XI МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

СЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА
НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ СЛАВИСТОВ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

XI Международный съезд славистов

Братислава, сентябрь 1993 г.

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

Ответственный редактор В. А. ХОРЕВ

МОСКВА «НАУКА» 1993

ББК 83
Сл 47

Ответственный редактор
доктор филологических наук В. А. ХОРЕВ

Рецензенты:
М. Л. Карасева, Н. С. Павлова

Сл 47 **Славянские** литературы. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М.: Наука, 1993—201 с.
ISBN 5—02—011533—9

В сборнике публикуются доклады российских ученых на XI Международном съезде славистов. В докладах рассматриваются важнейшие проблемы современного литературоведения: литературные связи, взаимовлияния литератур, особенности поэтики славянских литератур.

С $\frac{4603010000-215}{042(02)-93}$ Без объявления ББК 83

ISBN 5—02—011533—9

© Коллектив авторов, 1993
© Российская академия наук, 1993

А. С. Дёмин

«СВОИ» И «ЧУЖИЕ» ЭТНОСЫ В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»

В предлагаемом докладе ставится вопрос из области исторической психологии — об ощущениях «своего» и «чужого» («не нашего») у древнерусских авторов. Исследуются не политические и юридические понятия, а экспрессивные представления о «своем» и «чужом», буквально пронизывающие древнерусскую литературу и очень разные по содержанию [1]. Главный объект таких авторских чувствований — этносы. Я ограничиваюсь наблюдениями только над «Повестью временных лет», особенно над ее вступительной частью; речь пойдет о типах этнических представлений летописца или летописцев. «Повесть временных лет» создана, как известно, многими авторами и редакторами, но они зачастую сходны в своей общей ментальности; поэтому условно можно говорить как бы об одном летописце (хотя его контуры двоятся или троятся), преимущественно, пожалуй, о Несторе — основном собирателе, продолжателе и завершителе текстов этнического содержания [2]. Термин «представление» — условен.

Выделю три типа этнических представлений летописца, со специфическими способами их выражения. Представление первого типа: приверженность летописца к категории «всеобщего», без экспрессивного различения «своего» или «чужого» этноса. Народ, который первым получил устойчивую характеристику в летописи, правда, крайне скупую, это варяги. Они недолго упоминались в «Повести временных лет» — с самого начала и по 1036 г.,— но постоянно связывались с морем: «по сему же морю седять варязи» (3); «имаху дань варязи изъ заморья» (18, под 859 г.); «изгнаша варяги за море» (18, под 862 г.); «пославъ за море, приведе варягы» (127, под 1015 г.) и пр. [3] Пример варягов показателен для проблемы «своего / не своего» этноса: летописец подчеркивал заморскость варягов.

Пояснения летописца о заморскости варягов отражали исторические факты, но не с механической полнотой: не во всех летописных статьях такие пояснения были сделаны, хотя там явно имелись в виду пришлые варяги; например, не пояснялись нанятые на дело группы варягов при перечислении этнического состава того или иного войска киевских князей. Деления варягов на заморских и на прижившихся на Руси в летописи нет. Варяги специально обозначались как заморские именно тогда, когда подразумевался весь народ в целом, словно народ этот монолитно скопился за морем.

Может быть, летописец следовал своей выработанной повествовательной манере географических пояснений? Однако обозначения монолитной заморскости варягов не диктовались принятыми в летописи нормами изложения. Например, в очень краткой статье под 859 г. сообщалось о том, с каких племен «имаху дань варязи изъ заморья» как властвующий народ, а с каких другой народ — хазары (18). Уточнение по поводу варягов — они «изъ заморья» — не только роскошь для столь краткой статьи; оно нарушило обычную манеру повествования «Повести временных лет», в которой было принято единожды пояснять, что за народ упоминается; последующие упоминания народа не сопровождались пояснениями, даже если между упоминаниями случался большой перерыв. Такого правила придерживались все редакторы «Повести временных лет». Оттого в статье под 859 г. не уточнялось, кто такие «козари», упомянутые в тексте летописи уже в третий раз и поясненные при первом их назывании (10). Варяги же, названные в седьмой раз и охарактеризованные во вступительной части летописи (3), получили вдруг пояснение,— наверное, в силу особо устойчивого представления летописца о варягах, ведущего к проблеме «своего / не своего» этноса.

Устойчивое представление «варяги — за морем» прорвалось в текст небольшой, но знаменитой статьи под 862 г. о призвании варягов. Летописец дважды подряд повторил свое уточнение (племена, которые давали дань варягам, затем изгнали «варяги за море», а потом снова «идоша за море къ варягомъ» — 18), допустив двойное отклонение от обычной манеры повествования «Повести временных лет»; одно — такое же, как в статье под 859 г.; другое — дополнительное: ведь при обозначении места изгнания или места поездки летопись (если не говорила о варягах) указывала лишь страну или народ вообще, куда изгоняют или едут, но не более частный географический или ландшафтный объект, включая море.

Как это типично для устоявшихся представлений, представление о заморскости варягов свернулось у летописца в ассоциацию и выразилось только в виде лаконичных словосочетаний. Ассоциация отличалась четкостью, и оттого слова «варяги» и «за море» непосредственно сцеплялись друг с другом в летописном тексте («посла по варяги за море» — 44, под 941 г.; «посла за море по варяги» — 144, под 1024 г., и мн. др.); реже — слова несколько отстояли друг от друга («бежа за море... приде... съ варяги» — 74, под 977 и 980 гг.; «бежати за море... приведоша варягы» — 140, под 1018 г.). Вероятно, благодаря большой прочности ассоциация переносилась и на отдельных варягов, вроде варяга Рогволда, который, по замечанию летописца, «пришелъ изъ заморья» (74, под 980 г.), или варяжского князя Якуна, который «иде за море» (145, под 1024 г.),— оба замечания летописца, пожалуй, были не обязательны для сюжетов тех эпизодов. Нечто, противоречившее этой ассоциации, сразу ощущалось летописцем, поэтому он оговорил странность одного варяга: «варягъ той пришелъ изъ грекъ» (80, под 983 г.), а не из-за моря.

Почему же в сознании сухопутного киевского летописца варяги как народ связывались с морем? Конкретно ответить на вопрос

затруднительно. Биография летописца начала XII в. нам неизвестна, а заимствование им такого представления от кого-нибудь сомнительно: ассоциация «варяги — за морем» не была распространенной на Руси XI в. Может быть, она сформировалась чисто книжным путем, индивидуально у летописца, в процессе редактирования им текстов. Недаром в «Новгородской первой летописи», отразившей донесторовский текст, ассоциация «варяги — за морем» иногда отсутствует там, где она есть в более поздней редакции (например, под 859 и 941 гг.). Именно благодаря редакторской работе в начале «Повести временных лет» возникли схожие повторы по отношению к другим этносам («поляне — особо — горы»: «поляномъ же жившимъ особе по горамъ симъ» — 6; «полем же жившемъ особе... Седяше Кий на горе... а Щекъ седяше на горе... а Хоривъ на третьей горе» — 8; «поляномъ же живущимъ особе, якоже рекохомъ» — 11; «седящая на горахъ сихъ в лесехъ... поляне... въ лесе на горахъ надъ рекою Днепрьскою» — 16).

Но почему варяги ассоциировались у летописца именно с географическим местом? По-видимому, потому, что летописцу вообще было свойственно находить у каждого народа крупный географический ориентир расселения, а не мелочно вычерчивать этнические границы. Начальная часть «Повести временных лет» особенно проникнута броским предметно-географическим подходом. Народы мыслились занимающими место у определенного моря (летописец перечислял, например, какие народы «преседять к морю Варяжьскому» — 3), а чаще у определенной реки («сели суть... по Дунаеви», «седоша на реце имянемъ Марава», «седоша межю Припетью и Двиною» — 5; «седять на верхъ Волги», «седять... по Оце реце, где втечеть в Волгу» — 10; «живяху по Бугу» — 12; и мн. др.). Реже указывались объекты поменьше — озеро («седоша около езера Илмеря» — 6; «на Белеозере седять» — 10), возвышенности, а также лесные массивы («живяху в лесехъ» — 13). Летописец сам сформулировал принцип связи народов с приметными местами: «по земле... где седше на которомъ месте: ... на реце...» (5); «живяху кождо... на своихъ местехъ... на горе» и пр. (8). Таково его общее представление.

Конечно, существовало немало неясностей, и летописцы выходили из положения, называя легендарные места обитания народов («ищьли бо суть си отъ пустыня Етривьскыя» — 226, под 1096 г.; пребывают там, где «суть горы заидуче в луку моря, имже высота ако до небесе» — 227, под 1096 г.); или обозначая неопределенно широкое пространство расселения («приседять отъ запада к полуденью» — 4; «живуть в странахъ полунощныхъ» — 10; «пришедше отъ въстока» — 24, под 898 г.; «живущеи на конецъ земля» — 13); либо указывая только, чье место занял новопришедший неизвестно откуда народ (черные «угри прогнаша волъхи и наследиша землю ту» — 25, под 898 г.); а иногда уточнить было нечего («возвратишася половци вспять, отнюду же пришли» — 158, под 1054 г.). Однако в целом преобладал принцип предметно-ландшафтного ориентирования, а не проведения границ.

Он в летописи установился не сразу. Поэтому по поводу местообитания некоторых народов (печенегов, половцев, торков) было

приведено запоздалое свидетельство (под 1096 г.) — гораздо позже первых сообщений о них в «Повести временных лет»; а упоминания нескольких других народов (ясов, касогов, берендеев — под 965 и 1097 гг.) так и остались глухими, «безместными». Но то сохранились единичные отклонения от в общем выдерживаемого принципа: народ — крупный географический признак, подразумевающий «свое / не свое».

На предметно-географические реалии Нестор смотрел как на маршрутные ориентиры: летописец ведь сообщал о том, как народы «разидошася по земле» и где «пришедше седоша» (5); очерчивал именно «путь изъ варягъ въ греки и изъ грекъ» (6) или «путь до горъ техъ» (227, под 1096 г.); показывал, кто куда «можеть ити» и куда «доити» (6); все упоминаемые летописцем ландшафтно-географические объекты были связаны с людскими передвижениями («по тому морю ити» — 6; «покрыли суть море корабли» — 45, под 944 г.; «проиде въ вустье... вьшедъ на горы сия» — 7; «дошедшю... реки» — 20, под 866 г.; «устремишася чересъ горы великия» — 24, под 898 г.; «прииде на место» — 38, под 912 г.; «хожаше... на холмъ» — 152, под 1051 г.; «бежа в пустыню» — 226, под 1096 г.; и мн. др.). Любопытно, что уже цитированное словосочетание «варязи изъ заморья» под 859 г. «Лаврентьевской летописи», вероятно, более правильно читается в «Ипатьевской летописи» и в большинстве других летописей: «варязи, приходяще изъ заморья» [4].

Маршрутно-транспортные очерки «Повести временных лет» не находят аналогий в ее переводных источниках (в том числе в «Толковой палее», предпочитавшей формально-статичные перечни названий стран, рек, островов, народов и пр.) и больше объяснимы общим взглядом летописца на пространственный мир как на сборище приметных мест и достопримечательностей, которые сохраняются «по всей земли... и до сего дне» (59, под 947 г.); они могут быть огромными (моря, горы, реки, озера,— как, например, «озеро великое Нево» — 6), а могут быть сравнительно небольшими («градокъ малъ... еже и доныне наричють» — 9; «есть же могила его и до сего дни, словеть могыла Ольгова» — 38, под 912 г.; «полата же... стоить и до сего дне» — 109, под 988 г.; «Перуня рень, якоже и до сего дне словеть» — 114, под 988 г.; и пр.); могут быть давними, а могут зарождаться только что («ста на месте, идеже убиша Бориса» — 140, под 1019 г.); ранняя достопримечательность может усиливаться или подменяться более поздней («на горе, идеже ныне увозъ» — 8; «на горе... кде ныне... дворъ» — 23, под 882 г.; «на томъ холме ныне церки стоить» — 77, под 980 г.; и т. д.).

Теперь можно задать наш главный вопрос: «своими» или «чужими» ощущал летописец заморских варягов? Ведь заморскость воспринимается нами сейчас как косвенное указание на закордонность, чуждость или «не нашесть». (Напомню, что мы исследуем не точные политические, юридические либо языковые категории «своего» и «чужого», а сравнительно расплывчатые чувства и экспрессивно-образные представления летописца, проявившие себя отнюдь не терминологически и не в единообразных высказываниях.)

Итак, принимал ли летописец море за некую границу между

«своими» и «чужими», когда говорил о варягах? Оказывается, нет; то море (конечно же, Балтийское) летописец упоминал всегда как нейтральное пространство: по этому морю беспрепятственно удавалось «ити», за него легко посылали и легко бежали в летописных эпизодах. Другие моря представали в ином свете. Так, Черное море казалось, как правило, опасным: в нем люди постоянно гибли или находились на краю гибели («абье буря въста с ветромъ и волнамъ вельямъ въставшимъ... руси корабля смяте... изби я» — 21, под 866 г.; «русь... вметахуся въ воду морьскую» — 44, под 941 г.; «избило море русь» — 151, под 1043 г., и др.). Даже в тексте договора Олега с греками, включенном в летопись, предусматривалась ситуация, когда «лодьа ли от буря... боронима» (34, под 912 г.). Черного моря остерегались, напоминая: «Ли с моремъ кто светенъ? Се бо не по земли ходимъ, но по глубине морьстей» (45, под 944 г.). Кроме того, Черное море, возможно, представлялось далеко простирающимся: за него ссылали («поточиша и за море Цесарюграду» — 198, под 1079 г.); через него плыли (персонаж «поиде чресъ море», а не мгновенно оказался за ним — 108, под 988 г.). Однако при понятной разнице в отношении летописца к морям [5], ни Балтийское, ни Черное море не считались в летописи границей между народами или странами. Хотя одно море было названо «Варяжским» (3), а другое — «Русским» (7), оба они выступали никому не принадлежащими территориями — не «своими» и не «чужими», а «всеобщими» магистралями. Варяги как народ, следовательно, тоже не ощущались летописцем ни как «свои», ни как «чужие».

Ответ на вопрос — почему ни море, ни варяги не ощущались летописцем ни «своими», ни «чужими» — получим не из скрупулезного исторического расследования, было или не было Балтийское море к началу XII в. поделено на сферы влияния, а опять из экскурса в этно-географическую психологию летописца. Летописец, разумеется, знал, что почти все в окружающих землях и водах так или иначе кому-то принадлежит. Обозначения «наша земля», «их земля», «моя земля» и пр. рассеяны по всей летописи; «своя земля» и «чужая земля» неоднократно противопоставлялись («чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ» — 65, под 968 г.); о территориальном распределении власти летопись регулярно извещала (в том числе в тексте договора Игоря с греками под 945 г.: «А о Корсуньстей стране. Еликоже есть городовъ на той части, да не имать волости князь руский» — 50); притом тонкие различительные оттенки между властвованием и владением, возможно, присутствовали в летописных статьях (например, под 862 г. варягов приглашают не столько владеть землей-страной, которая была и остается «нашей», сколько княжить-управлять народом, «нами»: «Земля наша велика и обильна, ... да поидете княжить и володети нами» — 19; в других списках «Повести временных лет» оттенок властвования даже более отчетлив: «да поидете у насъ княжити и володети» — 19; собственно землевладетельный же оттенок выражался иначе — в словосочетаниях «сести на место», «яти землю»,

«прияти землю», «наследити землю», «прияти волость», «заяти волость» и пр.— и к варягам не относился [6]).

Летописец отрицательно оценивал нарушения устоев землеобитания и землевладения («не добро бо есть преступати предела чюжего» — 178, под 1073 г.; «в чюжей волости не седи» — 229, под 1096 г.); «севший» в чужом месте — это насильник (5, 10). Еще хуже — потерять свою землю «грехъ ради»: те, кто «расточени по чюжимъ землямъ, ... сами отвержени отъ Бога» (84, под 986 г.). Прельщен бесом тот, кто верит, будто можно «землямъ преступати на ина места, яко стать Гречьскы земли на Руской, а Русьскей на Гречьской, и прочимъ землямъ изменитися» (170, под 1071 г.).

Стал намечаться в летописи и экспрессивный образ запредельной, «чужой» земли. Попасть в место, никем не заселенное, никому не принадлежащее, значит оказаться в чуждом и зловещем месте («прибежа в пустыню межю ляхы и чехы, испроверже зле животъ свои в томъ месте... есть же могыла его в пустыни и до сего дне, исходить же отъ нея смрадъ золъ» — 141—142, под 1019 г.). В чужой земле передвигаться несладко («не блудилъ ли бехъ по чюжимъ землямъ, именья лишенъ?» — 194, под 1078 г.; «незнаемою страною, языкомъ испаленымъ, нази ходяще и боси, ногы имуще сбодены» — 217, под 1093 г.). Однако эти тягостные представления о чужой земле выразились разрозненно, в единичных случаях и только в «Начальном своде» [7]; они не получили развития у Нестора, который, повествуя об истории местообитания народов и о различных достопримечательностях, вообще не затрагивал вопроса о «своем» или «чужом», а писал о нейтральных маршрутных ориентирах, предназначенных для всех и для каждого человека на его пути, без ощущения, будто пересекается граница между «своим» и «чужим». Весь мир — «не чужой». Подобное мироощущение летописца, по-видимому, было связано с явлением, которое историки (со ссылкой на Б. А. Рыбакова) назвали «гибридизацией», «международным синкретизмом» культуры как особой качественной характеристики раннефеодального общества [8].

Второй тип этнических представлений летописца касается разграничения полюсов: кого летописец исходно относил к «своим» по родовой, конфессиональной или иной групповой принадлежности, а кого — безусловно к «чужим», употребляя в своей авторской речи (не в речах персонажей!) слова «мы» и «наш». «Своими» летописец считал христиан вообще, все их сообщество, и это провозгласил в начале «Повести временных лет»: «Мы же хрестияне, елико земль, иже верують въ святую Троицю и въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамы единъ» (15). Это летописец повторял и далее: «Мы же, хрестьяне суще...» (128, под 1015 г.); «мы... ученье приемлюще книжное», т. е. христианское (148, под 1037 г.) и пр. Так думали и Нестор, и его предшественники.

Безусловно «своим» выступало еще одно крупное целое, в которое включали себя летописцы,— Русь, Русская земля: «мы есмо Русь ... намъ, Руси» (28, под 898 г.), «земли нашей... села наша и городи

наши» (215, под 1093 г.). Для летописца естественно было обращаться к князьям Руси как «княземъ нашимъ» (136, под 1015 г.), к объединенному войску Руси как «нашему» («наши же с весельемъ на конехъ и пеши поидоша» — 268, под 1103 г.; «наши же почаша сечи» — 271, под 1107 г.). Русская земля подразумевалась и в частых осуждениях летописцем «злобъ нашихъ» и «грехъ нашихъ» (165—166, под 1068 г., и мн. др.). Он мог порицать «наших», но они оставались «своими».

Однако стройная система «наших» и «чужих» в летописи отсутствовала. Понятия «мы» и «наш» не отличались однородностью; они в некоторых летописных статьях сжимались, относясь, например, лишь к одному монастырю («намъ сущимъ по кельямъ почивающимъ...; се бо... пожгоша... манастырь... убиша бо неколико отъ братья нашея» — 224—226, под 1096 г.). Категория же «чужого», т. е. «чуждого», резко противопоставленного «нашему», фактически не использовалась летописцем, пока он повествовал о прошлых временах (словосочетания «чужая земля», «чужой предел», «чужая волость» употреблялись, как правило, в речах летописных персонажей, а не самого летописца, и во всех случаях означали землю брата или родственника). Представление действительно о «чужих», абсолютно не принадлежащих к «нашим», выразилось только в конце «Повести временных лет», когда летописец, в который раз рассказывая о половцах, внезапно заговорил уже о «врагах наших» («побегоша наши предъ иноплеменьникы и падаху язвени предъ врагы нашими» — 214, под 1093 г.; «наши погнаша... побежени быша иноплеменници... мнози врази наши ту падоша» — 224, под 1096 г.; и пр.), стал подчеркивать отделенность «их» от «нас» дополнительными обозначениями — «иноплеменники», «сыны Измаила», «народ посторонний», «лукавии сынове Измаилеви... намъ преданымъ быти в рукы языку странну» — 216, под 1093 г.

Третий содержательный тип этнических представлений летописца относится к обширной переходной области: об этносах и об отдельных людях, не абсолютно «чужих», но и не совсем «своих», а психологически посторонних «нашим» или странным для «наших». Мерилом для выделения «не своих», «не наших» у летописца служили некие загадки, которые словами или действиями задавали персонажи в эпизодах «Повести временных лет». «Не свои» — те, кому задают загадку исконно «свои»; «не свои» и те, кто задает загадку исконно «своим»: между ними некое отчуждение.

Обратимся к начальной части летописи — к знаменитой легенде о посещении апостолом Андреем новгородских словен. С точки зрения летописца, у словен существовал и существует вполне нормальный обычай: «...идеже ныне Новъгородъ... ту люди сущая... обычай имъ... ся мыють и хвощются» (7). Сообщение летописца звучит совершенно нейтрально, без юмора или насмешки. Новгородские словены для летописца, пожалуй, «свои». В «Повести временных лет» они неизменно причисляются к Русской земле («се бо токмо словенескъ языкъ в Руси: ... ноугородьци...» — 10; «прозвася

Руская земля, новугородьци... преже бо беша словени» — 19, под 862 г.; «...словени и прочи прозвашася русью» — 23, под 882 г.). Нигде в речах, произнесенных от летописца, нет ни малейшего выпада против новгородских словен [9].

Но апостолу Андрею словены задали нечто вроде загадки (что это такое, когда «пережгуть я... и будуть нази, и облеются квасомъ усниянoмь... и бьють ся сами... едва слезуть ле живи, и облеются водою студеною, и тако оживуть; и то творять по вся дни, не мучими никимже, но сами ся мучать» — 7—8). Андрей разгадал загадку («видехъ бани... то творять мовенье собе, а не мученье»). Однако сам факт его столкновения с загадкой указывал: Андрей — психологически «не свой» для летописца. И действительно, судя по взаимоотношению персонажей, христианину-летописцу «святый Оньдрей» представлялся все-таки не «своим» (хотя и не «чужим»), но ощутимо посторонним: киевлян он вообще не видел; а между Андреем и словенами («своими» для летописца) сохранялась и даже увеличивалась душевная преграда. Сначала летописец отметил, что Андрею было «дивно» у словен и он «удивися имъ». Затем летописец указал, что Андрей «исповеда, елико научи и елико виде», и словены были отнесены явно к тем, кого апостол лишь «виде», а не «научи». Наконец, летописец пояснил, что Андрей рассказывал о словенах, когда «приде в Римъ», т. е. в той среде, которая в «Повести временных лет» традиционно считалась чуждой по вере [10]. Легенду об апостоле Андрее пересказал в летописи, вероятно, Нестор [11], который далее противопоставил Андрею апостола Павла: не Андрей, а «словеньску языку учитель есть Павелъ... Руси учитель есть Павелъ» (28, под 898 г.). Андрей — «не свой» не только для новгородских словен, но и для всей Руси.

О других примерах, в основном из первой половины «Повести временных лет», скажем совсем бегло. К «своим» летописец относил киевских князей, хотя и язычников [12], а к «не своим», посторонним, пришлым,— тех, кому князь задавал загадку. Так, княгиня Ольга задавала загадки древлянам — древляне не «свои» (они послы, «гости», 54—55, как подчеркнуто в летописной статье под 945 г.). Прочие киевляне тоже могли предлагать загадки: киевский отрок опрашивал печенегов (вопрос о несуществующем коне: «Не виде ли коня никтоже?» — 64, под 968 г.),— печенеги не «свои», пришлые («придоша печенези на Руску землю первое»).

Под «не своими» подразумевались сиюминутные противники или насильники, с которыми вскоре будет заключен мир. Поляне задают загадку хазарам, озадаченным странной данью («вдаша отъ дыма мечь» — 16),— хазары не «свои» для летописца (они считаются «околними»). Поведение Святослава загадочно для греков (им приходится осмыслять «взора, и лица его, и смысла его» — 69, под 971 г.),— греки не «свои» для летописца («суть бо греци лстивы и до сего дни»). Жители Белгорода предлагают загадку печенегам (в виде двух колодцев — «имеемъ бо кормлю отъ земле» — 126, под 997 г.),— печенеги не «свои» (летописец определяет их как «противныхъ» — 122).

Соответственно, те, кто задает киевлянам загадки, тоже воспринимались летописцем как противники, «не свои»: «ратнии» греки, испытывавшие Олега (вдруг «вынесоша ему брашно и вино» — 29, под 907 г.); печенеги, подарившие киевскому воеводе значащие предметы («конь, саблю, стрелы» — 65, под 968 г.); «колодники»-болгары с их интригующей экипировкой («суть вси в сапозехъ» — 82, под 985 г.).

Под «не своими» подразумевались также неродственники, хотя и претендующие на родство: Олег задает как бы загадку Аскольду и Диру (он представляется, «яко гость есмь» — 22, под 882 г.),— Аскольд и Дир относятся к «не своим» («вы неста князя, ни рода княжа»); Ольга ставит византийского императора перед загадкой (что значит «крести мя самъ»?— 59, под 955 г.),— византийский император, конечно же, «не свой» (он несостоявшийся муж Ольги и сомнительный крестный отец — ведь сразу двое «крести ю — царь с патреархомъ»).

Кроме того, «не своими», почти что «чужими» у летописца оказывались конфессионально иные группы и люди, претендовавшие на духовное руководство на Руси: новгородский князь задает загадочные вопросы волхву («то веси ли, что утро хощеть быти и что ли до вечера?.. то веси ли, что ти хощеть быти днесь?» — 176, под 1071 г.),— волхв, привлекший на свою сторону большинство новгородцев, явно «не свой», даже чуждый летописцу («творяся акы богъ» — 175); Олега озадачивает кудесник («конь... отъ того ти умрети» — 37—38, под 912 г.),— кудесник, которого так или иначе слушались, тоже «не свой» летописцу, а чуждый («чародейство» «отъ врагъ и слугъ злобы» — 38, 40); на посланников Руси производят странное впечатление волжские болгары («стояще бес пояса; поклонився, сядеть и глядить семо и онамо яко бешенъ» — 105—106, под 988 г.),— эти болгары, которые предлагали принять их веру, «не свои» («несть добръ законъ ихъ»).

Еще предстоит подробнее разобраться в проблеме загадок, загадочных речей, загадочных предметов и действий в «Повести временных лет», во многообразных оттенках категории «не своего» у летописца.

Можно полагать, что в «Повести временных лет», особенно в первой ее половине, летописец начала XII в. смотрел на мир прошлого как на мир, полный достопримечательностей и загадок и почти совершенно не «чужой», хотя и при множестве «не своих»,— летописец выражал деятельное, не чувствующее преград, оптимистическое мироощущение и, в сущности, продолжал жить настроениями XI в [13]. Горькое же деление народов на «своих» и «чужих» возникло совсем недавно и касалось только современности — сначала у составителя «Начального свода», а вскоре и у Нестора.

В славянских литературах начала XII в. наиболее близкой к «Повести временных лет» по времени создания, по форме и содержанию явилась «Чешская хроника» Козьмы Пражского, написанная, по всей вероятчости, в 1119—1125 гг. [14] Этно-пространственные

представления Нестора и Козьмы Пражского были сходны (тот латинский язык, на котором была составлена «Чешская хроника», как известно, не изменил славянской ментальности Козьмы). Козьма Пражский тоже связывал места обитания народов или племен с крупными ландшафтными ориентирами (например: «Как я полагаю, люди расположили свои первые поселения возле горы Ржип, между двумя реками, а именно, между Огржей и Влтавой» — 33 [15]). Эти ориентиры также были маршрутными («разбросанные вдоль и вширь земли, люди бродили по разными странам» — 31), а мир представал заполненным достопримечательностями («великий могильный холм; его видно по сей день — на берегу реки Мжи, у дороги, которая ведет в область Бехин и проходит по горе Осек» — 36. Или: лапти первого чешского князя Пржемысла «хранятся в Вышеграде, в королевских палатах, до ныне и во веки» — 43). «Чужого» тоже нигде не ощущалось, правда, только в очень давние времена («век этот был чрезвычайно счастливым... Никто не мог говорить «мое», но... все, чем они обладали, они считали и на словах, и в сердце, и на деле «нашим» — 34—35). Мы, возможно, недооцениваем масштаб ментального единства древних славянских народов вплоть до раннего средневековья.

Однако в составе этого ментального целого к началу XII в. литературы разных народов занимали уже разные психологические позиции, что видно на примере «Чешской хроники», более рациональной и резкой, чем «Повесть временных лет». Так, привязка к местному ландшафту делалась в «Чешской хронике» более досконально, чем в «Повести временных лет» (географическая пунктуальность соблюдалась даже в стихотворных вкраплениях Козьмы Пражского в свой прозаический текст. Например, говоря о постройке Праги, он называл некую деревню, затем добавлял: «Вижу великий я град... / В чаще стоит он, в трехстах стадиях от этой деревни, / Широкая Влтава-река границею служит ему» -- 45; и далее указывались еще некоторые ландшафтные ориентиры).

По мнению Козьмы Пражского, категорией «всеобщего» мыслить уже было просто нельзя («увы! ... общее уступило место собственности» — 35). «Чужое» — объект отчетливого переживания в «Чешской хронике». «Свое» и «чужое» выставлены как враждебно противоборствующие стихии (отсюда сентенция: «Любой человек, к какой бы стране он ни принадлежал, всегда не только любит больше свой народ, чем чужой, но даже чужие реки он повернул бы, если бы мог, в свое отечество» — 133, под 1067 г.). «Чужие» чехам племена и народы — давят своим исконным враждебным отношением (Козьма подчеркивал, например, «врожденную надменность немцев, спесь, с которой они всегда смотрят на славян и на славянский язык» — 91, под 1021 г. Сходно говорилось и о лучанах: «Высокомерие свойственно и доныне этому народу» — 52). Иногда такая враждебность, исходящая от другой стороны, более отдаленна и сдержанна (как у «сурового племени лютичей» — 58); иногда же — более выплеснута («венгерский народ, столь же бесчисленный, как морской песок или дождевые капли, заполнил всю поверхность

земли... подобно саранче» — 220, под 116). Однако преобладала у Козьмы острота ощущения чуждости соседних этносов, а переходы между «своим» и «чужим», градации «нашего» и «не своего» в «Чешской хронике», в отличие от «Повести временных лет», почти не были выражены.

Психологически, наверное, позволительно проводить аналогию между ментальностью средневековых славянских авторов-современников и душевной позицией родственников разных возрастов в составе одной большой семьи. Нестор и Козьма Пражский кажутся как бы двоюродным братьями [16], но первый еще сохранил детскую или отроческую гармоничность и ласковость мировосприятия, а второй уже приобрел юношескую резкость взглядов. Впрочем, более полное и исторически комментируемое сопоставление «семейной» ментальности писателей славянского средневековья — дело будущего.

[1] О подходах к проблеме «своего» и «чужого» см., например: *Бибиков М. В.* Византия — славянский мир — Русь — христианство: По материалам дискуссий XVI Международного конгресса исторических наук (Штутгарт, 1985) и XVII Международного конгресса византинистов (Вашингтон, 1986) (Обзор)//Культура и общество Древней Руси (X—XVII вв.): (Зарубежная историография). Реферативный сборник. М., 1988. Ч. 1. С. 223—247. На заседании Общества исследователей Древней Руси в ИМЛИ 23 апреля 1992 г. при обсуждении моего доклада ценные замечания высказали А. А. Гогешвили, В. П. Гребенюк, И. Н. Данилевский, И. Г. Добродомов, А. М. Камчатнов, А. Н. Карсанов, В. М. Кириллин, Б. М. Клосс, А. А. Косоруков, В. В. Кусков, М. Ф. Мурьянов, Е. А. Осокина, Г. В. Сумаруков, В. Л. Цымбурский, Л. И. Щеголева.

