv. XXVI. Sarajovo, 1971. S. 5—22; Putilov B. Slavonic Community in the Light of Contemporary Comparative-historical Studies // Ethnologia Slavica. T. 3: 1971. Bratislava, 1972. S. 221—232; Смирнов Ю.И. Славянские эпические традиции: Проблемы эволюции. М., 1974; Он же. Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г.: Докл. сов. делегации. М., 1983. С. 241—256; Бочков П. Зооморфни персонажи в българската епическа традиция // Звено: Информационен бюллетин. С. 1986. N 4. С. 63—64.

² О различных аспектах специфики эпоса и связанных с ними методических проблемах см.: Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Он же. О типологической преемственности в эпосе славянских народов // Межславянские культурные связи. М., 1971. С. 5—45; Он же. Об эпическом подтексте (на материале былин и юнацких песен) // Славянский фольклор. М., 1972. С. 3—17. Он же. Эпический мир и эпический язык // История, культура, этнография и фольклор... С. 170—184; Смирнов Ю.И. Схождения между славянскими эпосами и метод исследования // Межславянские культурные связи. С. 46—81.

³ См., например: Мелетинский Е.М. Происхождение геронического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963 (гл. От архаического эпоса к классическому); Он же. Народный эпос // Теория литературы: Основные проблемы в историческом освещении: Роды и жанры литературы. М., 1964. С. 63—86; Пропп В.Я. Русский

- героический эпос. 2-е изд., исправл. М., 1958; *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- ⁴ *Толстой И.И.* Статьи о фольклоре. М.; Л., 1966. С. 59—70; *Путилов Б.Н.* Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 86—87.
- ⁵ См., например: *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. С. 278—279; *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. С. 304—334 (здесь же библиография по теме).
- ⁶ *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. С. 87—154.
- ⁷ См. об этом, например: *Путилов Б.Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте: Докл. на VII Междунар. конгр. антрополог. и этнограф. наук М., 1964; *Он же.* Юнацкая песня "Марко находит сестру" в версиях с Хорватского Приморья и островов и былина о Козарине // Rad XI Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom, 1964, Zagreb, 1966. S. 62—68; *Путилов Б.Н.* История одной сюжетной загадки: (Былина о Михаиле Козарине) // Вопросы фольклора. Томск, 1965. С. 9—21; *Мелетинский Е.М.* Об архетеине инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография: У этиограф. истоков фольклор. сюжетов и образов. Л., 1984. С. 57—62.
- ⁸ См., например: Български юнашки епос. С. 1971. N 252—267.
- ⁹ Там же. N 240—246.
- ¹⁰ См., например: *Динеков П.* Български фольклор: Първа част. С. 1980. С. 373—420; *Теодоров Е.К.* Български народен героичен епос: Кралимарков цикъл — произход, развитие, специфика. С., 1981; *Смирнов Ю.И.* Славянские эпические традиции (гл. 4: Состязание с солнцем).
- ¹¹ Свод вариантов песни см.: Български юнашки епос. N 570—577.
- ¹² В качестве новейших примеров такого эффективного прочтения можно привести следующие работы: *Новичкова Т.А.* К истолкованию былины о Потыке // Рус. лит. 1982. N 4. С. 154—163; *Власов З.И.* К вопросу о традиции в фольклоре: "Старина о большом быке" в свете историко-этнографических данных // Там же. N 2. С. 168—182.
- ¹³ *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* К проблеме "у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов" // Фольклор и этнография. С. 229—245.

В.К. СОКОЛОВА

ТРАДИЦИОННЫЕ ВИДЫ КАЛЕНДАРНОГО ОБРЯДОВОГО ФОЛЬКЛОРА СЛАВЯН И СОВРЕМЕННОСТЬ

При изучении традиционных обрядов и фольклора встает вопрос об их современном состоянии и месте в современной культуре. Является ли традиционная обрядность только прошлым, имеющим лишь историческое значение, или же она в какой-то мере, в определенной своей части может стать одним из элементов социалистической культуры? При исследовании необходимо учитывать общие тенденции развития обрядности и выяснить, что из неё, в каких условиях и формах сохраняется сейчас. В настоящем докладе эти проблемы рассматриваются на восточнославянском и южнославянском материале.

Основные линии развития традиционной обрядности известны. С изменением жизненного уклада, хозяйственной деятельности и мировоззрения народа обряды начинали терять свое значение и утрачивали постепенно свою основную магическую функцию. Это приводило к их разрушению, многое в них отмирало и забывалось, уходили из жизни даже целые жанры (например, заговоры). Процесс этот шел неравномерно не только у разных народов, но и в разных регионах и локусах одного и того же народа. Так, из восточнославянской

вянских народов быстрее всего он шел у русских, у которых уже к концу XIX в. традиционная обрядность оказалась сильно разрушенной и трансформированной, хотя в отдельных местностях сохранились и очень архаические ее элементы. Медленнее всего этот процесс шел у белорусов, сохранивших многое из традиции вплоть до революции. Исполнялись наиболее значительные обряды (колядование, веснянки, купало) у украинцев, но в основном в форме молодежных развлечений и гуляний. У южнославянских народов многое из традиционной обрядности имело место еще в XX в., но и у них заметно проявлялась общая закономерность — редукция, отмирание, трансформация обрядовой системы и изменение ее основной функции. Если утрачивалась вера в магическую силу действий и слов, они, естественно, должны были забываться или переосмысляться, приобретать новое значение, а иногда и форму.

Общим было также явление, когда некоторые обряды, песни и приговоры, которые взрослые уже перестали исполнять, сохранялись в виде детской игры. Так, у русских детской забавой стали "жаворонки" — ранее обрядовое печенье, которое пекли с целью ускорить приход весны. Если раньше с "жаворонками" заклинали весну девушки, то уже в начале XX в. с ними стали бегать ребятишки. Ребятишки ходили и колядовать. Так же и в ряде мест Югославии колядуют мальчики, иногда они надевают маски. Так, в северном Банате коледа прежде всего праздник детей до 13 лет¹. В Болгарии повсюду сурваскают дети, они иногда одеваются и кукерами².

Особенно быстро традиционные обряды стали исчезать из быта с победой социалистического строя и распространением научного материалистического мировоззрения. Больше возможностей для сохранения имеет семейная обрядность, прежде всего свадебная. Она воспринимается как национальное достояние и придает свадебному торжеству красочность, веселье, особый неповторимый колорит. Календарная же обрядность, которая была теснейшим образом связана с прежними методами ведения сельского хозяйства и бытом при коренной перестройке всей системы сельскохозяйственного производства и сознания, естественно, утратила почву для своего существования.

Но из этого не следует, что все обряды исчезли полностью. Календарные праздники, утратив былое общественное значение, в какой-то мере сохранились и сохраняются в семейном обиходе. Имеют место в ряде случаев и отдельные элементы, детали прежних ритуалов. Так, на масленицу пекут блины, на пасху — куличи. Но это не имеет уже прежнего значения, просто это вкусно. Или же сохраняется какой-то элемент в силу эстетической значимости; так красят или расписывают яйца на пасху, потому что это красиво. Иногда обычай может выходить за рамки семьи и приобретать известное общественное значение. Так, у русских, в частности в Москве, принято в первый день пасхи посещать кладбища. И делают это очень многие отнюдь не имеющие никаких религиозных убеждений. Просто здесь сквозится потребность иметь общий день, в который вспоминают умерших родных и друзей. Одновременно появляется и традиция посещать могилы погибших воинов и ветеранов Великой Отечественной войны

в день Победы — 9 мая. Указанные примеры (их можно умножить) показывают, что закрепляются, как правило, из обрядов материальные детали, сопутствующие же этим праздникам фольклорные действия — песни, приговоры, как правило, не исполняются.

Степень сохранности отдельных обрядовых элементов во многом зависит от того, к какому типу обрядов они принадлежали.

В календарной обрядности можно выделить два типа обрядов. Было много разнообразных магических действий, сопровождавшихся нередко заклинательными формулами, приговорами; они исполнялись в определенные дни календаря или были связаны с началом и окончанием отдельных работ. Эти обряды выполнялись отдельными лицами (или семьей) у себя дома, в хлеву, в саду и огороде, в поле. Они почти полностью забылись, и только какая-либо бабушка, может быть, еще что-то делает и шепчет на своем огороде.

В то же время в течение столетий были созданы сложные праздничные обрядовые комплексы, которыми отмечали важные для земледельца годовые даты: новый год — поворот солнца на лето, приход весны, и др. Эти обрядовые действия, совершившиеся по неписаному сценарию, по выработанному стереотипу, включали в себя в большом количестве песни, хороводы, игры, ряженения. С ослаблением, а затем утратой магической функции эти художественные и развлекательные элементы выдвигались на первый план, и обряд приобретал новые функции, становился праздничным развлечением, игрой молодежи. Такими молодежными играющими стали у русских многие святочные обряды, весенние гуляния и хороводы, сёмицко-троицкие обряды, то же было с рядом обрядов у украинцев (новогоднее колядование, в юго-западных районах с разыгрыванием "Маланки" и др.).

Превращение сложных календарных обрядов в игру, драматическое представление — также общая закономерность, отмечаемая многими исследователями. Так, Р. Ангелова-Георгиева в докладе на международном симпозиуме по балканскому фольклору в Охриде в 1975 г.³ проследила этот процесс на примере южнославянских зимних игр с маскированием. Она выделила три этапа превращения традиционного обряда в театральное представление. На первом этапе магическая функция, имеющая большое значение, сосуществует с развлекательной; на втором — развлекательная функция становится доминирующей; на третьем — магическая функция полностью исчезает, и обряд трансформируется в игру, в народный театр. При этом меняется смысл ряда традиционных персонажей — масок, происходят изменения в тексте. Процесс этот, как отмечает учennaя, шел неравномерно у разных южнославянских народов, а сейчас можно наблюдать, как под воздействием общественной жизни магическая функция исчезает с каждым днем и меняется смысл многих старинных игр и переодеваний.

Процесс трансформации обрядовых комплексов, содержавших игровые моменты, показывает, что из них и в каком виде становится фактом современной культуры. Развиваются присущие исконно этим обрядовым действиям драматические элементы, освобожденные от магической религиозной подоплеки, они продолжают жить как праздничная забава. В трансформации подобных обрядов имело значение и то,

что они в отличие от отдельных магических действий исполнялись не индивидуально, а коллективно — специально организованными группами исполнителей (колядники, кукеры и др.), определенными половозрастными группами сёмицко-троицкие обряды девушек, лазуревание и др.) и так или иначе втягивали в качестве участников игр или активных зрителей все население села. Коллективность, заинтересованность каждого способствуют популярности игр. Но это относится лишь к части обрядов и представляет один из путей их "вхождения" в наши дни. Сейчас говорят о необходимости учитывать обрядовую традицию при разработке новых обрядов оформления народных массовых праздников, о формах и приемах использования ее в художественной самодеятельности, на эстраде и в телепередачах. Но чтобы правильно отобрать и интерпретировать из традиции то, что может быть нам созвучно, надо знать состояние обрядовой традиции в быту и отношение народа к разным ее видам. Остановлюсь на примере в основном из русского материала.

В советской науке долгое время распространено было представление, что традиционные обряды отошли невозвратно в прошлое, что они пережиток, имеющий лишь историческое значение. Это сказалось и на собирательской практике; экспедиции, выезжавшие в поле, мало интересовались обрядами и не собирали по ним материал. Были попытки показа обрядов на сцене, например свадьбы коллективом "Гдовская старина", но изображались они опять-таки как прошлое. Подчеркивались отрицательные моменты: вера в сверхъестественное, принужденное положение женщины и пр. В последние десятилетия процессы, происходящие в советском обществе, в том числе и в народном творчестве, стали изучаться более глубоко. Было обращено внимание и на обрядность. Оказалось, что и сейчас еще можно собрать немало материала, характеризующего как современное состояние обрядовой поэзии, так и восполняющего некоторые из имеющихся пробелов, помогающего уточнить ареалы распространения отдельных обрядов и их типологию. Достаточно назвать лишь несколько цифр. Фольклорные экспедиции Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР в 1975—1978 гг. записали около 9 тыс. песен, из которых почти половина (4400) — обрядовые⁴. Правда, здесь нужно учитывать особое обстоятельство — экспедиции собирали материал для томов по обрядовой поэзии издающегося свода "Беларуская народная творчасць", к тому же в Белоруссии традиция сохранялась дольше. Но значительный материал оказался и у русских, у которых уже XX в. традиция считалась во многом разрушенной и утраченной. Например, студенческие фольклорные экспедиции Горьковского университета под руководством К.Е. Кореповой, систематически обследующие разные районы Горьковской области, каждый год привозят значительный материал по календарным обрядам. В 1974 г. было записано 84 описания святочных "беседок" с приговорами и гаданиями, масленицы, приговоры и игры во время качания на качелях и несколько неполных колядок и песен, исполнявшихся во время сбора "крестов" (в середине великого поста)⁵. В 1975 г. были зафиксированы сохранившиеся только у переселенцев с Вятки подобные песни и обряды, свя-

занные с уборкой урожая. А "похоронные причитания, — как отмечает К.Е. Корепова, — в живом бытования сохранились до сих пор"⁶. Пополнение фондов по обрядам продолжается. Так, в одну из последних экспедиций в 1986 г. в Городецком районе были сделаны описания свадебных ряжений, гаданий, празднования масленицы и троицы, окликания молодых; записаны окликальные "вьюнышные" и семикоевые песни⁷. Обряды и песни записываются по воспоминаниям, но их хорошо помнят, а в некоторых районах и селах исполняют. Как игра сохранилась "похороны Костромы" в с. Шутилове. В Шаткинском районе в 1983 г. еще иногда исполнялись троицкие песни; в ряде сел участники экспедиции наблюдали "проводы весны", в с. Красный Бор "молодежь в этот день "ярилась" (обливалась водой), а в с. Кардавиль женщины ходили по селу с "розаном" (бёрезкой), а потом топили его⁸.

Примерно такая же картина наблюдается и в других областях. Так, только из части материалов, собранных фольклорными экспедициями Московского университета в 1970—1972 гг. в Принежском районе Архангельской области, составлен значительный сборник⁹. Экспедиция музыкального училища им. Н.Н. Римского-Корсакова при Ленинградской консерватории, работавшая с 1971 г. в течение 8 лет в Усвятском районе Псковской области, записала 34 "живых" (как они выражаются) обрядов и 1812 календарных песен¹⁰. Даже в граничащей с Московской Калужской области экспедиция МГУ записала 44 календарных песни. Участники экспедиции отметили, что "сохранению в памяти людей традиционных жанров способствует то, что в деревнях некоторые календарные праздники (духов день, петров день), свадебные и похоронные обрядыправляются согласно старинному ритуалу"¹¹.

Но цифры сами по себе еще мало что говорят. Они лишь свидетельствуют, что календарные обряды еще помнят. Важно же, кто и в каком виде их сохраняет, каков удельный вес обрядового фольклора в современном фольклорном репертуаре.

Все выезжающие в поле фольклористы свидетельствуют, что календарные обряды и фольклор сохраняются, главным образом пассивно, в памяти женщины старшего поколения. Так, Ф.Ф. Болонев и М.Н. Мельников, составители сборника "Календарно-обрядовая поэзия сибиряков", включающего в основном записи последних лет, пишут во вступительной статье: "Календарные песни, как правило, извлечены из пассивного песенного багажа лиц старше 60 лет. Последние 40—50 лет они редко где пелись"¹². То же отмечают и другие собиратели. Можно сказать, что календарная поэзия у русских почти исчезла из быта, больше сохраняются свадебные песни, но опять-таки пожилыми женщинами, которые иногда обучают им молодых.

Правда, в последние годы усилился интерес к национальной культуре и у молодежи. Интерес этот может подогреть и приезд экспедиций, разъясняющих значение традиции. Г.Г. Шаповалова, руководившая экспедицией фольклорно-этнографического кружка при Институте этнографии АН СССР в Калининскую, Ярославскую и Костромскую области, рассказала о своем опыте. Приезжая на место, члены экспедиции выявляли исполнителей и знающих обрядовый фольклор,

создавалось ядро из женщин старшего поколения — "подруг", к которым постепенно присоединялись и более молодые. Такие коллективы часто потом не распадались, а продолжали выступать с песнями и инсценировками обрядов у себя в селе и в районе, некоторые выступали и в Ленинграде, а песни отдельных коллективов записала на граммофонные пластинки фирма "Мелодия"¹³. Так могут рождаться самодеятельные ансамбли.

Но такие объединения женщин возникают иногда и стихийно, не оформляясь в самодеятельный коллектив. Просто они вспоминают и воспроизводят обряды, которые исполняли в своей молодости. Так, в Белоруссии на Пинщине в нескольких селах еще в 70-х годах водили "куст"¹⁴ — совершили весенний обряд, имевший первоначально цель магически воздействовать на распускающуюся природу. Группы девушек и женщин с "куском" во главе — украшенной с головы до ног зеленью одной из участниц обряда, обходили дворы и желали хорошего урожая. Раньше ходили несколько "кустов", начиная от девочек-подростков и кончая пожилыми женщинами. Теперь же на Пинщине собирались только 5—7 женщин, обряд был сильно редуцирован. В сущности, его и нельзя назвать обрядом, просто женщины вспоминали свое прошлое. Экспедиция Омского педагогического института отметила в 1973 г., что в селах Тайга и Ларионовка "до прошлого года старушки с купальскими песнями проходили по деревне"¹⁵. В той же Омской области были зафиксированы волочебные песни, занесенные сюда переселенцами-белорусами: "Бабы соберутся вечером, сядут и поют"¹⁶ или даже "соберемся или одна и пою". Ритуального обхода дворов уже не было, просто пели, даже в одиночку, причем только женщины, тогда как по традиции волочебниками были только мужчины — в таком усеченном, разрушенном виде сохранилась память об обряде. В ряде центральных русских губерний на пасху был обычай поздравлять молодоженов — "вьюнины". Он сохраняется в с. Богородском Горьковской области, но участвуют в нем только 6—7 женщин, любительниц попеть¹⁷. Подружки-бабушки не придают какого-либо особого смысла тому, что они разыгрывают, для них главное собраться вместе, вспомнить старину, попеть.

К таким же остаточным, редуцированным формам можно отнести и детские игры, восходящие к обрядам. Но если бабушки стараются воспроизвести обряд таким, каким он был когда-то, хотя это воспроизведение и получается достаточно бледным, то дети к этому и не стремятся. Для них важно поиграть, побегать по домам, поздравить с праздником, да еще получить за это что-нибудь вкусное. И в их песенках, как правило очень сокращенных, главное — просьба угостить за поздравление и угрозы тем, кто не даст угощения. Сокращая и переиначивая традиционные обрядовые песни и приговоры, дети и сами сочиняют песенки. Например, у русских раньше был обычай отмечать на четвертой, "крестопоклонной" неделе середину великого поста — считали, что пост в этот день ломается. Пекли печенье в форме крестов, которое как магическое средство хранили до посева, давали скоту и пр. На последнем этапе исполнения обряда за этим печеньем по деревне бегали ребятишки. Среди песенок,

с которыми они выпрашивали "крести", были и такие частушки:

Половина у овина,
Половина у гумна,
Подавайте крест скорее,
Нам в училище пора¹⁸.

От традиции здесь сохранилась "половина", но чего — неизвестно. Ясно одно — давайте "крест".

Иногда кое-где колядовать ходят молодежь, но и в этих случаях колядки обычно сокращаются. Выпадают вступление-поиски нужного двора и даже основная часть — идеализированное описание хозяев, их дома и двора, но обязательно сохраняются и даже расширяются просьбы дать что-либо и угрозы, если ничего не подадут, к этому часто и сводится вся колядка:

Киляда, киляда, запросила пирога,
Все масленого, все поджаристого,
кто не выдаст пирога,
Уведем корову за рога,
Хлев запрем, помелом заткнем¹⁹.

То же и в белорусских колядках:

Не дала сала —	Не далі млінца —
Штоб свіння не усталла,	Штоб здохла аўца ²⁰ , и т.д.

Сокращение обряда и особенно входящих в него песен характерно для всех видов, в которых он иногда еще существует.

Из приведенных примеров видно, что и при воспроизведении обряда по памяти, и в качестве детской забавы, и в отдельных случаях его сохранения — это все ритуалы, связанные с обходом дворов. Это, конечно, не случайно. Именно обходы с поздравлением и благопожеланиями вполне уместны и сейчас и могут быть развиты. Такой смысл имеет и колядование у южнославянских народов.

Значительно интереснее остатков или воспроизведений обрядов по памяти те случаи, когда обряд (полностью или частично) сохраняется или даже восстанавливается как общий праздник в селе. Так, студенческие фольклорные экспедиции МГУ, работавшие в Архангельской области, встретились на р. Пинеге с сохраняющимся обычаем при окончании жатвы завивать "бороду". Обычай этот был как у восточных, так и у других славянских народов. Был он и у русских на севере: Но во всех районах, где работали экспедиции, о нем или уже забыли, или говорили, что так делали когда-то давно. Так, в 1973 г. в Ленском районе женщина, которой тогда было 69 лет, сказала, что и "бороду" она "у бабушки на поле видела, когда маленькая была. А мама уже этого не делала"²¹. Песни же, прославлявшие "бороду", довольно широко распространены были у белорусов и украинцев, у русских же почти не встречались. На Пинеге же сохранилась и песня "Уж мы въем бороду". Здесь этой песней величали председателя колхоза, бригадира, всех, кто хорошо потрудился. Завивали "бороду" и пели в шутку, ради развлечения, и чтобы поздравить, повеличать с окончанием трудной работы, с урожаем. "До сих пор на смех поют", —

говорили информаторы (на смех — не в смысле осмеять, кого-то, а ради веселья, в шутку). Праздник этот носил массовый характер, собирались все, после устраивалось угождение, при котором также пели традиционные песни. Включение древнего обычая благодарения за полученный урожай в праздник окончания жатвы вполне уместно. Он сделал праздник более веселым и, главное, оригинальным, непохожим на другие праздники, придал ему свое лицо. «

С интересным слuchаем сохранения "похорон Костромы" встретилась в 1983 г. экспедиция Горьковского государственного университета в большом селе Шутилово Первомайского района Горьковской области²². Здесь эта игра исполняется каждый год в воскресенье после троицы, в ней принимает участие все сельское население — от детей до старииков и приезжих. По сравнению с прошлым церемония сократилась, раньше она разыгрывалась 6 дней, теперь Кострому делают в субботу, тогда же вечером она умирает, а основное представление происходит в воскресенье, но вся традиционная структура сохраняется. Большое место в игре занимает импровизация, затрагивающая острые современные темы.

Инициаторами игры выступают пожилые женщины, знающие весь ритуал. Они делают, "рядят" чучело Костромы из соломы. Сцена болезни и смерти Костромы разыгрывается в субботу вечером. Заболевшую Кострому женщины с причитаниями снесли в медпункт, где ее выслушала сестра и сказала, что помочь ничем нельзя. Похороны состоялись в воскресенье, причем в игру старались втянуть всех проходящих. Мотивировки, отчего умерла, были различные. Наряду с утверждениями, что она умерла своей смертью, от старости и др., были и такие: "Бабушка из-за сына умерла, он у нее денег на машину требовал, она не дала"; "у нее дочь три тысячи на кооперативную квартиру требовала". Подобные сатирические реплики вызывали особое оживление у собравшихся. А когда мимо проезжал председатель колхоза, женщины преградили ему путь и стали упрекать, что в колхозе о старых не заботятся, "бездонную старуху похоронить не могут". Включившись в игру, председатель ответил: "Оформляйте счет, подпишу". Веселье продолжалось, плач по Костроме сменился смехом, причем, как говорят наблюдавшие игру фольклористы, комическое начало исходило главным образом от собравшихся, которые подавали различные реплики, комментировали происходящее.

Случаев сохранения обрядов в трансформированном виде, подобных описанным, зафиксировано немного. Но они особенно интересны, так как показывают, что народ тянется к зрелищам, к интересному проведению досуга и сам ищет формы праздничных развлечений и обращается при этом к традиции. Очень важно выяснить, что же отбирается из традиции, как интерпретируется. А для этого необходимо расширить поиски материала.

Во многом аналогично современное состояние календарной обрядности у южнославянских народов. Разумеется, здесь есть специфика как общая для южнославянских народов, так и у отдельных народов и даже локусов. Но основная линия развития та же.

Южнославянские народы довольно хорошо сохраняли календарную

обрядность вплоть до войны с гитлеровской Германией. Во время оккупации она воспринималась как выражение национального самосознания и иногда исполнялась нелегально, призывая к борьбе за освобождение. Так исполнялась партизанами сохраняющаяся и сейчас в некоторых селах Македонии новогодняя игра "Цамата"²³. Сейчас сохраняются некоторые праздничные обычай, но уже в форме игры, развлечения. Они восстанавливаются часто и там, где традиция прерывалась (в Болгарии). Г. Краев, рассматривая роль самодеятельности в распространении и трансформации маскарадной болгарской обрядности, утверждает, что в настоящее время почти нет местечек в Болгарии, где не была бы восстановлена традиция, и в этом он видит заслугу самодеятельности²⁴.

Как и в каком виде сохраняются в отдельных местностях и селах некоторые обряды, можно видеть хотя бы из некоторых докладов на симпозиумах по балканскому фольклору, посвященных календарной обрядности. Показательно, что это все игры, отдельные сценки, ряжения, например новогодние (vasильевские) игры в македонском с. Лисиче²⁵ или русальские зимние игры, новогоднее ряжение и пр., т.е. обряды-игры.

Именно зимние новогодние игры с маскированием сохраняются прежде всего в быту. Довольно широко сохраняется еще колядование у народов Югославии, хотя оно нередко, как отмечалось, уже стало уделом детей, появляется и новое, входит в быт елка. Почти всюду под Новый год ходят по домам с пением колядок в Болгарии. Научный сотрудник Института этнографии АН СССР Л. В. Маркова рассказывает, как во время полевой работы в Болгарии она в 1969 г. участвовала в колядовании на родине Христо Ботева в г. Колофер — ходила с группой местных комсомольцев и партийцев по домам, где пели колядки и говорили благопожелания, везде их радушно встречали и угождали. На улицах встречались и другие группы колядников. В 1979 г. она наблюдала в одном селе, как колядники на улице на кострах жарили полученную ими во время обхода домов колбасу из свиной крови (корвавицу) и всех угождали ею. Бытуют в Болгарии в ряде мест и сурваскарские игры, причем ареал их распространения по сравнению с прошлым даже несколько расширился (например, сурваскары появились в городке Темилково под Перником, где раньше их не было). Сурваскары веселятся, ходят по домам, поздравляют с Новым годом. По-всюду сурваскают дети, маски они покупают или делают сами²⁶.

При сохранении в основном традиционной формы обряда в него могут включаться новые атрибуты. Иногда это, казалось бы, незначительные детали, мелочи, но они связаны с революционной символикой и подчеркивают изменившийся смысл обряда. Так, в ряде мест Украины на "зеленые святки" устанавливали явор — дерево с гладким стволом, вершину которого украшали цветами и лентами; вокруг него гуляла молодежь. После Великой Отечественной войны кое-где на вершине явора стали укреплять красный флаг. Звезду, с которой ходили колядовать, делали пятиконечную. Вместе с этим старались осовременить и тексты колядок; их удачно или неудачно переинчивали, сочиняли новые²⁷.

Меняется не только атрибутика. С утратой магической функции и изменением своего бытового назначения обряд или обычай может менять и свою форму. Примером этого может служить болгарский обычай 1 марта — мартеницы (баба Марта). Раньше в этот день привязывали к ноге или ручке ребятишек красные и белые нитки, чтобы были здоровыми, повязывали такими нитками и молодых животных. Сейчас этот магический оберег стал как бы символом наступившей весны. Делаю сами или покупают небольшие украшения из красных и белых ниток или красного и белого материала (цвет сохраняется) и дарят их друг другу, приветствуя с приходом весны; мартеницы прикалывают к платьям и пальто, к лацканам пиджака, их охотно раскупают как сувениры. Совершенно такую же метаморфозу пережил этот обычай (мэрцишоры) у молдаван, причем здесь проявляется тенденция приурочить данный обычай к 8 марта. Пример этот лишний раз показывает, что процессы, происходящие с традиционной обрядностью у разных народов, сейчас одинаковы, и в сходных обрядах и условиях они могут приводить к одному результату.

На строгое соблюдение дат проведения обрядов, перенесение их — также примета современности. Так, русский современный массовый праздник "проводы зимы", созданный на основе масленицы (о нем ниже), проводится в конце февраля или начале марта в воскресенье. Кукерские игры в Болгарии организуют теперь не обязательно в сырную неделю, но и до и после нее, обычно в воскресенье. Чаще что-то из сохраняющейся обрядности переносится на дни современных праздников, как это намечается с мэрцишорами. Так, у всех славянских народов средоточием сохранившихся элементов зимней обрядности стал Новый год, тогда как раньше обрядность растягивалась на все святыни.