[2] О Несторе см.: *Лихачев Д. С.* Избранные работы в 3 томах. Л., 1987. Т. 2. С. 113—132. Ср. рассмотрение того, что «добавлено составителем ПВЛ, вообще проявлявшим интерес к этнографическим подробностям» (*Творогов О. В.* Повесть временных лет и Начальный свод: (Текстологический комментарий)//ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 11).

[3] Здесь и далее «Повесть временных лет» цитируется без передачи «ѣ», по упрощенной орфографии, по изданию: Летопись по Лаврентиевскому списку. 3-е изд./Текст памятника подгот. А. Ф. Бычков. СПб., 1897. Ценный справочник, облегчающий наблюдения: *Творогов О. В.* Лексический состав «Повести временных лет»: (Словоуказатели и частотный словник). Киев, 1984.

[4] См. комментарии Д. С. Лихачева: Повесть временных лет. М., Л., 1950. Ч. 2. С. 233.

[5] «С норманнского севера Русскому государству не угрожала более опасность. Иными были русские отношения к византийскому югу» (*Лихачев Д. С.* Избранные работы в 3 томах. Т. 2. С. 122). Кроме того, еще у античных, а затем у византийских авторов до XII в. Черное море считалось бурным, недоступным для плавания и называлось «Негостеприимным» (*Петровский С. В.* Апокрифические сказания об апостольской проповеди по Черноморскому побережью//Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1898. Т. 21. С. 13—14).

[6] Ср.: «... разные северные Гуннары, Руальды и т. д., связанные на Руси не с землевладением, а с военными и торговыми делами, с дружинной службой у князей, с которой их соединяли профессиональные, а не территориальные интересы» (*Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв.: (материалы и исследования). М., 1978. С. 138). Лишь позже в «Повести временных лет», например под 947 г., «речь идет о расширении Ольгой своего землевладения» (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 2: Приложения/Статьи и комментарии Д. С. Лихачева. С. 305).

[7] См.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. С. 184, 254, 283.

[8] *Кирпичников А. Н., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Русь и варяги: (русско-скандинавские отношения домонгольского времени)//Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 237, 241.

[9] Ср. иное мнение: «В летописи имеется еще два иронических выпада против новгородцев: под 6415 годом ... под 6478 годом» (*Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 324). Имеются в виду два неясных по смыслу и спорно толкуемых высказывания персонажей летописи, но не самого летописца.

[10] Ср. иное мнение: «Упоминание о древнем Риме носит индифферентный характер» (*Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород//Летописи и хроники: Сборник статей 1973 г. М., 1974. С. 53).

[11] См. комментарии Д. С. Лихачева: Повесть временных лет. Ч. 2. С. 219.

[12] Ср.: В «Повести временных лет» «древние князья-язычники... осознаются еще в полной мере как «свои» (*Ведюшкина И. В.* О некоторых особенностях древнерусского этнополитического самосознания//Образование древнерусского государства: Спорные проблемы. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 13—15 апреля 1992 г. Тезисы докладов. М., 1992. С. 12. Благодарю И. Г. Добродомова за указание этого издания).

[13] Об оптимистичности настроений X—XI вв. на Руси см., например: *Лихачев Д. С.* Избранные работы в 3 томах. Т. 2. С. 41—43.

[14] О близости «Повести временных лет» и «Чешской хроники» см.: *Сухомлинов М. И.* Исследования по древней русской литературе//СОРЯС. СПб., 1908. Т. 85, № 1. С. 139—158 и сл.

[15] Здесь и далее «Чешская хроника» цитируется по изданию: *Козьма Пражский.* Чешская хроника/Вступительная статья, перевод и комментарии Г. Э. Санчука. М., 1962.

[16] Пожалуй, в двоюродном родстве (то ли двоюродные братья, то ли дядя и племянник) представлены чехи и поляне-русь в изложении Нестора: «...сели суть словени по Дунаеви... И отъ техъ словенъ разидошася по земле... Яко пришедше седоша на реце имянемъ Марава, и прозвашася морава, а друзии чеси нарекошася... Словени же ови пришедшие седоша на Висле, и прозвашася ляхове, а отъ техъ ляховъ прозвашася поляне» (5). Далее летописец обозначил ту же схему: «Словени, иже седяху по Дунаеви ... морава и чеси, и ляхове и поляне, яже ныне зовомая русь» (25, под 898 г.).

В. П. Гребенюк

«СКАЗАНИЕ О ЧУДЕСАХ ИКОНЫ ВЛАДИМИРСКОЙ БОГОРОДИЦЫ» И ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ СКАЗАНИЙ О БОГОРОДИЧНЫХ ИКОНАХ

«Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородицы» является первым произведением древнерусской литературы XII в., посвященным иконе Богородицы. Почитание Богоматери распространилось сразу же после принятия христианства в Киевской Руси. Первый каменный храм Киева — Десятинная церковь — был посвящен Успению Божией Матери. По примеру столицы Византии Константинополя, который называли градом Богородицы, митрополит Иларион в своем «Слове о Законе и Благодати», где он поставил задачу определить место русской земли в православном мире, поручает Киев покровительству Богородицы: «И славный вручил народ твои и градъ твои Кыевъ величьствомъ яко вѣ нцемъ обложилъ. Прѣдал люди твоа и градъ святѣи всеславнии скорѣи на помощь христианомъ святѣ и Богородици, еи жь и церковь на великыихъ вратѣх създа въ имя первааго господьскааго праздника Святааго Благовѣщениа» [1].

Построение Успенского собора Богоматери (1073—1078) в Кие-

во-Печерском монастыре предание связывает с решением самой Богоматери послать греческих мастеров в Киев: «Хощу церковь възградити себѣ въ Руси въ Киевѣ, велю же вамъ, да возмѣте злата себѣ на три лѣта ⟨...⟩ Прииду же и сама видѣти церкве и в неи хощу жити» [2]. Причем Богоматерь называет себя царицей Влахернской, тем самым проводится параллель между Влахернской церковью, где находилась знаменитая чудотворная икона Влахернской Богоматери, создание которой предание приписывает евангелисту Луке, и вновь создаваемой церковью Киево-Печерского монастыря. Автор «Слова еже когда основанна бысть церкви Печерская» Симон, рассказывая о чудесах, сопровождавших строительство церкви, несколько раз повторяет, что инициатором создания храма была сама Богородица, которая на «3 лѣта злата даеть мастерьм и своего пречестнаго образа икону даровавши и ту намѣстницу постави, от неа же чюдеса многа сътворяются» [3]. В слове «О пришествии писцевъ церковных къ игумену Никону из Царьграда» он рассказывает об иконописцах, которые были свидетелями чудес и явлений, происходивших от этой иконы Богоматери, явившейся ночью мастерам с требованием покориться Ее воле и идти в Печерский монастырь. Свидетелем другого чуда, когда пал с небес огонь и выгорела яма, необходимая для фундамента церкви, был Владимир Всеволодович Мономах, который впоследствии «всѣм подобиемъ създа церковь въ градѣ Ростовѣ», а его сын Георгий «създа церковь в градѣ Суждали».

Реальность данного рассказа о строительстве «в ту же меру», что и Печерский собор, храмов в Суздале и Ростове вызвала сомнение у Н. Н. Воронина, который справедливо усмотрел в этом рассказе историко-архитектурную легенду, призванную подчеркнуть значение Печерского монастыря и киевского наследия для Северо-Восточной Руси [4].

Если составители Киево-Печерского патерика владимиро-суздальский епископ Симон и монах Киево-Печерского монастыря Поликарп видели в монастыре и Киеве политическую столицу и духовный центр всей русской земли, то знаменитый покровитель и устроитель церкви князь Андрей Юрьевич Боголюбский уже в середине XII в. обратил свой взор из предместья Киева — Вышеграда на Северо-Восток Руси, вдохновляясь идеей создания новой, независимой от Киева столицы. Покинув свое удельное княжество в Вышеграде, он без «отне воле» отправился кружным путем на Северо-Восток: поплыл по Днепру, Вазузе, Москве, Клязьме. С собой князь увез из Вышегорода икону Богоматери вместе с клиром Вышеградского собора. Икона привлекла его своей красотой «прешла бѣ всѣхъ образовъ». И, отправляясь на княжение в любимые им северные земли, князь Андрей останавливается не в боярском Ростове, а выбирает небольшой город Владимир, и недалеко от него основывает свою резиденцию Боголюбово, название которого поздняя легенда объяснит как богоизбранное место: кони, везшие икону Богоматери, встали и никто не мог сдвинуть с места сани с иконой

Богоматери. На этом месте Андрей Боголюбский основывает церковь, где первоначально, по-видимому, и стояла икона Богоматери. После строительства во Владимире собора Успения Божией Матери (1158—1160) икона стала главной святыней Владимира. Князь украсил ее «въскова на ню боле 30 гривенъ золота, проче серебра, проче камени дорогого и великого жемчюга»[5]. Когда в 1172 г. несостоявшийся кандидат в епископы поп Федорец в наказание владимирцам закрыл владимирские храмы и отобрал ключи от их, то наибольшее возмущение летописца вызвало то, что Федорец посмел и «зборнѣй церкви в неиже чюдотворная Мати Божия ина вся святыни ея, к неиже вси крестьяне страхомъ пририщють утѣху и заступницю имуще тя исцѣления от нея приемлюще душемъ и тѣломъ своимъ, и ту церковь дѣрзну затворити»[6]. Икона в летописи называется чудотворной, от нее владимирцы получают исцеления.

Эти чудеса и исцеления записывались клиром Успенского собора. На основе записей создается «Сказание о чудесех Пречистыя Богородицы Володимирьскои иконы». В тексте «Сказания» не один раз упоминаются как действующие лица или свидетели чудес и исцелений поп Микула, поп Нестор, поп Лазарь. Н. Н. Воронин даже предположил, что автором «Сказания», как и автором «Повести об убиении Андрея Боголюбского», был духовник Андрея Боголюбского поп Микула, отправившийся вместе с Андреем из Вышеграда на Северо-Восток Руси с иконой Богоматери[7]. Но надо отметить, что в стилистике «Сказания» и «Повести» так мало общих черт, что говорить об общем авторе, даже имея в виду разный характер жанровых особенностей того и другого произведения, не приходится. Можем указать только на одну перекличку «Сказания» с летописным сводом 1177 г., составлявшимся под руководством игумена Феодула. Это сопоставление иконы Богоматери с солнцем, обогревающим всю вселенную:

«Сказание»	«Летопись»
«Яко бо солнце створи Богъ не на едином мѣстѣ постави, егда свѣтить, обиходя всю вселенную, лучами освѣщаеть...»[8].	«Не постави бо прекраснаго слнца на единомь мѣстѣ, а доволѣюща и оттуда всю вселеную осияти, но створи ему встокъ, полъдене и западъ»[9].

Инициатива создания «Сказания» исходила, вероятнее всего, от самого князя Андрея Боголюбского, видевшего в иконе Богоматери державную заступницу создаваемой им новой столицы Северо-Восточной Руси. Сам Андрей был свидетелем более половины чудес, представленных в «Сказании», а одно из них, носящее интимный характер (о переживаниях, связанных с болезнью его жены), несомненно, могло быть записано или услышано только от него самого. Да и само «Сказание» нельзя рассматривать вне контекста тех деяний Андрея Боголюбского, которые он предпринял для почитания Богоматери во Владимире: постройки соборов — Успенского, Рождества Богородицы, Покрова на Нерли, установления праздника Покрова Пресвятой Богородицы.

В рукописях сказанию «О чюдесех Пречистыя Богородица Во-

лодимирьскои иконы» предшествует, как правило, «Сказание о победе над волжскими болгарами 1164 г.», которое ряд исследователей приписывает самому Андрею Боголюбскому [10]. По стилю они существенно отличаются: «Сказание о победе над волжскими болгарами» следует книжной традиции и литературному канону, в нем присутствуют библейские параллели и реминисценции, тогда как «Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородицы» выделяется простым разговорным языком, диалоги героев выразительны, текст наполнен бытовыми реалиями XII в., а в описании чудес не наблюдается зависимости от литературного этикета.

Нижняя граница времени создания «Сказания» определяется тем, что здесь говорится о постройке Золотых ворот, когда в 1163 г. пали только что построенные Золотые ворота и придавили жителей Владимира, собравшихся посмотреть на их красоту и величие, но по молитве князя Андрея все погребенные под воротами остались живы. Верхнюю границу установил Н. Н. Воронин, первый обративший внимание на то обстоятельство, что в «Сказании» упоминается древняя часть храма — притвор Успенского собора, который исчез в ходе реконструкции собора в 1185—1189 гг. [11] Можно с достаточно большой степенью вероятности сузить временные рамки создания «Сказания»: оно создавалось еще при жизни князя Андрея Боголюбского (убит в 1174 г.) и вероятнее всего не позже 1164 г., потому что трудно предположить, чтобы к моменту создания сказания «О чюдесех Пресвятыя Богородица Володимирьской иконы» было уже известно о победе Андрея Боголюбского над болгарами в 1164 г., которую современники также связывали с чудодейственным покровительством Богоматери через Ее икону, иначе это чудо несомненно должно было бы попасть в «Сказание». Следовательно, время создания «Сказания» можно ограничить временем постройки Золотых ворот (1163) и походом на волжских болгар князя Андрея Боголюбского (1164).

Начинается «Сказание» со сравнения иконы Богоматери с солнцем. Как оно обходит и освещает всю вселенную, так и икона творит чудеса не на одном месте, но обходит все страны и весь мир просвещает и от недугов различных избавляет. Подтекст этого сравнения раскрывает конкретный рассказ о том, что когда князь Андрей захотел княжить в Ростовской земле, то начал расспрашивать об иконах. Ему рассказали, что в женском монастыре Пресвятой Богородицы в Вышеграде есть икона, которая трижды сходила с места. Увидев эту икону Богоматери, «яко прешла бѣ всѣхъ образовъ», он припал к земле, молился, обращаясь к Богородице: «О пресвятая Богородице Мати Христа Бога нашего, аще хощеши ми заступница быти на Ростовьскую землю, посѣти новопросвѣщены люди, да в Твоей воли вся си воли будут» (л. 386 об.). В «Сказании» сообщается, что после молитвы князь направился в Ростовскую землю, забрал с собою икону и причт Вышеградского монастыря. Какова же историческая основа этой части «Сказания»? Ипатьевская и Лаврентьевская летописи отмечают только, что икона была принесена из Константинополя и что в 1155 г. князь Андрей, не

спросясь своего отца, ушел из Вышеграда в Суздаль, взяв с собою икону Богородицы: «Том же лѣтѣ иде Андрѣи от отца своего из Вышегорода в Суждаль безъ отнѣ волѣи взя из Вышегорода икону святоѣ Богородици, юже принесоша с Пирогощею изъ Царяграда въ едином корабли...» [12]. Более поздний источник — Степенная книга — сообщает, что икона была привезена из Царьграда Юрию Долгорукому [13]. Это известие не противоречит принятой в современном искусствоведении атрибуции, относящей икону Владимирской Богоматери к первой половине XII в. [14] А. Н. Грабар полагает, что непосредственным оригиналом для иконы Владимирской Богоматери послужил образ Богоматери, написанный для церкви Богоматери Елеусы, построенной в Константинополе императором Иоанном II Комнином (1118—1143) [15]. Сообщение Степенной книги о том, что икона была привезена Юрию Долгорукому, который, видимо, и поместил ее в один из храмов загородной резиденции великих киевских князей в Вышеграде, получило новое подтверждение в результате исследований А. Н. Грабара.

В самом «Сказании» ни слова не говорится о происхождении иконы, откуда она была привезена. Как не случайно и то, что из всех чудес, происходивших от иконы, внимание рассказчика привлекли только чудеса, связанные с тем, что икона трижды сходила со своего места, т. е. в «Сказании» акцентируется внимание на том, что Богоматерь как бы не устраивало место, которое было уготовано для иконы. Укоризненное замечание летописца, что «иде Андрѣи от отца своего из Вышеграда в Суждаль безъ отнѣ волѣ» и что он взял с собой местную святыню — икону Богоматери, в «Сказании» снимается именно этим обстоятельством: Богоматерь сама не захотела, чтобы икона оставалась в предложенном месте, Андрей только смиренно умолил Ее быть заступницей и посетить «новопросвѣщены люди», быть ему помощницей в задуманном им великом деле построения нового северного центра Русской земли — Владимира.

Легендарные мотивы чудесных перемещений икон получили особенно широкое распространение в православных землях в период иконоборчества. Компилятивное произведение середины XVI в. «Сказание об иконе Владимирской Богоматери», посвященное истории иконы Владимирской Богоматери от написания ее евангелистом Лукой и до перенесения в Москву в 1395 г. для защиты от нашествия Темир Аксака, в связи с этим вспоминает о другой чудотворной иконе: Богоматери Лидской или Богоматери Римляныни, которая сама избирала себе место, пущенная по морю патриархом Германом. В самом начале VIII в. она приплыла в Рим, а после восстановления иконопочитания в Византии в 843 г. опять возвратилась в Константинополь, а в 1383 г. явилась в России в Тихвине, отчего и получила новое название — Тихвинская Богоматерь. Можно сослаться и на историю Иверской иконы Божией Матери, принесенной морем к монастырю на Афоне. Поставленная монахами в алтарь, она неоднократно сходила со своего места, пока

не обрела себе место над вратами обители, отсюда и название ее Портаитисса, т. е. Вратарница [16].

Вторая часть, «Сказания» посвящена чудесам во время пути Андрея Боголюбского. Путь, избранный князем, с Вышеграда вверх по Днепру почти до устья, затем волоком до реки Вазузы, а далее к верховьям Москвы-реки, чтобы мимо Москвы достигнуть реки Клязьмы, текущей ко Владимиру, был предпринят, вероятно, из-за опасений погони отца. Этот путь был полон неожиданностей и опасностей. В первом чуде «Сказания» противниками Андрея и его спутников выступили силы природы. Вышедшая из берегов Вазуза представляет водную преграду для путников. Посланный искать брод проводник стал тонуть. Князь Андрей, виня себя в его смерти, обратился с молитвой к иконе Богоматери, и проводник вышел невредимым из воды на берег. Второе чудо, происшедшее во время пути, представляет собой сопротивление путникам уже со стороны нечистой силы: «Князю же сущу на Рогожьских полех, се же Микулиная попадья ѣха на кольхъ съ снохою своею. Бывшима же има на истоцѣ, и соидоста с колъ, бѣ бо попадья Микулиная нетуня, яко хотѣша минути конь. И нападе бѣсъ на конь. И зби повозника съ себе, и ногу ему изломи. И порази попадью Микулину передними ногами. И завертѣшася ему копыта в кортътль, и се на многъ час ядяшеть ю. Мнѣша бо ю мертву сущю, и възвѣстища попу Микули, яко попадья твоя мертва есть. Он же, възрѣвъ на икону Пресвятыя Богородица, и рече: «Госпоже Пречистая Владычице, аще ты не избавиши ея от смерти, се уже мертва есть». Конь же истергъ нозѣ ис корьтля и бѣжа в лѣсь и завивъся и ста. Въспросиша ю о яденьи коня, и рече, яко сдрава есмь молитвами Пресвятыя Богородица, жалми увисла же отлогъ, еже изѣде конь» (л. 387 — л. 387 об.).

Г. Ю. Филипповский, рассматривая этот эпизод «Сказания», неправомерно видит в нем отражение древнего языческого обряда «проводов русалки», разыгрываемого на русальной неделе, когда «Русалка» — конь бросался на людей, как бы подминая их. Особенно усматривает исследователь связь русальских ритуалов с символическим противопоставлением беременной женщины и буйствующего коня — мужского и женского начала [17]. Во-первых, введение коня-кобылки в русальский обряд на Северо-Востоке не зафиксировано, он локализуется на Среднем Поволжье, во-вторых, обряд кончался смертью «русалки», а в «Сказании» конь благополучно остановился в лесу, в-третьих, в русальских обрядах исследователи не усматривают противопоставлений мужского и женского начала [18]. Причем рассказ поражает обилием бытовых реалий XII в., какие вполне понятны при конкретном пересказе реального события, произошедшего с путешественниками, и едва ли могли присутствовать в мифологизированном литературном тексте. Именно из текста «Сказания» мы узнаем, что попадья ехала на «колех» — повозке, что лошади были запряжены цугом, т. к. повозник ехал на коне, что попадья была в корьтле — древней одежде типа халата, что на ней

был «отлог», что-то вроде башлыка или платка с бахромой «увисла». А как не придуман, а потому и замечателен ответ на вопрос о ранах, нанесенных конем, где она говорит, что по молитве к Пресвятой Богородице осталась жива, да вот только жаль бахромы на «отлоге», изжеванной конем.

Г. Ю. Филипповский рассматривает в целом «Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородици» как отражение традиции архаического фольклора и даже образ Богоматери возводит к древней Берегине, Рожанице. Он отрицает мнение историков В. О. Ключевского, Н. Н. Воронина, что эпизоды «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородици» представляют собой документальную фиксацию реальных, исторически достоверных фактов из биографии Андрея Боголюбского, считая, что приоритет в анализе и трактовке древнерусского литературного произведения должен отдаваться филологу, а не историку, поскольку литература мыслит и живет образами: «Насколько это художественное обобщение опирается на исторический факт, реалии истории, насколько оно восходит к ним,— решать сначала литературоведу-филологу, и только затем — историку. Мы имели дело с ошибочной фактографией при анализе материала «Сказания о Владимирской иконе» и «Слова о полку Игореве». Оба произведения, казалось бы, восходящие к фактам древнерусской истории, соответственно 1155 г. и 1185 г., являются прежде всего творческим плодом литературно-художественного обобщения. Это выяснилось при их сопоставлении с архаическим восточнославянским фольклором.

Никакой всадник не тонул при переправе через реку Вазузу в 1155 г.— это литературный символ перехода в новое качество, к новой державе Андрея Юрьевича. Никакой конь не бросался на попадью княжеского духовника Микулы,— это символический пересказ древнего славянского мифа о Великой Богине — матери всего сущего, своего рода благопожелание расцвета и долголетия новой державе князя Андрея Юрьевича. Трактовать все без исключения эпизоды «Сказания о Владимирской иконе» как реально исторического события, факты — значит недооценивать громадный обобщающий символический смысл в них вложенный» [19].

Не вдаваясь в полемику с автором, а наша позиция достаточно определенно выражена в настоящей работе, укажем только на довольно странный запрет для историков обращаться к памятникам литературы, пока они не прошли через руки исследователя-филолога. Конечно, и историк и литературовед и искусствовед вправе самостоятельно обращаться к памятнику древней письменности, но при этом должен критически подойти к тексту памятника, проведя необходимый текстологический анализ, включающий атрибуцию и выявление известных редакций памятника и учитывающий жанровую специфику произведения. А недоучет жанровой специфики можно поставить в упрек Г. Ю. Филипповскому. «Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородици» создавалось в рамках жанра сказаний о богородичных иконах, а отнюдь не на традиции языческого фольклора. Например, утверждая, что «Сказание о Вла-

димирской иконе» представляет собой литературное произведение по мотивам древнерусского язычества, и указывая в связи с этим на «обновляющую, очищающую стихию воды», которая «непосредственно ассоциируется во Владимирской Руси с получившим широкое распространение культа Богоматери», он считает, что в «Сказании о Владимирской иконе», где водная стихия участвует в 7 эпизодах-новеллах, отразились мотивы древних народных верований о связи женского божества с водой и конями, но и о семидневном (семилетнем) цикле восстановления вод в мире» [20]. Все эти сложные ассоциативные построения рушатся, если принять во внимание тот факт, что еще в Византии существовал обычай омовения чудотворных икон и употребление воды от омовения для исцеления от болезней. Омовение иконы Владимирской Богоматери идет, конечно, от византийской традиции, а не от водной стихии языческого культа.

На обычай помазания водой от омовения чудотворной иконы указывал еще новгородский архиепископ Антоний, который посетил Константинополь в 1200 г.: «И от того же олтаря недалече Мироносица поют и стоит перед ним икона велика Пречисты Богородицы, держащи Христа и шли слезы от очию ея на очи Христа Бога нашего и дают воду, иже во олтари, на помазание всем человеком» [21]. В рукописи Паломника, принадлежащей ГПБ Q XVII № 184, как указал Х. Лопарев, после «на помазание» имеется конкретное уточнение «юже измыют образ» [22].

Обычай омовения икон известен и народной традиции, которая приписывает употреблять для лечения недугов воду, слитую с благословенной родительской иконы [23]. Можно также указать на «Сказание об Ахтырской иконе Богоматери», где говорится, что сама Богоматерь, явившись во сне священнику, поведала ему, что водой, омовенною с Ее иконы, получат исцеление страдающие лихорадкой. Об освящении воды посредством омовения мощей и икон и употреблении этой воды для исцеления от болезней рассказывают Стоглав и Домострой. Перевод с греческого специального чина «омыти мощи святых потребы ради» приписывается митрополиту Киприану [24]. Подробное описание последования омовения мощей и икон при водоосвящении при архиерейском богослужении в Новгородской Софии приведено по рукописи XVII в. К. Никольским [25].

Вода от омовения чудотворных икон употреблялась не только при болезнях. В XVII в. по просьбе царя Алексея Михайловича на Афоне был создан в меру и подобие список с чудотворной Иверской иконы Богоматери. Для растворения красок, применяемых для написания иконы, употребляли воду, омовенную с чудотворной иконы Богоматери — святыни Иверского монастыря.

Рассматривая рассказы «Сказания», связанные с чудесами, происходившими от иконы, стоит обратить внимание на географию распространения чудес, представленных в «Сказании», социальный состав исцеленных, а также упоминаемых участников или свидетелей чудес. По «Сказанию» следует, что икона Владимирской Богоматери не местно-чтимая святыня. За исцелением к ней обращаются и жители Мурома, и Твери (первое упоминание в пись-

менности), и далекого Переяславля Русского (ныне Переяславль Хмельницкий). Среди обратившихся боярыни и княгини, имеющие возможность прислать иконе и клиру Успенского собора богатые дары, и люди неименитые вроде того безвестного сухорукого, болевшего лихорадкой, который хотел приложиться к иконе Богоматери, протянул к иконе больную руку, а Она взяла его за руку и продержала в своей руке всю литургию.

В рассказах «Сказания» об исцелениях, помимо так любимых агиографической литературой абстрагированных героев: некая жена, некий человек и т. п.,— выступают конкретные исторические личности известные нам по летописям. Помимо князя Андрея, это и настоятель Успенского собора поп Микула, и поп Нестор, приехавший во Владимир с князем из Вышеграда, и игуменья — сестра воеводы Андрея Боголюбского Бориса Жидяслава. Активную роль в пропаганде чудесных свойств омовенной воды от иконы Владимирской Богоматери играет поп Лазарь — клирик Успенского собора, который появляется в нескольких рассказах «Сказания».

Исцеления получают не только от омовенной воды от иконы, но и от обетов, данных Богоматери через Ее Владимирскую икону. В благодарность иконе присылают «усерязи», «рясы златые», «златые косы». Традиция присылать в знак благодарности за исцеления иконе драгоценности имеет под собой древнюю историю, идущую от Иоанна Дамаскина, преподнесшего в память чудесного исцеления своей отсеченной руки серебряный слепок кисти руки, который прикрепили к иконе Богоматери, получившей отсюда название «Троеручица». На Руси, в отличие от Западной церкви, Православного Востока и Афона, этот обычай не получил широкого распространения, но во Владимирской земле он сохранился. В частности, можно указать на царицу Евдокию Федоровну, которая во время посещения Боголюбского монастыря «помолясь чудотворному Пресвятыя Богородицы (иконе Боголюбской Богоматери.— *В. Г.*) образу и приложила к нему рясы (усерязи) жемчужныя, у них по четырем концам дробницы серебряныя золочены, сканыя, посреди ряс восемь камней в том числе четыре яхонта лазоревых и четыре бегеты по конец тех ряс, вместо пуговиц дробницы серебряныя с жемчугами» [26].

Большинство чудес, представленных в «Сказании о чудесах иконы Владимирской Богородицы», имеют частный характер — это исцеления различных людей, происшедшие, как правило, далеко от Владимира — в Твери, Муроме, Переяславле Русском. Единственное публичное исцеление от болезни — это чудо, происшедшее с сухоруким, который хотел приложиться к иконе, протянул больную руку, а Богоматерь взяла его за руку и продержала его руку в своей на протяжении всей литургии. Свидетелями происшедшего были поп Нестор и сам Андрей Боголюбский.

Исцеления, происходившие от иконы Владимирской Богоматери, при всех вроде бы повторяющихся ситуациях описаны очень самобытно, с поэтической наивностью и простотой, которая выгодно отличает «Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородицы»

от других сказаний о богородичных иконах, где чудеса исцелений зачастую похожи одно на другое или просто перечисляются с риторическими восклицаниями и нравоучительными сентенциями.

Вот, например, чудо седьмое, которое рассказывает об исцелении игуменьи Славятина монастыря Марии. Как безыскусно и в то же время насыщенно повествование! Из маленького рассказа мы узнаем, что за добродетельную жизнь она была поставлена в игуменьи монастыря, основанного еще ее дедом, как в старости у нее заболели глаза и она ослепла. И прислала попа к брату своем Борису (Борис Жидяслав — воевода Андрея Боголюбского.— *В. Г*). Борис же, естественно, стал расспрашивать о здоровье сестры и услышал от него, что «разбольвшися очною бользнию и ослѣпе, и тако водят ю се третее лѣто (л. 390). Борис сейчас же призывает попа Лазаря, просит его принести воду от омовения иконы Владимирской Богоматери, т. е. подчеркивается, что не только церковным кругам, но и таким людям, как воевода Жидяслав, хорошо известно о силе воды от омовения иконы. Далее в повествовании следуют такие детали, которые показывают, что автор знал или наблюдал происходившее: Борис вливает полученную воду в «вощаницу» (сосудец из воска), запечатывает его и передает с попом, который, приехав в Переяславль, поведал игуменье о чудесах, происходящих от воды, омовенной от иконы. Вопрос игуменьи «Кое ми принесеши воды тоя» звучит как непосредственный отклик заинтересованного человека, измученного слепотой. Поп отвечает, что у него есть эта вода. Игуменья выпивает воды, помазывает глаза и прозревает. Маленький рассказ получился удивительно картинным и непосредственным.

Из следующего рассказа о некоей жене, которая не могла три дня разрешиться сыном, мы узнали, что исцеления получали не только от чудодейственного свойства воды, полученной от омовения иконы, но и по обету, данному Святой Богородице Владимирской. Интересен диалог попа Лазаря с тверской боярыней, призвавшей к себе в опочивальню остановившегося в его доме владимирца: «Не при срамѣ есть, понеже смертна есмь». Поп же Лазарь рече ей: «Аще не обѣщаешися Святѣй Богородици Володимерьскои и не избудеши» (л. 390) [27]. Боярыня обещала. И пришла весть от нее, что родила сына и сама здорова. И послала, как и обещала, золотые украшения и серьги свои иконе Святой Богородици во Владимир.

Этот рассказ приобретает в «Сказании» особую достоверность, потому что такая деталь, как распоряжение боярыни, находящейся при смерти, покормить гостей придает всему повествованию убедительность: «Она же обѣщаешися и рече попом: «Идите отсюда». Повелѣ дати има ясти и пити» (л. 390).