Для уяснения современного состояния традиционной обрядности и отношения к ней показательны судьбы болгарских кукерских игр. Раньше это был один из видов масленичного карнавала, бытавшего в определенном регионе — во Фракии (равнина к югу от Балкан, Отранджа и северные склоны Родоп). Теперь кукеры появились и в других местах. Группы ряженых кукеров с бубнами на поясе выступают на площади села. В наши дни в представлении акцентируются комические персонажи. По ходу действия кукеры рассказывают о различных происшествиях в селе, дают им оценку, отпускают шутки, порою очень едкие, бросают сатирические реплики. В некоторых селах кукеры ходят по домам, где для них приготовлено во дворах угождение. Изменились отношения между кукерами из разных мест. Раньше, если встречались кукеры из двух деревень, между ними обычно завязывалась драка, кончавшаяся иногда и убийством. Теперь же они мирно расходятся; кукеры из соседних сел и даже округа ходят друг к другу в гости, демонстрируют свое искусство, костюмы. Но новым является участие в кукерских играх женщин (женщин, наряженных кукерами, Л.В. Маркова встретила в 1971 г.) — раньше традиция этого не допускала. В качестве комических персонажей кукеры появляются на свадьбах — сфера их "деятельности" расширяется.

В кукерские представления вводятся новые персонажи (например, милиционер) и сцены, порою не связанные с кукерами. Так, в 1978 г.,

во время празднования столетия освобождения от османского ига, в некоторых селах в кукерские игры были вставлены сцены, изображавшие события русско-турецкой войны (встреча населением русских войск и др.)²⁸.

Таким образом, при общей тенденции к сокращению обрядовых по происхождению игрищ и исчезновению многих из них некоторые обретают как бы новую жизнь. Расширяются ареалы их распространения и сфера применения, при этом игры наполняются разнородным содержанием.

Популярности и распространению кукерских игр во многом способствует представление их на смотрах и фестивалях, на эстраде, по телевидению. Самодеятельными коллективами исполняются и другие обрядовые игры, содержащие красочные драматические элементы. Так происходит, например, с некоторыми обрядами македонцев. Характеризуя македонские русальские игры в Гевличко, В. Кличкова отмечает, что сейчас они исполняются на разных смотрах и фестивалях как единственный остаток "нашего культурного прошлого"²⁹. Так же и М. Димовски отмечает, что русальская группа из с. Богданцы выступала на разных фестивалях и смотрах³⁰. Д.Х. Константинов, рассмотрев вопрос о маских в зимних обычаях македонцев, сделал вывод, что сейчас древние обычай с масками можно использовать во время зимнего сезона как занимательный туристский аттракцион³¹.

Исполнение традиционных обрядов на различных фестивалях и смотрах, на эстраде — один из основных путей современного их использования. То же наблюдается у русских, украинцев и белорусов. Народные хоры и самостоятельные коллективы включают в свой репертуар обрядовые песни и инсценировки обрядов.

Нужно еще отметить, что элементы народной праздничной культуры используются при проведении новых праздников или традиционных, но приобретших новое звучание. Часто праздник, возникший на традиционной основе, например Новый год, начало полевых работ, окончание уборки хлебов, начинается с доклада, в котором подводятся итоги, намечаются перспективы, далее отмечаются и награждаются лучшие работники, а потом уже начинается развлекательная часть, в которой встречаются и традиционные элементы. Аналогичное наблюдается и у болгар. Так, в ритуал традиционного для повивальных бабок — "бабин ден" включают отчет акушерки, которому предшествует омовение ее рук и одаривание³².

Из русских организованно проводимых новых массовых праздников, пожалуй, больше всего традиционных элементов включают "проводы зимы". Здесь и масленичные блины и другое угощение, чай из самовара, разнообразные развлечения, песни, а в Москве, на ВДНХ, обязательные на масленицу тройки.

Из сделанного очень краткого и неполного обзора можно видеть, что традиционная обрядность сейчас сохраняется в разных формах. В значительной части она хранится пассивно в памяти старшего поколения, главным образом женщин, и иногда исполняется ими как воспоминание о прошлом, сохраняется кое-что и как детская игра.

Но пассивная форма при соответствующих условиях может перейти в активную. Так было с причитаниями, которые почти исчезли из быта, а в экстремальных условиях в годы Великой Отечественной войны стали на Русском Севере основной формой женского поэтического творчества³³.

Основная форма существования и использования наиболее ценного из обрядового наследия — использование элементов традиции при создании новой обрядности, в системе современных массовых праздников и в форме фольклоризма, исполнение обрядовых игр народными коллективами на фестивалях и эстраде.

¹ Вражиновски Т. Кон проучувањето на обичајот коледа во Костурско // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Год. VIII. Бр. 15/16. С. 232.

² Полевые материалы Л.В. Марковой, выезжавшей в командировку в Болгарию в 1967, 1971 и 1978 гг. Материалы хранятся в Архиве Института этнографии АН СССР и были любезно мне предоставлены Л.В. Марковой, за что выражаю ей благодарность.

³ Ангелова-Георгиева Р. Народната театрална култура на Јужните Словени во зимните обичаи и игри со маскирање и преоблекување // Македонски фолклор. Бр. 15/16. С. 353—361.

⁴ Кабашников К.П. Современное состояние календарной обрядовой поэзии в Белоруссии (по материалам экспедиций 1975—1978 гг.) // Обряды и обрядовая поэзия. М., 1982. С. 225.

⁵ Коротко об экспедициях // Сов. этнография, 1975. N 1. С. 154.

⁶ Коротко об экспедициях // Сов. этнография. 1976, N 2. С. 159.

⁷ Коротко об экспедициях // Сов. этнография. 1987. N 4. С. 149.

⁸ Коротко об экспедициях // Сов. этнография. 1984. N 4. С. 144.

⁹ Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежской район Архангельской области (1970—1972 гг.). М., 1980.

¹⁰ Коротко об экспедициях // Сов. этнография. 1979. N 6. С. 157—158.

¹¹ Коротко об экспедициях // Сов. этнография, 1980. N 3. С. 157.

¹² Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост., вступ. ст. и ком. Ф.Ф. Болонева и М.Н. Мельникова. Новосибирск, 1981. С. 16.

¹³ Традиционные обряды и обрядовый фольклор Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева. Л., 1985. С. 6—7.

¹⁴ Беларускі фальклор ў сучасных записах: Бресцкая вобласць: Традыцыйныя жанры. Мінск, 1973. С. 78.

¹⁵ Леонова Т.Г. Фольклорный репертуар сибирских сел с разным составом населения (к итогам фольклорной экспедиции 1973 г. Знаменский район Омской области) // Фольклор и литература Сибири. Омск, 1976. Вып. 2. С. 36.

¹⁶ Новоселова Л.В. Весенний период народного календаря в Западной Сибири (пасхальный цикл) // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1977. Вып. 4. С. 42.

¹⁷ Корепова К.Е. Традиционные календарные обряды в Поволжье // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. Вып. II. С. 167.

¹⁸ Там же. С. 166.

¹⁹ Традиционные обряды и обрядовый фольклор Поволжья. С. 13.

²⁰ Зимовыя песни. Колядкі і шчадроўкі // Укладанне, сістематызацыя тэкстаў, ўступны артыкул і каментары І.А. Гурскага. Мінск, 1975. С. 367.

²¹ Архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ: Сев. экспедиция. Лето 1973 г. Папка 1. Тетр. 7/8. N 8.

²² Корепова К.Е., Белоус Т.И. Обряды "проводов весны" в быту современной деревни (по материалам Горьковской области) // Сов. этнография. 1985. N 4. С. 91—95.

²³ Здравев Г. Игра "Цамата" во Агино село (Кумановско) // Македонски фолклор. Бр. 15/16. С. 373.

²⁴ Краев Г. Художественная самодеятельность и промените в маскарадной обрядности // Български фолклор. 1985. Кн. I. С. 48.

²⁵ Спировска Л. Некои драмски елементи во обичајот василица во село Лисиче (Титов-вешенко) // Македонски фолклор. Бр. 15/16. С. 363—366.

- ²⁶ Полевые материалы Л.В. Марковой.
- ²⁷ Как развивалось празднование Нового года на Украине за советский период и как изменялись колядки см. в монографии: *Курочкин О.В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність*. Київ. 1978.
- ²⁸ *Маркова Л.В. Обсуждение статьи М.М. Громыко // Сов. этнография. 1984. N 6. С. 57.*
- ²⁹ *Кличкова В. Русалиски обычай во Гевелиско // Македонски фолклор. Скопје. 1969. Год. II. Бр. 3/4. С. 384.*
- ³⁰ *Димовски М. Некои етнокореолошки характеристики на русалиските игри во селото Богданци (Гевелиско) // Македонски фолклор. Бр. 15/16. С. 159.*
- ³¹ *Константинов Д.Х. Кон проучувањето на маските во зимските обычай во Македонија // Македонски фолклор. Бр. 15/16. С. 377.*
- ³² Полевые материалы Л.В. Марковой.
- ³³ См.: *Русская народно-бытовая лирика: Прочтения Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой / Вступ. ст. и коммен. В.Г. Базанова. М.; Л., 1962.*

К.В. ЧИСТОВ

УСТНАЯ РЕЧЬ И ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРА

Каждый исследователь фольклора постоянно сталкивается с различного рода объективными ограничениями своих намерений и возможностей. В этом нет ничего необычного — в таком положении находятся все исторические науки. Мы хотели бы задать нашему прошлому значительно больше вопросов, чем можем получить достоверных ответов. Вместо них мы часто создаем гипотетические реконструкции и вынуждены ими удовлетворяться. Очень важно при этом не терять способности различать достоверное и гипотетическое, помнить о том, что какой бы исследовательской методикой мы не располагали — она не отмычка, способная отворить любые двери.

Трудности неизбежны. Но плоха та наука, которая живет иллюзиями, считает себя всесильной и без колебаний разрешает все проблемы, которые до нее считались неразрешимыми. Поэтому так важно помнить и отдавать себе отчет в тех ограничениях, которые существуют, и постоянно искать возможности преодоления хоть какого-нибудь из них.

Действительно, фольклор начал фиксироваться очень поздно (период, прошедший после возникновения письменности, — только тонкий слой в истории культуры!). Количество записей ничтожно по сравнению с реальным числом актов бытового воспроизведения фольклорных текстов. При всем этом фольклористы далеко не сразу научились адекватно фиксировать интересовавшие их тексты.

Современной фольклористике важно было бы знать не только словесный текст, но и его реальное восприятие в прошлом. Важно было бы знать все об его исполнителе и слушателях, о ситуации, в которой он функционировал. Сведения такие есть, но они весьма скучны. Получить же их заново в наши дни трудно. Даже если допустить, что мы знаем, как надо поставить современный фольклористический эксперимент, придется признать, что ситуации, при которых можно его осуществить, возникают все реже.

Недостаточность источников и сложность, синкретичность фольклора как явления духовной культуры, многообразие его связей с ее ины-

ми формами и комплексами предопределяют сложность задач, стоящих перед фольклористами. Они особенно сложны, когда речь идет о жанрах, для которых доминантной является эстетическая функция. Все это заставляет фольклористов использовать различные методы исследования, которые обычно по своей сущности не противостоят, а дополняют друг друга, освещают один и тот же объект с различных сторон, рассматривают его в различных аспектах. Поэтому в фольклористике важно не только соревнование между школами или борьба между ними, но и согласование достигнутых ими результатов. Не случайно еще в начале нашего века (впрочем, Н.Ф. Сумцов еще несколько раньше) столь разные ученые, как А.М. Лобода, Н.Н. Трубицин и С.В. Савченко, единодушно говорили о необходимости согласования фольклористических знаний, добытых разными направлениями и школами¹. Легче всего обвинить этих ученых в эклектизме или повторять расхожие слова о кризисе буржуазной фольклористики в России в конце XIX — начале XX в. (как это неоднократно делалось). В действительности же идея "согласования" отражала острое ощущение кризиса классических фольклористических школ XIX в. (мифологической школы заимствования — компаративистики, так называемой антропологической школы, и, наконец, финской школы), но вместе с тем ее распространение свидетельствовало о стремлении выйти из этого кризиса, осмыслить его причины, отказаться от монистических теорий, гипертрофировавших то одну, то другую сторону фольклорного процесса, и вместе с тем не потерять их достижений, которые были вполне реальны.

Современная советская фольклористика не переживает столь острого кризиса, но это не значит, что проблемы согласования не существует. Мы констатируем значительные успехи исторического и палеосемантического направлений, типологических изучений структурно-семиотической фольклористики, фольклористической текстологии, но вместе с тем нельзя не отметить их разобщенности, которая явно противоречит общим интересам науки.

Не менее актуально согласование достижений фольклористики с "соседними" и родственными науками — лингвистикой, особенно лингвистикой текста и диалектологией, литературоведением, этнографией, социальной психологией, общей теорией культуры и особенно с дисциплинами, возникшими на стыке наук — этнолингвистикой, лингвофольклористикой, психолингвистикой, теорией коммуникации, этносемиотикой, этнографией общения и т.п.². Формирование подобных дисциплин и субдисциплин — одна из закономерностей развития науки в XX в.

В настоящей статье пойдет речь о согласовании фольклористических представлений с достижениями одной из ветвей современной лингвистики — изучением устной (разговорной) речи. В докладе на VIII и IX съездах славистов в Киеве и Загребе (Любляне) мы отчасти касались этой проблемы в самом общем виде³. Продолжим ее обсуждение. Изучение устной речи ориентировано на живое функционирование языка. Оно связывает собственно речевые (вербальные) явления с невербальными, с типологией ситуаций общения, учитывает не только

закономерности построения текста, но и взаимозависимость между говорящим, произносимым текстом и реакцией слушателя (слушателей).

Лингвистика XIX в. выделяла две формы языка, имеющего письменность: литературную и нелитературную (диалектную), которая представлялась "неправильной". В настоящее время говорят о письменной и устной форме литературного языка и об устной диалектной речи. При построении общей теории разговорного (устного) языка (речи) лишь весьма редко учитывается четвертая форма — фольклорная. Между тем далеко не все закономерности устного обиходного (разговорного) языка могут распространяться на язык фольклора.

И еще одно общее замечание. Современная лингвистика, как уже говорилось, придает большое значение именно речи, т.е. языку в его функционировании, причем основной единицей речи признается "текст". Лингвистика текста, зародившись как преимущественно грамматическое учение, в настоящее время в значительной мере слилась с так называемой коммуникативной лингвистикой и теорией речевого акта. Казалось бы, в этом можно усмотреть одновременно значительное сближение с проблемами, которые могут занимать фольклористов. Однако для этого надо преодолеть характерное предубеждение — некоторые теоретики современной лингвистики склонны считать текстом только письменный (фиксированный) текст. Основная же форма бытия фольклорного текста устная. Фиксация его — более или менее случайный эпизод, очень важный для фольклориста, но не играющий существенной роли в истории фольклора.

Решительный сторонник непризнания устного текста, И.Р. Гальперин считает, что акт коммуникации в этом случае порождает текст, когда он упорядочен и лишен спонтанности⁴. Однако подобное ограничение представляется нам искусственным. Следует ли исключать разговорную речь из предметного поля лингвистики текста? Что означает "упорядоченность"? Обиходный речевой акт может быть достаточно упорядочен, однако обычно по своим специфическим правилам, отличным от правил письменного литературного языка. В конечном счете неупорядоченным может быть только бред сумасшедшего или больного человека.

К сожалению, сопоставление "устный/письменный" постепенно деформировалось в большинстве работ, в которых исследуются проблемы "разговорной речи", в сопоставление "речь неспонтанная/речь спонтанная". Это ограничение на определенном этапе развития исследований принесло большие успехи. Удалось выявить и объяснить целый ряд характерных особенностей устной формы литературной речи⁵. Между тем "спонтанный" вовсе не синоним "устного". Известны достаточно распространенные неспонтанные формы устной речи. Это стереотипы этикета в его многочисленных разновидностях, условия говоря, "ораторская речь" и, разумеется, все фольклорные формы.

Действительно, фольклорные тексты (мы имеем в виду классические жанры) отличаются высокой степенью упорядоченности и вместе с тем их никак нельзя назвать спонтанными (или, точнее, степень их спонтанности/неспонтанности различна в разных жанрах). За плечами фольклорного текста всегда — традиция, часто достаточно давняя

по своему происхождению. Причем будучи именно в принципе неспонтанным, фольклорный текст реализуется в некоем множестве спонтанных вариантов. В этом его существенное отличие от литературного (письменного, фиксированного) текста.

Итоговая дефиниция текста как объекта лингвистического исследования, сформулированная И.Р. Гальпериным, также содержит критерий письменной фиксации: "Текст — это произведение речетворческого процесса, обладающее завершенностью, объективированное в виде письменного документа, литературно обработанное в соответствии с типом этого документа, произведение, состоящее из названия (заголовка) и ряда особых единиц (сверхфразовых единств), объединенных разными типами лексической, грамматической, логической, стилистической связи, имеющее определенную целенаправленность и pragmatischeкую установку"⁶.

Подобное определение, ориентирующее понятие текста на привычные формы школьной "правильной" литературной речи, противоречит не только интересам фольклористики, но и литературоведения. Если следовать ему, то придется из предметного поля современной лингвистики текста исключить значительную часть литературной лирической поэзии (у многих лирических стихов, как известно, нет "заголовка", но есть достаточно выраженный общий замысел), поставить под сомнение значительное число романов и повестей, имеющих условно незавершенный характер, их герои мыслятся как продолжающие существовать после "завершения" сюжета (отсюда традиция "эпилогов"). И тем не менее ни лирическим стихотворениям, ни романам, как правило, нельзя отказаться в наличии не только различного типа внутренних связей, которые перечисляются в определении, но и в отсутствии "определенной целенаправленности и pragmatischeкской установки". Видимо, вторая часть определения, находящаяся в явном противоречии с первой, значительно ближе к достаточно широкому определению текста, которое способно было бы охватить его различные разновидности.

В отличие от этого в современной фольклористике не высказывалось сомнений в праве считать устный текст полноправным предметом текстологии и лингвистики текста⁷. Для того чтобы окончательно покончить с этим вопросом, который в наши дни решается альтернативно только в лингвистике текста, напомним о блестящих и, к сожалению, незавершенных работах М.М. Бахтина "Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа" и "Проблема речевых жанров"⁸. Первая из названных работ М.М. Бахтина ценна именно своим междисциплинарным характером, это подчеркивается и в ее названии. В первом же абзаце делается весьма важное заявление: "Приходится называть наш анализ философским прежде всего по соображениям негативного характера: это не лингвистический, не филологический, не литературо-ведеский или какой-нибудь специальный анализ (исследование). Положительные же соображения таковы: наше исследование движется в пограничных сферах, т.е. на границах всех указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях". Такая постановка вопроса приводится к

широкому пониманию текста. Здесь говорится о "тексте (письменном и устном)" как о "первичной данности всех этих дисциплин и вообще всего гуманитарно-философского мышления". И более того: "Если понимать текст широко, — читаем мы далее, — как всякий связный знакомый комплекс, то и искусствоведение (музыковедение, теория и история изобразительных искусств) имеет дело с текстами (произведениями искусства)"⁹.

Заметим, что при столь широком (по существу, теоретико-информационном) понимании проблемы фольклорист неизбежно выделит во всей массе текстов (и художественных и нехудожественных) такие, которые построены на словесной (вербальной) основе с определенной оговоркой — произнесение устного текста всегда предполагает симбиоз верbalных и неверbalных элементов (интонации, мимика, жест, мелодика, движение и т.д.). В настоящем докладе мы употребляем термин текст именно в таком смысле.

Нет сомнения в статусе устного текста и в статье С.И. Гиндина "Текст" в недавно увидевшем свет "Литературном энциклопедическом словаре". Здесь говорится о трех возможных употреблениях этого термина: "1) письменная или печатная фиксация речевого высказывания или сообщения в противоположность устной реализации; 2) выраженная и закрепленная посредством языковых знаков (независимо от письменной или устной их реализации) чувственно воспринимаемая сторона речевого, в том числе и литературного, произведения; 3) минимальная единица речевой коммуникации, обладающая относительным единством (цельностью) и относительной автономией (отдельностью)"¹⁰. Мы упоминаем об этой статье, так как появление подобных идей в кратком словаре свидетельствует об их прочном вхождении в научный оборот.

Определение И.Р. Гальперина не может удовлетворить как литератороведов, так и фольклористов еще и по другой причине. Литературный текст большинства известных нарративных повествований включает прямую речь, построенную вовсе не по правилам, которым подчинены другие сегменты того же текста. Сравнительно недавно эта проблема снова обсуждалась в известной книге Л.Я. Гинзбург "О литературном герое"¹¹.

Опираясь на исследования В.В. Виноградова, А. Холодовича, Л.П. Якубинского, Н.Д. Арутюновой, А. Балаяна, А.А. Леонтьева и др. и современные исследования о разговорной (устной) речи, Л.Я. Гинзбург пишет: "Среди всех средств литературного изображения человека (его наружность, обстановка, жесты, поступки, переживания, относящиеся к нему события) особое место принадлежит внешней и внутренней речи действующих лиц. Все остальное, что сообщается о персонаже, не может быть дано непосредственно; оно передается читателю в переводе на язык слов. Только строя речь человека, писатель пользуется той же системой знаков, и средства изображения тождественны тогда предмету изображения (слово, изображенное словом)"¹².

Или иначе: слово может совершенно адекватно передавать только прямую речь героя литературного произведения. Изучение этого вопроса приводит Л.Я. Гинзбург к выводу, согласно которому и в этом,

казалось бы простейшем случае дело обстоит вовсе не так просто. Еще в 1934—1935 гг. в исследовании "Слово в романе" М.М. Бахтин писал: "Слово говорящего человека в романе не просто передается и не воспроизводится, а именно *художественно изображается*"¹³. Это была замечательная догадка. Она требовала дальнейшей разработки. С тех пор значительно продвинулось изучение устной речи, социальной психологии и теории коммуникации и появилась возможность вернуться к этому кругу вопросов на новом основании¹⁴.

Так, например, были опубликованы адекватные записи устных текстов не только носителей диалектов, но и носителей литературного языка. Сопоставление их с образцами прямой речи в русской художественной прозе XIX в. (Л.Н. Толстой) показало, что прямая речь героев воспроизводит подлинную устную речь весьма условно. Более того: "Литература никогда практически не пытается изобразить устную речь в ее подлинной дезорганизованности со всей ее трудноуловимой смысловой спецификой"¹⁵. Прямая речь в реалистическом романе воспроизводит обыденную устную речь не во всех, а только в некоторых ее качествах, маркирует ее, заставляет читателя воспринимать ее как устную. Эти некоторые качества, как правило: повторения (не обоснованные линейным движением речи), синтаксические инверсии, пропуски смысловых звеньев (компенсируемые "знанием" собеседника или другими ситуативными элементами и факторами), отклонения от грамматических правил, допустимые в устной речи, но недопустимые в зарегулированной письменной литературной речи и др. Однако авторы литературного произведения не дают этим особенностям преобладать. Это только намеки, сигналы, средства не эмпирического воспроизведения устной речи, а ее моделирования. И действительно, современное изучение устной речи показало, что степень ее неурегулированности (если пользоваться литературно-письменными критериями), спонтанности, "дезорганизованности" такова, что буквальное ее воспроизведение в литературном произведении невозможно.

Во всем этом, собственно, нет ничего удивительного. Другие стороны действительности (человеческие поступки, эмоции, пейзаж и т.д.) тоже не воспроизводятся во всей их эмпирической подробности и случайности, а отдельные характерные моменты отбираются, преобразуются и воспроизводятся, организованные общим замыслом романа или повести, создавая некую художественную реальность. Знаменательно, что и прямая речь героев тоже становится компонентом этой художественной реальности.

Итак, прямая речь в литературном произведении, создающая иллюзию неурегулированности, это речь, организованная таким образом, что она включает элементы "дезорганизованности", неурегулированности, которые мы на фоне других сегментов текста воспринимаем как признаки достоверной устной речи.

Вывод, к которому приходит Л.Я. Гинзбург, принципиально важен. Он еще раз подтверждает, что устность, в том числе и устные фольклорные формы в литературе, как правило, не воспроизводятся эмпирически (не повторяются, не дублируются), а модифицируются (моделируются), включаются в художественную систему того или иного ли-

тературного произведения. В противном случае возникает стилизаторство, эпигонство, никчемное дублирование фольклора в литературе (в теоретическом смысле эмпирическое дублирование просто невозможно)¹⁶.

Л. Я. Гинзбург сопоставила две крайности — прямую речь в контексте максимально урегулированной речевой формы — реалистического романа XIX в. и максимально неурегулированную (с точки зрения литературных норм) бытовую, обиходную, обыденную устную речь. Демонстративная "неурегулированность" прямой речи в романе оказалась при этом литературным приемом, имеющим свою традицию.

Однако для наших целей необходимо иметь в виду, что сфера устной речи далеко не однородна. Существовал и существует широкий спектр вариантов устной речи, довольно сильно отличающейся по степени урегулированности/неурегулированности.

Прежде всего, разумеется, следует выделить все разновидности песни. Они отличаются высокой степенью урегулированности. Несмотря на это, определенные общие закономерности устной речи проявляются и в песни весьма отчетливо (в архаических жанрах — преобладание синтаксического примыкания — паратаксиса, четкое членение на относительно автономные сегменты, совпадающие со строкой или группой строк, специфическим образом организованные повторы и т.д.). В жанрах более поздних (жестокий роман, рабочая песня и др.), изживших архаическую систему построения текста, остается ритмическая (ритмо-мелодическая) организация, членение на строки, появляется членение на строфы, припевы, рифмовка и т.д.

Если поэтическая устная речь отличается от обыденной целой суммой характерных признаков, имеющих эстетическую, ритуальную или иную мотивировку, то прозаическая фольклорная устная речь, воплощающаяся в целом веере жанров, отделена от обыденной речи не столь резко обозначенной границей, а, условно говоря, полосой перехода. Нам приходилось уже об этом писать, поэтому остановимся на этой проблеме вкратце. Тексты, которые возникают (продуцируются) в процессе обыденного общения и недерживаются в традиции, т.е. не запоминаются и не воспроизводятся вторично и в дальнейшем любое количество раз, мы предлагали называть "разовыми"¹⁷. Ю. М. Лотман в статье "Устная речь в историко-культурной перспективе" предлагает их называть даже "не-текстами", признавая право на название "текст" только за такими словесными единствами, которые включаются в культуру, в культурную традицию. Дело разумеется не в названии, хотя и оно, на наш взгляд, влечет за собой недостаточно точное понимание проблемы. Так, согласно Ю. М. Лотману, интимные письма или альбомные стихи, если они не стали достоянием читателей, не подверглись печатной публикации, еще "не-тексты"¹⁸. Таким образом, выдвигается как бы функциональный критерий при специфической историко-культурной перспективе. Действительно, это весьма важный аспект. Чтение и возникновение более общих мотивировок восприятия частного письма или домашних стихов — это функционирование этих текстов, это их историко-культурная судьба. В принципе как будто верно. Однако следует ли при этом упускать из виду то

обстоятельство, что превращение такого "нетекста" в "текст" ничего не меняет в его структуре и не предопределяет поведение создателя "не-текста". Следовательно, два из трех составных акта коммуникации не претерпевают изменения. Кроме того, разве все опубликованные стихи или письма действительно входят в культурную традицию? Известно, что репродукционный механизм культурной традиции просеивает и "тексты", и "не-тексты". Можно ли считать, что стихи, которые никто не читал или которые были прочитаны один раз ограниченным числом читателей, уже тем самым обрели историко-культурную перспективу? Предназначенность, стремление внести какое-то сочинение в культурную традицию еще ничего не решает. Это такие же разовые тексты, как и результаты обыденного общения, только в письменной форме. Когда мы говорим — "разовые устные тексты" — в этой формуле содержится указание на тип коммуникации (в отличие от смутного "не-тексты") и одновременно на то, что они не вошли в традицию. Они не становятся традиционными текстами, но они тоже тексты с лингвистической, теоретико-информационной и общефилософской точки зрения.

В неопределенности судьбы разовых текстов и состоит, собственно, трудность различения текстов, не имеющих шансы стать фольклорными, от тех, которые такие шансы имеют. В игнорировании этой сложности состояла одна из ошибок фольклористов, которые в свое время любой устный рассказ (или еще уже — любое устное высказывание) готовы были объявить фольклорным явлением. Вот уж поистине область, где урожаем должно считаться не то, что еще растет в поле (и неизвестно еще вызреет или нет), а то, что попадает в закрома культуры и может быть использовано для нового посева.

Все это не значит, что подобные явления "на корню" вовсе неинтересны фольклористике. Если удалось бы создать убедительную динамическую типологию разовых текстов, это помогло бы понять какого типа разовые тексты могут попасть в культурный оборот, а какие из них действительно лишены историко-культурной перспективы и, произзвучав однажды, отслужат свою службу. В известных мне лингвистических работах по типологии речевых ситуаций, речевых актов, которая и должна была бы лечь в основу типологии разовых текстов, фольклорные формы, даже уже отстоявшиеся (сказка, песня, причтание, заговор, загадка и т.п.), не принимаются во внимание. Из текстов, формирующихся и бытующих в "полосе перехода", о которой мы говорили, некоторое внимание уделялось только этикетным формам общения (словесные стереотипы приветствий, поздравлений, прощаний, пожеланий и т.п.), пословицам и поговоркам и, наконец, устойчивым словосочетаниям (фразеологизмам). Подобные речевые явления вплетаются в обыденную устную речь, не отчленяются от нее. Вместе с тем в определенном смысле это уже тексты, вошедшие в традицию, это стереотипы речевого поведения, фольклорные зерна, распыленные в разовых текстах.