Рассматривая состав «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы», нельзя не обратить внимание на то, что в нем преобладающую часть занимают чудеса с исцелением больных, имеющие частный характер. Единственное чудо, происшедшее при большом стечении народа во Владимирском соборе,— исцеление

сухорукого. Свидетелем тому был сам Андрей Боголюбский. Такая направленность «Сказания» представляется странной, если учесть, что Летопись времен Андрея Боголюбского, отмечал Д. С. Лихачев, строилась как цепь чудес Богоматери. Особо выделяла летопись победу Андрея Боголюбского над болгарами, называя ее «новым чудом» иконы Богоматери, разумея под старыми чудеса, описанные в специальном «Сказании» [28]. Видимо, здесь возможно такое объяснение, что «Сказание» создавалось как цикл рассказов, записанных клиром Успенского собора, которые хорошо знали конкретные детали происшедших чудес, а иногда и сами были участниками событий. При отборе сюжетов с чудесами для включения в «Сказание» автор уделял такое внимание чудесам, связанным с исцелениями людей, потому что это было особо близко и значимо для самых широких слоев населения, от боярыни до последнего нищего. Вот почему они и вышли на первый план.

Чудеса, описанные в «Сказании», начинаются и заканчиваются чудотворениями, происшедшими по молитве Андрея Боголюбского, который обращался к Богоматери с молитвой спасти людей, претерпевших по его приказанию или по его начинанию те или иные злоключения: погряз во дне Вазузы проводник, посланный князем искать брод, погребены под рухнувшими воротами горожане, которые собрались на открытие ворот, приуроченное князем к празднику Успения Божией Матери. Помощь Богоматери имеет здесь не частное значение, которое мы наблюдали в чудесах исцеления, а является общезначимой. В этом проявилось стремление автора, прославляя икону Владимирской Богоматери по всей Русской земле, во-первых, показать ее значение как святыни нового центра русской земли — Владимира, во-вторых, ее доступность и близость для всякого больного и страдающего человека независимо от его социального положения.

Такая направленность «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы», обращенного прежде всего к жизни частного человека, уже в XVI в. не воспринималась. В компилятивном произведении середины XVI в. «Сказание об иконе Владимирской Богоматери» — в окончательной редакции, помещенной в Степенной книге и Лицевом летописном своде, чудеса, связанные с исцелениями от болезней конкретных людей были изъяты. Зато появились политические легенды — такие, например, как известная еще с XV в. история о том, что стали кони с иконой Богоматери и не могли сдвинуть повозку с места, и Андрей Боголюбский основал на этом месте свою резиденцию и назвал городок Боголюбово [29]. Легенда имеет литературные аналогии: в сказаниях о богородичных иконах приводятся рассказы о том, что кони, волы, мулы не могли сдвинуть повозки с иконой Богоматери со своего места, когда Богоматерь не хотела, чтобы икона покидала место, которое Она для нее избрала (смотри, например, «Сказание об иконе Иверской Божией Матери», «Сказание об иконе Ченстоховской Божией Матери»). Появляется в «Сказании» XVI в. и полная история иконы Владимирской Богоматери, которую перенесли из Палестины в Константинополь, а

затем уже в Киев Юрию Долгорукому. Поэтому сравнение иконы с солнцем, обходящим и обогревающим вселенную, получает здесь развернутое историко-легендарное обоснование, особенно ярко выраженное в молитве к Богоматери, где переход иконы Богоматери, связанный с бывшими центрами православия: Палестиной, Константинополем, Киевом, Владимиром,— получает свое завершение в лице Москвы как нового центра православия: «нынь же здѣсъ нами, смиренными, въ вѣкы буди, милуя и спасая насъ» [29], т. е. в определенной степени перекликаясь с идеей Москвы — третьего Рима. Здесь Богоматерь выступает прежде всего как «державная заступница» русской земли, вся история иконы Владимирской Богоматери представлена на фоне, связанном с государственными задачами, стоящими перед русским народом, главнейшей из которых, по «Сказанию», является защита от мучителя и гонителя христиан — Темир Аксака. Замечательные рассказы из «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы» об исцелениях, полученных от Богоматери через ее чтимую икону, в сказании XVI в. не находят места. О них так и сказано: «От святые же иконы Богоматери многа чюдеса содеяшася тогда и потом, о нихъ же потреба есть особному сказанию быти, здѣ же настоящее вкратцѣ мало да глаголется» [30]. Из всех рассказов «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы» XII в. вошли в «Сказание об иконе Владимирской Богоматери» XVI в. только рассказы о необыкновенной иконе Богоматери из Вышеградского монастыря, которая неоднократно сходила со своего места, и о молении князя Андрея перед иконой, о проводнике, утонувшем в реке и явившемся невредимым после молитвы Андрея Боголюбского, о жене, которая умерщвлена была от коня и осталась жива, и чудо о Золотых вратах Владимира. Два рассказа связаны с переездом князя Андрея Боголюбского во Владимир и покровительству Богоматери этому переезду, а последний рассказ посвящен публичному чуду, касающемуся грандиозной постройки во Владимире Золотых ворот, т. е. событиям, имеющим несомненное государственное значение.

Рассказы XII в., не вошедшие в «Сказание об иконе Владимирской Богоматери», в ряде рукописей приводятся сразу же после текста «Сказания». Их редактирование проведено тем же самым редактором, который составлял компилятивное «Сказание об иконе Владимирской Богоматери». Известна также расширенная редакция «Сказания об иконе Владимирской Богоматери» [31], в которую вошли все без исключения рассказы из «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы». По всей видимости, первоначально текст сказания XII в. был отредактирован и в полном составе вошел в компилятивное «Сказание об иконе Владимирской Богоматери», а затем при повторном редактировании все частное, касающееся исцеления конкретных людей, было изъято. В ряде рукописей сразу же за текстом «Сказания об иконе Владимирской Богоматери» следует «воспоминание вкратце и не от малые части о пречистыя чюдотворная образа Пречистая Владычица нашей Богородици».

[1] Цит. по: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. I. С. 33.
[2] Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 418.
[3] Там же. С. 418.
[4] *Воронин Н. Н.* Политическая легенда в Киево-Печерском патерике//ТОДРЛ. М., Л., 1955. Т. XI. С. 96—102.
[5] Ипатьевская летопись//ПСРЛ. М., 1962. Т. II. Стлб. 482.
[6] Там же. Стлб. 552.
[7] См.: *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг: Из истории русско-византийских отношений XII в.//Византийский временник. М., 1962. Т. 31. С. 44.
[8] ОР РГБ, собр. Егорова. Ф. 98. № 637. Л. 385 об. Далее текст «Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы» цитируется по этой рукописи последней четверти XV в., листы указываются в скобках.
[9] Лаврентьевская летопись//ПСРЛ. Л., 1928. Т. 1. Стлб. 374.
[10] *Забелин И. Е.* Следы литературного труда Андрея Боголюбского//Археологические известия и заметки. М., 1895. № 2—3. С. 37—49; *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Киев, 1908. С. 953.
[11] *Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в.//Византийский Временник. М., 1965. Т. XXVI. С. 180—218.
[12] Ипатьевская летопись//ПСРЛ. М., 1962. Т. II. Стлб. 482.
[13] Книга Степенная царская родословия//ПСРЛ. СПб., 1908. Стлб. 230.
[14] Датировка иконы Владимирской Богоматери XI в. была предложена А. И. Анисимовым. См.: *Анисимов А. И.* Владимирская икона Божьей Матери. Прага. Seminarium Kondakovianum. 1928. В. Н. Лазарев атрибутировал икону XII в. См.: *Лазарев В. Н.* Византийское и древнерусское искусство: Статьи и исследования. М., 1975. С. 9—29. Датировка В. Н. Лазарева была принята большинством исследователей древнерусского и византийского искусства.
[15] Зборник за ликовне уместности. Нови Сад, 1974. № 10. С. 3—14.
[16] *Архим. Сергий.* Иверская св. и чудотворная икона Богоматери. М., 1879.
[17] *Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний: (Владимирская Русь в литературе XII в.) М., 1991. С. 31—32.
[18] Благодарю за консультации Л. Н. Виноградову. См. также ее статью: Мифологический аспект полесской «русальной традиции»//Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—133.
[19] *Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний. С. 106—107.
[20] Там же. С. 95.
[21] Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьградѣ Антона архиепископа Новгородского/Под ред. Хр. М. Лопарева//Православный палестинский сборник. СПб., 1909. Т. XVII, вып. III. С. 4.
[22] Там же. С. 4.
[23] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. II. С. 189.
[24] *Мансветов Г.* О трудах митрополита Киприана по части богослужения//Творения святых отец. М., 1882. Кн. II. С. 421—453.
[25] Никольский Константин. О службах русской церкви, бывших в прежних богослужебных книгах. Константина Никольского протоиерея церкви Успения Пресвятой Богородицы, что на Сенной. Приложение. Чин омовения св. мощей и Великий пяток из рукописного новгородского устава XVII в. СПб., 1885. С. 277—280.
[26] Летопись Боголюбова монастыря с 1158 по 1770 г., составленная по монастырским актам и записям настоятелем оной обители игуменом Аристархом в 1767—1769 годах//ЧОИДР. М., 1878. Январь-март. Приложение. С. 13.
[27] В ркп. «при сраме» исправлено по ркп. XVI в. из собр. ОР РГБ. Ф. 98 (Егоров). № 921. Л. 601 и ркп. XVI в. из собр. ОР РГБ. Ф. 173 (Московская Духовная академия). № 96. Л. 19.
[28] *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 278.
[29] ПСРЛ. Т. XI. Никоновская летопись. М., 1965. С. 251.
[30] Там же. С. 244—245.
[31] См.: ОР РГБ. Ф. 218 (Овчинников). № 733. Л. 70—112.

А. А. Турилов

ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ПИСЬМЕННОСТИ У ЮЖНЫХ СЛАВЯН В XII—XIV вв. (проблемы и перспективы изучения)

Семьдесят лет назад вышла в свет работа М. Н. Сперанского «К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур (русские памятники на Юге славянства)» (38). Статья подвела итог длительному периоду накопления однородных научных фактов: сумма их дала автору справедливое основание поставить перед отечественной и мировой славистикой задачу изучения восточнославянского (древнерусского) влияния на болгарскую и сербскую письменность приблизительно до середины XIV столетия (так называемое первое русское влияние) и в значительной мере определить перспективы такого исследования. За десятилетия, прошедшие с выхода этой статьи, достаточно много сделано в этом направлении (в том числе и самим М. Н. Сперанским (41): расширен круг источников, уточнена и дополнена характеристика культурно-исторической и политической ситуации эпохи (библиографию работ см.: 56), дана справедливая оценка периода как одной из «революций» в истории славянской письменности (21, 43—44). При всех успехах в этой области нельзя не отметить значительно меньшую популярность темы у исследователей по сравнению с проблемой «второго южнославянского влияния» (на исследовательский интерес к последней явственно указывает даже факт отрицания этого культурно-исторического феномена) (16) при том, что их историко-культурная равнозначность никем не оспаривается).

Думается, что главная причина такой неравномерности в изучении различных этапов культурных связей православных славян заключается прежде всего в специфике источниковой базы «первого восточнославянского влияния». Действительно, ни один из этапов русско-южнославянских культурных связей (как предшествующих, так и последующих) не отличается такой скудостью (точнее, полным отсутствием) прямых исторических свидетельств и опорных дат: даже для периода «первого южнославянского влияния» (не говоря уже о втором и тем более о восточнославянском влиянии на книжность Болгарии и Сербии в XVI—XVIII вв.) они более многочисленны. Единственное исключение — Рязанская кормчая 1284 г.— никак не меняет общей картины, поскольку отражает обратное (от южных славян на Русь) движение памятников письменности. Собственно, датировка «первого восточнославянского влияния» XII—XIII вв. исходит в первую очередь из анализа историко-культурной ситуации на Руси и Балканах: нижнюю грань определяет возрождение болгарской и сербской государственности в конце XII в., послужившее предпосылкой возрождения в широких масштабах национальных культур; верхнюю — монголо-

татарское нашествие в 1237—1241 гг., нанесшее огромный урон русской культуре и резко ограничившее межславянские культурные контакты.

Корпус южнославянских (в первую очередь сербских) списков древнерусских сочинений и переводов XI—XIII вв. достаточно четко подразделяется на два хронологических пласта: середина XIII — середина XIV в. для Болгарии и вплоть до начала XV в. для Сербии и западноболгарских областей под властью Сербии и Византии — при том, что следы влияния графики и орфографии восточнославянских рукописей в памятниках, «вернувшихся» с Руси на Балканы (прежде всего Евангелия и Апостолы) отмечаются уже с конца XII в. (8, 64—66); и XVI—XVII вв. Наиболее затруднена датировка появления у южных славян памятников, составляющих этот второй пласт, поэтому в исследованиях эта хронология обычно определяется достаточно широко: XIV—XVI вв. (1; 3; 41).

В принципе возможны три варианта: 1) дошедшие списки XVI—XVII вв. продолжают старую южнославянскую традицию; 2) памятники пришли в болгарскую и сербскую книжность со «вторым восточнославянским влиянием»; 3) компромиссный — памятники могли попасть дважды: в XII—XIII и XVI—XVII вв. Очевидно, что каждый памятник заслуживает отдельного рассмотрения, но нельзя не отметить следующего: 1) степень преемственности традиции между XIII—XIV и XVI—XVII вв. в этом смысле весьма невелика (причины этого будут рассмотрены ниже): можно ставить вопрос лишь о «Пчеле», житии и чудесах Николая Чудотворца, толкованиях Никиты Ираклийского на Слова Григория Богослова (41, 58, 97), болгарской копии XVI—XVII вв. с Берлинского сборника (38, 21). Во многих же других случаях эти традиции противопоставлены друг другу (ср.: 38 и 41; 1). Верхняя хронологическая грань распространения южнославянских (во всяком случае болгарских) списков с древнерусских текстов и рукописей (середина XIV в.) объясняет причину этого дисконтинуитета. Середина и вторая половина XIV столетия в Болгарии (в границах Второго царства) — это время распространения результатов афонско-тырновской справы — новых переводов, выполненных в первой половине века и оригинальных памятников тырновской литературной школы. Здесь (и, по всей видимости, в славянских монастырях Афона) обновление книжного репертуара носило тотальный характер. На достаточно компактной территории государства главные книгописные центры, выступавшие проводниками книжной реформы, были тесно связаны друг с другом и с патриархом, узаконивающим своим авторитетом ее результаты. В таких условиях тексты и кодексы, этих результатов не отражавшие, были практически исключены из процесса тиражирования (в их числе оказались, не говоря уже о древнерусских, и многие памятники литературы и письменности Второго царства XII — начала XIV в.). Очевидно, славянская книжная продукция скрипториев Молдавии XV—XVI вв., как известно, наиболее последовательно отражаю-

щая тырновские правописные нормы, столь же последовательна и в отношении репертуара (см.: 26, 10—20).

Значительно более сложная картина наблюдается в Сербии и болгарских областях под властью Византии и Сербии. Процесс замены репертуара проходил здесь более медленно и не был столь всеобъемлющим, благодаря чему в сербских и западноболгарских списках второй половины XIV в. и позднейшего времени сохранилось значительное число более древних сочинений. В сербских рукописях восточнославянские памятники, относящиеся к древнейшему пласту связей, сохраняются до первой половины XV в. (например, Послание к брату-столпнику митрополита Илариона).

Большинство памятников, представленных младшей традицией, имеет свидетельства достаточно позднего появления на славянском юге. Конечно, случай с «Историей иудейской войны» Иосифа Флавия, когда известен и древнерусский архетип сербских списков и время и обстоятельства его появления на Афоне (2), представляет желанное исключение из правил. Но к сходным выводам приводит и изучение конвоя других памятников. Показателен пример с сочинениями Кирилла Туровского. Цикл его седмичных молитв в южнославянских (сербских) списках XVI—XVII вв. обычно сопровождается Акафистом пресладкому имени Иисусову Франциска Скорина (ок. 1522 г.), при этом не в первоначальной редакции (48, 304). Слово того же Кирилла на Вознесение встречается на славянском юге только в составе Учительного евангелия патриарха Каллиста, куда оно попало на восточнославянской почве не ранее XV в. (печатное издание — Заблудов, 1569). Единственный известный сербский список Христианской топографии Козьмы Индикоплова сопровождается текстом, переведенным не ранее середины XVI в. (Притча о царегоде), кроме того, иллюминация кодекса тесно связана с русской миниатюрой XVI—XVII вв. (17; 28, 103—104).

Эти примеры (более полный перечень см.: 45) несомненно свидетельствуют в пользу того, что южнославянские списки древнерусских сочинений и переводов XI—XIII вв. связаны в первую очередь со «вторым восточнославянским влиянием» конца XV—XVIII в. на болгарскую и сербскую культуру. В этом нет ничего неожиданного, поскольку начало этого процесса совпадало с возрождением восточнославянской книжности в XV — первой половине XVI в., захватившим и весь домонгольский репертуар.

Поэтому главным и практически единственным источником для изучения «первого русского влияния» на южнославянскую книжность XII—XIII вв. оказываются болгарские и сербские рукописи XIII—XIV вв. Хронологическое смещение дошедших списков по отношению к породившему их явлению вполне естественно, но безусловно создает дополнительные трудности. Очевидно, что для ряда переводных памятников восточнославянское происхождение архетипа дошедших южнославянских списков не может быть установлено в силу устранения с течением времени (а разрыв может составлять до полутора столетий) следов восточнославянской орфогра-

фии. Ситуация противоположна «второму южнославянскому влиянию» в русской книжности (и до некоторой степени — для XVII—XVIII вв.— «второму восточнославянскому влиянию»). Восточнославянская орфография для болгарских и сербских книжников XII—XIV вв. явно не была престижной (в отличие от среднеболгарской для русских в XV—XVI вв.) — в противоположность последней ситуации нет ни одного примера южнославянских рукописей с последовательно выдержанным восточнославянским правописанием. Уместно по всей видимости говорить о различии самой модели «влияния», обусловившей и эту разницу в отношении к орфографии. В случае со «вторым южнославянским влиянием» речь идет в идеале (независимо от того, к каким результатам это привело на деле) о замене старого корпуса «неисправных» текстов с их «невыдержанной» орфографией на новоисправленный, с правописанием, освобожденным от ошибок и погрешностей, накопившихся с течением времени (идеально в этом смысле ситуация с болгарской книжной традицией в Киевской Руси X—XI вв., которая переносится практически на чистое место). Иначе с анализируемой проблемой. Здесь мы сталкиваемся не с заменой корпуса текстов, а с восполнением лакун в уже существующем, вызванных неблагоприятной историко-культурной обстановкой в предшествующий период. При таком отсутствии замены одного корпуса текстов нет нужды в сознательной ориентации на орфографию копируемых рукописей, речь может идти лишь об индивидуальных особенностях и склонностях писца (насколько последовательно или напротив — свободно относится он к правописанию архетипа). Более того, на раннем этапе связей восточнославянские рукописи XI в. могли даже служить источником архаизации орфографии южнославянских списков, так как они сохраняли в силу консервативности традиции многие правописные особенности своих древнеболгарских архетипов (о тенденциях в орфографии друвнерусских рукописей XII в. см.: **46**, 34) *.

Все это в значительной мере затрудняет выявление южнославянских списков с древнерусских рукописей, содержащих переводные тексты, особенно в тех случаях, когда последние восходят, в свою очередь, к древнеболгарским оригиналам конца IX—X в. К этому следует добавить, что в работах сербских филологов существует достаточно устойчивая традиция объяснять ряд орфографических особенностей, в которых нельзя исключать влияние русского оригинала (смешение Ь—Е, Ъ—О, гиперкорректные формы типа КАКЬ вместо КАКО, ШТЬ вместо ШТО и т. п.), влиянием, скорее, западноболгарских (македонских) списков, чем восточнославянских) (**5**,

* Здесь напрашивается параллель со «вторым восточнославянским влиянием», в особенности XVI в., когда к южным славянам приходили восточнославянские рукописи (в том числе и оригинальные тексты) с сильно болгаризированной орфографией, широко распространившейся к концу XV в. как в Московской Руси, так и на Украине и в Белоруссии. Восприятие южными славянами восточнославянских орфографических норм как целостной системы относится уже к периоду широкого распространения печатной продукции московских и украинских типографий.

255, 9; 51) *. Подобное объяснение не во всех случаях представляется правомерным, особенно когда рукопись (как это в случае со сборником попа Драголя, которому посвящены последние две работы) содержит следы влияния не только в языке (сборник Драголя, как известно, содержит список «Притчи о белоризце» Кирилла Туровского). Относительно же употребления упомянутых гиперкорректных форм нельзя не согласиться с мнением последнего исследователя языка Иловичской кормчей, что «в памятниках, где не предполагается русское влияние, таких ... форм не существует» (31, 13).

Вопрос о происхождении каждого из памятников в большинстве случаев следует решать индивидуально (иногда на уровне групп рукописей, содержащих один и тот же текст, например, Пролог, иногда на уровне отдельных кодексов, и даже на уровне отдельных текстов в сборниках) с привлечением неязыковых свидетельств (памяти древнерусских святых и праздники в месяцесловах Евангелий и Апостолов, конвой из древнерусских текстов и переводов в сборниках).

Длинный перечень оговорок и ограничений в отношении круга источников по истории русско-южнославянских культурных связей XII—XIII вв. отнюдь не призван утверждать бесперспективность дальнейших поисков в этом направлении. Напротив, вышедшие в последние годы описания южнославянских рукописных книг зарубежных хранилищ и в особенности результаты работы над «Сводным каталогом славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР» (напомним, что в хранилищах России сосредоточено не менее 40% мирового фонда южнославянских рукописных книг XI—XIV вв.), свидетельствуют об обратном. Круг источников может быть не только увеличен количественно (новые списки), но и значительно расширен (новые тексты). Объем этих дополнений выглядит особенно показательно в сопоставлении с почти исчерпывающей сводкой памятников, составленной Х. Микласом (56, 456—469). Стоит заметить, что расширение круга источников не меняет оценки характера связей, в полной силе остается тезис М. Н. Сперанского о том, что «перешедшие русские памятники носят характер общехристианско-византийский» (38, 53), равно как и его наблюдение о количественном преобладании сербских списков над болгарскими (38, 13—14).

Новые тексты и списки позволяют в ряде случаев уточнить

* Как пример доведения подобной тенденции до крайности можно указать описание Четвероевангелия второй четверти XVI в. в собрании Библиотеки Матицы Сербской в Новой Саде (14, 33—35, № 10) как македонской рукописи. Между тем кодекс написан характерным «молдавским» полууставом (см. снимок в приложении к каталогу), типичным и для украинских рукописей XVI в. И что не менее важно, на бумаге, изготовленной в Польше или Великом княжестве Литовском (один из водяных знаков — польский герб «Одрвонж»). В XVI в. уже наблюдается четкое разделение в употреблении бумаги: французская и немецкая в Северной Европе, итальянская в южной, польская же, кроме того, была неконкурентоспособна на внешнем рынке (кроме Московской Руси). В то же время «македонизмы» орфографии новосадского кодекса легко могут быть объяснены и как восточнославянизмы.

время и обстоятельства появления у южных славян некоторых памятников, в том числе известных ранее (например, «Пчелы»). Нередко они имеют значение и для истории русской литературы, поскольку в южнославянской традиции почти все представлены старшими по сравнению с древнерусскими списками.

Вслед за М. Н. Сперанским вновь выявленные памятники можно разделить на три группы:

1) оригинальные древнерусские сочинения;

2) восточнославянские переводы;

3) списки с восточнославянских рукописей, содержащих тексты, написанные или переведенные в Болгарии (либо созданные в Великой Моравии, но попавшие на Русь через болгарское посредство).

Порядок групп, естественно, не отражает их роли в культурно-историческом обмене, скорее обратно пропорционален ей.

Известно, что большинство памятников, входящих в первую и вторую группы, дошло в небольшом числе сборников смешанного содержания (56, 460—461, Н 1—5), к которым необходимо прибавить сборник М. П. Петровского, находящийся у истоков изучения проблемы (29). Рукопись выпала из научного оборота на рубеже XIX и XX вв. (в 1899 г. Н. П. Лихачев пользовался ею при составлении справочника (20, Ч. 1, 260), в 1906 г. Н. К. Никольский (23, 94) уже не знал ее местонахождения). Современный ее шифр — БАН, Тек. пост. 13. Сюда относится также сербский сборник второй половины XIV в. (БАН, 24.4.20), содержащий «Пчелу» (39, 338—340; 38, 42—44), но как часть большего кодекса он рассматривается ниже.

К этому перечню можно прибавить следующие рукописи: 1) сборник с Пандектами Никона Черногорца, серб., кон. XIII — нач. XIV в. (ГПБ, Q. п. 1. 27); 2) восходящий к одному протографу с ним Дечанский сборник («Златая Цепь»), серб., втор. пол. (сер.?) XIV в. (ГПБ. F. п. 1. 121 + БАН. 24.4.23 + БАН 24.4.20) (отождествление частей — Л. Церних (49, 361, № 7) + НБ Сербии, собр. Ковачевича, Рс 708); 3) сборник смешанного содержания, болг., около сер. XIV в. (ЦГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина, № 1700 (библиографию сборника см.: 45, 96, прим. 29, 30); 4) сборник смешанного содержания, серб., трет. четв. XIV в. (НБ Сербии, № 26 — 52, 35—42, № 27), близкий по составу БАН. Тек. пост. 13, который, возможно, восходит к нему; 5) сборник смешанного содержания, серб., перв. четв. XV в. (м-рь Савина, № 22 — 6, 93).

Вся эта группа рукописей требует внимательного изучения с точки зрения состава, поскольку ниже изложены лишь первичные результаты наблюдений.

Рассмотрение оригинальных памятников целесообразно начать с новых списков сочинений, уже известных в южнославянской письменности.

1) *Послание брату-столпнику с надписанием «Илариона митрополита Киевского» в заглавии.* Во время М. Н. Сперанского было известно два сербских списка этого памятника: М. П. Петровского (БАН, Тек. пост. 13) и Хиландарский № 455 (29; 42; 38,

16—19). Сейчас к ним можно прибавить еще два сербских списка (известных мне лишь по описаниям): Белградский 26 и Савинский 22. Налицо, таким образом, группа старших списков, где автор в заглавии назван митрополитом Киевским. Все известные русские списки (перечень см.: 23, 93—100) текста несколько моложе (старший из них пергаменный (ГБЛ, собр. Беляева, № 54/М.1548, не ранее рубежа XVI—XV вв.) содержит лишь имя автора без титула). При критическом издании текста этим сербским спискам должно быть уделено особое внимание. Авторство митрополита Илариона и даже славянское происхождение текста неоднократно оспаривалось (обзор мнений см.: 23, 91—93), поэтому нельзя не упомянуть важный аргумент в пользу этого, предложенный Д. М. Буланиным в недавней работе, где он устанавливает принадлежность встречающейся в послании формулы «не бо взрастохом в Афине, ни философии учихомся» древнерусской авторской топике (10, 242).

2) *Сочинения Кирилла Туровского* в южнославянских списках древнейшего периода представлены лишь двумя текстами: Притчей о белоризце (Послание Василию, игумену Печерскому) в Сборнике попа Драголя и Притчей о слепце и хромце (в проложной версии) в Берлинском сборнике (38, 25—28). Другие тексты этого автора (молитвы, Слово на Вознесение) известны лишь в сербских списках XVI—XVII вв. (22, 38—51) и, очевидно, попали туда, как говорилось выше, уже в результате «второго восточнославянского влияния» (см. также: 45, 91, 96). Еще один список Притчи о белоризце содержится в болгарском пергаменном сборнике ЦГАДА, собр. Мазурина, № 1700; список, к сожалению, также дефектен, как и в Сборнике Драголя.

Однако нельзя исключить для периода XIII—XIV вв. знакомства южнославянских книжников со значительно большим числом сочинений Кирилла. Так, в сборнике типа Триодного торжественника (ГПБ, ОЛДП F.1.215), датируемом первой четвертью XV в., содержится полный цикл из восьми слов-поучений туровского епископа на праздники Цветной Триоди. Хотя рукопись несомненно восточнославянская, она последовательно дает среднеболгарские (тырновские) орфографические нормы (написана «младшим» полууставом). Если бы кодекс относился ко второй половине столетия, это можно было бы объяснить тем, что восточнославянский писец сознательно болгаризировал орфографию; однако для первой четверти XV в. единственным объяснением такого правописания может быть только копирование среднеболгарского оригинала.

Значительный интерес представляют также два древнерусских анонимных поучения, до сих пор в контексте русско-южнославянских связей не упоминавшихся.

3. «*Предисловие покаянию*» («Наставление к иереям с упоминанием изгойства»). Текст дошел в том же болгарском пергаменном сборнике, что и Притча о белоризце (ЦГАДА, собр. Мазурина, № 1700, л. 29—36 об.), к сожалению, с небольшой утратой в начале (заглавие приведено по русским спискам). Памятник представляет архиерейское поучение священнику о необходимости со-

провождать покаяние праведной жизнью. Большое место занимает обличение социальных пороков, среди которых особое негодование автора вызывает взымание изгойства — платы за освобождение потомков холопов. Памятник, датируемый исследователями XII—XIII вв., издавался по нескольким русским спискам (**42**, 327—332, **33**, 835—836). Русские списки относятся к более позднему времени (старший из них в Паисиевском сборнике (ГПБ, Кирилло-Белоз., № 4/1081; перв. четв. XV в.). Мазуринский список не совпадает ни с одним из опубликованных последовательно, отражая, по всей видимости, более ранний этап истории текста.

4. *«Слово от Апостола»* («Не пущае небо дьждь»). Текст помещенный под этим заголовком в сербском сборнике БАН. 24.4.20 вслед за «Пчелой», исследованной и изданной М. Н. Сперанским, соответствует тексту двух поучений, известных в русских списках XIV—XVI вв. с именем «отца Моисея» в заглавии (**35**, 256—257): 1) «О безвременном пьянстве»; 2) «О ротах и клятвах». Отличие сербского списка заключается в том, что тексты здесь даны в обратной последовательности, как единый анонимный текст. Их связывает между собой небольшой фрагмент, повествующий «яко без вины поробачивают человекы», и так же как «Предисловие покаянию» (но без текстологических совпадений), обличающий взимание изгойства. В тексте встречается лексический новгородизм для обозначения ростовщических процентов («резоимание, рекше намы») (ср.: **53**, 165—168).

Относительно датировки и авторства памятника в литературе (на материале русских списков) существуют две точки зрения: А. И. Соболевский приписывал поучение игумену новгородского Антониева монастыря, умершему в 1187 г. (**37**, 77—80), А. Н. Попов (**30**, 56—57) и Н. М. Гальковский (**11**, Ч. 2, 133—140) — архиепископу, умершему в 1362 г. Если сербский список XIV в. (около середины) ничего не дает для определения авторства, то полностью исключает вторую атрибуцию.

Оба анонимных текста (и «Предисловие» и «Слово») заслуживают скорейшей публикации.

Ряд новых фактов можно указать и для восточнославянских переводов в южнославянской традиции.

1) *«Пчела»*. Возможно, помещение памятника в данном разделе не бесспорно, поскольку В. Федером высказано мнение о преславском происхождении перевода (**55**, 36, прим. 50), однако факт восточнославянского посредства для сохранившейся сербской традиции сомнению, кажется, не подвергается.

Кроме списка, исследованного и изданного Сперанским по сборнику БАН. 24.2.20, существуют по крайней мере еще два древних фрагмента, также сербского извода. Первый из них находится в той же рукописи, что и изданный, но в основной ее части — ГПБ. F. п. 1. 121, л. 178об. Это небольшая выборка без заглавия, содержащая 8 изречений античных мудрецов из разных глав (18, 20, 27, 36, 51) в том же переводе, что и основной текст. Более существенно, что та же самая выборка содержится в пергаменном

сборнике рубежа XIII—XIV вв.— ГПБ. Q. п. 1. 27, л. 160об.—161об. (состав рукописи не оставляет сомнений, что они восходят к общему протографу). Это древнейший известный фрагмент «Пчелы», но, как будет показано ниже, он отражает уже достаточно длительное бытование текста у южных славян.