Заметим, что в известном смысле речевое поведение не отличается от других типов человеческого поведения — спонтанные сегменты поведения чередуются с поведенческими стереотипами. Для нашей

темы важно, что подобные стереотипы — это в высшей степени урегулированные сегменты речи, окруженные как бы менее урегулированными (или, точнее, менее структурированными) сегментами. Особенно ясно это видно на примере поговорок: для них обычно характерна двухчастность, симметрическая конструкция, определенная ритмическая модель, иногда даже рифмовка (или рифмоиды), орфоэпическая урегулированность и т.д. Например: "По платью встречают, по уму провожают", "С осину вырос, а ума не вынес", "Было сало — стало мыло", "Не веришь повару — сам ступай по воду", "Черного кобеля не отмоешь до бела", "Не доглядишь оком, так заплатишь боком" и т.д. Взятые наудачу с нескольких страниц известного сборника В.И. Даля "Пословицы русского народа", они демонстрируют достаточно выразительно структурные особенности этого жанра. Степень их структурной и речевой урегулированности и автономности такова, что вполне обоснованно возник вопрос: являются ли пословицы прозаическим или стихотворным жанром? Это островки высокой урегулированности посередине моря речевой спонтанности и ее особым уровнем и законами "урегулированности/неурегулированности". Кстати говоря, попадая в литературные тексты, в том числе и в прямую речь героев, они продолжают оставаться сегментами наибольшей урегулированности. В отличие от других элементов устной речи они не просто маркируются или моделируются, а обычно целиком вживаются в плоть литературного текста.

Тексты, принадлежащие к различным жанрам фольклорной прозы, отличаются различной степенью урегулированности (структурированности). В простейших из них, вплетающихся в обыденную речь, иной раз нет явных сигналов ограничения от нее (нет обозначенного начала и конца текста). Так, например, в сборнике "Народні оповідання" устный рассказ "Як Кармалюк" начинается так: "От добре, що ви прийшли. Розкажіть, як ви живете, давно вас не бачила. — І син мене в листі питає, як я живу. А як я живу? Я живу як той Кармалюк: він ходив по світу, мав жінку, дітей, а іх не бачив..."¹⁹ Другой устный рассказ начинается: "О, Ліпцю, я вас цілій тиждень не бачила. Ви все на весіллі були..." Однако далее следует пародирование обычного устного рассказа. Характерно, что при этом используется внутренняя рифмовка (звуковые повторы): "Да, кабана я перевела: ковбас, сальтисонів, шинки й паштету наробыла, а подарунка не заробила. — Як це так? Хіба хусток у крамниці не стало, що вас Горпинка не обдарувала?"²⁰

Такое же пародирование устного рассказа встречаем мы и в белорусском сборнике А.К. Сержпутовского: "Ходзілу дзед на ахвоту, меў ён многа клапоту: сам утоміца, аж слова не прамовіць, а звярыны не наловіць. Баба деда лае, што ён дарам гуляе. Пайшов дзед ў алёс да бабе курку прынёс..."²¹ Установка на пародирование сообщает тексту эстетическую функцию, отсутствие же разграничения текста и предшествующего разговора сообщают этому рассказу дополнительный юмористический эффект. Заметим, что текст пародии по сравнению с обычным устным рассказом значительно четче структурирован.

Более устоявшиеся устные рассказы, уже неоднократно переда-

вавшиеся из уст в уста, обычно и четче структурированы и резче выделены из потока обыденной речи. Таковы, например, исторические предания. О начале текста предания сигнализирует обычно либо переход от настоящего времени к прошедшему или давно прошедшему (иногда к так называемому настоящему историческому), либо специальные вводные фразы. Например такие: "Сказывали тогда, что Пугачев был колдун..."; "Когда поймали Пугачева и засадили его в железную клетку..."; «Накануне спаса второго вышла я с пирогами утром рано, уставила скамейку и покрикиваю: "Пирогов с начинкою, маслених горячих, отведайте, молодцы, молодушки и малые ребята...»; или "Одна старуха вот что рассказала:..."; "А вот я забыл рассказать тебе..."; "Рассказывают даже, что здесь был сам Пугачев..."²² Подобные тексты могут отличаться то большей, то меньшей насыщенностью повествовательными стереотипами, и в этом смысле они приближаются к бытовой сказке. Так, например, в сборнике сказок, записанных от известного сибирского сказочника Магая (Е.И. Сороковникова), находим такие анафористические сигналы начала повествовательного текста: "На одном большом тракту стоял монастырь...", "Однажды бедный крестьянин ехал с дровами..."; "Ну-с, ладно, начнем. Был один крестьянин в деревне..."; "Однажды, у помещика потерялась корова..."; "В одной деревне был сильный мужик, он очень сильный..."²³ и т.п. Здесь отнесение к прошедшему времени (т.е. разъединение физического времени рассказывания и повествовательного времени) сочетается с обобщением ("один крестьянин", "один помещик", "один сильный мужик"), которую можно было бы обозначить как эмпирическую неопределенность, свойственную не реальной, а художественной действительности.

Наибольшей лингвистической урегулированностью и наибольшей выделенностью из обыденной речи отличаются сказки, прежде всего волшебные, сказки о животных и кумулятивные сказки. Они насыщены тем, что в русской фольклористике принято было называть "сказочной обрядностью", т.е. целой взаимосвязанной системой формул, которая обслуживает более или менее равномерно сказочное повествование на всем его протяжении. Но даже и по сравнению с ними особенно высокой степенью урегулированности отличаются сказки, рассказанные так называемым "скоморошьим" стилем (т.е. стилем ба-лагурным, придерживаясь которого сказочник превращается в ба-лагура и лицедея и кумулятивные сказки, смыкающиеся с кумулятивными (преимущественно детскими) песенками и, разумеется, также пародийные и "докучные" сказки.

Если отвлечься от индивидуальных различий текстов разных исполнителей волшебных сказок, то следует заметить, что текст волшебной сказки представляет собой чередование сегментов наибольшей урегулированности и сегментов меньшей урегулированности.

В последние годы исследователи неоднократно возвращались к проблеме сказочных формул, в том числе и на восточнославянском материале (Н.В. Новиков, Л.Г. Бараг, Н.М. Герасимова, Г.И. Мальцев, И.А. Разумова и др.). Выделены различные типы формул по их позициям в тексте сказки (инициальные, медиальные, финальные), по их

функциям, соотношению с контекстом и т.д. Все эти исследования и накопленный в них материал достоин монографического обобщения. С точки зрения нашей темы формулы интересны как сегменты повышенной урегулированности. Так же как пословицы и поговорки, они могут быть вплетены в неформульные высказывания (например, известное "Жил-был...") или приобретать автономный характер, автономные функции и отличаются наибольшей урегулированностью. По своей модели они сходны с пословицами и могут в некоторых случаях восприниматься как афористические высказывания ("Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается"), в других — они тесно связаны с ходом повествования и маркируют его важнейшие узлы, либо функционируют как устойчивые словосочетания, обозначающие определенные "реалии", действия сказочных героев, их прямой речи и т.д.

Так называемые инициальные и финальные формулы образуют композиционную рамку. Они начинают и завершают текст, сигнализируют о том, что начинается и кончается сказочное повествование, обеспечивают его восприятие по законам сказки. Это — своеобразные переключатели. Медиальные формулы выполняют все остальные функции. Вероятно, такое общее обозначение необходимо, но вместе с тем оно скрывает очень разнообразный материал. В книге Н. Рошияну²⁴ это достаточно убедительно показано. Менее удачна попытка этого исследователя непосредственно привязать формулы сказки к проповедским функциям.

Сказочные формулы изображают или маркируют различные явления или аспекты сказочной действительности и развития сказочного сюжета. Это фрагменты устной речи сказочника, наиболее традиционные, наименее спонтанные и, следовательно, в высшей степени урегулированные не только на лингвистическом, но и на эстетическом уровне. Для них характерна избыточная сеть внутренних связей, надстроенная над сетью логической, синтаксической, морфологической и т.д.²⁵

Возвращаясь к проблеме, которую мы выше формулировали под влиянием книги Л.Я. Гинзбург "О литературном герое", мы должны выделить среди сказочных формул такие, которые изображают прямую речь героев.

В отличие от прямой речи героев в реалистическом романе XIX в., которая только маркировала устную речь, не воспроизводя ее эмпирически, прямая речь героев сказки, особенно волшебной, обычно формульна или, точнее, всегда стремится к формульности, опираясь либо на общесказочную традицию, либо на традицию воспроизведения именно этого сюжета. Даже речевые новации в солдатских сказках, сказках рабочих (например, Ф.П. Господарев) либо крестьян, побывавших в городах (например, Н.О. Винокурова) или испытавших влияние лубочной сказки (например, Ф.И. Свинин), в которые вовлекается лексика, чуждая традиционной сказке, включаются в традиционно организованные формулы.

Если и в прямой речи литературных героев можно встретить по мере необходимости стереотипы этикетного характера, то прямая речь героев сказки по преимуществу этикетна. Она не индивидуализирована, как не индивидуализированы сами действующие лица сказки,

они персонифицируют, воплощают в своей деятельности определенные сюжетные роли. Соответственно с этим прямая речь героев отличается ролевой этикетностью. Герою следует произносить определенные речения, отличающиеся от речений его чудесных помощников, противника, вредителя, избавляемой девушки, его и ее родителей и т.д. (см. гл. "Функции действующих лиц" в кн. В.Я. Проппа "Морфология сказки". 2-е изд. М., 1969). Обратимся к сказке "Гуси-лебеди" из 1-го тома сборника А.Н. Афанасьева "Народные русские сказки": «Жили старик со старушкою; у них была дочка да сынок маленький». "Дочка, дочка! — говорила мать. — Мы пойдем на работу, принесем тебе булочку, сошьем платыце, купим платочек; будь умна, береги братца, не ходи со двора". Старшие ушли, а дочка забыла, что ей приказывали; посадила братца на травке под окошком, а сама побежала на улицу, заигралась, загулялась. Налетели гуси-лебеди, подхватили мальчика, унесли на крыльышках. Пришла девочка, глядь — братца нету! Ахнула, кинулась туда-сюда — нету. Кликала, заливалась слезами, причитывала, что худо будет от отца и матери, — братец не откликнулся! Выбежала в чистое поле; метнулись вдалеке гуси-лебеди и пропали за темным лесом. Гуси-лебеди давно себе дурную славу нажили, много шкодили и маленьких детей крадывали; девочка угадала, что они унесли ее братца, бросилась их догонять. Бежала — бежала, стоит печка. "Печка, печка, скажи, куда гуси полетели?" — "Съешь моего ржаного пирожка, скажу". — "О, у моего батюшки пшеничные не едятся!" Печь не сказала. Побежала дальше, стоит яблонь. "Яблонь, яблонь, скажи, куда гуси полетели?" — "Съешь моего лесного яблока, скажу". — "О, у моего батюшки и садовые не едятся!" Побежала дальше, стоит молочная речка, кисельные берега. "Молочная речка, кисельные берега, куда гуси полетели?" — "Съешь моего простого киселика с молоком, скажу". — "О, у моего батюшки и сливошки не едятся"»²⁶.

В книге Д.Н. Медриша "Литература и фольклорная традиция", так же как в его статье "Прямая речь в структуре повествования волшебной сказки", совершенно справедливо отмечено, что связь прямой речи с сюжетом развивается обычно по принципу "сказано — сделано"²⁷.

Действительно в сказке нет реплик или диалогов, не связанных с развитием действия, нет речевого быта, знакомого нам по литературе XIX и XX вв. Как мы уже говорили, прямая речь характеризует героя сказки только обобщенно (через его роль или функцию, т.е. характер действий в ходе развертывания сюжета). И тем более в тексте сказки невозможен немотивированный бытовой разговор, характеризующий в литературной прозе образ жизни и мышление героев, но не имеющего связи с развитием сюжета.

Разумеется, в сказке мы непрерывно встречаемся и с реализацией принципа, сформулированного Д.Н. Медришем (или, точнее, самой сказкой) "сказано — сделано", как бы с обратным знаком ("сказано — не сделано" или "приказано — нарушено"). Такой случай встретился и в цитированной сказке. Однако это не менее крепкая связь прямой речи с действием.

Итак, прямая речь сказки, как правило, образует одну из разновидностей формульной речи, т.е. речи наиболее урегулированной. Особенно ярко эта особенность сказочной прямой речи выявляется в тех случаях, когда в такой функции выступают вставные песенки или стихотворные реплики. Приведем примеры из 1-го тома сборника А.Н. Афанасьева. В сказке "Ивашка и ведьма" Ивашка, отправляясь ловить рыбу, произносит:

Човник, човник*, плыви далешенько!
Човник, човник, плыви далешенько!

...Прошло мало ли, много ли времени притащилась баба на берег и зовет своего сынка:

Ивашечка, Ивашечка, мой сыночек!
Приплынь, приплынь, на бережочек;
Я тебе есть и пить принесла.

А Ивашка говорит:

Човник, човник, плыви к бережку:
То меня матинъка зовет²⁸.

Ведьма, которая хочет утащить Ивашку, подражает голосу матери и поет ту же песенку, что и она.

Терешечка в одноименной сказке упрашивает гусей-лебедей:

Гуси-лебеди возьмите меня,
Посадите меня на крыльышки,
Донесите меня к отцу, к матери;
Там вас напоят-накормят²⁹.

В сказке "Князь Данила-Говорила" куколки в четырех углах кукуют:

Куку, князь Данила
Куку, Говорила!
Куку, сестру твою,
Куку за себя берет,
Куку, расступись, земля,
Куку, провались, сестра!³⁰

В другой сказке медведь, потерявший ногу, "ревел-ревел, надумался и сделал себе липовую лапу; идет к старику на деревяшке и поет:

Скрипи, нога
Скрипи, липовая!
И вода-то спит,
И земля-то спит,
И по селам спят,
По деревням спят;
Одна баба не спит,
На моей коже сидит.
Мою шерстку прядет,
Мое мясо варит,
Мою кожу сушит³¹.

Ограничимся этими примерами. Мы не пытаемся здесь выяснить, как сформировались подобные стихотворные вставки, каков их генезис. В данном случае нас интересует, как они воспринимались исполнителями и слушателями на позднем этапе бытования сказки и вместе

*Човник — членок.