3) *Житие Андрея Юродивого.* До недавнего времени были известны лишь фрагменты древнерусского перевода текста в сербских списках XVI—XVII вв. (**41**, **97**). Имеется однако фрагмент значительно более раннего времени — в том же сербском пергаменном сборнике второй половины (ок. середины) XIV в. (БАН. 24.4.23), не совпадающий по содержанию с поздними. В заголовке текст приписан Иоанну Златоусту («Слово светааго Іоанна Златоустаго о кончинѣ и антихрьсте из Андрея»). Как фрагмент жития он атрибутирован О. П. Лихачевой (**27**, 174), редакция перевода в недавнее время определена А. М. Молдованом, исследующим судьбу памятника на славянской почве (устное сообщение). В настоящее время невозможно сказать однозначно — была ли эта выборка сделана на славянском юге из полного текста жития, или попала туда как готовое сочинение. Как и в случае с «Пчелой», список XIV в. отражает уже длительное бытование памятника у южных славян, к которым он попал, очевидно, не позднее первой трети XIII в. скорее всего через Афон.

4) *Пандекты Никона Черногорца* в древнейшем переводе. Вопрос о его происхождении имеет большое значение для истории межславянских культурных связей, так как эта компиляция послужила источником многих сборников на восточнославянской почве: достаточно назвать Пролог Константина Мокисийского 2-й редакции, Мерило Праведное, Златую Цепь, Измарагд (**35**, 293), не говоря уже о включении отдельных статей в сборники смешанного содержания. Долгое время памятник был известен исследователям только в древнерусских списках (хотя еще в 1869 г. появилось краткое известие о сербском — **24**, 147). Ярко выраженная восточнославянская лексика перевода (примеры см.: **42**, 217—296) дала основание считать его древнерусским; И. И. Срезневский широко использовал его в своих «Материалах для словаря».

В наше время А. В. Поппэ (**57**, 18—19) и Р. Павловой (**25**) было высказано мнение, что этот перевод был выполнен у южных славян; ввиду нерусских разночтений в разных списках памятника осторожно относиться к гипотезе Срезневского призывает Й. Райнхарт (**31**, 32—33).

Как же обстоит дело с памятником в обеих ветвях славянской традиции? Древнерусских списков до XV в. (когда текст был вытеснен позднейшими редакциями) известно 7. Уже И. И. Срезневский пользовался тремя: Ярославским начала XIII в. (ЯМЗ № 15583; **34**, № 214), Синодальным (ГИМ, Син. 836) 1296 г. (обзор мнений о датировке — см.: **32**) и Чудовским конца XIV в. (ГИМ, Чуд. 16). Позднее к ним прибавились Синайский XIII в. (ГПБ, Греч., № 70; **34**, № 166), Погодинский конца XIV в. (ГПБ, Пог., № 267), Ярославский 2-й (ЯМЗ, № 15606) рубежа XIV—XV вв. и в последнее

время Мазуринский (ЦГАДА, собр. Мазурина, № 1698) рубежа XIII—XIV вв. (18, Ч. 1, 110—115, № 43).

Однако и южнославянская (сербская) традиция представлена достаточно древними списками (так что можно удивляться столь длительному невниманию к ним). Это списки: Хиландарский № 175 (7, 100) конца XIII в.; Плевальский (м-рь Троицы близ Плеваля № 87 + ГПБ, Гильф. 78 — 50, 344—345), в XIX в. находившийся в Грачанице и Лобановский (ГПБ. Q. п. 1. 27), ошибочно фигурирующий в литературе как сборник слов и поучений (13, 106) — оба рубежа XIII—XIV вв. Второй половиной (серединой?) XIV в. датируется Дечанский список (ГПБ, F. п. 1. 121), не вполне точно именуемый «Златой цепью» (13, 105). Кроме того, отрывок памятника (2 л.) в списке рубежа XIII—XIV вв. использован в качестве защитных листов сборника ГИМ, Хлуд. 114.

Разумеется, количество списков и даже их возраст не могут служить решительным аргументом в вопросе о происхождении перевода. Время перевода свидетельствует, скорее, в пользу традиционной точки зрения: он возник между серединой XI и концом XII в. (напомню, что Ярославский список датируется самым началом следующего столетия и свободен от южнославянизмов в орфографии); т. е. в самый неблагоприятный для славянской культуры на Балканах период. Конечно, нельзя смешивать языковую принадлежность переводчика и место выполнения перевода — это мог быть и Афон или Константинополь (в этом случае возможно и сотрудничество славян-переводчиков разных национальностей, как это предполагал М. Н. Сперанский для Пролога Константина Мокисийского).

Возможно, в будущем внимательное исследование орфографии сербских списков Пандектов позволит выявить какие-то следы восточнославянского оригинала (на многое, учитывая дату списков, в этом отношении рассчитывать не приходится). Разница в лексическом составе может быть истолкована в пользу любой из двух версий. Вероятно, решающее значение имеет здесь принцип замены. Очевидно, что наличие в переводном славянском памятнике лексики с ярко выраженной принадлежностью к восточнославянскому или южнославянскому ареалу в последнем случае (дифференциация на болгаризмы и сербизмы, либо «общеюжнославянский книжный язык» — 31, 20) может иметь три объяснения:

1) перевод выполнен южным (восточным) славянином;

2) перевод отредактирован южным (восточным) славянином, заменившим ярко выраженную восточнославянскую лексику на южнославянскую (либо наоборот);

3) переводчик использует чуждую, но престижную для него лексику.

Языковая правка может носить и сглаживающий характер, с заменой русизмов (южнославянизмов) усредненной «общецерковнославянской» лексикой. Почти невозможно представить обратное — замену нейтральной лексики национально окрашенной (если только речь не идет о правке древнего перевода в позднейшее время).

Сербские списки Пандектов (насколько могу судить по спискам ГПБ. Q. п. 1. 27 и F. п. 1. 121) сравнительно с русскими отличает такая нейтральность лексики (замена типа «цепь» — «верига»), что, вероятно, служит свидетельством их вторичности по отношению к последним.

Сербские списки неоднородны по составу. Хиландарский содержит первые 32 главы, Плевальский, вероятно, 57 (существующие описания не позволяют судить об этом с уверенностью), Лобановский и Дечанский содержат сокращенную редакцию в 45 главах (главы 1—38, 51—57 — так называемая «Златая цепь»). Лобановский список отражает начальный этап данной редакции — главы здесь выброшены, но нумерация не смещена, и общее число глав в конце указано 57. Эту редакцию сопровождает целый сборник дополнений, почти целиком сохранившийся в Дечанском списке (в Лобановском из-за утраты конца кодекса осталось лишь начало, но здесь часть этого конвоя помещена между главами 8 и 9 самих Пандектов — л. 27 об.— 28 об., 137—138). Этот конвой мыслится как органическое продолжение Пандектов — в Дечанском сборнике (БАН, 24.4.20) оглавление Пандектов помещено после дополнительных статей (в Лобановском отсутствует из-за утраты). Входили ли дополнительные статьи в оглавление, с уверенностью сказать нельзя — оно обрывается на 37-й главе. О русских текстах и переводах в составе сборника достаточно сказано выше. Едва ли их наличие в конвое Пандектов случайно.

Однако было бы поспешно считать архетип Лобановского и Дечанского сборников просто списком с русского оригинала. Напомним, что по крайней мере для «Пчелы» в литературе отмечено болгарское посредство (38, 43). Небольшой текст в составе обоих кодексов, явно восходящий к их архетипу, позволяет уточнить ряд моментов в истории бытования у южных славян содержащихся в этих рукописях древнерусских памятников. Это «Слово кромѣ сихь книгъ. ѡ(т) Светыѥ горы нѣкоѥго великааго старца вь прѣп(д)бныихь Иѡакима свѣтованиѥ. кь Спиридоноу игоуменоу великие лавры светыѥ Богородице вь Стоуденци (Деч.: Стоуденици). имь же оуставлено сиѥ здѣ. имоуще сицѣ» (Лоб. л. 27об.— 28об.; Деч. л. 175об.— 176об.). Текст представляет наставление монашествующих, с ним, вероятно, связаны следующие далее выписки канонического содержания (Лоб. л. 28об., 137об.— 138; Деч. л. 176об.— 177об.).

Исторические реалии в тексте «советования» отсутствуют, но по крайней мере одно из имен может быть истолковано однозначно. Спиридон известен как адресат послания св. Саввы Сербского из второго путешествия в Святую землю в 1234 г. (54, 210—211), игуменом (архимандритом) Студеницы он стал не ранее 1217 г., когда Савва вернулся на Афон. Пытаясь персонифицировать автора «советования», мы полностью переходим в область гипотез. Если придерживаться тезиса о славянском происхождении Иоакима, то в круге современников Саввы можно указать авторитетного агиорита с таким именем — первого тырновского патриарха (с 1235 г.). В

этом случае поставление следует датировать не позднее 1220-х годов, так как, согласно житию Иоакима (19, 46), уже в начале царствования Иоанна Асеня II (1217—1241) отшельник с учениками переселился с Афона на Дунай. Такому отождествлению, кажется, ничто не противоречит (можно привести даже косвенные аргументы «за» — уже упоминавшиеся следы болгарской орфографии «Пчелы»). В целом роль Иоакима в формировании протографа Лобановского и Дечанского сборников («имь же оуставлено зде»), место создания кодекса (Афон или Студеница; помещение послания в старшем списке внутри Пандектов, возможно, свидетельствует в пользу первого) и состав конвоя требуют самого внимательного исследования (постатейное печатное описание имеют лишь части Дечанского сборника БАН). Однако уже теперь ясно, что древнерусские тексты и переводы, входящие в этот протограф, получили известность у южных славян не позднее первой трети XIII в. Можно также предполагать, что текст Пандектов Никона Черногорца (независимо от происхождения перевода) был в это время достаточной новинкой на Балканах.

Корпус текстов, созданных южными славянами, или бытовавших у них в древнейшее время, а затем вернувшихся на Балканы через русское посредство, особенно сложен для выявления (за исключением, может быть, Евангелий и Апостолов, содержащих памяти древнерусских святых в месяцеслове), однако и здесь можно указать новые памятники.

1. *Пространное житие Константина-Кирилла.* Обстоятельные исследования рукописной традиции и текстологии памятника, предпринятые в последнее время итальянским славистом Дж. Дзиффером, убедительно показали зависимость сохранившихся южнославянских списков от архетипа групп восточнославянских (14). Тот же вывод, очевидно, можно сделать и в отношении Похвального слова Кириллу и Мефодию, вторичность южнославянских списков которого по отношению к древнерусским уже отмечалась исследователями (47, 34—35).

2. *Сказание инока Христодула о чудесах великомученика Георгия* («Сказание о железном кресте»). С достаточной степенью уверенности можно говорить, что три чуда этого болгарского цикла начала X в. (45; 4, 61—98), содержащиеся в западноболгарском списке конца XIV в. Пролога Константина Мокийского (Архив Болгарской АН, № 72 — 19, 143—145), были включены в него на русской почве. Список (не учтенный в перечне Х. Микласа) содержит также житие княгини Ольги. Практика включения на южнославянской почве дополнительных текстов в Пролог (кроме житий местных святых) неизвестна, тогда как в русских списках различные комбинации отдельных повестей сказания в Прологе распространены очень широко (4, 65—66, 72—75). После обнаружения полного текста цикла, известного только в восточнославянских рукописях XIV—XVII вв. (45), ясно, что именно к нему восходят особенности болгарского текста, прежде считавшиеся индивидуальными (36, 228—238).

Можно существенно пополнить и перечень списков Евангелий и Апостолов, в месяцесловах которых содержатся памяти русским святым и праздникам. Таковы Драгыино Евангелие второй половины XIII в. из библиотеки русского Пантелеймонова монастыря на Афоне (58, 33—34) (Феодосий Печерский, перенесение мощей Николая Мирликийского в Бари, Борис и Глеб); сербские евангелия-тетр: ГИМ, Хлуд. 13 (перв. пол. XIV в.; памяти Феодосия Печерского, Бориса и Глеба); ГПБ, Гильф. 2 (нач. XIV в.; память Бориса и Глеба); ГПБ. F. п. 1. 110 (перв. пол. XIV в.; память Феодосия Печерского). Среди рукописей Апостола — это болгарский Апостол-апракос конца XIII в. ГИМ, Хлуд. 35 (память Феодосия Печерского, перенесение мощей Николая Мирликийского); сербские: ГПБ, Гильф. 15 (Борис и Глеб) и Киев, ЦНБ Украинской АН, Спер. 153 (Феодосий Печерский) (40, 7—8; 12, 83; датировка рукописи в последнем описании — кон. XIV в.— абсолютно неприемлема, судя по прилагаемому там снимку (табл. XXI), кодекс следует датировать, скорее, началом этого столетия, его почерк близок почеркам Рашской Кормчей 1305 г.).

Еще для одной рукописи начала XIV в. (Евангелие-тетр и Апостол — НБ Сербии Рс 643) описатели отмечают следы русизмов в орфографии (52, 329, № 159); русские памяти не отмечены.

В то же время необходимо исключить из числа примеров болгарских списков с русского оригинала ставший уже хрестоматийным (56, Ас 5) — Евангелие Мемнона-книгописца (БАН. Доброхот. 26), так как это, напротив, русский список первой трети XV в. с тырновского оригинала (45, 94).

* * *

Таков далеко не полный перечень новых памятников и списков, имеющих непосредственное отношение к проблеме русско-южнославянских культурных связей XII—XIII вв. Вполне возможно, что дополнения к нему могут быть сделаны даже на материале тех сборников, о которых уже шла речь выше: в этом смысле особого внимания заслуживает компиляция, родственная Изборнику 1076 г., в сборниках с посланием митрополита Илариона (см. о ней 10, 115—118), флорилегии в Мазуринском сборнике (18, II, 302—303), «Слово о немечком прельщении» в Дечанском сборнике (27, 174) и ряд других. Но уже из приведенных в работе примеров видно, сколь значительный круг источников по проблеме остается неизученным. Дальнейшие исследования, вероятно, более четко обозначат дисконтинуитет традиции древнейших восточнославянских памятников в южнославянской книжности XII—XIV и XVI—XVII вв., возникший в результате афонско-тырновской книжной справы XIV в. Хотя новый материал продолжает оставаться в рамках характеристики, предложенной М. Н. Сперанским (38, 53—54), с его накоплением она уточняется,

усложняется, обогащается деталями, что позволяет более полно оценить масштабы самого явления.

[1] *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусские литературные памятники в южнославянской письменности//ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 3—27.

[2] *Ангелов Б. Ст.* Иосиф Флавий в южнославянских литературах//Там же. С. 255—261.

[3] *Ангелов Б. Ст.* О русско-болгарских связях в XV—XVII вв.//Советское славяноведение. 1968. № 2. С. 52—64.

[4] *Ангелов Б. Ст.* Сказание за железния кръст//Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1978. Кн. III. С. 61—98 (1-е изд.: Старобългарска литература. София, 1973. Кн. I. С. 121—135).

[5] *Белић А.* Учешће св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика//Светосавски Зборник. Београд, 1936. Књ. 1 (Расправе). С. 211—276.

[6] *Богдановић Д.* Инвентар рукописа манастира Савина//Медаковић Д. Манастир Савина. Београд, 1978. С. 89—96.

[7] *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978.

[8] *Богдановић Д.* Развој ћирилског писма у Србије до XV в.//Славянска палеография и дипломатика. София, 1985. Вып. 2. С. 63—74.

[9] *Богдановић Д.* Српска прерада Козмине беседе у Зборнику попа Драгоља.//Балканика. Београд, 1976. Књ. VII. С. 61—90.

[10] *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI—XVI вв. Мюнхен, 1991.

[11] *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Ч. 2.

[12] *Геппенер М. В.* Слов'янськи рукописи XI—XIV ст. у фондах Виддилу рукописів ЦНБ АН УРСР. Київ, 1969.

[13] *Гранстрем Е. Э.* Описание русских и славянских рукописей (ГПБ). Л., 1953.

[14] *Дзиффер Дж.* Рукописная традиция Пространного жития Константина//Советское славяноведение. 1991. № 3. С. 59—63.

[15] Ћирилске рукописне књ. иге Библиотеке Матице Српске. Нови Сад, 1988. Књ.

[16] *Жуковская Л. П.* О втором южнославянском влиянии//Die slawischen Sprachen. Salzburg; Wien, 1982. T. 1. S. 131—144. См. также список работ Л. П. Жуковской (Записки Отдела рукописей (ГБЛ). М., 1990. Вып. 49. С. 253—262, № 161—163, 167, 202, 211, 214, 216).

[17] *Јагић В.* Козма Индикоплов по српскому рукопису 1649 г.//Споменик Српске Краљевске Академије. Београд, 1922. Књ. 44, 2.

[18] Каталог славяно-русских рукописных книг XI—XIV вв., хранящихся в ЦГАДА. М., 1988. Ч. 1—2.

[19] *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в Библиотската на Българската Академия на науките. София, 1969.

[20] *Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Т. 1.

[21] *Мошин В. А.* Палеографическо-орфографические нормы южнославянских рукописей//Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1973. Вып. 1. С. 43—75.

[22] *Николова С. Св.* Кирил Туровски и южнославянската книжнина//Palaeobulgarica. София, 1988. № 3. С. 38—51.

[23] *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений X—XI вв.: Корректурное издание. СПб., 1906.

[24] Отчет Имп. Публичной Библиотеки за 1868 г. СПб., 1869.

[25] *Павлова Р.* Още еден непознат старобългарски ръкопис//Език и литература. София, 1983. № 5. С. 23—31.

[26] *Паскаль А. Д.* Источники по истории славяно-молдавской книжности XV—XVI вв. (по материалам Москвы и Ленинграда). АКД. М., 1991.

[27] Пергаменные рукописи Библиотеки Академии наук СССР//Описание русских и славянских рукописей XI—XVI вв. Л., 1976.

[28] *Петковић С.* Руски утицај на српско сликарство XVI и XVII века//Старинар. Београд, 1961. Нова серија. Књ. XII. С. 91—109.

[29] *Петровский М. П.* Поучение, приписываемое Илариону, митрополиту Киевскому//Уч. зап. Казанского имп. ун-та. Казань, 1865. Т. 1. С. 57—79.
[30] *Попов А. Н.* Первое прибавление к описанию рукописей... А. И. Хлудова. М., 1875.
[31] *Райнхарт Й.* Восточнославянское влияние в древнесербской Кормчей. Вена, 1983. Отд. оттиск (Венские доклады к IX Международному съезду славистов).
[32] *Райхарт Й., Турилов А.* Будапештский глаголический отрывок//Slovo. Zagreb, 1990. Kn. 39—40. 37—44.
[33] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб., 1908. Т. VI.
[34] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI—XIII вв. М., 1984.
[35] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI — перв. пол. XIV в.).
[36] *Снегаров И* Старобългарският расказ «Чудо на св. Георги с българина» като исторически извор.//Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридски». София, 1954—1955. Т. IV. ч. 2. С. 217—240.
[37] *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе//ИОРЯС. 1912. Т. 17, кн. 3. С. 77—80.
[38] *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений русской и югославянской литератур//Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 7—54 (1-е изд.: ИОРЯС. Пг., 1921—1923. Т. 26. С. 143—206).
[39] *Сперанский М. Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности//Исследования и тексты. М., 1904.
[40] *Сперанский М. Н.* Рукописное собрание библиотеки историко-филологического ин-та кн. Безбородко в Нежине. Приобретения 1904—1905 гг. Нежин, 1905.
[41] *Сперанский М. Н.* Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV—XVI вв.//Сперанский М. Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960. С. 55—103.
[42] *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876. Кн. 2 (Сб. ОРЯС. Т. 15, № 1).
[43] *Туницкий Н. Л.* Хиландарский отрывок «Слова к брату столпнику с именем Илариона, митрополита Киевского»//Сборник статей в память 100-летия Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1916. Ч. 1. С. 376—382.
[44] *Турилов А. А.* Новосибирский список «Сказания инока Христодула»//Общественное сознание, книжность, литература. Новосибирск, 1990. С. 220—222.
[45] *Турилов А. А.* Памятники письменности восточных славян в южнославянской рукописной традиции XIII—XIV вв.//Информационный бюллетень МАИРСК. М., 1991. Вып. 25. С. 87—97.
[46] *Успенский Б. А.* Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983 (IX Международный съезд славистов. Доклады).
[47] *Флоря Б. Н.* Рукописная традиция памятников Кирилло-Мефодиевского цикла//Жития Кирилла и Мефодия. М.; София, 1986.
[48] Францыск Скарына і яго час//Энцыклапедычны даведник. Мінск, 1988.
[49] *Цернић Л.* Њс ка запажана о српским рукописима у збиркама Ленинграда//Археографски прилози. Београд, 1980. Књ. 2. С. 359—363.
[50] *Цернић Л.* О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа//Текстологија средњевековних јужнословенских књижевности. Београд, 1981. С. 335—358.
[51] *Штављанин-Ђор Ђевић Љ.* «Русизми» у зборнику попа Драгола?//Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977. С. 129—132.
[52] *Штављанин-ЂорЂевић Л., Грозданović-Пајић М., Цернић Л.* Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Београд, 1986. Књ. 1.
[53] *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.): Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951—1983 гг.). М., 1986.
[54] *Danićić Đ.* Poslanica sv. Save arhiepiskopa srpskoga iz Jerusalima u Studenicu igumnu Spiridonu//Starine. U Zagrebu, 1872. S. 230—231.
[55] *Marti R.* Handschrift — Text — Textgruppe — Literatur. Berlin, 1989.
[56] *Miklas H.* Kyrillomethodianisches und nachkyrillomethodianisches Erbe im ersten

ostslawishe Einflüß auf die südslawische Literature//Simposium Methodianum. Neuried, 1988 (Selecta Slavica 13). S. 437—471.

[57] Słownik starożytności słowiańskich. Wroclaw; Warszawa; Kraków, 1970. T. IV.

[58] *Tachiaos A.-E. N.* The slavonic manuscripts of Saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki; Los Angeles, 1981.

Л. К. Гаврюшина

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ЖАНРА ЖИТИЯ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЛИТЕРАТУРАХ СЕРБИИ И РУСИ

(сравнительный аспект)

В средневековой литературе Сербии агиографический жанр достигает своего расцвета в XIII столетии; основное место в жанровой системе он занимает и в XIV в. Многие особенности сербской художественной культуры в средние века определяло то обстоятельство, что почти все представители династии Неманичей были канонизированы сербской церковью. С начала XIII в. в Сербии наблюдается быстрый рост литературы, связанной с их почитанием. Биографии Стефана Немани, его потомков — сербских королей, его сына — первого архиепископа сербского св. Саввы и его преемников отражены в многочисленных житиях, многие из которых были написаны их современниками. На протяжении длительного времени жития и службы остаются основными жанрами сербской словесности. Главное направление в развитии сербской литературы периода расцвета — XIII — первой половины XIV в.— представлено династической историографией [1], или династической агиобиографией [2]. Значительно более скромная роль в средневековой литературе Сербии указанного периода принадлежит так называемым преподобническим житиям.

Существенное место в житиях, посвященных Неманичам, занимала идеализация бывших светских властителей как иноков; сочетание «монашеского» и светского начал составляло одну из характерных особенностей сербской агиографии XIII—XIV вв. Несмотря на разнообразие принципов осмысления жизненных явлений в сербских житиях и неоднородность их стиля, можно выделить основные принципы идеализации, единые для житий королей и церковных иерархов. Те и другие прославлялись книжниками прежде всего как просветители, защитники и покровители отечества. И. Н. Голенищев-Кутузов справедливо отмечал, что жития у сербов были памятниками национального самосознания [3].

Жанр жития исследователи древнерусской словесности считают наиболее типичным для периода «второго южнославянского влияния» (конец XIV—XV в.), а также для XVI столетия. И хотя вполне очевидно, что русская средневековая литература не была подражательной, столь же несомненным остается наличие общих принципов

развития этого жанра в Сербии и на Руси, его особое значение в обеих литературах. Несмотря на генетическую общность сербской и болгарской литератур, как непосредственно продолжающих кирилло-мефодиевскую традицию, древнесербская словесность в данном отношении стоит, очевидно, ближе к литературе древней Руси.

Обращаясь к начальному периоду истории славянской духовной культуры, ученые отмечают, что древнеболгарскую словесность эпохи расцвета характеризуют главным образом церковно-философская тематика и жанры, в то время как древнерусская литература отличается выраженной общественно-публицистической направленностью [4]. Как на Руси, так и в Сербии в начальный период развития письменности появляется не известный в Византии жанр княжеского жития, очевидно, бытовавший в древности во всех славянских литературах (Сказание о Борисе и Глебе, Житие Вячеслава Чешского, не дошедшее до нас в оригинале Житие зетского князя Иоанна-Владимира). В древнейшей литературе Болгарии этот жанр не представлен (возможно, образцы его не сохранились). Вместе с тем в русской и в сербской литературах образы светских властителей стали играть весьма заметную роль. Обращает на себя внимание многообразие житий такого типа в обеих литературах.

Житие Александра Невского, защитника отечества, князя-воина и преподобного, составленное в конце XIII — начале XIV в. и совмещающее в себе светское и «иноческое» начала, соответствует по своему типу некоторым образцам сербской «династической агиобиографии». Так, образ властителя-воина стоит в центре Жития Милутина, принадлежащего перу архиепископа Данилы II и составленного в первой трети XIV в.[5] С одинаковым воодушевлением описывает автор как чудо победу Милутина над персами и его богоугодные деяния в мирные дни. Иное, трагическое звучание приобретает тема защиты отечества в цикле сочинений, посвященных князю Лазарю, герою Косовской битвы 1389 г. Таково Слово о князе Лазаре (после 1392), составленное патриархом Данилой Баньским [6], которое, по наблюдению Д. Богдановича, во многом напоминает русские воинские повести [7]. Размышления о мученичестве, страдании князя за христианскую веру объединяют авторов житий и похвальных слов князю Лазарю и составителя Жития Михаила Черниговского и его боярина Федора (до 1271), принявших смерть в Орде от руки неверных. Здесь следует добавить, что Похвальное слово Михаилу Черниговскому было составлено сербским писателем Львом Аникитой Филологом (до 1530) [8].

Преимущественное распространение в жанре похвалы панегириков национальным святым, в том числе светским властителям, в древнерусской и в древнесербской литературе, также заслуживает внимания. Следует вспомнить в связи с этим одно из наблюдений Ю. К. Бегунова, который отмечал, что в болгарской литературе в поджанре торжественного красноречия преобладают праздничные слова, а также похвалы в честь святых, в основном греко-византийских [9]. Отметим также, что в XIII — первой половине XIV в. в сербской литературе похвалы чаще встречаются в составе простран-

ных житий (похвала кралице Елене в Житии Елены, составленном Даниилом [10], Похвала Симеону Сербскому в феодосиевском Житии св. Саввы [11]). Позднее, в период трансформации жанра, изменения традиционных для сербской житийной литературы функций, похвала чаще возникает как отдельное сочинение (например, Похвала князю Лазарю монахини Евфимии (1402) [12], Похвала князю Лазарю Антония Рафаила Эпактита (1419—1420) [13], входящие в упоминавшийся выше Косовский цикл).

Обращаясь к вопросу о становлении сербской и русской агиографии, следует отметить, что общественно-исторические условия формирования национальной литературы в Сербии и на Руси во многом были неодинаковы. Весьма существенное значение имеет, в частности, тот факт, что ранний (конец XII — начало XIII в.) период истории сербской литературы, по традиции считающийся периодом ее зарождения, можно именовать таковым лишь условно. Так, В. Мошин, ссылаясь на работы Ст. Станоевича, подчеркивает, что «не только литургическая письменность, но и сербская литература неизмеримо древнее конца XII в.»[14] Вместе с тем обращает на себя внимание необычайно быстрый расцвет сербской словесности в XIII столетии, художественная зрелость и жанровое разнообразие появляющегося литературного материала, что было связано с общим возрождением духовной культуры в Сербии после эпохи византийского владычества, с созданием самостоятельного государства и автокефальной церкви.

В сочинениях сербских авторов XIII в., в особенности иеромонаха Доментиана [15], преобладают чувства торжества, духовного подъема, гордости за обновленное отечество. Воспевается не только сербская земля, просвещенная светом христианской истины, но и единодержавная, освященная Богом власть как оплот процветания страны. В сербской литературе XIII — первой половины XIV в. междоусобная борьба как бы отступает на второй план, а ее жертвы не окружаются ореолом мучеников; не появляется и жанр мученических житий. Становление и расцвет агиографии относятся ко времени окончательного сложения и постоянного укрепления политической мощи Сербии, ко времени правления одной династии.

Иное положение складывается в русской литературе в начальный период ее развития. XI век на Руси — эпоха феодальной раздробленности и междоусобной борьбы, в XI—XII вв. появляются мученические жития князей (в частности, тексты, посвященные свв. Борису и Глебу). Говоря об особенностях развития житийной литературы на Руси, нельзя не учитывать характер ее географического распространения, неравномерность ее эволюции в различных областях, известную замкнутость и изолированность друг от друга областных традиций. Долгое время на Руси не было того единства духовной и светской власти, которое предопределило многие особенности сербской агиографии (в частности, сближение принципов идеализации светских властителей и деятелей Церкви, примером которого может служить прославление Симеона и Саввы Сербских в житиях XIII — начала XIV в.). Русские жития XI—XIV вв. в

целом более многообразны по своим типам, чем сербские периода расцвета, и не занимают столь исключительного места в жанровой системе, которая кажется как бы более дробной и разветвленной, чем система жанров сербской словесности. Вместе с тем необходимо заметить, что житие, развиваясь на русской почве, сразу же стало впитывать в себя черты других жанров. Как указывает В. П. Адрианова-Перетц, уже в XI — начале XIII в. житийный жанр приобрел черты торжественного и религиозно-дидактического ораторства, впитал в себя элементы гимнографической лирики. Исследовательница отмечает также его обогащение приемами исторического повествования [16]. Сербской агиографической литературе XIII—XIV вв. все эти черты были присущи в еще большей степени. В XIII столетии жития возникают как своего рода монументальные памятники словесного творчества, впитывающие в себя достижения других жанров. Они в изобилии включали в себя разнообразные «малые» жанровые формы (молитвы, похвалы, плачи, проповеди, послания и т. п.) и во многих отношениях выполняли функции ряда жанров, которые в других славянских литературах развивались обособленно друг от друга. Это, в частности, ораторская проза, а также исторические жанры. В сочинениях Доментиана, например, сербская исследовательница Р. Маринкович видит своеобразную «мозаику», составными частями которой являлись летописная (хроникальная) проза, дидактическая беллетристика, теологические рассуждения, духовная лирика [17]. Добавим к этому, что труды Доментиана не только несли в себе образные элементы церковной поэзии, но во многом воспринимали ее художественные принципы.

Историческое повествование как отражение в литературе событий национальной истории в сербской словесности XIII — первой половины XIV в. целиком развивается в русле династической агиобиографии. Появление же у сербов во второй половине XIV в. летописания непосредственно связано с коренными изменениями в развитии житийного жанра, с утратой им «полифункциональности». Летопись является, таким образом, жанром вторичным по отношению к житию. Напротив, на Руси, как известно, летописный жанр является одним из древнейших и главных едва ли не на всем протяжении развития литературы и, видоизменяясь и усложняясь в своей структуре, активно влияет на становление других жанров, участвует в образовании новых. Так, Повесть о разорении Рязани Батыем (XIII в.), входящая в цикл повестей о Николе Заразском и по своим жанровым характеристикам тяготеющая к исторической повести, внешне близка к летописным сводам. В древнерусской литературе немало примеров взаимодействия летописи с жанром агиографии (например, Летописец Даниила Галицкого того же периода). Уникальный образец взаимодействия такого рода, являющий собой переосмысление древнейших жанров в духе официальной идеологии московского государства XVI в., представляет «Книга степенная царского родословия», о которой пойдет речь ниже.

Сопоставительное изучение житий в сербской и русской словесности в целом представляет значительные трудности, ибо связано

со сложностью и многоплановостью самого жанра, различием путей его эволюции в двух странах. Вместе с тем поиск типологических соответствий в развитии жития теряет смысл, если ведется без учета взаимного влияния двух литератур друг на друга. Здесь мы остановимся лишь на одной стороне этого процесса — на некоторых особенностях восприятия на русской почве литературного наследия южных славян в XVI столетии.

Говоря об обогащении книжной сокровищницы Руси за счет притока переводов трудов византийских авторов в XIV—XV вв., А. И. Соболевский отмечает, что в результате «второго южнославянского влияния» «русская литература оказалась увеличившеюся почти вдвое» [18]. Изменения, касающиеся книжности — преобладание того или иного типа книг, богослужебных и четьих, изменение их структуры обычно теснейшим образом связаны с определенными переменами в жанровой системе средневековой литературы в целом, в содержании и структуре отдельных жанров.

Так, период «византинизации» в сербской литературе XIV в., которому сопутствовал переход со студийского на иерусалимский устав, Д. Богданович связывает с увеличением числа сборников, в частности, аскетического содержания, в сербской литературе, а также с новыми явлениями в развитии агиографии — созданием цикла житий архиепископом Даниилом и его учениками и продолжателями, явившегося своего рода сербским прологом [19].

Характерное проявление соответствия между изменениями в жанровой системе, с одной стороны, и в составе рукописных книг, с другой, наблюдаем в русской литературе конца XV—XVI столетия. В. О. Ключевский, в частности, отмечает для этого периода усиленное распространение торжественников и трефологиев со статьями, посвященными почти исключительно русским святым. С XV в. увеличивается число сборников житий, и среди них все больше сочинений русских авторов. Об изменениях в структуре и характере жанра жития в XVI в. свидетельствует также большое количество русских житий в отдельных списках. С половины XVI в., по словам Ключевского, житие начинает стеснять другие отделы литературы.

Исследователь отмечает, что большинство древнейших русских житий святых, признанных церковью, сосредоточено в прологах. Как известно, среди них и сочинения, посвященные святым равноапостольным князю Владимиру и княгине Ольге (напомним, что «первоучителю сербскому» св. Савве и его отцу Симеону Немане, который также почитался как просветитель Сербии, посвящены как пространные, так и проложные жития, составленные в XIII столетии). Важные изменения в характере содержания и форме русских агиографических сочинений Ключевский связывает с эпохой образования общерусского государства, с той эпохой, когда на Русь, осознавшую себя преемницей балканских славянских стран, начинает проникать дух византийской теократии, идеология «Москва — третий Рим». В XVI в., как указывает ученый, русских агиографов отличает стремление обратить житие «в полный свод известий разных источников о лице и его исторической обстановке». По его

мнению, это особенно заметно в житиях князей и высших представителей церковной иерархии. Вместе с тем известно, что в XV—XVI вв. большее распространение, чем жития князей, получают жития иноческие, многие из которых также отличаются богатством исторического, фактического содержания.

К XV—XVI вв. завершается процесс постепенного объединения жанров жития и похвального слова в русской литературе. С XV в. во множестве появляются переработки древнейших кратких житий; само житие увеличивается в объеме, превращаясь «в стройное и сложное архитектурное здание» [20]. Как мы отмечали выше, в Сербии пространные жития-панегирики, изобилующие историческими подробностями и сложные по своей художественной структуре, появляются уже на раннем этапе становления национальной литературы, на основе возникших незадолго до этого проложных житий и записей: так, пространное Житие св. Саввы составлено Доментианом менее чем через 20 лет после смерти святителя.

Явления и процессы, отмеченные для русской литературы XV—XVI вв., как видим, в известной мере представляют аналогию развитию сербской агиографии XIII—XIV столетий. В значительной мере это было обусловлено общностью закономерностей исторического развития двух славянских стран, сходством условий общественной жизни в указанные периоды соответственно в Сербии и на Руси. Создание общенационального государства, увенчавшаяся победой борьба за независимость способствовали росту национального самосознания, что, в свою очередь, усиливало интерес к жизни и подвигам выдающихся соотечественников, явившихся выразителями общественных и религиозных идеалов. Рост значения канонизации национальных святых для русской церкви в XV — первой половине XVI в. исследователи связывают также с противопоставлением в этот период Русью себя Византийскому царству [21]. Подобные же устремления и их последствия в духовной сфере мы наблюдаем и в Сербии эпохи Неманичей.

Среди нескольких направлений развития южнославянско-русских связей особое место занимает деятельность на Руси южнославянских книжников. Творчество Пахомия Логофета, самого плодовитого из них, давно привлекает внимание исследователей. Суждения о его роли в развитии русской словесности, о его художественных принципах весьма разноречивы. Так, В. Яблонский отмечал, что Пахомий стоит выше Епифания, как более умеренный в витийстве [22]; В. О. Ключевский указывал, что рассказ Пахомия кажется «сухим и сжатым» по сравнению с изложением русских агиографов XV—XVI вв.[23] Следует отметить, что с точки зрения развития стилистических принципов труды этого южнославянского книжника трудно оценить однозначно. Его творчество можно толковать как исходя из традиций древнесербской литературы, которые формировали его художественное сознание, так и в непосредственной связи с потребностями развития русской церковной жизни и литературными запросами древнерусского читателя.

Деятельность Пахомия, как известно, во многом диктовалась

необходимостью установления общерусских культов, прославления многочисленных «новых чудотворцев», что, в свою очередь, предполагало обобщение и унификацию церковно-литературного материала. Пахомий, по словам Ключевского, «прочно установил постоянные, однообразные приемы для жизнеописания святого и для его прославления в церкви» [24]. Пересмотру и унификации церковно-литературного наследия сопутствовало появление известной искусственности и условности стилистических построений, усиление схематичности в изображении человека и утрата той психологической глубины, которая составляла одну из основ развития принципов эмоционально-экспрессивного стиля у древнесербских агиографов, а также у Епифания Премудрого. Эти стилистические черты, по мнению ряда исследователей, предвосхищают стиль «обобщающих предприятий» в русской литературе XVI столетия [25]. Возникает вопрос, можно ли и этому направлению литературной деятельности на Руси найти аналогии в сербской словесности?

Два литературных начинания — в сербской книжности XIV в. и в русской — XVI — обращают на себя внимание удивительным на первый взгляд сходством основного замысла. Это упоминавшиеся нами Сборник Даниила первой половины XIV в. и «Книга степенная царского родословия», сочинение русского книжника, относящееся к макарьевской эпохе. В том и другом произведении возвеличиваются церковные иерархи и светские властители, посланные отечеству Богом, в их лице прославляется могущество христианского царства. Представленное в виде ступеней (степеней) восходящей на небо лестницы в «Степенной книге» генеалогическое древо московских государей заставляет вспомнить о «Лозе Неманичей», изображенной словесными средствами в «Житиях королей и архиепископов сербских» и живописными — в сербских храмах XIV столетия (Дечане, Грачаница). Обращают внимание и на то, что многие княжеские биографии в «Степенной» приближены по характеру к житиям святых, если даже эти князья не являясь канонизированными. Не случайно русские исследователи ставили вопрос о связи ее с «литературной традицией, которая шла к нам со славянского юга и запада» [26]. Однако достоверных данных о распространении Сборника архиепископа Даниила на Руси нет. С другой стороны, при ближайшем рассмотрении оказывается, что в идейно-стилистическом отношении два памятника достаточно различны.

Агиобиографии королей и церковных иерархов, как мы отмечали, традиционны в сербской книжности. Оставаясь внешне официальной, литература этого рода отражала в то же время идеалы святогорского монашества; принципы идеализации в житиях предполагали раскрытие внутреннего мира подвижников. Сербская литература XIII—XIV вв. в отличие от русской XVI столетия не знает деления на монашеско-аскетическую и официальную, отражающую церковно-политические интересы. На примере Сборника Даниила это становится очевидным. Идея «династического континуитета», по-видимому, была чужда Даниилу, в противном случае он, как полагает Ф. Кемфер, начал бы свой труд с рассказа об истоках династии,

о ее «святом корне»[27], т. е. о преп. Симеоне. Сербский агиограф, как отмечает Дж. Трифунович, составляя жития королей и архиепископов, стремится лишь дать целостную картину жизни наследников великого жупана Немани и преемников св. Саввы[28]. В качестве Сборника цикл житий был оформлен, скорее всего, позднее, безымянными продолжателями Даниила. Памятник явился итогом полуторавекового развития и венцом сербской агиографии. В известном смысле таково же было значение Киево-Печерского патерика для русской литературы — он подытоживал развитие древнерусской житийной традиции до XIII в.

«Степенная книга» не имела глубинной содержательной и художественной связи с традициями русской агиографии. Как известно, этот памятник создан на основе объединения различных жанров — жития, исторического сказания, повести, публицистического послания[29]. Искусственность этого «обобщающего предприятия» обусловлена самим стремлением к идеализации всего хода русской истории. Используя риторический стиль для создания условных и обобщенных образов, ее составитель, вдохновленный идеей «боговенчанного царства», пытался представить читателю своего рода украшение из множества «драгоценных камней», которыми сияет русская история.

Некоторые исследователи считали возможным участие Пахомия Серба в создании старшей редакции «Степенной книги» — в том случае, если он являлся автором «Сказания о князьях Владимирских» (конец XV в.), в основе которого — легенда о происхождении русских великих князей от римского императора Августа[30]. Что же касается возможных аналогий «Степенной книги» с литературными начинаниями в сербской литературе, то любая из них окажется натянутой и формальной. Отметим лишь, что до некоторой степени ее прообразом «в миниатюре» может считаться появившееся в 1371 г. или несколько позднее «Житие и жительство королей и царей сербских...» — добавление к «Сказанию краткому от Адама и до днесь», переработанному в Сербии в 50-е годы XIV в. Добавление это, по словам Д. Богдановича, явилось прототипом всех сербских летописей вплоть до XVII—XVIII вв. Оно представляет собой ряд связанных между собой кратких житийных текстов — «портретов» сербских властителей[31].

Как известно, в XVI в. житийная проза Руси представляла собой в стилистическом отношении весьма неоднородное явление. Наряду с литературными произведениями, вдохновляемыми официальными церковными кругами, не чуждыми парадной риторики, создаются сочинения, проникнутые глубоким интересом автора к внутренней жизни человека, его духовному становлению. Однако если в русской словесности XIV—XV вв. этот интерес находит свое выражение в возрождении экспрессивно-эмоционального стиля, то в севернорусской агиографии XVI в. он проявляется во многом иначе, чем, скажем, в творчестве Епифания Премудрого. Книжники особое внимание уделяют рассказу об отношениях подвижника с окружающими людьми, с «миром», прослеживают путь духовного совершенствования героя в психологических подробностях, нередко иде-

ализируют его душевные качества. Усиление биографического начала в житиях, приближение их к житейской реальности сопровождалось известным «снижением» как образа самого подвижника, так и стилистических принципов в целом, а в отдельных случаях — беллетризацией повествования. Подобные элементы в изображении человека были к этому времени уже не новы для древнерусских книжников. В. П. Адрианова-Перетц отмечает, что отражение в житиях «многообразия действительности», интерес к «повседневному поведению» человека имеют место и в ранних образцах жанра, в частности, в Киево-Печерском Патерике [32]. В качестве одного из наиболее ярких примеров ею приводится индивидуализированный портрет матери Феодосия Печерского, которая чинит всяческие препятствия сыну на пути богоугодной жизни.

Однако «зачатки психологического анализа» развивались, по-видимому, преимущественно в определенном круге житийной литературы. Другим направлениям агиографии, тяготеющим к символико-иносказательным принципам изложения и предполагающим известную обобщенность и отвлеченность в изображении событий, такой выход за рамки собственно агиографического стиля был чужд. Среди таких житий в русской литературе называют, в частности, Жития Авраамия Смоленского и Варлаама Хутынского [33]. В древнесербской литературе периода расцвета к символико-поэтическому принципу повествования тяготеют, как уже приходилось отмечать, Житие св. Саввы (1253 или 1254) и Житие св. Симеона (1264), составленные Доментианом. Мирское содержание жизни подвижников целиком подчинено в них «поэтической» идеализации, предопределившей предельную обобщенность и статичность их образов.

Особенности творческой манеры Доментиана оказываются неприемлемыми для продолжателя его труда на ниве сербской книжности Феодосия Хиландарца, составившего свое Житие св. Саввы в конце XIII или начале XIV в. Оба жития «первоучителя сербского» весьма обширны: 228 и 219 страниц в издании Дж. Даничича. Стремление Феодосия приблизить изображаемое к житейской реальности, а сам образ подвижника — к читателю было обусловлено прежде всего его проповедническими задачами. Эти стилистические принципы жития способствовали его широкому распространению как в Сербии, так и — начиная с XVI в.— на Руси [34].

Постепенное превращение агиографии в биографию, связанное с выходом жития за пределы церковного и монастырского обихода, сопровождалось — в зависимости от конкретно-исторических условий развития литературы — различными изменениями его художественной структуры и эстетических функций. Русская словесность в этом плане изучена довольно мало. Если на ранних этапах ее развития мы имеем дело лишь с отдельными проявлениями подобных тенденций, свидетельствующими о широких возможностях житийного жанра, то к XVI в. «бытописательное» направление становится заметным явлением в общем контексте житийной литературы и объединяет сочинения, возникающие в различных областях Руси. Так, В. А. Колобанов говорит о беллетристичности обширных суз-

дальских житий XVI в. с их бытовыми, «почти наглядными» картинами, фактографичностью, многочисленными упоминаниями известных исторических лиц, названий мест и городов [35]. Исследователь севернорусских житий Л. А. Дмитриев указывает, что в большинстве из них ярко проявились «сюжетная повествовательность, отражение реальной жизни и конкретного быта, а вместе с тем близость к преданию, устному рассказу» [36]. Нелишне напомнить также и о том, что отмеченные выше замечания В. О. Ключевского в отношении изменения структуры и стиля житий в XV—XVI вв. касаются в основном житий севернорусских, а это как раз тот круг литературы, который представляет исключительный интерес как в плане межлитературных отношений Сербии и Руси, так и в плане типологических аналогий. Именно в XVI в., когда житие начинает занимать главенствующее положение в жанровой системе древнерусской литературы, когда жития становятся любимым чтением в народе, происходит взаимодействие одной из ветвей русской агиографии с близким ей направлением сербской житийной словесности периода расцвета.

Работа с древнерусским литературным наследием позволила нам установить, что в Житии Александра Свирского, составленном в 1545 г. по повелению новгородского архиепископа Феодосия игуменом Иродионом, содержатся обширные заимствования из Жития Саввы, принадлежащего перу Феодосия [37]. В 1567 г. биография Александра Свирского была использована монахом Ошевенского монастыря Феодосием при составлении Жития кагопольского подвижника Александра Ошевенского [38]. В этом сочинении также сохранились — однако в несколько ином варианте — отрывки текста, восходящего к сербскому памятнику. Текст Жития Саввы нашел свое отражение и в биографии Ефрема Перекомского — оно явилось, как установлено В. О. Ключевским, почти точным повторением повествования об Александре Свирском [39]. Наконец, трудом Иродиона Кочнева воспользовался и монах Сийского монастыря Иона, которому принадлежит первая редакция Жития Антония Сийского [40]. В этом Житии также имеются отрывки текста, восходящего к Житию Саввы Сербского.

Указанные факты важны для нас прежде всего как свидетельство известной общности идейно-художественных воззрений сербского агиографа и севернорусских авторов XVI в. Особенно явственно она обнаруживается при сопоставлении сербского жития и биографии Александра Ошевенского, автор которой относительно самостоятелен в изложении событий.

Как в Житии Саввы, так и в рассматриваемых русских житиях значительное место занимает описание детства подвижника, его первых шагов на иноческом пути. Именно в этой части повествования русские авторы используют, прямо или опосредованно, труд Феодосия. Сербский и русский агиографы не стремятся противопоставить подвижников окружающим как избранников Божиих. Вместе с тем много места уделено рассказу о нравственных качествах святых, о духовных истоках их подвигов. Автор Жития Александра

Свирского полностью приводит в своем сочинении «назидательное» вступление Феодосия Хиландарца, восходящее к Житию Саввы Освященного, а также использует такст беседы с афонским монахом, которая определила жизненный путь Растко. Составитель Жития Александра Ошевенского пишет вступление самостоятельно, однако по своему характеру оно отвечает вступлению Феодосия и сохраняет ряд выражений из него. Вместо упомянутой беседы с монахом в начале рассказа агиограф приводит аналогичный по своему значению в судьбе юноши разговор с матерью, которая рассказывает сыну о явлении ей Богородицы и Кирилла Белозерского. Текст же беседы с афонским иноком используется при описании другого эпизода.

В Житии Александра Ошевенского, как и в феодосиевской биографии Саввы, иноческий идеал строится на широком фоне окружающей подвижника житейской действительности. В обоих сочинениях дается своеобразная психологическая характеристика тех современников авторов, кто воспринимает евангельские заповеди приземленно, пытается их истолковать в пользу преходящих человеческих желаний и душевных привязанностей. Однако изображение мирян и в сербском, и в русском житиях не является односторонним. Агиографам удается показать взаимоотношение различных мотивов в поведении персонажей, борьбу в человеке «мирского» и духовного начал. Характерен в этом смысле встречающийся в обоих сочинениях рассказ о переживаниях родителей юноши в связи с его уходом в монастырь.

Как и составитель Жития Саввы, биограф Александра Ошевенского не придает большого значения внешнему, видимому отречению подвижника от мирской жизни. Концепция иноческого идеала в этих произведениях не предполагает категорического неприятия «мира», душевная привязанность к ближнему и любовь к Богу не становятся для авторов началами взаимоисключающими в изображении святых. Так, Савва задерживается в Сербии, уступая мольбам брата, несмотря на свою тоску по молитвенному уединению на Афоне; Александр Ошевенский, став иноком, поддерживает связь с родственниками. Важнейшим вопросом для подвижников становится вопрос о выборе между отшельнической жизнью и активной церковной, общественной деятельностью. Вместе с тем составителя Жития Александра Ошевенского, как и Феодосия Хиландарца, весьма занимает вопрос о путях духовного совершенствования инока, о психологических основах и практике подвижничества. Агиограф проявляет особый интерес к одному из эпизодов, заимствованных Иродионом у Феодосия: рассказывая о приходе молодого монаха к игумену за благословением на отшельническую жизнь, он развивает мысли, заложенные в заимствованном тексте, пытаясь более глубоко обосновать отказ игумена.

Как известно, в житийной литературе Руси XV—XVI вв. нашли свое отражение идеологические расхождения представителей двух церковных группировок — сторонников Иосифа Волоцкого (1439—1515), с одной стороны, и «заволжцев», последователей Нила Сорского (1433—1508) — с другой. В основу макарьевских Великих

Миней-Четьих была положена традиция осифлянской агиографии. Начинание это, намерение собрать в едином своде «все святые книги, собраны и написаны, которые в Русской земле обретаются», было связано с усилением в XVI в. «охранительных» начал в церковной и культурной жизни Московской Руси. Отмечают отсутствие в этот период в рукописях ряда сочинений, бытовавших в литературной традиции предыдущего столетия — они были отнесены к числу «неполезных повестей». В составе четьих сборников уменьшается число светских статей [41]. Интересно, что на фоне этих тенденций широко распространяются в XVI в. житийные повести с характерными для них чертами, о которых было сказано выше. Как известно, в Великие Минеи-Четьи вошел и ряд переводных житий, отличающихся занимательным сюжетом. Феодосиевское Житие Саввы, не являющееся переводным, но все-таки созданное за пределами Руси и принадлежащее иной литературной традиции, также отличалось занимательностью, тоже было включено в макарьевский свод. Это, по-видимому, обусловило еще больший интерес к нему русских книжников, как правило, весьма бережно передававших текст Феодосия. «Московская книжность в XVI в.,— пишет Л. А. Дмитриев,— резко противопоставляла два способа повествования в агиографии — неканонический и канонический» [42]. Знаменателен тот факт, что Житие Саввы Сербского оказалось близким не к панегирически-торжественным житиям макарьевской школы, а к «неофициальной» русской агиографии, к житиям основателей монастырей. Их авторами были восприняты не «этикетные» стороны повествования сербского агиографа, а те принципы изображения подвижника, которые связаны с духовной стороной его жизни, историей его «возрастания в святости». Изучение рукописного наследия, связанного с Житием Саввы, свидетельствует о том, что в XVI в. сербский памятник был широко распространен в севернорусских монастырях, духовных центрах «заволжцев». Таким образом, обращение Иродиона — составителя Жития Александра Свирского — к труду Феодосия было далеко не случайным. Что же касается биографа Александра Ошевенского, то отмеченные выше черты его мировосприятия довольно ярко характеризуют его как представителя «заволжского» направления. Светлый, оптимистический тон житийной повести о Савве, внимание ее автора к внутренней жизни человека, проповедь любви, смирения, снисхождения к ближним были созвучны настроениям севернорусских агиографов XVI в. Им были, очевидно, близки и те стилистические принципы Феодосия, которые были обусловлены его стремлением показать читателям, в том числе мирянам, путь духовного возрождения.

Таким образом — подчеркнем еще раз — встреча «родственных» направлений сербской и русской агиографии в XVI в. была не случайной. Как свидетельствуют многочисленные факты литературной жизни Руси, Пахомий Серб не мог донести до русского читателя эстетической ценности сербской агиографии. Такую роль взял на себя один из памятников эпохи ее расцвета. Описанные нами заимствования суть свидетельства общности в развитии словесности

в соответствующие периоды в той и другой славянской стране. В этом процессе литературного взаимодействия обращает на себя внимание сходство типов житий, участвующих в «общении». Это отличающиеся внушительным объемом житийные повести, создание которых предполагает стремление автора к известной тематической широте принципов идеализации подвижника, к передаче многообразия окружающей его земной действительности.

Эволюция стилистических принципов русской житийной литературы как в конце XIV, так и в XVI в. была неразрывно связана с конкретно-историческими особенностями формирования древнерусской литературы в целом. Вместе с тем нельзя не признать, что судьбу агиографической традиции на Руси в известном смысле определило имевшее место оживление межславянских контактов в области письменности. Об этом, в частности, свидетельствует состав памятников, проникающих на Русь на рубеже XV—XVI вв. со славянского юга. Как отмечает А. А. Турилов, среди них преобладают исторические и историко-агиографические сочинения [43]. Таким образом, исследование вопроса о роли отдельных памятников южнославянской агиографии в развитии литературного процесса на Руси в XVI в. приобретает исключительно важное теоретическое значение. Оно не только помогает яснее определить характер и значение южнославянско-русских литературных связей в период с конца XIV в., но и облегчает выявление общих закономерностей в становлении художественного сознания в православных славянских землях.

[1] *Hafner S.* Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie. München, 1964.

[2] *Кемфер Ф.* О неким проблемима старосрпске хагиографије. Историјски гласник. 1969. 2.

[3] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Предренессансные процессы в культуре южных славян до турецкого завоевания и византийская традиция//Славянские литературы. М., 1973. С. 42.

[4] *Робинсон А. Н.* Литература древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 79.

[5] Жития королей и архиепископов сербских, в изд.: Животи краљева и архиепископа српских, написао Данило II и други, на свијет издао Ђ. Даничић. Загреб, 1866.

[6] Изд.: В. Ћоровић, Силуан и Данило, српски писци XIV—XV века//Глас Српске Краљевске Академије, 136 (1929), 83—103.

[7] *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 194.

[8] *Лихачев Д. С.* Забытый сербский писатель первой половины XVI века Аникита Лев Филолог. Горски вијенац//A garland of essays offered to professor E. M. Hill, Cambridge, 1970. P. 215—219.

[9] *Бегунов Ю. К.* Ораторская проза Киевской Руси в типологическом сопоставлении с ораторской прозой Болгарии//IX Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1983. С. 48.

[10] Жития королей и архиепископов сербских... С. 91—92.

[11] Изд.: Теодосије Хиландарац. Живот светога Саве. Издање Ђуре Даничића, приредио и предговор написао Ђ. Трифуновић. Београд, 1973.

[12] Литературу о Евфимии см. в кн.: *Богдановић Д.* Историја... С. 196—197.

[13] Изд.: Ђ. *Трифуновић.* Слово о светом кнезу Лазару Андонија Рафаила//Зборник Историје књижевности Одељења језика и књижевности САНУ (Београд). 10 (1976). 147—179.

[14] *Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X—XV вв.//ТОДРЛ. 1963. Т. XIX. С. 64.
[15] Изд.: Живот Светога Симеона и Светога Саве, написао Доментијан, на свијет издао Ђ. Даничић, у Биограду, у државној штампарији, 1865.
[16] *Адрианова-Перетц В. П.* Задачи изучения агиографического стиля Древней Руси//ТОДРЛ. 1964. Т. XX. С. 70.
[17] *Маринковић Р.* О српској средњовековној биографској књижевности и месту Григорија Цамблака у њој//Књижевност и језик. 3—4. Београд, 1971. С. 7.
[18] *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. СПб., 1894.
[19] *Богдановић Д.* О периодизацији старе српске књижевности//Зборник Матице Српске за књижевност и језик (Нови Сад), 21 (1974).
[20] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 394, 358, 395, 394, 367, 365, 363.
[21] *Лурье Я. С.* Литература XVI в.//История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 249.
[22] *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. С. 286.
[23] *Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 428.
[24] Там же. С. 166.
[25] См., напр.: *Орлов А. С.* Древняя русская литература XI—XVI вв. М.; Л., 1937. С. 244.
[26] *Державин Н. С.* Степенная книга как литературный памятник. Батум, 1902. С. 5.
[27] *Кемфер Ф.* Указ. соч. С. 30.
[28] *Трифуновић Ђ.* Проза архиепископа Данила II//Књижевна историја IX, 33. Београд, 1976. С. 17.
[29] *Кусков В. В.* Степенная книга как литературный памятник XVI в.: Автореф. канд. дис. М., 1952. С. 14.
[30] *Жданов И. Н.* Повесть о Вавилоне и «Сказание о князьях владимирских»//Жданов И. Русский былевой эпос. 1895. С. 62—150. См. также: *Державин Н. С.* Указ. соч. С. 17.
[31] *Богдановић Д.* Историја... С. 211. См. также: *Трифуновић Ђ.* Минијаторски стил старе српске књижевности//Књижевност, 32 (1961), 511—522.
[32] *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 70.
[33] См., напр.: *Дмитриев Л. А.* Литература первых лет монголо-татарского ига//История русской литературы. Т. 1. С. 110.
[34] См. об этом: *Гаврюшина Л. К.* Русская рукописная традиция Жития Саввы Сербского//Советское славяноведение. 1984. № 1. С. 68—82.
[35] *Колобанов В. А.* Житийная литература древнего Суздаля//Сборник трудов МГПИ им. В. И. Ленина. Литература Древней Руси. Вып. 1. М., 1975. С. 53.
[36] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVIII вв. Л., 1973. С. 7.
[37] См., напр.: Житие Александра Свирского. РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 692. Жития русских святых. Кон. XVI в., л. 214.
[38] См.: Житие Александра Ошевенского. РГБ, собр. Ундольского, № 276, XVI в.
[39] *Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 262. Житие см. в списке ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 911 (XVIII в.), л. 7.
[40] Перечень рукописей с Житием см.: *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Ст. 51.
[41] *Лурье Я. С.* Указ. соч. С. 242.
[42] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести... С. 265.
[43] *Турилов А. А.* Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской книжности конца XIV — первой четверти XVI в.: Автореф. канд. дисс. М., 1980. С. 24.

А. А. Гугнин

СТАНОВЛЕНИЕ СЕРБОЛУЖИЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СЛАВЯНСКО-ГЕРМАНСКОМ КОНТЕКСТЕ

За последние десятилетия историками, филологами и этнографами разных стран накоплен значительный материал по истории культуры Сербской Лужицы. Аналитический обзор книг и журнальных публикаций мог бы составить тему отдельной работы. На основе архивных разысканий и внимательного изучения уже известных источников заметно уточняется и конкретизируется более чем тысячелетняя история серболужичан, особенно в сфере их взаимоотношений с немцами и славянами. Для истории культуры Сербской Лужицы дальнейшее изучение славянско-германского контекста имеет особое значение не только потому, что серболужичане, никогда не имея собственной государственности, вынуждены были приспосабливаться к инонациональным государственным, правовым, экономическим и прочим структурам, но, может быть, еще больше потому, что патриотические усилия серболужичан, направленные на создание своей собственной национальной культуры, приобретали в этих стесненных внешних и внутренних обстоятельствах особые формы выражения, недостаточное знание которых затрудняет понимание целого ряда специфических моментов в истории серболужицкой литературы и культуры в целом на различных этапах ее развития. Настоящее сообщение имеет своей целью подчеркнуть на конкретных примерах важность дальнейшего изучения славянско-германского контекста для воссоздания истории серболужицкой литературы на длительном этапе ее становления, т. е. до середины XIX в. [1]

Начиная с раннего средневековья (VII в.) территория Сербской Лужицы в течение многих столетий была сначала объектом для нападения и захвата со стороны германцев [2], затем (с X в.) предметом постоянных раздоров между поляками, чехами, венграми и германцами [3]; после Тридцатилетней войны борьбу за господство в Верхней и Нижней Лужицах вели уже отдельные немецкие государства, и эта борьба между Саксонией и Пруссией продолжалась уже и после наполеоновских войн. Вглядываясь сегодня в историю Сербской Лужицы, нельзя удержаться от восхищения жизнестойкостью маленького народа, сумевшего в условиях национальной и социальной дискриминации при полном отсутствии собственной государственности, национальной независимости или даже автономии [4] не только сохранить свой язык и культуру, но и создать яркую и самобытную литературу.

Как и всякая истинно национальная литература, серболужицкая литература сформировалась на своем языке (точнее, на двух языках: верхнелужицком и нижнелужицком) и на своей народной почве. И все же, в отличие от своих ближайших соседей — немцев, поляков и чехов,– где уже со средних веков существовали национальные

университеты, серболужичане, никогда не имевшие своих высших учебных заведений, вынуждены были учиться в Виттенберге (с 1538 г.), Франкфурте-на-Одере (с 1539 г.), Праге, Лейпциге, Кракове, Вроцлаве и некоторых других городах, что уже само по себе может стать предметом специального изучения [5], потому что до 1945 г. подавляющее большинство серболужских писателей выделялось из среды священников и учителей. Протестантские священники обучались в основном в Виттенберге, Франкфурте-на Одере и Лейпциге, католические — в Праге и Кракове. Естественно, что за время обучения они впитывали в себя соответствующую культурную и литературную атмосферу, что нередко сказывалось и на их дальнейшем творчестве.

Срединное положение между немецкими, чешскими, польскими и австрийскими территориями в разные исторические периоды поразному сказывалось на возможностях культурного развития Сербской Лужицы: постоянно спорившие между собой более сильные соседи нередко хотели привлечь на свою сторону симпатии и ресурсы маленького народа. Так постоянно поступали чехи, так поступали саксонцы и баварцы, соперничавшие с Бранденбургом и Пруссией [6]. Срединное положение Сербской Лужицы любопытным образом преломилось в сфере вероисповедания. В конечном итоге установилось соотношение, при котором свыше 85 процентов серболужичан стали протестантами. Протестантские священники волей-неволей испытывали значительное воздействие немецкой культурной среды, при этом особо следует подчеркнуть воздействие немецких пиетистов, благодаря материальной и моральной поддержке которых стало возможным издание целого ряда книг на серболужицком языке [7]. Католические священники, как правило, более органично воспринимали славянскую духовную атмосферу. Конечно, вышеназванный фактор нельзя рассматривать прямолинейно — вне конкретного наполнения в каждом отдельном случае,— но его все же никак нельзя и полностью сбрасывать со счетов. Благодаря лютеранству усилился интерес к родному языку, появились переводы Библии, псалмов и молитвенников на верхнелужицкий и нижнелужицкий языки, но временно ослабились традиционные лужицко-чешские, лужицко-словацкие и лужицко-польские связи [8].