с тем на таком этапе, когда сказочная традиция была еще достаточно полнокровной.

В настоящем докладе мы коснулись только некоторых вопросов, связанных с изучением устной речи и фольклорных текстов как одной из форм устной речи, причем такой формы, которая в своих наиболее развитых жанрах не является спонтанной. В действительности вопросов значительно больше. Наблюдения, добытые исследователями устной речи (разговорной речи), должны быть сопоставлены с современными фольклористическими представлениями о механизме воспроизведения текстов, о особенностях их строения и их реализации как процесса, средства и результата акта коммуникации. В настоящем докладе мы стремились наметить некоторые пути сближения изучения русской устной речи и русского фольклора.

¹ Трубицын Н.Н. О принципе "согласования" при изучении народной поэзии // Русский филологический вестник. 1905. N 4. С. 361—387; Лобода А.М. Русские былины о сватовстве. Киев, 1905. С. 51; Савченко С.В. Русская народная сказка: История собирания и изучения. Киев, 1914. С. 515—517.

² Крайне странно в этом свете выглядят рецидивы нетерпимости, обнаруживающиеся в наши дни. В пороках современной фольклористики оказывается виноватой... этнография и семиотика. Разумных доводов при этом, разумеется, не приводится никаких. См.: Анкин В.П. Русская фольклористика последних лет (некоторые методолог. тенденции и задачи) // Современное состояние и задачи советской фольклористики. Москва, 2—4 сентября 1986 г.: Тез. докл. М., 1986. С. 59—83.

³ Чистов К.В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г.: Докл. сов. делегации. М., 1983. С. 156—157; Он же. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникат, аспект // История культуры, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов. Загреб—Любляна, 1978 год (сентябрь): Докл. сов. делегации. М., 1978. С. 300.

⁴ См., например: Гальперин И.Р. Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981. С. 18—19 и др.

⁵ Ср., например, определение разговорной речи в коллективной монографии "Русская разговорная речь" (М., 1973; под ред. Е.А. Земской): «В настоящей работе термин „разговорная речь“ употребляется для названия непринужденной речи носителей литературного языка» (С. 5). Здесь же перечисляются другие формы "разговорной речи", в том числе "любая устная речь городского населения" и "бытовая речь городского и сельского населения", но фольклорная речь как специфическая их разновидность не упоминается.

⁶ Гальперин И.Р. Текст как объект... С. 18.

⁷ Чистов К.В. Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании эдиционно-текстолог. комиссии Междунар. съезда славистов. М., 1963; Принципы текстологического изучения фольклора. Л., 1966; Текстологическое изучение эпоса. М., 1971; Чистов К.В. Реконструкция текста и проблемы текстологии преданий // Текстология славянских литературу. Л., 1971; Он же. Текстологические проблемы поэтического наследия И.А. Федосовой // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973, и др.

⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 281—307, 237—280.

⁹ Там же. С. 281.

¹⁰ Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 436.

¹¹ Гинзбург Л.Я. О литературном герое. Л., 1979. С. 150—216 (гл. "Прямая речь").

¹² Там же. С. 150.

¹³ Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исслед. разных лет. М., 1975. С. 145, см. также: Mayenová M.R. Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka. Wyd. 2. Wrocław; Warszawa, 1979. S. 257—260.

¹⁴ Русская разговорная речь / Отв. ред. Е.А. Земская. М., 1973; Теория и практика лингвистического описания устной речи. Горький, 1966; Земская Е.А. Русская разговорная

- речь. М., 1979; *Она же*. Русская разговорная речь: общие вопросы и проблемы обучения. М., 1979; Русская разговорная речь: Тексты / Ред. Е.А. Земская. М., 1978; Русская разговорная речь: Фонетика, морфология, лексика, жест / Отв. ред. Е.А. Земская. М., 1983; Земская Е.А. Городское просторечие. М., 1984; Новое в зарубежной русистике. М., 1985 (Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 15), и др.
- ¹⁵ Гинзбург Л.Я. О литературном герое. С. 151.
- ¹⁶ Мы здесь не останавливаемся на проблеме различия устной и письменной формы коммуникации и их несводимости друг к другу. См. нашу статью "Специфика фольклора в свете теории информации" в кн. "Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я. Проппа (1895—1970)". М., 1975.
- ¹⁷ Чистов К.В. Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры народов СССР. Минск, 1974. С. 6—31.
- ¹⁸ Лотман Ю.М. Устная речь в историко-литературной перспективе // Семантика номинации и симеотика устной речи. Тарту, 1978. С. 113—121. (Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 442).
- ¹⁹ Народні оповідання / Упорядкування, примітки С.В. Мишаниця. Київ, 1983. С. 459.
- ²⁰ Там же. С. 458.
- ²¹ Казкі і апавяданні Беларускага Палесся: Са зборнікаў А.К. Сержпутоўскага / Складанне, падрыхтоўка тэксту А.С. Федосіка. Мінск, 1965. С. 302.
- ²² Песни и сказания о Разине и Пугачеве / Вступ. ст., ред. и примеч. А.Н. Лозановой. Л., 1935. С. 196, 198, 199, 206—208.
- ²³ Сказки Магая (Е.И. Сорокинова) / Записи Л. Элиасова и М. Азадовского / Под общей ред. М. Азадовского. Л., 1940. С. 195, 201, 206, 213, 221.
- ²⁴ Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974.
- ²⁵ Чистов К.В. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникат. аспект // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов. С. 307—315.
- ²⁶ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. Изд. подготовили Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984. Т. 1. С. 147—148.
- ²⁷ Медриш Д.Н. Литература и фольклорная традиция: Вопр. поэтики. Саратов, 1980. С. 118—122; *Она же*. Прямая речь в структуре повествования волшебной сказки // Вопросы русской и зарубежной литературы (Уч. зап. Волгоград. пед. ин-та им. А.С. Серафимовича. Вып. 30). Волгоград, 1970. С. 132—147.
- ²⁸ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева... С. 138—139.
- ²⁹ Там же. С. 147.
- ³⁰ Там же. С. 149.
- ³¹ Там же. С. 69—70.

Т.В. ЦИВЬЯН

К СТРУКТУРЕ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА О НЕБЕСНОЙ СВАДЬБЕ (Реконструкция фрагмента)

Сюжет Небесной свадьбы (здесь имеется в виду свадьба небесных светил) представлен в славянском фольклоре широким кругом текстов. В данном случае выбран фрагмент, ограниченный ареально (южнославянская — болгарская, македонская, сербохорватская — традиция) и содержательно. Рассматриваются поэтические и прозаические тексты прежде всего о свадьбе Солнца или Месяца с земной девушкой, а затем тексты с примыкающими мотивами (неудавшаяся свадьба Солнца, соревнование Солнца и человека и др.). Эта группа текстов анализируется в связи с возможностью реконструировать некий прототекст, кодирующий данный мифологический сюжет и организующие его моти-

вы и мотивировки. Реконструкцию целесообразно проводить, имея в виду материал традиций балто-балканского ареала. Под ним понимается меридиональный пояс, соединяющий Южную и Восточную Прибалтику со Средиземноморьем (Балканами), который рассматривается сейчас как своего рода этнолингвистическое и этнокультурное единство, подтверждаемое генетическими и типологическими параллелями, объединяющими северную часть пояса с южной¹. Реконструкция представляется допустимой благодаря (1) достаточной степени конгруэнтности отдельных мотивов, (2) принадлежности текстов-источников к близкородственным языкам, расположенным на компактном ареале (здесь южнославянские), (3) наличию балтийских и (неславянских) балканских текстов, отражающих архаичную стадию развития данного сюжета.

В одной из версий Небесной свадьбы реконструируется мотив близнецства и вытекающего из этого инцеста². В этом случае главные небесные светила представлены как брат и сестра, а сюжет приводится в движение намерением брата жениться на сестре. Запрет на инцестуозный брак, который угрожает космическому порядку, возвращая мир к хаосу, приводит к драматическому завершению сюжета: наказание и вечное разлучение партнеров. Одновременно (или тем самым) устанавливается незыблемый космический порядок чередования небесных светил, разделение их функций по оппозициям *свет/тьма, жар/холод, сухость/влага* и т.д. Протагонисты этой небесной драмы — Солнце и Месяц; к ним может присоединяться звезда Денница (их сестра), тогда речь идет об отношениях внутри треугольника. Вообще структура небесной (астральной) семьи — особый вопрос, который будет здесь кратко затронут.

Распределение ролей (кто муж, кто жена) происходит на этнолингвистическом уровне: оно определяется прежде всего грамматическим родом соответствующей лексемы; однако этнокультурные факторы могут "пересилить" грамматический род³. При всех перегруппировках неизменным остается одно: инициатива к нарушению запрета исходит от мужского персонажа (что в принципе необязательно,ср. хотя бы инициативу Ями в др.-инд., Сатаны в нартовском эпосе); он активен, его действия являются причиной конфликта. Он наказан, но страдает и жертва, и в определенном смысле страдает вдвойне: *из-за* посягательств обидчика и *вместе* с ним как участница, *хотя и невольная*, нарушения запрета⁴.

Мифологическая интерпретация Небесной свадьбы обычно остается в пределах астрального кода: устройство небесной сферы, дистрибуция небесных светил (солнце/месяц со звездами); временная структура мира. Этносоциальный код (неверный выбор брачного партнера) остается несколько в стороне: он невольно рассматривается "в техническом плане" как инструмент для установления космического порядка и вне связи с человеком. Между тем сюжет Небесной свадьбы как бы двунаправлен: с одной стороны, отношения людей транспонируются на небесный уровень и становятся метафорой-объяснением космических явлений; с другой стороны, "урок" Небесной свадьбы адресован человеку и определяет структуру брачных отношений.

Выбранная здесь группа текстов, естественно, предполагает анализ *sub specie hominis*, с тем однако условием, что само по себе введение в сюжет человека не демифологизирует его. Безусловно, "приближение к человеку" переводит повествование в иной план, вводит новые параметры оппозиции *верхний мир/земной мир*, но не иска- жает мифологическую основу сюжета.

Если свести воедино разные версии болгарских и македонских текстов (главным образом поэтических⁵) о свадьбе Солнца и земной девушки, то "максимальный" сюжет будет разворачиваться следующим образом: Солнце выбирает в жены земную девушку, привлекшую его своей необыкновенной красотой. Девушка — дитя, чудесным образом появившееся у бездетной матери. Мать оберегает ее от Солнца, запрещая выходить из дома, на свет (мачеха высыпает ее из дома). Девушка нарушает запрет. Солнце похищает девушку с помощью Господа и своей матери. В отмеченный день (Пасха, день св. Георгия) оно опускает на землю золотые качели-лучи и на них поднимает ее на небо. По приказанию своей матери девушка исполняет гиперболизированно долгий ритуал молчания (*говеене*) для выражения почтения своим новым родственникам. Солнце и его мать решают заменить немую жену новой — звездной Денницей. Во время свадьбы земная жена держит свечу, которая жжет ей пальцы или поджигает покрывало новой невесты; та упрекает ее, в это время кончается срок молчания, и земная жена объясняет свое поведение. Денницу изгоняют, при этом она иногда превращается в ласточку, а земная жена остается с Солнцем. Но есть варианты, когда в ласточку превращается именно она, а с Солнцем, следовательно, остается небесная жена, Денница.

Этот сюжет интерпретируется обычно в лирико-бытовом плане: основной смысл — прославление красоты земной девушки⁶, что подкрепляется "родственным" сюжетом о соревновании девушки с Солнцем, где она одерживает победу: ее красота затмевает Солнце ("светит" сильнее). К этому примыкает симметричный сюжет, где с Солнцем соревнуется в быстроте юноша; и здесь победа остается за ним, и нередко он получает в жены сестру Солнца, тем самым входя в небесную семью (так и в этот сюжет включается мотив свадьбы). Описание земных реалий дополнительно "заземляет" сюжет, а включение этих песен в колядный цикл, где они приобретают функцию прославления адресата, заставляет воспринимать сравнение с Солнцем как фигуры речи, элементы поэтической орнаментики⁷.

Действительно, в южнославянской традиции верхний, небесный мир предельно "освоен" ("присвоен" в смысле Бенвениста), и его обитатели антропоморфизированы. Солнце имеет человеческий облик (ср. в бого-мильском "откровении Варуховом", VI: *и видѣх слоун'це гредоуще, и бѣше яко члв'къ оуныль и дрехль*), у него есть имя Горчо. Подробно проработана структура его семьи — мать, братья и сестры (прежде всего Месяц/Месечина; называются и имена других сестер — Ангелина, Пенка, Марица). Известен и быт Солнца, живущего вместе с матерью, распорядок дня, занятия (даже "режим питания"). Солнце живо интересуется земной жизнью, может даже замедлить свой путь,

чтобы посмотреть, что происходит на земле. В этом контексте его увлечение земной девушки выглядит вполне естественно⁸.

Есть и еще сюжет о свадьбе Солнца — в сказках: и там происходят тесные контакты между мирами по вертикали, более того, Солнце спускается на землю ("падает" в море). Солнце решает жениться; обитатели земли, обычно животные, которые сначала приветствовали его намерение и даже способствовали ему, затем пугаются того, что у Солнца появятся дети — новые, дополнительные солнца, которые сожгут все живое на земле. Солнце хитростью отговаривают от женинты; в тех вариантах, когда оно от огорчения падает в море, чтобы утопиться, его хитростью выманивают из моря и утешают. Невестой Солнца может быть земная девушка*. Основной смысл сюжета — Солнце не должно иметь детей, и поэтому ему нельзя жениться.

Мотив сжигания присутствует и в сербской песне "Сунце и месяц проше девојку": девушка просит братьев не выдавать ее замуж за Солнце, потому что оно ее сожжет — *Јер је Сунце огњевито, | Сестру ће ни изгорети;* ср. пламя свечи, обжигающее пальцы земной жене, в рассмотренном ранее сюжете.

В последнее время появляется тенденция пересмотра этих сюжетов "в сторону мифологизации": производятся попытки мифологической реконструкции, вскрывается космологический слой (установление космического порядка)⁹. Действительно, анализ текста под этим углом зрения выявляет присутствие, а в каком-то смысле и преобладание мифологических (а не бытовых) мотивов. Не имея возможности рассмотреть их детально, укажем на основное.