Так, один из основоположников верхнелужицкой светской поэзии и прозы Юрий Мень (1727—1785), обучавшийся в школе у пиетиста Франке в Галле и затем в университете в Лейпциге, видимо, не случайно все же начал свое поэтическое творчество переводом «Мессиады» Клопштока в 1767 г. и тогда же написал классическими гекзаметрами поэму «Сербского языка возможности и восхваление последнего в поэтической песне» [9].

Ян Арношт Смолер (1816—1884), один из виднейших деятелей лужицкого национального возрождения, с 1836 г. учился во Вроцлавском университете, хотя и находившемся тогда на территории Пруссии, но имевшем отделение славянской филологии, где преподавали и ученые из славянских стран. Во Вроцлаве Смолер близко сошелся с крупным чешским ученым Я. Э. Пуркине, а затем с

Франтишеком Ладиславом Челаковским. Знакомство с Челаковским, признанным знатоком славянского фольклора, издавшем в 1822—1827 гг. в Праге в трех томах «Славянские национальные песни», имело, несомненно, благотворное значение на завершающем этапе работы над собранием «Pěsnički hornich a delnich Lužickich Serbow». Славянский контекст этого собрания способствовал обогащению комментариев многочисленными вариантами и параллелями из песен других славянских народов, что немецкой фольклористике в ту пору было еще недоступно. В то же время нельзя забывать, что на титульном листе названного сборника песен рядом с именем Смолера стоит имя немца Леопольда Хаупта (1797—1883), одного из главных инициаторов этого издания. Вообще творческая история одного лишь этого собрания «Народные песни верхнелужицких и нижнелужицких сербов» (1841—1843) может достаточно ярко иллюстрировать положительные стороны или преимущества славянско-германского культурного контекста, в котором создавался один из важных памятников серболужицкого национального возрождения. Собрание «Народных песен» Смолера, по словам А. Н. Пыпина, «уже само по себе обеспечивало серболужичанам достойное место в рамках всего славянского национального возрождения» [10].

Сборник «Народные песни верхнелужицких и нижнелужицких сербов» имел под собой хорошо подготовленную почву. Напомню лишь некоторые этапные моменты его предыстории.

В 1777 г. в журнале «Немецкий музей» была опубликована статья И. Г. Гердера «О сходстве средневековой английской и немецкой поэзии и о прочем, отсюда следующем», представляющая собой один из вариантов предисловия к сборнику Гердера «Народные песни», составленному в 1773—1774 гг., но увидевшему свет только в 1779 г. В этой статье Гердер, пожалуй, особенно разносторонне и убедительно доказал важность собирания и издания народных песен *всех* народов Европы. В перечне народов Европы, которые, по мнению Гердера, еще должны были собрать и издать свои песни, были русские, поляки и серболужичане [11]. В 1779 г. завершилось издание «Народных песен» Гердера — значение этого собрания для истории европейской фольклористики невозможно переоценить.

В том же 1779 году в Лейпциге (Липске) было основано Верхнелужицкое научное общество, в числе создателей которого были немцы и серболужичане, активно заинтересованные в том числе в собирании и изучении народных песен. В 1782 г. Ян Горчанский (1722—1799) публикует в статье «О нравах и обычаях современных вендов» *впервые* несколько типичных серболужицких песен. В то же время саксонский лейтенант *немец* Генрих фон Бюнау (1750—1817) записывает нижнелужицкие солдатские песни, которые другой немец Карл Готлоб Антон (1751—1818), секретарь Верхнелужицкого научного общества в Сгорельце (Гёрлице) использовал в своей книге «Первый опыт описания происхождения древних славян» (1783—1789). В круг лиц, заинтересованных в собирании, изучении и издании серболужицких народных песен, вовлекались немцы, серболужичане, а затем и славянские ученые и энтузиасты из

других стран. В 1805—1808 гг. выходят три тома «Волшебного рога мальчика» А. фон Арнима и К. Брентано — первый важнейший итог усилий немецких поэтов-энтузиастов по освоению огромного пласта национального фольклора, с 1814 г. начинает публиковать свои сербские песни Вук Караджич. Романтические фольклористские веяния захватывают постепенно и серболужицкое студенчество. Романтически настроенный кружок студентов-серболужичан в Лейпциге (среди них был и Гандрий Зейлер!) начинает выпускать рукописную газету «Serska Nowina» (1826—1832), в которой помещаются записанные ими же серболужицкие народные песни. К собиранию лужицких народных песен подключается и поляк Анджей Кухарский (1795—1826), который с помощью Гандрия Зейлера записал целый ряд песен и опубликовал их в 1830 г. в чешском журнале [12]. Постепенно зарождается идея подготовки большого собрания серболужицких народных песен. В 1836 г. немец Леопольд Хаупт объявляет премию за собрание серболужицких народных песен, два тома которого и выходят, наконец, в 1841—1843 гг. [13]

Отличительной особенностью этого знаменитого собрания, включившего в себя 331 верхнелужицкую песню и 200 нижнелужицких песен, является, во-первых, его двуязычие: все серболужицкие тексты сопровождаются переводами на немецкий язык. Во-вторых, почти все песни приводятся с нотами, которые в это время еще отсутствовали в подавляющем большинстве европейских — в частности, немецких — собраний народных песен. Издание включает в себя, кроме того, богатые комментарии, серьезные этнографические статьи и приложения. По подсчетам современных ученых 474 песни в собрание были представлены Я. А. Смолером, 57 песен передал из своего архива Л. Хаупт, который, кроме того, сделал по подстрочникам Смолера поэтические переводы всех песен на немецкий язык.

Сборник «Народные песни верхнелужицких и нижнелужицких сербов» нашел широкий международный отклик. Чешский филолог Й. Пата уже в XX в. сделал вывод: «Своими народными песнями Смолер превзошел тогда всех других славян. Статья Смолера о нравах и обычаях серболужичан была в то время лучшей работой подобного рода. Она стала и лучшим примером этнографического исследования серболужицкой народной жизни, который Смолер дал своим современникам, вдохновив своих многочисленных последователей» [14]. В качестве основного вывода в связи с заявленной темой можно утверждать, что «Народные песни верхнелужицких и нижнелужицких сербов» — один из самых ярких и показательных примеров плодотворности славянско-германского культурного сотрудничества, символ всего позитивного, что могла извлечь серболужицкая культура из своего исторически обусловленного славянско-германского контекста.

Этот вывод можно было значительно углубить конкретным анализом самих песен с точки зрения тех параллелей, которые обнаруживаются между песнями серболужичан, песнями других славянских народов и немецкими народными песнями, потому что на

этом участке исследований, хотя кое-что уже и сделано [15], видится еще огромный массив работы для фольклористов, лингвистов и литературоведов.

Но упомянутый *двуязычный* сборник серболужицких народных песен позволяет акцентировать внимание на другом аспекте серболужицко-германских взаимосвязей, тоже отразившемся на развитии культуры. Речь идет о многовековой германской экспансии серболужицких земель, приведшей постепенно — если оставить сейчас в стороне вопрос о политических и социально-экономических последствиях — к вынужденному *двуязычию* серболужичан. Под четвертым номером в сборнике Хаупта — Смолера помещена песня «Победа сербов», которую А. Смолер в комментариях относит к числу древнейших, считая, что она пелась уже во времена Болеслава Храброго, то есть на рубеже X—XI вв. Процитирую лишь начало этой песни:

Serbjo so do Njemcow hotowachu,
Slowčka pak Njemski ńemóžachu.

Die Sorben ziehn gegen die Deutschen ins Feld,
Verstehen kein einziges Wörtlein deutsch [16].

Как сербы пошли на немцев войной,
Совсем по-немецки не знали они.
(Пер. К. Богатырева [17])

Даже если предположить, что названная песня является весьма обычной в ту пору литературной мистификацией, то существа дела это не меняет: вплоть до XVI в. немецкий язык прививался у лужичан относительно медленно, потому что слишком обширны были еще исторические связи и контакты с другими полабскими и поморскими славянами, с поляками и чехами. В эпоху Возрождения Сербская Лужица дала Европе целую плеяду выдающихся гуманистов: от сторонника Яна Гуса Миклавша из Дрездена (ок. 1370—ок. 1417) до сподвижников Лютера и Меланхтона Яна Рака (1457—1520), Каспара Пойкера (1525—1602), а также целого ряда других гуманистов, пускай и не столь крупного масштаба, но все же значительно дополняющих общую картину: Каспара Янитиуса (1550—1597), Яна Бока (1568—1621) и др. Разнообразная литература на латинском языке, созданная серболужицкими учеными и писателями-гуманистами, несомненно, нуждается в более глубоком и конкретном изучении [18].

В некоторых уточнениях нуждается, видимо, и оценка роли Реформации в истории Сербской Лужицы. Хотя отношение М. Лютера к серболужичанам получило уже почти исчерпывающее освещение [19], остается все же не до конца проясненной общая картина: каким образом серболужичане, явно симпатизировавшие плебейско-демократическому течению гуситства, оказались после перехода большинства из них в протестантство в значительно большей степени вовлеченными в германский культурный контекст и заметно отдалились от своих соседей-славян. И если еще Лютер, упоминая окрестности Виттенберга, говорил: «Наша здешняя вендская земля — сплошь славянская область» [20],— то все же остается

фактом, что онемечивание, проводившееся после непосредственного захвата славянских территорий пускай и «мирными» средствами, рано или поздно должно было привести к полному двуязычию серболужичан. Этот процесс постепенного онемечивания, его формы и способы, уже сравнительно хорошо и по первоисточникам изучен историками (например, «Саксонское зерцало», XIII в.), но нуждается в пристальном внимании филологов. Здесь я сошлюсь лишь на авторитетное для меня суждение К. К. Трофимовича: «Часть лужицких сербов была двуязычна уже в середине XIX в., а к концу века все серболужичане, хотя и в разной степени владели немецким языком» [21].

Двуязычие серболужичан не могло не иметь последствий для литературы и культуры, не могло не отражаться на настроениях серболужицкой интеллигенции, на ее идеологических позициях и творческих установках. Очевидно, что позиции эти и установки зарождались и формировались не в изолированной национальной среде, но приобретали свое конкретное наполнение в рамках каждой новой исторической эпохи в том числе и в зависимости от славянско-германского контекста, от того, как этот контекст реально складывался в рамках общеевропейского историко-культурного процесса. Знание этого широкого контекста необходимо хотя бы уже потому, что без него невозможно понять соотношение формирующегося национального самосознания с поисками адекватных форм выражения этого самосознания, которые далеко не всегда удовлетворяются сугубо национальными традициями и сугубо национальными одеждами. Ведь для того, чтобы действительно понять себя, нужно понять и других, увидеть свое *отличие* от других, но и свое *родство* с ними. Более того, если хочешь, чтобы ценили твою культуру, то будешь стремиться к *диалогу* культур, искать приемлемые для тебя, но и для других формы этого диалога. И еще более того — если представителям культуры того или иного народа будет казаться, что их культуру соседи ценят ниже, чем она того заслуживает, то перед ними встает выбор: замкнуться в гордом одиночестве, в добровольной *самоизоляции* или же — напротив — искать контакты с другими культурами, искать у них понимания, находить адекватные способы распространения и пропаганды собственной культуры в среде других национальных культур. В случае небольшого серболужицкого народа, никогда не имевшего собственной государственности и абсолютно лишенного возможностей кому-либо навязывать свою культуру сверху и силой, все эти вопросы приобретают особую актуальность. Казалось, самой историей обреченный на изоляцию и на растворение в германской массе, уже с XVI в. лишенный непосредственных приграничных контактов со своими соседями-славянами серболужицкий народ не только выжил этнически (несмотря на все апокалипсические прогнозы), но выработал и сохранил свое национальное и даже *историческое* самосознание [22]. В огромной мере это — заслуга серболужицкой интеллигенции, состоявшей, как уже указывалось, в основном из священников и учителей и сумевшей — по крайней мере уже в

XVIII—XIX вв.— уловить стихийную энергию неистребленного национального самосознания и сфокусировать ее в творческое русло, выдвинув из своей среды целую плеяду замечательных писателей и ученых, в творчестве которых неосознанная стихия национальных чувств переплавилась в отчетливо осознаваемые и эстетически безупречные формы исторического национального самосознания. Причем качество и разнообразие этих форм, как это справедливо заметил еще И. И. Срезневский, могли бы сделать честь гораздо более многочисленному и гораздо более независимому народу [23]. В связи с вышесказанным для изучения истории самосознания серболужицкого народа и истории его культуры особое значение приобретает фактор использования общеевропейского и, в частности, славянско-германского историко-культурного контекста. И здесь следует подчеркнуть, что именно стратегический курс на *открытость* культурных контактов, стремление до конца использовать возможности той или иной эпохи, ее специфические особенности с точки зрения общеевропейского и славянско-германского контекста явились — наряду с национальной энергией и самобытностью — важнейшим фактором формирования подлинно национальной культуры и национального исторического самосознания.

Основной вывод из этих общих рассуждений сводится к тому, что историкам серболужицкой литературы в дальнейшем, видимо, следует гораздо большее внимание обратить на те периоды в истории литературы, когда она — в силу специфических условий Сербской Лужицы — могла развиваться лишь на латинском и немецком языках, когда серболужицкий язык находился под запретом, когда даже церковные тексты на серболужицком языке публиковались, скорее, в порядке исключения и после долгих препятствий и задержек, не говоря уже о текстах светского содержания. Сейчас представляется, что такого огромного количества утраченных или целенаправленно уничтоженных рукописных текстов, как в Сербской Лужице (а среди них, без сомнения, были и подлинные художественные шедевры [24]), не сможет насчитать, видимо, ни одна европейская нация. Для историка серболужицкой литературы все эти утраченные и уничтоженные тексты имеют особое значение, поскольку за каждым из этих текстов стоит не только драматическая история его единственного создателя, но и не менее драматическая история всего серболужицкого народа. На мой взгляд, рано или поздно должна быть написана история *уничтоженной* или утраченной литературы Сербской Лужицы, которая прольет совершенно новый свет и на историю ее сохранившейся и изданной литературы. Уже тот факт, что произведения серболужицких писателей на латинском и на немецком языках — насколько это вообще сейчас можно проследить [25] — сохранились лучше и публиковались, как правило, своевременно и с меньшими затруднениями, заставляет историка литературы видеть в этом не только материал для истории цензуры и культурной политики Пруссии и Саксонии по отношению к серболужичанам, но обнаруживать и более скрытые пружины, заставлявшие серболужицких ученых и писателей сознательно в

ряде случаев прибегать к латинскому или немецкому языку для того, чтобы с их помощью вести диалог культур, по крайней мере знакомить читающий европейский мир со своей родиной, обращать внимание на ее проблемы, пропагандировать красоту ее природы и душевное богатство населяющих ее людей. Патриотическо-серболужицкие стихотворения Яна Рака, Каспара Пойкера и Яна Бока, написанные на латинском языке и обращенные ко всей читающей католической Европе, в таком контексте совершенно очевидно опознаются как неотъемлемая часть национальной серболужицкой культуры, особенно если поставить их в связь с другими патриотическими начинаниями серболужицких гуманистов — например, с попыткой Яна Рака открыть латинскую серболужицкую школу в Котбусе или с долгими, но безуспешными усилиями Хандроша Тары (ок. 1570 — ок. 1638) по введению преподавания серболужицкого языка в одной из вновь открытых гимназий. Использование латинского или немецкого языка предстает тогда не как отступление от национальных интересов, а — напротив — как вынужденные в силу обстоятельств или как дальновидные и достаточно обдуманные позиции, направленные на защиту национальных интересов своего народа и на осуществление конкретных акций в осложненных политических, социальных и экономических условиях. Таким образом латинские и немецкие сочинения (а также сочинения на других языках) серболужицких ученых и писателей должны гораздо целенаправленнее включаться в историю серболужицкой словесности и литературы, чем это до сих пор обычно делалось. Например, все литературное творчество уже упомянутого Хандроша Тары заслуживает самого внимательного рассмотрения, в том числе его стихотворения, эпическая поэма «Скорбная жалоба милейшей госпожи Пшеницы и ее брата господина Льна» (1609), стихотворная комедия «Женское зерцало» (1628), опубликованные на немецком языке и зачастую даже не упоминаемые в историях серболужицкой литературы. О проблеме уничтоженных и пропавших текстов, история которых должны быть написана, мы уже говорили. Но есть еще целая группа редких текстов, которые литературная общественность прочитывала значительно позднее времени их реального возникновения, как, например, песня Юрия Рака (1740—1791) «Тоска по бессмертию», сочиненная, видимо, в годы его учебы в Лейпцигском университете (1758—1765), впервые письменно зафиксированная в рукописной «Лужицкой газете» в 1828 г. и впервые опубликованная в 1933 г. На необходимость более внимательного изучения творчества Гандрия Рушки (1755—1810) убедительно указал З. Брезан [26]. Новые разыскания здесь тем более необходимы, что Г. Рушка значительную часть своей жизни прожил в России.

Таким образом, история серболужицкой литературы в славянско-германском контексте, рассматриваемая на этапе становления национальной литературы, предполагает в том числе дальнейшую архивно-поисковую работу во всех сопредельных странах, дальнейшую публикацию и изучение труднодоступных текстов, особое внимание к текстам серболужицких писателей на латинском, немецком,

польском, чешском и других языках, что в конечном итоге поможет воссоздать доподлинную историю этой уникальной литературы с ее неповторимой национальной спецификой.

1 Работы последних лет, непосредственно касающихся тех или иных сторон названной здесь проблематики, однозначно свидетельствуют о плодотворности данного направления исследований: *Mětšk F.* Studien zur Geschichte sorbisch-deutscher Kulturbeziehungen. Bautzen, 1980; Meine Landsleute. Die Sorben und die Lausitz im Zeugnis deutscher Zeitgenossen/Hrsg. von H. Zwahr. Bautzen, 1984; *Brěsan S.* Einige Gedanken zur literarischer Forschungsproblematik: Deutsche Aufklärung — sorbische Nationale Wiedergeburt//Lětopis D. 1. Bautzen, 1986. S. 90—92; *Solta J.* Wirtschaft, Kultur und Nationalität. Ein Studienband zur sorbischen Geschichte. Bautzen, 1990; Polsko-lużyckie stosunki literackie: Tom studiów. Wrocław, 1970; *Mruškowič V.* Slovensko-lužickosrbské literárne vztahy. Martin, 1980. Из отечественных работ следует прежде всего назвать архивные публикации Л. П. Лаптевой по русско-серболужицким связям, а также многочисленные статьи К. К. Трофимовича по украинско-серболужицким связям. Заметное место русско-серболужицким и украинско-серболужицким литературным взаимосвязям отведено в кн.: *Моторный В. А., Трофимович К. К.* Серболужицкая литература. История. Современность. Взаимосвязи. Львов, 1987.

2 Новый и любопытный материал по вопросу германской экспансии дает исследование: *Billig G.* Der Slawenaufstand von 983 im Spiegel des Burgenbildes und der urkundlichen Überlieferung//Lětopis B 32/2. Bautzen, 1983. S. 183—185.

3 Наглядную картину ситуации дает хронологическая таблица и сопровождающие ее комментарии: *Lehmann F.* Die territoriale Zugehörichkeit der Oberlausitz//Lětopis B 30/2. Bautzen, 1983. S. 183—185.

4 О зачатках государственности у серболужичан в периоды их независимости см.: *Ронин В. К., Флоря Б. Н.* Государство и общество у полабских и поморских славян//Раннефеодальные государства и народности (южные и западные славяне VI—XII вв.). М., 1991. С. 116—137.

5 Отдельные серьезные исследования уже имеются: статья Ф. Мечка «Лужичане и университет в Виттенберге» (выход. данные в прим. 1) и статья Я. Шолты «Лужицкие студенты в Лейпциге, Праге и Вроцлаве в 1750—1850 гг. (выход. данные в прим. 1).

6 *Šolta J.* Abriß der sorbischen Geschichte. Bautzen, 1976; Geschichte der Sorben. Bautzen, 1977. Bd. 1.

7 Der Pietismus. Ausgewählt von H. Urner. Berlin, 1962 (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der Christlichen Kirche. H. 34). См. также тексты в кн.: Meine Landsleute. Die Sorben und die Lausitz im Zeugnis deutscher Zeitgenossen. Von Spener und Lessing bis Pleck/Hrsg. von H. Zwahr. Bautzen, 1984. Не потеряла своей актуальности впервые опубликованная в 1940 г. статья: *Mětšk F.* Lusatica aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in der Lausitz//*Mětšk F.* Studien zur Geschichte sorbisch-deutscher Kulturbeziehungen. Bautzen, 1981. S. 10—23.

8 Нельзя, конечно, забывать и об оборотной стороне лютеранства для серболужичан: поскольку достаточно значительная часть населения Сербской Лужицы в XVI в. уже говорила или по крайней мере понимала по-немецки, немецкие священники-лютеране зачастую стремились не допускать богослужения на серболужицком языке или же допускать его как можно реже.

9 Ян Шолта совершенно справедливо указывает на определенный «дуализм лужицкого национального сознания», отразившийся, в частности, в предисловии Ю. Меня к своему переводу: «Мессиада Клопштока — самое возвышенное и величественное стихотворение, которое есть сейчас у нас, немцев...» (см.: *Šolta J.* Die Sorben und ihre Geschichte//Šolta J. Wirtschaft, Kultur und Nationalität. Ein Studienband zu sorbischen Geschichte. Bautzen, 1984. S. 152). Этот дуализм

естествен и не нуждается в порицании, нужно лишь в каждом отдельном случае ясно представлять конкретные формы его выражения в борьбе идеологических группировок (например, «младосербов» и «старосербов») и в творчестве отдельных писателей.

10 Цит. по предисловию Я. Рауппа в кн. *Haupt L., Smoler J. A.* Volkslieder der Sorben in der Ober- und Niederlausitz. Pěsnički hornich a delnich Luziskich Serbow. Bautzen, 1984. S. 8.

11 Ср.: *Гердер И. Г.* Избранные сочинения. М.; Л., 1959. С. 69.

12 Časopis Českého Musea. Praha, 1830.

13 История подготовки и публикации этого уникального собрания изложена в предисловии Я. Рауппа (см. прим. 10. С. 5—11).

14 Цит. по предисловию В. Штайница (1953), перепечатанному в репринтном издании (см. примеч. 10. С. 12—13).

15 Особенно важной представляется кн.: *Nedo P.* Grundriss der sorbischen Volksdichtung. Bautzen, 1966.

16 *Haupt L., Smoler J. A.* Volkslieder der Sorben... S. 32. Комментарий Я. А. Смолера см.: Там же. С. 328.

17 Сказки, пословицы и песни лужицких сербов. М., 1962. С. 24.

18 *Kalivoda R., Kolesnyk A.* (Hrsg.) Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen. Berlin, 1969; *Irmscher J.* Der sorbische Humanist Jan Rak//Lětopis A 30/1. Bautzen, 1983; *Kühne H.* Kasper Peuker. Leben und Werk eines grossen Gelehrten an der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert//Lětopis B 30/2. Bautzen, 1983.

19 *Malink J.* Die Beziehungen Martin Luthers zu den Sorben//Lětopis B 30/1. Bautzen, 1983; *Metsk F.* «Die Beziehungen Martin Luthers zu den Sorben» in neuer Sicht?//Lětopis B 30/2. Bautzen, 1983.

20 *Šolta J.* Abriß der sorbischen Geschichte. S. 40.

21 *Трофимович К. К.* У истоков терминотворчества в верхнелужицком литературном языке//Формирование и функционирование серболужицких литературных языков и диалектов. М., 1989. С. 79.

22 По существу, именно проблеме исторического самосознания серболужичан посвящена статья Я. Шолты: *Šolta J.* Die Sorben und ihre Geschichte//Šolta J. Wirtschaft, Kultur und Nationalität. Bautzen, 1990. S. 146—157.

23 И. И. Срезневский писал в 1844 г.: «О, если бы каждый европейский народ имел по одному Смоляру на такое количество народа, какое живет в сербских Лужицах, и если бы, разумеется, такие люди имели средства давать знать свету о своих наблюдениях, другая бы раскрылась дорога истории, филологии, философии европейской!» (*Срезневский И.* Исторический очерк сербо-лужицкой литературы//Lětopis B 30/2. Bautzen, 1985. S. 208).

24 В качестве показательных примеров можно сослаться на судьбу литературного наследия Хандроша Тары (ок. 1570 — ок. 1638): до нас дошли тексты на латинском и немецком языках, но — за единственным исключением — не дошли (т. е. были запрещены и уничтожены) тексты на серболужицком языке, или — для более позднего времени — на творчество первого нижнелужицкого классика Кито Фрицо Стемпеля (1787—1867): завершенная им в 1863 г. большая эпическая поэма «Три могучих горна» считалась утраченной, была обнаружена в 1950 г. и впервые опубликована в 1963 г.; другая же эпическая поэма Стемпеля в 12 песнях «Поиски старой луны, или О покорности лужицких сербов», видимо, утрачена окончательно. Показательно, что лужицкие патриоты Тара и Стемпель предпочитали писать на своих вымиравших уже нижнелужицких диалектах, которые и дошли до нас благодаря Таре (западнонижнелужицкий сторковский диалект) и Стемпелю (люббенауский нижнелужицкий шпревальдский диалект).

25 Серьезную работу по установлению утраченных и поиску затерянных и забытых текстов проделал Кито Лоренц при подготовке кн.: Serbska čitanka — Sorbisches Lesebuch/Hrsg. von K. Lorenc. Leipzig, 1981.

26 *Letopis D* 1. Bautzen, 1986. S. 90—91.

Ю. А. Лабынцев

НАУЧНАЯ ПРОГРАММА «ИСТОРИЯ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ ПОДЛЯШЬЯ»

Подляшье (ныне это в основном территория нескольких воеводств Польши) — уникальный исторический заповедник славянской книжной культуры, прежде всего ее кирилло-мефодиевской традиции. Одновременно Подляшье — великое пограничье славянских и балтийских культур, огромная, существующая столетия лаборатория их взаимопроникновения. Подляшье — это и то редкостное место, где культуры славянского запада, юга и славянского востока, равно как западноевропейские и восточнославянские культуры, приходили в самое тесное взаимодействие на протяжении многих столетий. Наконец, Подляшье — это крайняя западная область распространения восточнославянских культур — западная граница их существования. Все это определило особый историко-культурный статус данного обширного региона, изучение которого лишь начинается в наше время [1].

Программа предусматривает исследование письменной, книжной культуры Подляшья, являющейся наиболее концентрированным выражением главнейших черт духовных культур нескольких славянских и неславянских народов, связанных с судьбами этого края, прежде всего белорусов, украинцев, поляков, литовцев и русских.

Исторически сложилось так, что на Подляшье (в Супрасле) существовала крупнейшая белорусская типография всего досоветского периода, деятельность которой оказала огромное влияние на развитие польской, русской и украинской культур [2].

Здесь же, в Супрасле, образовался один из крупнейших центров православия, центров славянской книжности, восточнославянских духовных культур, тесно связанный не только с такими оплотами греко-византийской традиции как, например, Киев, но и Афоном, афонскими монастырями. Эта роль древнего Супрасльского монастыря восстанавливается в наши дни стараниями духовенства и мирян Польской православной церкви, а также помощи православных из-за рубежа [3].

Супрасль был и самым крупным западным интеллектуальным центром православия вообще.

Не случайно, что именно на Подляшье, в Заблудове, в имении магнатов Ходкевичей — основателей Супрасльского Благовещенского монастыря — в середине 1560-х годов нашли приют, эмигрировавшие из Москвы, русский и украинский первопечатник Иван Федоров и первопечатник русский, белорус по происхождению, Петр Тимофеев Мстиславец, уроженец города Мстиславля на востоке Беларуси [4]. При дворе гетмана Г. Ходкевича образовалось литературное сообщество, в ряды которого и влились московские эмигранты.

Заблудов был тесно связан и с украинскими землями и со столицей Великого княжества Литовского, Русского, Жемойтского —

Вильной. Находки последних лет дают право утверждать, что здесь начал свою литературную и издательскую карьеру знаменитый Василий Гарабурда, в то время «слуга друкарни» и один из ближайших помощников Ивана Федорова и Петра Мстиславца. Удается указать еще одно реальное лицо, которое могло принимать непосредственное участие в деятельности заблудовского ученого кружка. Это протопоп здешней церкви Нестор, с которым Иван Федоров поддерживал самые тесные, дружеские отношения.

Однако, безусловно, главную помощь, в том числе и чисто книжную, Заблудов мог получить только из расположенного рядом Супрасля. В XVI в. Супрасль был одним из главнейших хранилищ книжных богатств не только на Беларуси, но и на всем востоке Европы. В нем сберегалось большое число памятников мировой культуры, среди них знаменитый Супрасльский кодекс XI в.— гордость всего славянского мира. Именно в то время в Супрасльском монастыре были написаны многочисленные оригинальные литературные сочинения, делались переводы с различных языков, интенсивно работал книгописная мастерская. Супрасльские книжники владели не только церковно-славянским языком, но также латинским и греческим, не говоря уже о тогдашнем литературном «руском» и «простой молве», на которой особенно охотно сочинялись различные возобличения и вообще полемические произведения. Супрасль нужно рассматривать и как один из центров белорусского стихотворства — традиционной гимнографии и виршеписания [5].

В подготовке в Заблудове книг к печати, вероятно, помогал и такой замечательный белорусский писатель и знаток древней книжности, как супрасльский архидиакон Евстафий, в составе рукописного сборника которого сохранился экземпляр Евангелия В. Тяпинского с предисловием. Евстафий известен нам рядом своих злободневных для той поры талантливых полемических сочинений, которые по жанру иногда сходны с публицистикой, а также морально-этическими статьями, небольшими компиляциями и переводами. Не исключено, что его же рукой переписано и известное предисловие В. Тяпинского к Евангелию [6].

Гетман Г. Ходкевич, сам не лишенный таланта литератора, рассчитывал превратить Заблудов в один из оплотов славянской православной культуры, по сути в крайний форпост православия на Западе. Он имел широкую издательскую программу, о чем, в частности, сообщает в своей львовской «повести» 1574 г. Иван Федоров, а также и сам Г. Ходкевич в предисловиях к заблудовскому Евангелию учительному 1569 г. и другим книгам.

Литературная манера Г. Ходкевича весьма характерна, в его лексиконе масса современных ему белорусских слов, он пишет, скорее, на старобелорусском языке, подправленном церковнославянизмами. Литературный язык Нестора и Евстафия, наоборот, книжный славянский, причем безупречный. Несомненно, заблудовские литераторы — интеллектуалы ориентировались в значительной степени на балканские православные писательские школы, но более всего на современные им русские, представители которых непос-

редственно работали в Заблудове или же были тесно с ним связаны, как, например, бывший игумен Троице-Сергиева монастыря старец Артемий, живший после бегства на Беларусь при дворе князей Слуцких.

Если сравнивать созданное заблудовским литературным центром с книгами Ф. Скорины, особенно заметно насколько его потомки консервативнее, сдержаннее; как авторы они анонимны, чувствуется полемическая направленность их писаний против иноверцев, чего совершенно нет у великого полочанина. Продолжая дальнейшее сравнение созданного в Заблудове с изданным Скориной, можно без труда заметить многочисленные отличия, несмотря на то, что и тут и там все делалось казалось бы в рамках одной традиции, даже произведения выпускались те же. На самом деле и в главном и во второстепенных вещах подходы были разные и в отношении классического наследия, интерпретации и комментирования его, и в определении принципов и критериев при написании собственных произведений. Скорина представлял практически во всех случаях собственную точку зрения убежденного гуманиста, опирающегося на конкретные достижения родной культуры, его творчество было почти внеконфессиональным. Он лишь учитывал реальные особенности в жизни народа, главной задачей для него было сообщить людям истину, понятую им самим. Заблудовский кружок опирался во всем на классическую православную традицию, истинность здесь измерялась более степенью ортодоксальности, которая была особенно значительна в Московской Руси, откуда и прибыли Иван Федоров, Петр Тимофеев Мстиславец, старец Артемий. Однако весьма сильной эта традиция была и в Великом княжестве Литовском, в том числе и в Супрасле — главнейшем центре белорусской культуры в феодальный период. Вот почему заблудовская литературная школа оказала существенное влияние на дальнейшее развитие белорусской и других литератур. Его можно проследить вплоть до XVIII в. [7]

В XVIII столетии (до 1790-х годов) Супрасль являлся и самым значительным центром книгоиздания для русских старообрядцев [8]. Книги, напечатанные в типографии монастыря старообрядцами, расходились потом по всей России. Эти супрасльские старообрядческие издания и теперь продолжают свою долгую жизнь — их можно встретить на таежных заимках Сибири, в библиотеках старообрядцев многомиллионной Москвы и маленького городка Браслава на Беларуси, в других местах, в том числе и в Польше.