1. Чудесное рождение. Бездетная женщина а) по совету матери нянчит камень, и он превращается в девочку (*че земи бяло камъче... в топли го нанки загъни, | в златни го люлки залюлей*, БНПП, с. 15); б) [Домна-царица, т.е. Госпожа, интерпретируемая как Богиня-матерь] просит у Солнца чудесную траву от бесплодия (*биле за рожба*)**, обещая ему за это будущую дочь***¹⁰. В этом случае Солнце непосредственно причастно к чудесному появлению на свет девушки, которую оно потом возьмет себе. Но и в первом случае можно усмотреть некоторые косвенные свидетельства присутствия Солнца: камень "оживает" под воздействием тепла, согревания (основная функция Солнца); золотая люлька- качалка — прообраз золотых качелей-лучей, поднимающих девушку на небо. Связь камень—солнце проявляется и в сюжете о неудачной свадьбе солнца: если бы на небе было много солнц, они сожгли бы все живое, и на земле остались бы только камни. Умеренное тепло может превратить *неживое* в *живое*; чрезмерное тепло, жар, превращает *живое* в *неживое* — еще одно указание на то, что деятельность Солнца нуждается в строгой регламентации (чтобы космический порядок был соблюден).

* Цепенков М. Македонски народни умотворби. 8. Скопје, 1972. (Далее: Цепенков). N 535.

** Карадић В. Ст. Српске народне песме. Београд, 1976. Т. I. (Далее: Карадић). N 229.

*** Маринов Д. Издрани произведения I. С., 1984 (Далее: Маринов). С. 660—661.

2. Имя героини. Тема кодирования мифологической информации в имени (столь же компактный, сколь и емкий носитель информации) в последнее время разрабатывается активно. Так, в исследованиях В.В. Иванова и В.Н. Топорова¹¹ указывается на мифологическую нагруженность славянских имен с суффиксом — *ан-/ин-*, их связь с основным мифом, где они, среди прочего, соотносятся со "змеиной" темой. *Марина* (*Мара*, *Мария*), *Яна*, *Драгана*, *Добрена*, *Гроздана* (но и *Рада*, *Тодорка*) — таков основной набор имен в рассматриваемых здесь сюжетах. Особенно показательно имя *Марина* < *Морена*, отразившееся в культе св. *Марини*. В уже упомянутой работе В. Фолдана подробная мифологическая интерпретация этого персонажа и анализ текста о свадьбе Солнца и св. *Марини*; там последовательно вскрывается известная связь *Марини* с палящим огнем и со змеями. *Добрена* становится вторым солнцем: ... на небо греят две сънца: | одно е сънце сънцето, друго е сънце Добринка; | сънцето грее летоска, | Добринка грее през пролет*, т.е. *Добринка* может интерпретироваться как не такое жгучее, более "доброе" солнце.

Имя *Гроздана* дается героине как оберег: *Нарекла го е Гро зданка, да му е грозно името*** — по народной этимологии; грозен 'безобразный, страшный' здесь связывается с *грозд-*. Но имя *Гроздана* происходит от *грозде* 'виноград, гроздь винограда'¹², и это значение в рассматриваемом сюжете весьма показательно. Виноград прежде всего символ плодородия, а в южнославянской традиции — символ девушки на выданье (ср.: распространенные клише типа *Ta не сум си црно грозје...* | *Туку сум си мало моме,* | *Мало моме за љубење*¹³; сюжет, где встречаются солнце, месяц и гроздь винограда: *Лице имат, како ясно сунце,* | *Очи имат како црно грозје, ... Гърло имат како месечина***.* Не менее важно и то, что виноград, виноградная лоза является одной из ипостасей мирового дерева, растением-лестницей, средством связи между мирами, средством подъема в верхний мир (что подробно разработано в дионисийской символике и нашло позднейшее отражение в символике христианской). В каком-то смысле имя *Гроздана* со всеми своими мифологическими и (народно-) этимологическими связями является наиболее значимым в наборе имен данного сюжета.

3. Поднятие девушки на небо. В ряде случаев способ, каким Господь или Солнце поднимает девушку на небо, не указывается (ср. родопские варианты), в других он описывается достаточно подробно: праздничное качание на качелях (в македонской сказке качели заменены 'позолоченной веревкой' — *позлатена фртома*, которую Господь спускает с неба, предваряя это вполне современным анонсом: *запуши книgi озгоре, билетчина, запуши по народот да читат о том, что господ ke пуштал озгора фртома на Гургевден, на денот да се занишват секое.* Нередко этот эпизод интерпретируется как фольклорная поэтизация традиционного праздничного качания на качелях (маги-

*Вековно наследство: Българско народно поетическо творчество. Т. I. С., 1976. (далее: ВН). С. 30.

** ВН. С. 25.

*** Български народни песни събрани от братя Милиданови. С., 1981. (Далее: Милад.) N 375.

ческое действие, направленное на обеспечение плодородия). Правомернее кажется видеть и в ритуале, и—независимо—в тексте отражение единого мифологического precedента, что и подтверждается сюжетами, где лучей-качелей нет.

4. *Ритуальное молчание, говеене*. Оно (вместе с другими запретами) проанализировано в статье И. Коцевой¹⁴: специальное внимание уделено противопоставлению "немой жены" и "Денницы-богозборницы"¹⁵, не просто болтливой, но начинаяющей говорить *слишком рано*, т.е. нарушающей ритуал. К этому можно сделать некоторые добавления. Прежде всего молчание, *тишина*, имеет особое значение в ритуале вообще, оно не обязательно связано с *говеене*: тишина как бы создает особое пространство, в котором происходят особые (магические) действия, ср. указано тихо в наших сюжетах: *есноно солнце*, затем звезда Деничка и *Лепа Марийка тихо румоне**; *ясното сльнце и Домна-царица тихом говори***; *мама си сльнце глашае| и тихо-ляпо бумаше**** и т.д. Что же касается мифологического смысла *говеене*, то он может быть связан с пониманием свадьбы как перехода в иной мир, что и отождествляет ее со смертью, (именно такова интерпретация сюжетов о поднятии земной девушки на небо Господом, а не Солнцем). Анализ ритуалов, в частности балканских, показывает, что при переходе в иной мир, так сказать, при "смене миров" (рождение, свадьба, смерть) необходим соответствующий переходный период для "привыкания", приспособления к новому существованию или метаморфозе¹⁶; собственно таковы функции инициации, которая занимает обычно достаточно протяженное время, символизируя путь в мифологическом смысле. Здесь гиперболизация срока молчания может свидетельствовать и об особых сложности процесса замены земного на небесное.

5. *Небесная жена Солнца*. Введение звезды Денницы как соперницы земной героини, конечно, не случайно: она входит в небесную семью, будучи женой или сестрой Солнца и/или Месяца. По сути дела, это ее законное место, с которого ее вытесняет земная пришельца. С другой стороны, это вытеснение может нести в себе отголоски запрета на инцест (в этом случае невозможен брак с Денницей — сестрой). Ситуация "двух жен" осложняется тем, что обе они в данном сюжете "без вины виноватые". Несбалансированность проявляется, в частности, в разных вариантах финала: в ласточку в одних случаях превращается Денница, в других — земная жена. Эта амбивалентность, искажение "счастливого конца" несправедливым наказанием заставляет вернуться к реконструкции сюжета Небесной свадьбы.

В одной из своих версий протосюжет может быть представлен следующим образом: неудачный брак, кончающийся наказанием партнеров; неудачный потому, что мужской партнер неверно выбирает пару; неверно потому, что у него сознательные инцестуозные стремления (инцест может быть и случайным, ср. распространенные

*Българска народна поезия и проза. Т. 4; Народни балади. С., 1982 (Далее: БНПП). С. 14.

** Маринов. С. 656.

*** ВН. С. 28.

сюжеты о чудесным образом прерываемой свадьбе брата и сестры, не знавших о своем родстве). Сознательность инцестуозного выбора обычно предполагает агрессивные действия инициатора, по крайней мере его настойчивость или неразборчивость в средствах.

В южнославянских песнях о свадьбе Солнца мотив инцеста отсутствует (в отличие от их ближайших соседей, румын¹⁷), но сохраняется в прозаическом фольклоре: поверьях, преданиях и т.п.: сначала Солнце жило со своей сестрой (*Месечина*) на земле, а потом решило на ней жениться; поскольку их дети сожгли бы землю, Солнце и Месечина были разлучены и больше не могли встретиться. Солнце и Месяц были брат и сестра и захотели пожениться; мать, чтобы разлучить их, бросает в дочь-луну коровью лепешку; на луне появляются пятна, и она начинает светить слабее солнца (мотив ссоры Солнца и Месяца и происхождение лунных пятен существует и самостоятельно, вне связи с инцестом)¹⁸.

На этом фоне за мирной лиричностью и бытовой достоверностью сюжета просматриваются активно "агрессивные" черты мужского партнера небесного брака. Солнце выступает, по сути дела, как инициатор насильственного брака. Надо полагать, что его репутация в этом отношении известна, поскольку девушек прячут от него, как от потенциального похитителя. Показательна песня "Кумова клетва стига"^{*} с немотивированно враждебными действиями Солнца: красавице Маре нельзя выходить из дома, чтобы ее не увидели Солнце и темные туки; в Пасху она нарушает запрет; Солнце видит ее, в ясном небе гремит гром и убивает Мару. Обращаясь за помощью к Господу, к матери, нередко при их противодействии или, во всяком случае, колебаниях, Солнце добивается своей цели хитростью, т.е. похищает девушку. Далее оно собирается отказаться от земной жены и выбирает другую, причем, как уже было сказано, при этом появляется тень инцеста. Об амбивалентности финала, который нельзя считать полным разрешением конфликта, говорилось. В любом случае Солнце выступает "обидчиком".

Далее: ничего не говорится о потомстве, хотя основная функция брака не только (и не столько) романтическое счастье супругов, но и рождение детей. Сюжет построен таким образом, что отсутствие в нем этого мотива выглядит естественно. Но к теме брака Солнца органично примыкает упомянутый сюжет о расстройстве женитьбы Солнца именно из страха перед его потомством (уже говорилось о важности оппозиции *тепло/жар* и о необходимости умерять активность солнца). Чтобы сохранить плодородие земли, надо ограничить избыточное плодородие солнца. Очень опосредованно и здесь можно усмотреть намеки на близнечность/инцест как средство обеспечения наивысшего плодородия (но таким недопустимо нарушающим космический порядок способом). Солнце является источником плодородия по преимуществу, но ему запрещено обращать собственную животворящую силу на себя самое, чтобы избыток жизни не погубил жизнь. Этот

* Стоилов А. Показалец на печатаните през XIX век български народни песни. Т. I: 1815—1866. С., 1916. N 60.

закон соблюдения космического порядка формулируется в виде социального запрета: *неправильный* выбор брачного партнера → *неправильный брак* → *неправильное* потомство представляют космическую опасность и потому запрещаются и караются.

Такая формулировка побуждает перейти от астрального кода к этно-социальному, поскольку запрет инцеста и вообще брачные правила имеют сугубо социальное значение и направлены на устройство человеческого общества. С определенным допущением можно говорить о том, что земной уровень транспонируется на уровень богов, и предписание того, как надо и как не надо поступать, чтобы сохранить космический порядок, исходит от человека.

Важность негативных правил в социальном устройстве подчеркивает Леви-Стросс: "Семье можно дать определение и через негативную функцию: всегда и везде существование семьи влечет запреты, делающие невозможными или по крайней мере предосудительными некоторые [брачные] союзы... Только в человеческих обществах для создания социальных связей действуют негативные правила"¹⁹. Это особенно очевидно в случае инцеста, запрет на который, как он говорит, глубоко социален, а не биологичен; инцест становится социально абсурдным еще до того как он сделался морально неприемлемым, поскольку он разрушает общественные связи, замыкая их на себе, поскольку он сокращает число родственников по свойству (прежде всего) и тем самым создает разъединенность коллектива²⁰. Чем шире запрет на инцестуозные связи, чем больше они захватывают свойство (ср. брачные правила для задруги, албанских фисов и т.д.), т.е. чем сложнее экзогенные правила, тем большее число ячеек втягивается в единое общество и тем основательнее и разветвленнее становятся социальные связи. Важность образования новых родственных связей при заключении брачного союза четко отразилась в сербских песнях, разрабатывающих сюжет Небесной свадьбы. Так, в песне "Сунце и Мјесец проце дјевојку" выбор между Солнцем и Месяцем решается в пользу Месяца по следующим основаниям:

Јер се мјесец промјењује,
Она има својте доста:
Све звијезде за јетреве,
Приходници другарицу,
А даницу заовицу*.

В "Женидбе сјајнога мјесеца"** текст строится следующим образом: сообщается о том, что звезда Денница, женит брата Месяца на Молнии; далее приводится список будущих родственников и участников свадебной церемонии; ритуальное одаривание закрепляет за ними их космические функции. Таким образом, космическая структура и социальная оказываются тесно переплетенными:

Радује се звијезда даница,
Жени брата сјајнога мјесеца,
Испросила муњу од облака;
Она купи кићене сватове:

*Караџић. N 229.

**Там же. N 230, 231.

*Кума куми Бога јединога,
А прикумка светога Јована,
Старог свата светога Николу,
А дјевера апостола Петра,
Права свата светог Пантелију,
Јенђибулу Огњену Марију,
Кочијаша светога Илију.
Кад их стала даривати даром,
Куму даје небеске висине,
А прикумку те зимни цичине,
Старом свату воде и бродове,
А дјеверу те љетне врућине,
Правом свату три сјајне свијеће,
Јенђибули онај огањ живи,
Кочијашу стрјеле и громове*.*

В песнях "Сунчева сестра и паша Тиранин" и "Сунчева сестра и цар" земной жених (паша, тиранин, царь) совершают ошибку, выбирая невесту "не по себе": она — *сунчева сестрица, мјесечева првобратучада, даничина Богом посестрима* и т.д.**

Спаивание структур, относящихся к космосу и к человеку, нашло, как представляется, отражение в том смешении миров, смешении границ между ними, свободных контактах между персонажами земного и небесного или подземного (т.е. среднего — верхнего — нижнего) миров, которое так характерно для южнославянской традиции. При этом именно человеческий мир как бы узурпирует другие миры, распространяя на них свои свойства и обычаи. Человек обращается с представителями иных миров достаточно свободно и непринужденно: подразнивает Солнце, вызывает его на спор, ставит ему условия. Первые слова жены-молчальницы никак не свидетельствуют о ее почтении к небесной родне: *Бог ми я убил моя свекърва, | Защ'не почека чес да досторам...*** Солнце ведет себя не с божественной произвольностью, а скорее с человеческой непоследовательностью, с живыми человеческими реакциями. Эта антропоморфизацией описана подробно, и мы не будем на ней останавливаться, но подчеркнем весьма существенный момент: формульную санкцию на контакты двух миров:

[Мать Солнца спрашивает Бога] Бива ли и приляга ли
живи момата да дигнем? —
Господ мами му думаше:
— Старице, майко слънчова,
бива си и приляга си!***

Ср.: [Мать Солнца утверждает]:

... от земя, синко, на небе!
Не може, синко, да стане!****

Но Солнце отвечает ей, что знает способ, каким это делается; далее идет эпизод с лучами-качелями и т.д. В результате речь идет не столько о медиации, когда человек, попадая в верхний мир, поднимается до его уровня (хотя и это надо учитывать, ср. Добринку,

* Карадин. Н 232. 233.

** Милад. Т 16.

*** БНПП. С. 11.

**** Там же. С. 16.

становящуюся вторым Солнцем), сколько о нейтрализации гравитации, пожалуй, в большей степени за счет экспансии человека, тем более что это "объединение" миров происходит на основе брачных связей.

Представляется, что — при всех отличиях и ожидающей полярности — тот же характер носят и контакты человека с *нижним* миром и хтоническими персонажами. В параллель к рассмотренным сюжетам следует прежде всего обратиться к сюжетам о любовных (в том числе и брачных) связях между змеем и земной девушкой (или змеей и земным юношей), что для южнославянской традиции чрезвычайно характерно (и детально исследовано²¹). В связи с дальнейшим существенно подчеркнуть, что и здесь нередко змей обитает в *верхнем* мире, в тучах; оттуда он высматривает девушку и туда, наверх, он ее поднимает (но и скрывает ее в пещерах, символе подземного мира). Существенно и то, что брак со змеей не бесплоден, в этом браке рождаются дети (ср.: поверья о человеческом происхождении змея). И здесь, хотя и в другом ключе происходит смешение, спаивание разных миров, но под другим знаком: особенно подчеркивается нежелательность, опасность контактов, трагическая несовместимость *земного* и *хтонического* (ср.: балто-славянский сюжет "Муж-уж", где счастливый, казалось бы, брак со змеем все-таки разрушается людьми). Так выявляется враждебность *иного*, всегда остающегося *чужим* и потому несовместимого со *своим*. В разных группах сюжетов оппозиция *свой/чужой*, столь важная для балканского менталитета и для балканской модели мира²², прорабатывается по-разному: с одной стороны, признается возможность перехода *своего* в *чужое* и обратно, с другой стороны, указывается имманентная опасность, таящаяся в *чужом*.

Однако здесь "змеиная" тема привлечена не только как еще одна иллюстрация контактов между мирами, но и по более специальному поводу. В символике мифологического мышления, как это неоднократно отмечалось²³, со змеем отождествляется *месяц*. Для балканской традиции это в последнее время убедительно показано М. Антониевичем²⁴: змей представляется эпифанией Месяца, Месяц персонифицируется как *господар жene*; считается, что он в образе змея или человека сочетается с женщинами. В основе этих замен лежит идея плодородия, в частности базирующаяся на связи физиологических процессов женского организма с лунными фазами. Соединение *Месяц + Змей* или *Месяц × Змей* как бы усиливает, "удваивает" плодоносную мощь. Существенно, что здесь актуализируется и связь *смерть — (воз)рождение* или *смерть как условие рождения, обновляющейся жизни*. Символ *жизни* — Солнце оказывается неспособным к воспроизведению, более того угрожающим жизни. Символ *смерти*, подземного мира (ср. Геката—Селена) — Месяц оказывается носителем жизни и залогом воспроизведения.

Это дает основание предполагать в сюжетах "Девушка и Змей" и второй слой: кодирование сюжета Небесной свадьбы, но с другим протагонистом, Месяцем, который также поднимает девушку к себе (это, очевидно, отразилось в сербохорватском поверье о лунных пятнах: девушка всегда пряла при свете месяца и однажды ночью привуче je себи млад месец и ено је и сада преде на месецу²⁵). И здесь

мужской партнер является инициатором (похитителем, насильником, что выражено уже недвусмысленно), а брак кончается неудачей. Что касается потомства, тот и этот мотив носит амбивалентный характер; это, в частности, отражено в сюжетах о ложной, т.е. "неправильной" в мифологическом смысле, беременности: девушка вместе с водой проглатывает змейку (ср. связь змея с водой и месяца с росой, холодной влагой) и таким образом носит в себе не человеческое дитя, а змея, врага человеческого, земного мира, что и приводит к ее гибели. Если признать убедительным отождествление змея с Месяцем, то перед нами еще одно проигрывание Небесной свадьбы, с меной мужского персонажа и с еще более определенно выраженным трагическим концом, трактуемым как результат неверного выбора. В данном случае неправильность состоит в конечной невозможности смешения разных миров (хотя и допустимой в определенной степени). Примечательна противопоставленность принципов кодирования. Запрет на брак между небесными партнерами основан на инцесте, т.е. на социальном, человеческом критерии. Запрет на брак с человеком основан на нарушении космического порядка и членения структуры мира. В одном случае на космический уровень проецируются человеческие отношения, в другом инвертированно космическое устройство проецируется на человека. То, что в обоих случаях человек является центром и точкой отсчета, в южнославянской фольклорно-мифологической традиции проявилось особенно ярко.

¹ Разработку этой проблематики см. в материалах симпозиумов по структуре текстов балто-балканского ареала (Balcano-Balto-Slavica. M., 1979; Структура текста — 1981. M., 1981; Балканы в контексте Средиземноморья. M., 1986). См., также статьи, помещенные в серийных изданиях: Славянское и балканское языкознание; Балто-славянские исследования; Славянский и балтийский фольклор; а также сборники: Структура текста. M., 1980; Текст: семантика и структура. M., 1983; Исследования по структуре текста. M., 1986, и др.

² См.: Балтийская мифология; Лунарные мифы; Солярные мифы // Мифы народов мира. Т. 1, 2. M., 1980—1982.

³ Этнолингвистические факторы создают возможности варьирования, ср.: латыш. *Saulē* (Солнце) — она, *Mēness* (Месяц) — он, однако есть и "женские" названия (ипостаси?) месяца. См. специально: *Biezais H. Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. Uppsala, 1972. II. 2. Das Geschlecht des Mondes. Ср. рус. *солнце* — ср. род, что дает возможность обращаться к нему "батюшка" и "матушка"; болг., мак., с.-х. *месец* и *месечина*; изменение рода/поля Денницы (латыш. *Auseklis*, новогреч. Αὔγερινός, рум. *Luceafăr*, с соответствующими сюжетными изменениями) и др.

⁴ См. об этом: Цывян Т. В. Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования. M., 1988.

⁵ Но отмечены и прозаические сказочные версии, см.: Вроцлавски К. Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски. Скопје, 1984, II. 64. С. 457.

⁶ "Поэт создает единое целое, означающее планомерное развитие идеи о чарующей силе девичьей красоты, покорившей даже небесное светило" (Арнаудов М. Очерци по български фолклор. С., 1962, 2, С. 582). В предисловии к ВН (С. 20) автор все же говорит о мифологическом субстрате этого сюжета.

См., например: Динеков П. Български фолклор. С., 1972. Т. I. С. 394—395; Пенушишки К. Македонски народни балади. Скопје, 1983. С. 25 (автор задает вопрос, где же в этой балладе мифология, не правильнее ли предположить, что речь идет о метафорически-поэтическом воображении).

⁷ Помимо классических работ Д. Матова, Д. Маринова, Й. Ковачева см.: Вакарелска Х. Ентомография на България. С., 1977. С. 413—414; Георгиева Ив. Космография и география // Пирински край. С., 1980. С. 458; Она же. Българска народна митология. С., 1983. С. 15 сл.

⁹ См.: Георгиева Ив. Българска народна митология, с. 15 сл.; Фол В. Почитането на св. Марина в Странджа. — МИФ (Митология, изкуство, фолклор). Т. I, С., 1985; Георгиева А. Действието чудо в етиологичните легенди // Български фолклор. (Далее: БФ). 1986, N 2, с. 14; движущая сила сюжета о неудавшейся свадьбе Солнца в том, чтобы воспрепятствовать тенденции возвращения к хаосу и уничтожению существующего порядка.

¹⁰ Мотив разобран в статье В. Фол (с. 128 сл.) в широком мифологическом контексте.

¹¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979.

¹² Ср. сочетание грозных винограда в заговоре: Раденкович Љ. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац. 1982, 435; а также известное клише Георгий — грозник в связи с днем св. Георгия, когда происходит похищение девушки Солнцем.

¹³ Сводку примеров см. в кн.: Речник на македонската народна поезия. Скопје, 1983. Т. I. С. 436—439.

¹⁴ Коцева Й. Остатьци от "забрана" (табу) в българския песенен и прозаичен фолклор // БФ, 1975. С. 55—56. Ср. Кнежевић М. Преља на месецу. Београд, 1981. С. 75 (поверье о том, что в Ђурђевдан нельзя "отзываться", отвечать, если кто-то тебя окликнет).

¹⁵ Примечательно "спрессовывание" мотивов молчания и говорения в одном персонаже в пириинской песне, где убава Яна

Снаха довела — звезда Деница.
Звезда Деница — разговорница,
девет години не продумала,
ни продумала, ни прогледнала,
дури си стигна до мъжко дете.

(Динчев К. Песенен фолклор // Пирински край. С. 498).

¹⁶ Цивьян Т.В. Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка. — Македонски фолклор, 1982. N 29/30.

¹⁷ Это широко известные и чрезвычайное распространение баллады "Nunta soarelui", "Soarele și luna", "Soarele și sora sa", "Jana Sînziana" и др. (Сводный анализ см. в кн.: *Vrăile Gh. Baladă populară română*. Висуриешти, 1966. Р. 176—185). Солнце преследует свою сестру с инцестуозными намерениями; никакие испытания не могут заставить его от этих намерений отказаться; сестра безуспешно пытается избежать этого брака; в finale Господь проклинает обоих и превращает сестру в Луну с тем, чтобы они с Солнцем никогда не могли встретиться. Постоянный эпитет Солнца — *Soare răcdios* (Грешное Солнце); хорошо сохранился мотив близнецства: Солнце хочет жениться на сестре, потому что они очень похожи друг на друга; надо отметить и мотив чудесной лестницы, ведущей на небо, которую Солнце делает по желанию сестры и по которой они поднимаются к Господу или к Деду Адаму. В этот же сюжет включается и "запрет на потомство", чтобы лишние солнца не сожгли все живое (античный прототип — басня Федра). Сохранился и сюжет о любви Солнца к земной девушке, но в румынской версии она ему отказывает, и за это Солнце превращает ее в цветок (ср. с ласточкой в южнославянской традиции).

¹⁸ Георгиева Ив. Космография... С. 459. Осьмично мотив слаогою свечения луны, в которую бросили коровью лепешки, связан с ее соперничеством с Солнцем и с хвастовством (см.: Шапкарев К. Сборник от български народни умотворения. Т. IV. С. 1968. N 41; Цепенков, N 531 и т.д.); в богомильской традиции причина наказания в том, что Луна единственная засмеялась, увидев первородный грех. Все эти версии объединены одним — наказанием за некий проступок.

¹⁹ Lévi-Strauss C. Le regard éloigné. Р., 1983. Р. 81—82.

²⁰ Idem. Les structures élémentaires de la parenté. Р., 1968. Р. 552, 556 s.

²¹ См. сводку данных в кн.: Георгиева Ив. Българска народна митология. С. 79—109.

²² Ср. в связи с этим: Stahl P.H. Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques // L'Identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Р., 1977.

²³ См., в частности: Eliade M. Patterns in Comparative Religion. Л., 1979.

²⁴ Антонијевић Д. Обреди и обичаји балканских сточара. Београд, 1982. С. 62—63.

²⁵ Кнежевић М. Преља на месецу. С. 56. В цитированной статье Й. Коцева (С. 55. Примеч. 33) указывается, что в некоторых мифологических сюжетах солнце функционально заменяется змеем.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Р.П. Гришина, И.И. Костюшко, М.М. Сумарокова.</i> Октябрьская революция и политические преобразования в зарубежных славянских странах.....	3
<i>И.С. Яжборовская.</i> Октябрьская революция и проблема мира и безопасности народов	16
<i>В.А. Дьяков.</i> Славянский вопрос в общественной мысли дореволюционной России	29
<i>И.С. Достян.</i> Русская публицистика и литература о южнославянских народах первой трети XIX в.	43
<i>В.Г. Карасев, З.С. Ненашева.</i> Революционно-демократическая мысль южных и западных славян во второй половине XIX в.	56
<i>И.И. Лещиловская.</i> Революционная демократия южных славян и национальный культурный процесс	68
<i>Г.Г. Литаврин.</i> Религия и политика в Болгарии накануне и в период утверждения христианства (VIII — конец IX в.)	82
<i>А.С. Мыльников.</i> Межславянские контакты в сфере народной культуры (Теоретические и эвристические аспекты)	101
<i>С.М. Фалькович.</i> Идеология неославизма и разоблачение ее славянской социал-демократией	111
<i>А.А. Алексеев.</i> Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы. (Переводы св. Писания в славянской письменности)	124
<i>А.И. Рогов.</i> Первые славянские князья в памятниках древней письменности и искусства	145
<i>Б.Н. Флоря.</i> Кирилло-мефодиевские традиции в развитии средневековой болгарской культуры	159
<i>В.В. Седов.</i> Диалектно-племенная дифференциация славян в начале средневековья по данным археологии	169
<i>М.М. Громыко.</i> Духовная культура русского, украинского и белорусского крестьянства XVIII—XIX вв.: предмет и проблемы исследования	180
<i>В.Е. Гусев.</i> Славянский обряд проводов весны	196
<i>М.Г. Рабинович, М.Н. Шмелева.</i> Проблемы этнографического изучения восточнославянских городов	209
<i>С.Б. Рождественская.</i> Народное искусство как источник изучения исторических связей славянского и неславянского населения Карпат	225
<i>С.Н. Азбелев.</i> Устная поэзия славян и творчество скальдов	237
<i>Л.А. Астафьева.</i> Сюжетные типы славянских эпических песен в историческом развитии	249
<i>В.А. Бахтина, А.Л. Налепин.</i> Фольклорное наследие славян в современной культуре	265
<i>Л.Н. Виноградова.</i> Отражение древнеславянских мифологических представлений в "малых" формах фольклорных стереотипов	277
<i>С.Е. Никитина.</i> Словарь языка фольклора: принципы построения и структура	288
<i>Б.Н. Путилов.</i> Пути реконструкции архаических форм славянского героического эпоса	301
<i>В.К. Соколова.</i> Традиционные виды календарного обрядового фольклора славян и современность	314
<i>К.В. Чистов.</i> Устная речь и проблемы фольклора	326
<i>Т.В. Цивьян.</i> К структуре славянского текста о Небесной свадьбе (Реконструкция фрагмента)	340

Х МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

БЕСПЛАТНО