Изучение, вернее, предварительное обследование состава памятников старопечатной кирилловской литературы только начинается. Они содержат огромное количество самых разнообразных и подчас совершенно неизвестных произведений, представляющих первостепенный интерес. Можно с уверенностью сказать, что до сих пор старообрядческие издания XVIII столетия наряду с изданиями XIX—XX вв., действительное число которых нам пока еще неизвестно, являются настоящей terra incognita, открытию которой может способствовать лишь целенаправленная многолетняя работа ученых различных специальностей.

Сотни униатских изданий на нескольких языках, в том числе церковно-славянском, напечатанные на Подляшье, затем расходились во многих тысячах экземпляров среди народов Восточной Европы. Некоторые из этих изданий позднее неоднократно перепечатывались в других местах. И в униатской среде в XVII и значительной части XVIII столетия лидирующее положение в книгоиздании занимал Супрасль. Супрасльским базилианам через книги суждено было в огромной мере, а иногда и в определяющей, влиять на ход жизни всех их восточноевропейских провинций, большинства униатских епархий.

Униатский мир был заполнен супрасльскими книгами в еще большей степени, чем мир старообрядческий.

В огромной степени Супрасльской типографии обязана и собственно польская культура, хотя граница польского культурного пространства всегда была куда более протяженной, нежели граница чисто этническая [9].

По нашим предварительным подсчетам, за период своего существования (XVII—XIX вв.) типография Супрасльского монастыря напечатала свыше 600 различных изданий. Около одной пятой их набрано кириллицей, остальные — латиницей. Латинским шрифтом печатались в основном книги на польском языке (свыше 80%) и латинском (более 10%). Несколько книг было издано латиницей на литовском языке, а также белорусском и церковно-славянском языках.

Среди книг латинского шрифта теологические, философские и духовно-нравственные сочинения составляли около трети; произведения художественной литературы, в числе которых переводы из античных авторов, писателей эпохи Просвещения Франции, Англии, Италии и других — около 20%; календари — более 10%; ораторская проза и панегирики — до 10%; исторические и политические сочинения — около 10%; юридические сочинения, издания законодательных актов, книги по сельскому хозяйству, экономике, гастрономии, географии и прочие — от 1 до 3 и более процентов.

Сложность и взаимообусловленность литературного развития в среде различных христианских конфессий, направлений и движений на Подляшье может быть проиллюстрирована одним небольшим примером, связанным с бытованием здесь памятников кирилло-мефодиевского цикла [10], в том числе и в униатской среде, включая и время, когда в конце XVII в. униаты стали создавать особые интерпретации на основе Жития Кирилла и Жития Мефодия, разошедшиеся потом по всем епархиям в тысячах печатных экземпляров, ни один из которых, к сожалению, не стал известен нынешним специалистам [11].

Иной пример — знаменитый супрасльский «славено»-польский Лексикон 1722 г., история создания, издания и рецепции которого как нельзя удачнее подводит нас к верному пониманию особенностей культурного развития восточнославянских народов в составе государства Речи Посполитой.

К середине XVI в. на востоке Европы набрали новую силу

протестантские движения. В Великом княжестве Литовском первоначальная пропаганда протестантизма в виде лютеранства имела относительный успех лишь среди незначительной части населения городов — немецкой, а также среди коренных литовцев. Гораздо больших успехов добился кальвинизм. На Подляшье он быстро пустил глубокие корни и значительно укрепился в 1550-е — 1560-е годы на самой восточной (в Бресте) оконечности подляшской границы.

В Бресте один из самых богатых людей Европы, виленский воевода Николай Радзивилл Черный основал настоящую столицу восточноконтинентального протестантизма, кальвинизма. Все делалось с необычайным размахом, и хотя в крупнейших городах протестантов было пока не так уж и много, шляхетская провинция в массовом порядке принимала новое учение. В Великое княжество Литовское потянулись зарубежные протестанты, в том числе видные писатели. Постепенно на землях княжества то тут, то там складывались литературные сообщества по конфессиональному принципу, основными языками общения в которых были латинский и польский. Последний как бы избирается на востоке Европы протестантами разных стран в качестве международного, и потому не следует удивляться, что в Бресте, Несвиже, Лоске, Венгрове и других местах Белоруссии появляется почти исключительно польскоязычная печатная литература. Не принимая во внимание это важное обстоятельство, а часто совершенно не считаясь с ним, до недавнего времени польскоязычным изданиям брестской и иных белорусских типографий отказывали даже в частичной принадлежности к белорусской культуре, что является по меньшей мере абсурдным. В этих центрах белорусской и украинской культуры начинал в полную силу функционировать новый их литературный язык, ставший международным языком восточноевропейских кальвинистов, в отличие от немецкого, литовского и отчасти латинского восточноевропейских лютеран. Абсолютно прав академик Ю. М. Юргинис писавший: «Жители Великого княжества Литовского были не одной религии и говорили на разных языках. Радзивиллу и другим вельможам, стоявшим у власти, хотелось, конечно, чтобы все жители исповедовали одну религию и пользовались одним языком. С этой целью реформация распространялась как среди католического, так и среди православного населения. Польский язык стал языком письменности кальвинистов с самого начала этого движения. Между тем лютеранство, поощряемое герцогом Альбрехтом и его преемником, распространялось среди литовского населения как в Пруссии, так и в Литве, особенно в Жемайтии, на литовском языке, на котором говорили крестьяне» [12].

Печатная литература брестского кальвинистского центра насчитывала несколько десятков отдельных изданий, из которых до наших дней сохранились далеко не все. В основном оказались утраченными стихотворные сочинения панегирического плана, печатавшиеся «по случаю» в небольшом числе экземпляров. Для печатной литературы Бреста особое значение среди них имели произведения талантливого К. Базилика, прославившегося и в качестве поэта, и журналиста,

и типографа. В литературном плане значение Бреста было весьма заметным для всего польскоязычного региона, а отчасти и в соседних странах. В кратчайший срок Брест превратился в один из главнейших литературных центров Восточной Европы, заявивших о себе как в протестантских кругах, так и в среде их противников.

Печатные издания Бреста оказали большое влияние на все сферы социально-культурной жизни тогдашней Беларуси, Украины, Литвы, и отчасти России. Выдающийся успех при этом выпал на долю кальвинистской Библии, увидевшей свет в 1563 г. Знаменитый историк А. Венгерский, предшественник Яна Амоса Коменского по руководству общиной чешских братьев в Лешно, писал о массовом вывозе этой и других протестантских книг коренными жителями России к себе на родину [13]. Наши наблюдения позволяют предположить, что сведения А. Венгерского, долгое время жившего на южном Подляшье, не лишены основания. Брестская библия была весьма широко распространена в России XVI—XVII вв. и оказала там влияние на литературный процесс. О большой популярности Брестской библии в восточнославянских литературных кругах свидетельствует и факт ее использования при подготовке к изданию Острожской библии. Огромное значение сыграл текст Брестской библии в становлении и развитии польского литературного языка. Над переводом с еврейского, греческого и латинского языков работало немало литературных знаменитостей, в их числе Ян Лаский, Григорий Оршак, Якуб Любельчик, Симон Зациус, Андрей Тшецкий и другие. Новый Завет из Брестской библии затем неоднократно переиздавался в Несвиже (1563, 1568), Бресте (1566), Торуне (1585), Вильне (1593) и даже в Нюрнберге (1599).

На самой западной границе Великого княжества Литовского и Подляшья, за Бугом, на реке Ливец, в Венгрове обосновались ариане — представители радикального направления в протестантизме, отделившегося от кальвинистов на синодах 1562—1565 гг.

К 1570 г. Венгров стал одним из главных средоточий ариан в Европе. Здесь организуются их семинария, школа, библиотеки, основывается типография и другие учреждения.

В Венгрове жил, работал и издавал свои сочинения едва ли не самый известный и радикальный арианский мыслитель Петр из Гонендза или иначе Петр Литвин [14].

Польские братья (ариане) поддерживали постоянные связи с иными протестантскими общинами, в частности, с чешскими братьями. Знаменитая их община в Лешно, которой руководил Ян Амос Коменский, не была исключением. Сам Я. А. Коменский даже несколько раз бывал на Подляшье, например, в 1634 г. в Влодаве, где проходил съезд протестантских общин, а также в 1644 г. во время поездки на съезд белорусско-литовских протестантов.

В XVI в. на Подляшье все заметнее становятся неславянские литературные вкрапления, прежде всего еврейские и татарские. Постепенно образуются местные еврейские и татарские литературные центры, взаимодействовавшие с центрами славянскими.

К сожалению, история еврейской и татарской литератур в Ве-

ликом княжестве Литовском XVI в., да и других веков, практически не изучена. Существуют лишь единичные работы, в которых рассматриваются отдельные памятники книжности и литературы, обнаруженные — вследствие их чрезвычайной ныне редкости — чуть ли не «археологическими» методами.

В последнее время появились сообщения о сенсационных находках местных памятников эпиграфики, позволяющих отнести время появления христианства на землях восточной Польши на целое столетие ранее [15]. Найденные неподалеку от западной границы Подляшье глиняные таблички с греческими инициалами скорее всего свидетельствуют о том, что христиане жили здесь уже в IX в. и пользовались греческим письмом. То есть налицо связь с восточной ветвью христианства, а не с западной, латинской.

В процессе работы над Программой возникает множество специфических трудностей, прежде всего связанных с особенностями исторического развития этих земель. Например, при сборе материалов, касающихся книжных центров южной части Подляшья, издревле населенной украинцами.

Имевшая в древности богатые книжные традиции Холмщина и южное Подляшье переживают затем трагические периоды вплоть до событий 1938 г., когда здесь было уничтожено около 200 церквей [16], и массового выселения украинцев в послевоенные годы [17].

В книжных собраниях мира в настоящий момент зафиксированы немногочисленные памятники книжности, происходящие с южного Подляшья. Более всего их ныне находится в Польше (прежде всего в Люблине). Есть надежда, что со временем многое удастся выявить и в богатейших хранилищах Львова.

К сожалению, почти полностью утрачены рукописные сокровища из знаменитого Свято-Онуфриевского монастыря в Яблочине. А ведь в этом — остававшемся все время православным — монастыре исследователи XIX — начала XX в. видели значительную библиотеку, наполненную старинными рукописями [18], которые затем были отсюда увезены, а потом бесследно исчезли.

Серьезные трудности возникают при изучении судеб книжных собраний ряда школ самых различных типов, в том числе и принадлежавших монашеским орденам; библиотек при церквах, костелах, молитвенных домах, протестантских сборах. В неменьшей степени это касается и старинных частных коллекций, из которых практически ни одна не сохранилась. Пример тому и знаменитая библиотека канцлера Великого княжества Литовского Яна Сапеги в Кодене, подаренная в 1810 г. Александром Сапегой в составе собственного книжного собрания Варшавскому обществу друзей науки.

В результате всей многолетней работы по реализации Программы наряду с теоретическими исследованиями предполагается создать оригинальное многотомное издание энциклопедического типа, включающее в себя практически полную информацию обо всех сторонах культурного процесса на Подляшье, связанного с рукописной и печатной книжностью на церковно-славянском, древнерусском, ста-

робелорусском, староукраинском, белорусском, украинском, русском, польском, латинском и литовском языках.

Издание будет состоять из семи томов: 1. Литература по истории и культуре Поляшья. 2. Кирилловские издания типографий Подляшья. 3. Издания латинского шрифта типографий Подляшья. 4. Рукописная книжность Подляшья (в большинстве она сберегласъ — это редчайший случай в мировой практике вообще; основная часть этой книжности, почти исключительной кирилловской, ныне находится в Вильнюсе — бывшей столице Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского, куда ее вывезли с Подляшья в середине XIX в. [19]). 5. Исторические книжные центры и собрания Подляшья. 6. Документальные и актовые источники по истории и культуре Подляшья. 7. Указатели к шести предыдущим томам.

Основные учреждения-исполнители Программы: РАН — Научный центр общеславянских исследований, Институт славяноведения и балканистики; Министерство культуры Республики Беларусь — Национальная библиотека Республики Беларусь; Польская АН — Белостокское Научное общество; Белорусский фонд культуры, Центр украинистики и белорусистики в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова.

Общее руководство осуществляет Научный центр общеславянских исследований, Институт славяноведения и балканистики РАН, Центр украинистики и белорусистики в Московском государственном университет им. М. В. Ломоносова.

Издание будет выпускаться на полиграфической базе Национальной библиотеки Республики Беларусь.

Для успешной реализации Программы при Научном центре общеславянских исследований РАН и Центре украинистики и белорусистики в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова организована Лаборатория изучения духовной культуры Подляшья им. профессора М. К. Бобровского, в задачу которой, помимо теоретических исследований, входит осуществление руководства Программой.

Учитывая чрезвычайную сложность решаемых проблем, почти полную неразработанность многих вопросов, связанных с историей культуры славянского мира, особенно если речь идет о пограничье славянских и неславянских культур, взаимодействии греко-славянской и латино-славянской культурных традиций, образовании своеобразного культурного конгломерата, который в наиболее ярких формах существовал и существует именно на Подляшье, участники работы над Программой пришли к единодушному решению о необходимости издания специальной серии вспомогательных пособий, призванных помочь в реализации общих и частных задач Программы.

Значение этих пособий, по-видимому, окажется более широким. Они будут весьма полезны историкам, философам, книговедам, языковедам, библиотечным работникам и другим специалистам различных стран Европы.

Первый выпуск данной серии, подготовленный ученым секретарем Программы Л. Л. Толкачевой, посвящен одному из пионеров бело-

русской археографии, создателю ряда ценнейших справочных изданий Н. И. Горбачевскому, в их числе «Кратких таблиц, необходимых для истории, хронологии, вообще для всякого рода археологических исследований, и в частности для разбора древних актов и грамот западного края России и Царства Польского» (Вильна, 1867), которые воспроизводятся как приложение к данному выпуску [20].

В дальнейшем предполагается регулярная публикация выпусков вспомогательной серии «Информационно-библиографических материалов в помощь работе над Международной славяноведческой программой» «История книжной культуры Подляшья».

Второй из этих выпусков планируется посвятить вопросам отображения православной культуры в польской послевоенной печати (по 1990 г. включительно).

Согласно принятой методике все работы ведутся с использованием ЭВМ. При этом гарантируется не только создание общего банка данных, но и его надежное дублирование для издательского комплекса Программы в Минске и головного в Москве. Подобное решение позволяет также оперативно вводить в оборот любую информацию, поступающую от соисполнителей из Польши, Беларуси, Литвы, России, с Украины и других мест.

1 Из последних работ, посвященных истории Подляшья, хочется отметить докторскую диссертацию А. Мироновича, опубликованную в 1991 г. в Белостоке в виде монографии «Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku». Здесь же приведена основная литература вопроса.

Библиография работ по истории православных приходов на Белостотчине, являющейся частью Подляшья, составлена и издана отцом Григорием Сосной. См.: *Ks. Grzegorz Sosna.* Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: Część alfabetyczna. Białystok, 1984; *Tenże.* Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: Część alfabetyczna. Suplement I. Ryboly, 1991.

Отцом Григорием изданы также указатель документов (1431—1984 гг.), касающихся этой темы, и перечень церковного клира и иерархов православной церкви на Белостотчине в 1839—1986 гг. См.: *Ks. Grzegorz Sosna.* Bibliografia parafii prawosławnych na Białostocczyźnie: Część chronologiczna. Bialystok, 1985; *Tenże.* Wykaz hierarchii i kleru parafialnego oraz opiekunów cerkiewnych kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie w latach 1839—1986. Białystok, 1986.

2 См.: *Лабынцев Ю. А.* Кирилловские издания Супрасльской типографии. М., 1978; *Он же.* Памятники древнерусской книжности и литературы в старообрядческих изданиях Супрасльской типографии (XVIII в.)//ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 209—215 и др.

3 См., например: Sawa (Hrycuniak), abp. Dokonania i nadzieja: Sanktuarium nad Supraślą. Rozm. przepr. M. Hajduk//Tygodnik Podlaski. 1989. № 3. S. 8—9.

4 См.: *Немировский Е. Л.* Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979. По истории православия в Заблудове см. интересную работу отца Григория Сосны «Prawosławne dzieje miasteczka Zabludów» (Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawoslawnego. 1976. № 1—2. S. 146—163).

5 См.: *Лабынцаў Ю.* Пачатае Скарынам: Беларуская друкаваная літаратура эпохі Рэнсансу. Мінск, 1990. С. 180—181.

6 См.: *Лабынцев Ю. А.* (при участии В. И. Лукьяненко и Е. Л. Немировского). Описание изданий Несвижской типографии и типографии Василия Тяпинского. М., 1985. С. 6—8, 20—22, 29—35, 61—67.

7 См.: *Лабынцаў Ю. А.* Пачатае Скарынам... С. 182—191.

8 См.: *Лабынцев Ю. А.* Памятники древнерусской письменности в изданиях старообрядческих типографий XVIII—XX вв.//Книга: Исслед. и материалы. М.,

1979. Т. 39. С. 173—178; *Он же.* Некоторые вопросы кирилловского книгопечатания в Супрасле//Федоровские чтения. 1978. М., 1981. С. 168—179; *Вознесенский А. В.* Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII — начала XIX в. Каталог. Л., 1991; *Починская И. В.* Книгопечатание для старообрядцев на землях Белоруссии и Литвы//Наш радавод: Материалы Международной научной конференции по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии. XIII — нач. XX в.». Гродно, 1991. Кн. 2, 3, 4. С. 268—274.

9 См.: *Kawecka-Gryczowa A., Korotajowa K., Krajewski W.* Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku. Z. 5: Wielkie Księstwo Litewskite. Wrocław; Kraków. 1959. S. 36—40.

10 См.: *Лабынцев Ю. А.* Супрасльский список пространного Жития Кирилла Философа 1580 г.//Болгарская культура в веках: Тезисы докладов научной конференции (Москва, 26—27 мая 1992 г.), М., 1992. С. 15—17.

11 См.: *Ангелов Б.* Кирил и Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в.//Ангелов Б. Из историята на старобългарската и възрожденската литература. София, 1977. С. 5—23.

12 *Юргинис Ю. М.* Литовские книги XVI в. и проявление в них идей гуманизма//Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976. С. 66.

13 См.: Regenvolscius Adrianus [Węgierski A.] Systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum per provincias varias. Utrecht, 1652. P. 485.

14 См.: *Jasnowski J.* Piotr z Goniądza: Zycie, dzilalnosc i pisma. Studium z dziejów ruchu religijnego w Polsce w drugiej połowie XVI stulecia. Warszawa, 1935.

15 См.: *Leslak A., Talko L.* Mieszko nie był pierwszy//Gazeta wyborcza. 1991, 16 sierpnia. № 13 (190). S. 1.

16 См.: *Kirykowicz S.* Niektore problemy prawosławie na tle polityki wyznaniowej Państwa w okresie międzywojennym//Posłannictwo: Kwartalnik teologiczno-filozoficzny. 1979. № 3—4. S. 119—121.

17 См.: *Храпливий Є.* Нарис історії Холмщини й Підляшшя. Вінніпег, 1968; *Кубійович В.* Українці в Генеральній Губернії (1939—1941). Чікаго, 1975.

18 См.: *Гербачевский Ф.* Русские древности и памятники православия Холмско-Подляшской Руси (Люблинской и Седлецкой губерний). Варшава, 1892; *Григорьев А.* К истории Яблочинского Свято-Онуфриевского монастыря Холмской губернии. Варшава, 1915.

19 Рукописи эти были описаны Ф. Н. Добрянским. См.: *Добрянский Ф.* Описание рукописей Виленской Публичной библиотеки церковно-славянских и русских. Вильна, 1882.

20 *Толкачева Л. Л.* Никита Иванович Горбачевский. Минск, 1991.

А. В. Липатов

СЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ОБЩЕЕВРОПЕЙСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРОЦЕСС

(История, типология, связи)

Стремление осознать своеобразие славянских литератур, особенности их истории неизбежно приводит к их истокам. И это естественно: здесь, как в семени, таятся зародыши их корней, стеблей и плодов. Здесь сокрыты их «гены» — философские и эстетические. Осмысление этого как особой сферы и изучение обусловливающих ее облик (и само существование) закономерностей предопределило формирование нового направления в славистике[1] как своего рода «филологической генетики».

Выявление новых объектов исследования и неизбежно сопутствующее этому создание нового исследовательского инструментария способствует разработке новой исследовательской оптики. Благодаря ей — по мере развития исследований в новом направлении — становится все более очевидной как несостоятельность абсолютизации антиномий типа «национальное и универсальное», «славянское и неславянское», так и упрощенная механистичность противопоставлений типа «самобытность и влияние», «оригинальность и заимствование» [2].

Восходящее к позитивистскому мышлению такого рода искусственное расчленение целостного явления, питаемое вплоть до наших дней стереотипами национализма и идеологическими догмами государственности, неадекватно по отношению к объективно существующему вне этих прагматических схем, которые в своей оптике доктринально преломляют и искусственно препарируют системное целое, давая его расщепленный образ. По своей сути он предстает как своего рода проекция той национальной политизации и государственной идеологизации славистики, которая сопутствует ей еще с романтических времен.

Общее тогда для всей Европы пробуждение интереса к собственно национальной стихии (реакция на философско-эстетический универсализм и нивелирующий этнические особенности космополитизм предшествующей эпохи Просвещения) усиливалось в славянском мире драматичными, а порой и трагичными судьбами большинства славянских народов в общественно-политической реальности континента, что, в сущности, продолжается до сих пор и поэтому до сих пор накладывает специфический отпечаток на славяноведение. Между тем на наших глазах осуществляющийся процесс интеграции других стран и народов, представляющих ту же средиземноморскую цивилизацию, является следствием возобладания именно той аксиологической целостности мировидения, которая была явлена миру две тысячи лет назад. Объединяя разные народы Духом, она сближала их Словом.

Это покоящееся на греко-римской и иудейской традиции искусство слова стало общим достоянием разных народов одного христианского мира. Будучи первоосновой той истории литературы, которая продолжается по сей день, оно во времена средневековья — по мере укоренения нового мировосприятия в местной среде — начинало воспринимать и местные (дохристианские) традиции фольклора и дохристианской письменности (там, где она была). Играя роль интегрирующего начала, это искусство слова (как органичное и гармоничное единство мировидения и бытия, этики и эстетики) подготавливало, а затем и предопределяло процесс зарождения отдельных литератур внутри одной общей по языку, идейно-стилевым канонам и составу памятников литературы. Эти литературы были связаны с судьбами разных народов, которые уже принадлежали к одной — общей для них — цивилизации. Поэтому-то создаваемые ими литературы составляли национально дифференцированную, но системно органичную цивилизационную целостность, предопреде-

ленную как общим источником — в прошлом, так и общей для них системой миропонимания, идеалов культуры, художественных образцов — в исторически изменяющемся настоящем. Отсюда — общие закономерности генезиса литератур христианского мира: первоначально общий для них состав памятников [5], обусловливаемое общими системами поэтик и риторик искусство слова, жанры и жанровая иерархия, версификация и ритмика, создав в каждой местной этнической среде основы новой для нее литературной культуры, стали затем основой национального развития в общем для данного круга цивилизации направлении, образуя общий в идейно-эстетическом плане литературный процесс. В историко-временном плане он складывался постепенно: переход от общей литературы к национальной не был синхронным в силу местных особенностей распространения и усвоение новой цивилизации. Однако при всей своей естественной асинхронности он был общим с точки зрения восприятия новых ценностей и последующего — уже самостоятельного — претворения их принципов в собственном творчестве.

Это относится и к собственно языковой сфере. В такого рода процессе первоначально общие — ставшие по своим функциям наднациональными — древнееврейский, древнегреческий, латынь и древнецерковнославянский — были носителями той литературной культуры, которая со временем предопределила появление местного литературно-языкового самосознания. Именно в силу этого создавались собственно филологические предпосылки для постепенного — по мере формирования наций и складывания национальных государств — перехода местного творчества этнически местных писателей от универсального койне — языка сакрального для данного наднациональной круга культуры — к языку своего народа. Это было отражением движения истории, исторического течения литературного процесса от времен Средневековья к эпохе Возрождения — от привнесения и последующего усвоения универсальных ценностей отдельными разрозненными народами к *национальному* развитию этих ценностей в *межнациональной общности* народов, составляющих одну общую цивилизацию — мир христианской культуры.

Славяне, подобно другим этническим общностям и наравне с ними, но разновременно были вовлечены в этот процесс. В отличие же от других народов (а оно предопределялось уже самой обширностью славянских земель и геополитическими факторами их местоположения между Римом и Византией) вовлечение славян в этот всеобщий процесс означало для них не этническую интеграцию (после распада праславянского единства), а дальнейшую (хотя уже и качественно иного плана) внутреннюю дифференциацию, обусловленную разделением христианского мира на Восток и Запад (Oriens et Occidens) задолго до официального разделения (1054) самой христианской церкви.

Внутреннее разделение славянского мира в условиях этой общецивилизационной дифференциации обусловило дальнейший процесс формирования отдельных славянских народов из отдельных (славянских и не только славянских племен). Поэтому-то собственно

этническая дифференциация на восточных, южных и западных славян не имеет абсолютного эквивалента культурологического и литературного свойства.

Восточные и часть южных славян (болгары, сербы) оказались в границах православного мира (Pax Orthodoxa), западные же и часть южных (хорваты, словенцы) — мира католического (Pax Latina). С эпохи Возрождения — здесь произойдет дальнейшая дифференциация — на регион католический и протестантский [4]. Все это, продолжив исторический процесс дезинтеграции праславянской общности, одновременно предопределило как «внутреннюю» интеграцию отдельных племен, которая привела к возникновению отдельных славянских народов, так и «внешнюю» интеграцию этих народов соответственно в восточный или западный круги общеевропейской культуры. Такого рода закономерности наложили специфический отпечаток на национальную культуру и национальную ментальность, что до сих пор — при всем нивелирующем воздействии процессов XX в.— различает отдельные славянские народы при всей их сохраняющейся исторической памяти своей изначальной взаимности.

Точно так же внутренняя дифференциация славянских литератур изначально предопределялась не этнической общностью, а вхождением соответственно в византийский и латинский круги христианства, составляющие общеевропейскую целостность. Именно она обусловила характер истории, типологию и связи национальных литератур как составляющих общей системы.

Итак, литературы славянских народов генетически и типологически являются составной частью литературы общеевропейской, чье появление связано с христианством. После его принятия все явления и проявления духовной жизни в славянском мире (как и во всех частях христианской ойкумены) обусловливались общеевропейскими факторами конфессионального, культурного и социально-исторического свойства. Факторы местного, этнического самосознания выступали как своего рода производные сознания конфессионального и на ранних этапах христианского средневековья играли своего рода субдоминантную роль. (Знаменательным для того времени было деление мира и окружения не по этническому, а вероисповедному принципу, равно как преимущественное употребление топонимов вместо этнонимов.)

Литература как принципиально новое явление в жизни славян была перенесена к ним в «готовом» виде. Это не был акт «трансплантации» (термин, используемый Д. С. Лихачевым), ибо у народов, которые никогда ранее не имели письменности, эту литературу не к чему было приживлять (в отличие, например, от грекоримского или скандинавского мира). В первые века своего бытования на славянской почве она представляла собой часть литературы общехристианской, функционирующей в рамках новой для этой части Европы культуры. Причем такого рода конфессиональные рамки не только определяли ее новизну для местной среды, но и отграничивали ее от местных традиций, связанных с политеизмом (язычеством). Впрочем, невозможность взаимодействия христиан-

ской литературы начального периода с местными традициями была предопределена не только конфессиональными факторами, но и отсутствием типологически подобного явления в местной культуре. Отсутствовала не столько (и не только) сама возможность «встречи» двух художественных явлений, но и сама плоскость общения (местное письменное искусство слова), равно как и почва (местная письменнолитературная культура) для его плодотворного развития. Фольклор — эта устная литература славянства — обладал принципиально иными формами бытия. Ему было свойственно не только иное миропонимание, но и совершенно иная эстетика, что в те времена кодификации искусства письменного слова канонами памятников, образцами поэтик и риторик исключало наличие точек соприкосновения с письменной литературой, а следовательно, и саму возможность их «встречи».

Местные факторы, влиявшие на судьбы общехристианской литературы на славянских землях в первые века после принятия христианства, предопределялись опять-таки не местной культурой (ибо языческая отвергалась, а христианская только начала здесь создаваться), а местной прагматикой: актуальными потребностями церкви и государства. Отсюда общая типология, отсюда же и подобный состав памятников духовной письменности (прежде всего тексты богослужебные и учительные) и письменности государственной (историография, право, тексты дипломатические и деловые). Отсюда и обращение православно-славянских литератур не столько к современному, сколько к прошлому опыту византийской литературы: ранневизантийская литература, свойственные ей состав памятников и поэтика более соответствовали ранней стадии христианства и связанным с ним потребностям (как, впрочем, и культурному уровню самих потребителей на православно-славянских землях этого времени).

По мере укоренения нового мировосприятия и степени развития на местной почве свойственной ему культуры мышления, знаний и письменности, расширяется уже не только число, но и состав ввозимых, переводных и переписываемых памятников общехристианской литературы. С возникновением же местной образованности и развитием местной образованной среды появляются свои памятники — церковные и светские. По мере их увеличения появляется и осознание «своего» и «общего», трактуемого не разобщенно, а объединенно: как собственный вклад в общехристианское достояние. Таким образом, само развитие местной письменности способствует осмыслению своего творчества, своих — появившихся благодаря местным усилиям — текстов как именно местное отражение общих идей, а одновременно как свою — особую — часть общей литературы.

Эти особенности знаменуют наступление второго периода в истории древнеславянских литератур. Местная христианская литература, создаваемая теперь уже этнически местными писателями, как бы заново открывает местную культуру — ее языческое прошлое и христианизированное настоящее. Обращенность письменной лите-

ратуры к своим истокам и культурным центрам (соответственно Византия или Рим) восполняется обращенностью к местам своего бытования. Самые ранние свидетельства — «Слово о полку Игореве» в восточнославянском ареале; «Летопись попа Дуклянина» (ок. 1160—1180) в южнославянском; латинская «Хроника Богемии» Козьмы Пражского (ок. 1045—1125) и стихотворная «Хроника Далимиля» (1314) на чешском языке; в Польше — латинские «Хроника» (1115) Галла Анонима и «Польская хроника» Винцентия Кадлубека (ок. 1150—1223). Все это — отражение начального периода конвергенции общехристианской культуры с культурой местной. Все это могло осуществиться только после христианизации самой местной культуры и последовавшей затем ее же собственной реинтерпретации своего собственного дохристианского прошлого.

Формирование местного творчества в русле общепринятых (соответственно в византийском и латинском кругах культуры) предписаний поэтик и риторик, знаменуя органичность этнически местного усвоения универсальных ценностей христианской культуры, а в ее рамках — литературы, в то же время означало начало процесса дифференциации одной наднациональной (по сути) и региональной (по культурно-географической сфере распространения и функционирования) литературы на отдельные, этнически местные литературы.

Общая литература — та ее часть, которая продолжает усваиваться и существовать в литературе местной — начинает функционировать здесь как литература-посредница. Питая местную литературную культуру, она в исторической перспективе подготавливала возникновение своей, этнически местной литературы теперь уже на родном языке.

Роль общей литературы как литературы-посредницы — еще одно важное знамение второго этапа, подготавливающего переход от общерегионального койне к созданию своей письменной речи.

В этом достаточно длительном и несинхронном в отношении разных литератур процессе актом эпохального значения было создание (863) древнецерковнославянского языка. Близкий и понятный (в отличие от латыни) разным славянским народам он не только способствовал более быстрому и органичному усвоению нового мировосприятия, распространению грамотности и самостоятельности местного развития письменности. Свершение Константина и Мефодия возвело литературный язык значительной части славянства в ранг высших ценностей христианской культуры. Осознаваемый в кругу византийской и части латинской культуры как сакральный — наравне с древнееврейским, древнегреческим и латынью — он одновременно отражал и универсальность христианства, и этнический дух христианизировавшегося славянства. В условиях дифференциации общеевропейской культуры и связанной с ней литературы на Pax Latina — Pax Orthodoxa этот славянский феномен охватил своим воздействием оба макрорегиона.

В исторической перспективе деятельность солунских братьев связана с национальным (для болгар) и одновременно наднациональным

(для всех восточных, части южных и части западных славян) привнесением в местную культуру наднациональной литературы, которая лишь с течением времени — по мере развития каждого отдельного этноса в новом (и одновременно — общем) направлении — начинает обретать этническую окраску.

В отличие от латыни и латинской литературы в славянском мире посредничество этого языка и связанной с ним литературы было одной из функций, но не основополагающим фактором: по крайней мере до XIV в. письменность у болгар, восточных славян и сербов (а до XI в. и связанная с византийским обрядом часть письменности у чехов) составляла достаточно однородную целостность. Она характеризовалась преобладанием общих памятников на общем языке, который со временем обретал лишь некоторые местные отклонения, оставаясь живым явлением еще в XVIII в. [5]

Этот язык у славян, оказавшихся в кругу Pax Orthodoxa, так же как латынь у славян в кругу Pax Latina, и создали ту литературную культуру, которая способствовала переходу к творчеству на родном языке. Этот процесс имел общеевропейский характер. Специфика же его проявления в славянских литературах обусловливалась характером соотношения особенностей локальных и универсальных.

Древнецерковнославянский потенциально способствовал более быстрому и органичному переходу к творчеству на местном славянском языке (подобно тому как латынь — творчеству на итальянском). В этом отношении весьма симптоматично то, что чешская литература в XII в. становится хронологически первой славянской литературой на родном языке. Затем это же будет характеризовать далматинско-дубровницкую и польскую литературы. Кирилло-мефодиевская традиция как бы изначально способствовала здесь осознанию того, что письменность может существовать на ином — близком и понятном, воспринимаемом как свой — языке, нежели общая для католической части Европы латынь.

Факт первоначального появления славянских литератур на родных языках не в Pax Orthodoxa, а в Pax Latina способствует (наряду с другими факторами) осознанию того, что усвоение византинизма в древнецерковнославянском варианте имело в исторической перспективе не только плюсы, но и свои минусы [6].

Культурная замкнутость и тип образованности ограждали православное славянство не только от динамично развивающейся культуры латинского мира, но и от самой современной грекоязычной культуры и литературы Византии. В то же время латынь широко открыла врата премудрости для католического славянства, способствуя постепенной синхронизации местного восприятия современной западноевропейской культуры, античного наследия, а впоследствии — ренессансных и барочных веяний. При этом католическая церковь уже во времена средневековья, стремясь приблизить христианские ценности широким слоям, способствовала — по мере появления этнически славянского духовенства — возникновению письменности на родном языке. Жанры проповеднические и агиографические —

в прозе, некоторые литургические и все паралитургические — в поэзии были началом творчества на родном языке и началом повсеместного распространения на этом языке западноевропейской массовой литературной культуры на хорватских, чешских и польских землях. Новый толчок этому процессу дала Реформация, способствовавшая переходу на родной язык всех видов письменности, включая и те, которые в силу доктринальных догм оставались в сфере сакрального языка (Библия, литургические тексты). Этот общеевропейский фактор имел воздействие не только в среде всех славян в Pax Latina, но и части славян православных (униатская литература на Украине и в Белоруссии).

Наряду с общими закономерностями церковно-конфессионального плана развитию письменностей на родном языке способствовала и прагматика государства. Эта местная культурная политика при всем своем явно выраженном национальном характере была также проявлением общеевропейских закономерностей, обусловленных процессом формирования наций и складыванием национальных государств [7]. Непосредственные же связи славян в рамках Pax Latina с Италией и дискуссии итальянских гуманистов о достоинстве родного языка [8] стали тем внешним фактором, который наряду с процессами внутринационального свойства способствовал постепенному возобладанию в этой части славянского мира творчества на родном языке в XVI в., секуляризации литературной жизни и вычленению беллетристики из общего русла письменности, знаменуя эпоху Возрождения.

Славянская составляющая этого этапа европейского литературного процесса представлена литературами Дубровника, Чехии и Польши. Причем даже их несомненное национальное своеобразие не отъединяет эти литературы от ренессансного творчества других народов Европы, не проявляется в качестве фактора этнически местной исключительности, собственно славянской дифференциации, а органично сочетает их с другими национальными литературами, естественно вписывает в разнонациональные типологические составляющие целостность этнически разнородной Европы и многонациональной европейской литературы.

В творчестве польских и дубровницких писателей преобладает индивидуальное начало, воплощенное прежде всего в лирических жанрах, что характерно для романской линии, ознаменованной ренессансным расцветом итальянской, французской и испанской литератур. Чешская же литература с ее эрудиционным, научным, филологическим характером, трактатами, проповедями, разного рода сатирическими жанрами и гуситскими песнопениями примыкает к германской линии.

Помимо универсальных факторов конфессионального свойства (католицизм — протестантизм) здесь проявилось и то, что не поддается однозначной дефиниции и издавна квалифицируется как «национальный характер», «дух нации». Может быть, именно беллетристические формы были наиболее близки самоощущению итальянцев, французов, испанцев, хорватов и поляков, как, впрочем, и

их русским современникам, для которых функции художественной литературы выполнял тогда фольклор. (Симптоматично, что в это же время распространяется в Московской Руси жанр разного рода повестей. Может быть именно отсюда — при всех очевидных отличиях — выводится родословная великого русского романа).

Иная — в сопоставлении с Ренессансом — ситуация в славянских литературах Pax Orthodoxa обусловливалась не только консервативностью местного православия и гибелью Византии как живого и развивающегося центра, но и национально-историческими катаклизмами (монголо-татарское иго на Руси, завоевание Оттоманской Портой Болгарии и Сербии). С созданием и укреплением Московского государства появляются предпосылки для возникновения новой русской литературы. Стремление выйти на политическую арену Европы обусловило ускоряющийся с конца XVI в. процесс государственной переориентации на новый (характеризующий Pax Latina) тип культуры и связанной с ней литературы, который в Pax Orthodoxa еще раньше усвоили Украина и Белоруссия благодаря польскому посредничеству в условиях бытования в составе Речи Посполитой.

Творческая среда Украины и Белоруссии столетием раньше начала осуществлять синтез [9] своей византийско-славянской литературной системы с той, которая была свойственна Возрождению, а затем и Барокко. Польская и латинская литературы сыграли здесь роль посредников и эталонов. Изначальные же связи украинской и белорусской литератур с литературой русской способствовали не только усвоению ею нового опыта своих кровных и конфессиональных собратьев, но и установлению прямых связей с литературой Польши, а через нее — и западноевропейских благодаря появлению новых художественных интересов и созданию типологически (и генетически) общей основы самого литературного творчества. Тем самым в восточнославянской части Pax Orthodoxa собственно славянскими усилиями совершается переход к литературной системе Pax Latina. Барокко становится первым действительно общеевропейским литературным направлением, знаменуя начало формирования общеевропейского, а в дальнейшей исторической перспективе — и всемирного — литературного процесса.

Другие славянские литературы Pax Orthodoxa, сохраняющие постоянные связи конфессионального характера с литературами восточного славянства, начнут переориентацию на новый для них — светский — тип литературной системы с исторически вынужденным отставанием. Это будет реализовываться на протяжении Просвещения и национального возрождения (второго половина XVIII — 70-е годы XIX в.).

Такого рода этапы истории славянских литератур как части общеевропейской литературной общности, рассматриваемые в категориях литературной типологии, осуществлялись в процессе связей как естественного проявления коммуникации философских идей и эстетических канонов.

Связи не есть нечто внешнее по отношению к истории каждой

отдельной литературы. Они являют собой одно из *качеств* литературного процесса.

Первоначально общая литература христианства, затем функционально выделившаяся из нее литература-посредница на латыни и древнецерковнославянском, позднейшая роль исторически сменяющихся, доминантных для общеевропейского процесса литератур итальянской, французской, немецкой, английской [10] (с XIX в. преобладает параллелизм — например, одновременная роль таких литератур как французская, английская, немецкая, русская) — все это *внутренние* по отношению к каждой отдельной литературе (и одновременно литературной общности) закономерности функционирования литературного процесса как системы. Их расщепление на национальное и инонациональное, «свое» и «чужое» может быть лишь условным — «лабораторным», осуществляемым в целях выявления механизма функционирования целостного организма. Его расчленение на отдельные органы равнозначно уничтожению в нем жизни. Национально же ориентированное — со времен романтизма — литературоведение уподобилось своего рода прозекторской — анатомическому театру, где живое тело литературы препарируется на «национальные части». В результате система сообщающихся кровеносных сосудов расчленялась на отдельные части, искусственно затем сшиваемые нитями «связей» взамен имевших место органичных соединений.

Все это следствие отказа от той оптики, которая позволяет увидеть всеобщее (универсальное) и отдельное (национальное) в их не только диалектическом, но и генетическом, а также функциональном единстве.

Единому — общему — происхождению человечества соответствует и единое для каждой из цивилизаций происхождение литературы — конфессиональное.

Высокая литература — та, которая остается в истории — отражает это единство универсального и национального, всеобщего и единичного, способствуя эволюции человеческой культуры и гуманным идеалам.

Для осмысления общих закономерностей истории славянских литератур необходим новый подход не только с целью создания самих возможностей или же выработки предпосылок, позволяющих осознать литературный процесс одновременно в рамках общеевропейских и собственно национальных — этих двух ипостасях эволюции словесного искусства, но и найти исследовательский ракурс, который позволит увидеть такие общие составляющие этого процесса, как генология, литературные направления, стиль, рецепция в их взаимообусловленном единстве и исторической изменяемости. В этом же ряду находятся и литературные связи. Существующие о них теоретические представления и сложившаяся на такой основе исследовательская практика при всей своей полезности и необходимости для осмысления, например, определенного произведения, конкретной творческой биографии или контактов отдельных литератур не выясняют сущности, истоков, самой истории литератур в

их воздействиях и взаимодействиях, которые являются производными функционирования целостной системы — *общеевропейского литературного процесса.* Будучи его составляющими, связи возникают, функционируют и развиваются в свойственных этой системе рамках, в соответствии со свойственными именно ей закономерностями, что в сумме обусловливает и их исторически меняющийся облик и — как следствие действия законов обратной связи — облик самой системы. Коль скоро мы говорим о литературе, то сложившиеся представления о связях можно представить при помощи изначально свойственной искусству слова метафоричности: исследователем досконально выделяется и тщательно изучается листик, сама же ветвь, на которой он вырос (не говоря уже о стволе дерева, его корнях и самой почве, питающей дерево) остается вне поля зрения, не замечается, исключается. Такой абстрагированный от целостности подход обусловлен самими целями исследований такого рода: понять определенное произведение, конкретную творческую биографию или контакты отдельных литератур. Однако если возникает потребность постичь сами первопричины появления определенного произведения, где проступают связи с произведениями других авторов, других литератур, других времен, если возникает потребность осознать, почему конкретная творческая биография предстает как производное разновременных, разнонациональных и (или) разноэстетических тенденций, если возникает необходимость осмыслить сами причины контактов отдельных литератур, меняющийся характер и объем этих контактов в разные исторические эпохи, их происхождение, суть, хронологию и следствия — иначе: если мы хотим увидеть листик как часть дерева, понять его во всей сложности организма, а не как самостоятельный феномен — то есть восстановить в воображении, воссоздать в мышлении, реконструировать в сознании подлинные, существующие в природе причинно-следственные сочленения и отношения, то тут нужно выработать соответствующий таким целям подход. А это уже означает необходимость создания новой исследовательской оптики, позволяющей увидеть рассматриваемый объект в его изначальной (а не расчлененной исследователем) целостности. Она предстает как сложный и исторически меняющийся комплекс, вырисовывается как внутренне дифференцированная и эволюционирующая в историческом времени и цивилизационном пространстве система, которая не только испытывает воздействие извне (идеальные — духовные и практические — общественно-исторические факторы бытия), но и сама влияет на эти факторы и на это бытие. Иначе говоря: литература и все другие формы человеческой деятельности взаимосочленены, взаимообусловлены и взаимосвязаны закономерностями обратной связи, без которых немыслимо системное понимание цивилизации и отдельных ее составляющих. Рассматриваемые таким образом литературные связи входят в ту сферу, которая обусловливает самовоспроизводство (философско-эстетическое развитие, географическое распространение, национальное существование) литературной системы, поддерживает ее жизнедеятельность, обусловливает (путем циркуляции

художественных ценностей) эволюцию отдельных ее составляющих (национальных литератур).

Возникновение и исторические — по мере развития общеевропейской секуляризации — смещения от сперва наднациональных (конфессиональных в своей основе) центров к национальным по своему генезису, светским по сути и межнациональным по значению центрам литературного развития, закономерности трансформации наднациональных особенностей в национальные (во времена Средневековья) и национальных — в наднациональные (во времена Новой истории) — процесс, осуществляющийся в рамках общеевропейского литературного движения вследствие общего внутрисистемного функционирования национальных литератур и отражающий исторические изменения роли и значения отдельных литератур в общем развитии — распространении художественных ценностей. Эти отмеченные здесь факты, явления и закономерности знаменуют те сферы, которые обусловливали само возникновение и дальнейшее существование литературных связей, их изменяемость, типологию и функции в отдельные периоды литературной истории. Сама же история связей, их генезис, детерминированность, характер, роль и значение предстают как *конкретизация имманентного качества системы* — литературного процесса. Появляется же (и проявляется) эта конкретизация вследствие функционирования системы, будучи своеобразным свидетельством как ее существования, так и ее жизнедеятельности.

Предложенная концепция отнюдь не является альтернативной по отношению к уже существующим в сравнительном литературоведении, связанном с выяснением определенных явлений, процессов, сфер и оправдывающим себя применительно именно к ним. Данное же предложение продиктовано новыми потребностями литературоведения. Они порождены стремлением к решению принципиально иной, новой и более общей (в сопоставлении со сформулированными прежде) проблемы, связанной с выделением иного, нового объекта исследования. Иначе говоря: системное видение взаимосвязи национального и межнационального литературного процесса порождается попыткой осмысления истории общеевропейской литературной целостности и истории составляющих ее отдельных литератур, в свете взаимодействия, взаимозависимости и взаимонерасчленимого (ибо обусловленного закономерностями обратной связи) функционирования общих закономерностей и национальных особенностей. Именно это обусловливает внутреннюю суть, теоретическую направленность и практические функции предлагаемой исследовательской методики. В этих своих качествах она, опираясь на уже сложившиеся теоретические представления и историко-литературоведческие разработки, ставшие достоянием научной практики, вырастает из них и идет в новом — своем — направлении, конституированном новым объектом исследования и теми закономерностями, которые он таит в себе и плодом которых является. Тем самым предлагаемая методика является своего рода синтезом системного подхода и историко-литературных, литературно-эстетических, сравнительно-лите-

ратурных, культурологических и исторических разработок, что позволяет увидеть европейское литературное прошлое (а в его рамках — и прошлое славянских литератур) как целостную систему, являющуюся органичной составной частью всемирной истории литературы, которую мы начинаем постепенно постигать. Понять же эту общность (как и вообще любой другой принципиально новый объект исследования) наука может лишь благодаря новой теоретической оптике и новым ракурсам рассмотрения уже имеющихся материалов. С привычных позиций, созданных старыми подходами, новое просто невозможно увидеть. И это естественно, ибо они создавались и отрабатывались для обозрения иных объектов и продолжают с той или иной степенью надежности служить для изучения именно того, что и вызвало их к жизни в науке. Отсюда вполне естественно, что их «высота обзора» и «угол зрения» не позволяют увидеть целостную панораму, а с помощью присущего им исследовательского «инструментария» невозможно эту целостность проанализировать и осознать. Отсюда — вновь обращаюсь к метафорике — как необходимость создания новых литературоведческих «телескопов» и «микроскопов», так и неизбежность поисков «новых углов» их нацеливания на новые, да и прежние (казалось бы, уже абсолютно известные) участки макро- и микрокосмоса литературы.

[1] *Лихачев Д. С.* Древнеславянские литературы как система // Славянские литературы: VI Международный съезд славистов. М., 1968; *Толстой Н. И.* К вопросу о древнеславянском языке как общем литературном языке южных и восточных славян // Вопросы языкознания. 1961. № 1; *Он же.* Взаимоотношения локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI—XVII в.) // Славянское языкознание: V Международный съезд славистов. М., 1963; *Он же.* История литературы — история языка // Научни састанак слависта у Вукове дане. 1978. № 8; *Он же.* История и структура славянских литературных языков. М., 1988; *Липатов А. В.* Славянские литературы и общеевропейский литературный процесс эпохи Средневековья // Советское славяноведение. 1978. № 4; *Он же.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс: К проблеме исследования литератур как системы // Барокко в славянских культурах. М., 1982; *Он же.* Славянское Просвещение в общеевропейском контексте // Литература эпохи формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1982; *Он же.* Проблемы создания общей истории славянских литератур // Советское славяноведение. 1987. № 3; *Он же.* Проблемы общей истории славянских литератур от Средневековья до середины XIX в. (Европейский контекст, типологическая дифференциация и национальная специфика, формирование основ современного развития) // Славянские литературы в процессе становления и развития. М., 1987.

В зарубежной славистике эти проблемы разрабатываются в ряде работ Р. Пиккио. См.: *Липатов А. В.* Общие закономерности истории славянских литератур и концепция Р. Пиккио // Изв. АН СССР. Серия литературы и языка. 1990. № 4.

[2] *Липатов А. В.* Критерии оригинальности и литературные связи // Литературные связи и литературный процесс. М., 1986; *Lipatow A.* Literatury słowiańskie jako system // Teksty Drugie. W-wa, 1990. N 3.

[3] История всемирной литературы. М., 1984. Т. 2; *Робинсон А. Н.* Славянские литературы среди средневековых литератур мира (старший период) // Славянские литературы: X Международный съезд славистов. М., 1988.

[4] Эти исторические процессы и их последствия для литератур и культур рассматриваются в моей работе «Проблемы общей истории славянских литератур от Средневековья до середины XIX в.», которая была опубликована в колл. труде «Славянские литературы в процессе становления и развития» (М., 1987).

[5] См. работы Н. И. Толстого, указанные в прим. 1.

[6] Ср.: *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв. М., 1980. С. 54.

[7] Ср.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.

[8] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы XV—XVI вв. М., 1963.

[9] См.: *Липатов А. В.* Проблемы общей истории славянских литератур от Средневековья до середины XIX в.; *Lipatow A.* Barok i literatury wschdniosłowiańskie // Studia polono-slavica-orientalia. Acta Litteraria.— Wrocław etc., 1990.

[10] В отношении славянского мира можно выделить доминантную роль болгарской литературы для православного Средневековья, чешской — для католического; межславянскую роль польской литературы во времена Возрождения, барокко и Просвещения, а русской — на протяжении XIX—XX вв.

Л. Д. Громова (Опульская)

ИСТОРИЯ ТЕКСТА КАК ПУТЬ К ИСТОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ

Текстология как отрасль филологической науки давно перестала быть суммой правил по механическому сопоставлению источников. Главным принципом сделался историзм, исторический подход. Теория такого подхода обоснована в русской филологии Д. Лихачевым [1].

Углубляясь в историю текста (его создания и бытования), текстология дает историкам и теоретикам литературы драгоценный и, главное, вполне достоверный фактический материал. В сущности, подлинная, а не вымышленная история литературы может быть построена лишь на фундаменте точных филологических знаний, то есть текстологии в широком значении этого слова.

Сколько ложных концепций, интерпретаций рассыпались, как карточный домик, после верных датировок и в ходе изучения творческих историй! С другой стороны, как много историко-литературных гипотез превратилось в открытия, как только их удавалось подтвердить текстологическим исследованием!

Важно и то, что текстологические выводы добываются обычно собственным научным трудом, а не получаются из «вторых рук». Известный французский филолог А. Дэн утверждал не без оснований: «... весь прогресс филологической науки связан с проблемой издания текстов» [2].

История создания текста содержит и неопровержимый материал о следовании той или иной традиции, ориентации писателя на какие-то литературные образцы, переменах в этой ориентации. Таким образом текстология может служить задачам сравнительного литературоведения. Именно в изучении текста, его становления — всегда оригинального и неповторимого — отгадка многих вопросов, которые не в состоянии была решить одна компаративистика.

Воссоздавая по рукописям и авторизованным изданиям творческую историю, можно надежно судить о том, что и как намеревался

сказать миру писатель. Переделки текста, в особенности если они отделены длительным хронологическим промежутком, почти всегда свидетельствуют о мировоззренческой и художественной эволюции создателя. Лишь на основе бесспорных, доказательных датировок удается воссоздать убедительную картину творческого пути. Изучение истории текста вскрывает всю сложность взаимоотношений автора со своим временем, с литературной критикой, властью (цензура, редакторы).

Более ста лет сначала критики, а потом историки литературы спорят, например, о том, остался ли Л. Толстой в поздний период творчества, после «Исповеди», великим художником или морализование поглотило искусство. Можно ли говорить о единстве творческого пути Толстого? Как отразился, в каких конкретных чертах воплотился перелом в мировоззрении на художественном творчестве?

Все эти вопросы неизбежно встают перед биографом Толстого, исследователем его творчества, перед историком русской литературы второй половины XIX — начала XX в. Можно пытаться ответить на них, сопоставляя роман «Воскресение» с «Войной и миром» и «Анной Карениной», повесть «Хаджи-Мурат» с «Казаками». Но самые надежные и убедительные, неопровержимые доводы дает, на мой взгляд, творческая история небольшой, но замечательной повести, одного из шедевров Толстого, названного им так: «Холстомер. История лошади».

Ведь, почти законченная, но не напечатанная в начале 1860-х годов, была переделана и опубликована спустя 25 лет. Рукописи в этом случае, как документальные снимки, фиксируют движение творчества во времени. Я писала об этом, публикуя раннюю редакцию «Холстомера» в томе 69-м «Литературного наследства» (М., 1961), но сейчас не могу не вспомнить, говоря о значении текстологии для истории литературы. Картина творческой, мировоззренческой и художественной эволюции Толстого была видна при сопоставлении ранних и поздних рукописей с пронзительной ясностью.

Историк и теоретик литературы неизмеримо обогащает и уточняет поле своего наблюдения, если опирается на материалы истории текстов. Зная о том, куда «целит автор» и какой резонанс вызывает его «выстрел», мы яснее понимаем, куда «автор попадает». Б. Томашевский, использовавший в своем очерке текстологии «Писатель и книга» эту метафору, противополагал «куда целит» и «куда попадает». Скорее можно согласиться с Д. Лихачевым, считающим, что оба звена равно важны и, главное, взаимосвязаны. Зная, куда «целит», мы вернее можем узнать, куда же «попадает» автор.

В отличие от Толстого, в творческом пути Чехова не было крутых поворотов, кризисов и т. п. Но это совсем не значит, что все проходило так уж просто и «бессодержательно», как толковала старая русская критика и сказал однажды даже Лев Толстой: «Он, как Пушкин, двинул вперед форму. И это большая заслуга. Содержания же, как у Пушкина, нет» (дневниковая запись 3 сентября 1903 г.).

Историки литературы много трудились над тем, чтобы во внешне

спокойной, «объективной» прозе и драматургии Чехова открыть ее глубокое внутреннее содержание. Часто — без большого успеха, поскольку в великом множестве «кирпичиков» чеховского мироздания всегда можно выбрать те или иные фрагменты, на которых построить заранее предумышленную концепцию. Особенно сложна интерпретация самых поздних, последних созданий Чехова — повестей «Мужики» и «В овраге», пьес «Три сестры» и «Вишневый сад», рассказов «Архиерей» и «Невеста».

Одни литературоведы подчеркивали оптимистические, радостные мотивы, нередко связывая их с приближающейся революцией; другие — пессимистические, безрадостные, печальные, ссылаясь на суждение самого Чехова в одном из писем: «Революции в России никогда не будет»...

Ясность приходит, как и следовало ожидать, с подлинным знанием истории творчества.

Повесть «Мужики» появилась в апрельском номере за 1897 год либерально-демократического журнала «Русская мысль». И сразу началась полемика, длившаяся долго. Чехова в связи с нею чуть не забаллотировали при вступлении его в основанный тогда Союз взаимопомощи русских писателей.

Спорили идеологи того времени — народники и марксисты. Первых раздражала, вторых восхищала безотрадная, «ужасающая картина человеческой зоологии» (П. Струве), какую представляет деревенская, крестьянская Россия. Народники чеховскому «пессимизму» противополагали «веру в народ» Глеба Успенского, пьесу Л. Толстого «Власть тьмы» и даже рассказ ныне совсем забытого И. Ясинского «Тараканий бунт». Споры вокруг «Мужиков» создали Чехову репутацию «марксиста», предпочитающего дикой деревенской жизни — жизнь городскую.

Уже в апреле 1897 г. А. Суворин предложил Чехову издать «Мужиков» отдельной книжкой. В августе повесть вышла, вместе с более ранней (с городской в основном темой) — «Моя жизнь». Здесь появился текст, которого не было в журнальной публикации «Мужиков»:

«Она вспоминала о том, как несли Николая и около каждой избы заказывали панихиду и как все плакали, сочувствуя ее горю. В течение лета и зимы бывали такие часы и дни, когда казалось, что эти люди живут хуже скотов, жить с ними было страшно; они грубы, нечестны, грязны, нетрезвы, живут не согласно, постоянно ссорятся, потому что не уважают, боятся и подозревают друг друга. Кто держит кабак и спаивает народ? Мужик. Кто растрачивает и пропивает мирские, школьные, церковные деньги? Мужик. Кто украл у соседа, поджег, ложно показал на суде за бутылку водки? Кто в земских и других собраниях первый ратует против мужиков? Мужик. Да, жить с ним было страшно, но все же они люди, они страдают и плачут, как люди, и в жизни их нет ничего такого, чему нельзя было бы найти оправдания. Тяжкий труд, от которого по ночам болит все тело, жестокие зимы, скудные урожаи, теснота, а помощи нет и неоткуда ждать ее. Те, которые богаче и сильнее

их, помочь не могут, так как сами грубы, нечестны, нетрезвы и сами бранятся так же отвратительно; самый мелкий чиновник или приказчик обходится с мужиками как с бродягами, и даже старикам и церковным старостам говорит «ты» и думает, что имеет на это право. Да и может ли быть какая-нибудь помощь или добрый пример от людей корыстолюбивых, жадных, развратных, ленивых, которые наезжают в деревню только затем, чтобы оскорбить, обобрать, напугать? Ольга вспомнила, какой жалкий, приниженный вид был у стариков, когда зимою водили Кирьяка наказывать розгами... И теперь ей было жаль всех этих людей, больно, и она, пока шла, все оглядывалась на избы».

Потом почти сто лет эта страница из последней, IX главы повести, рассказывающая о сострадании к мужикам («все же они люди»), оценивалась как результат воздействия на Чехова народнической критики и его отход от «марксистов». И хотя этого не могло быть по самой природе вещей с художником, выше всего ставившим свободу от расхожих мнений, на разные лады повторялось одно и то же. Так продолжалось бы и до сих пор, если бы при подготовке академического издания Полного собрания сочинений и писем Чехова не были обследованы сплошь цензурные архивы. Считалось, что да, у Чехова были какие-то неприятности с цензурой, когда он работал у Лейкина в «Осколках», потом кое-что не прошло в журнальной публикации «Острова Сахалина» да еще театральная цензура придиралась к «Чайке». Но в основном у Чехова с цензурой все было в порядке. На самом деле все оказалось сложнее [3].

В делах Главного управления цензуры, хранящихся в петербургском Центральном историческом архиве, А. Л. Гришунин обнаружил папочку, где лежит 15 экземпляров этой самой 193-й страницы журнала «Русская мысль» (1897, № 4), вырезанной по требованию цензуры из уже готовой к выходу в свет книжки с повестью «Мужики» и замененной другой. Чехов, таким образом, в отдельном издании лишь восстановил свой собственный первоначальный текст. Никакой «эволюции мировоззрения», да еще под воздействием литературной критики, не было!

Другой случай, вызывающий споры до последнего времени,— рассказ «Невеста».

Здесь разработана, казалось бы, прямо народническая тема: девушка уезжает из родного дома ради новой, неизвестной жизни. Куда она уходит? Ну, конечно, в революционную среду.

Современник Чехова, писатель В. Вересаев, читавший вместе с М. Горьким рассказ в корректуре, сурово заметил автору: «Антон Павлович, не так девушки уходят в революцию. И такие девицы, как ваша Надя, в революцию не идут».

Чехов будто бы ответил: «Туда разные бывают пути».

Далее Вересаев с недоумением продолжает: «Был этот разговор двадцать пять лет назад, но я его помню очень ясно. Однако меня теперь берет сомнение: не напутал ли я здесь чего? В печати я тогда этого рассказа не прочел. А сейчас перечитал: вовсе в революцию девица не идет. Выведена типическая безвольная чеховская

девушка, кузен подбивает ее бросить жениха и уехать в столицу учиться, она уезжает чуть ли не накануне свадьбы и там, в столице, учится и работает. Но учится и работает не в том смысле, как в то время это понималось в революционной среде, а в специально чеховском смысле: учится вообще наукам и вообще работает, как, например, работали у Чехова дядя Ваня и Соня в пьесе «Дядя Ваня». В чем тут дело? Я ли напутал, или Чехов переработал рассказ? Интересно было бы сравнить корректурный оттиск рассказа «Невеста» с окончательной его редакцией. Я слышал, что корректурный оттиск этот с чеховскою правкою хранится в одном из музеев» [4].

При подготовке академического издания это сопоставление было, конечно, проведено, в полном объеме, поскольку исчерпывающие исследование и публикация — главный принцип такого рода изданий. К счастью (редчайший у Чехова случай!), сохранилось все: черновой и беловой автографы, первые, вторые, третьи гранки. Не дошла лишь одна — последняя авторская корректура, но текст третьих гранок фактически совпадает с печатным.

Что же мы увидели?

Прежде всего то, что даже и у Чехова, который, по его признанию, долго обдумывал свои вещи прежде чем заносить на бумагу, творческая работа над текстом вполне напоминает труд других классиков — по напряжению и тщательности. Идет проверка и шлифовка не только каждой фразы — каждого слова. Картина поучительная!

Над образами, деталями их характеристик, взаимоотношений Чехов много и пристально работал. В интересующем нас вопросе особенно важны Надя и двоюродный брат Саша, подбивающий ее переменить жизнь, уехать.

Саша, как и его двойник, брат по убеждениям Петя Трофимов из «Вишневого сада», конечно, причастен как-то к российскому революционному движению. Относительно Саши это ясно как раз из корректуры, которую видел Вересаев. О своем приятеле он тут говорил: «Парень хороший, только какой-то чудной. Говоришь ему, положим, что мне хочется есть, что я оскорблен глубоко, задавлен насилием, что мы вырождаемся, а он мне в ответ толкует о великом инквизиторе, о Зосиме, о настроениях мистических — и это из страха ответить прямо на вопрос». И дальше, убеждая Надю: «Ну, пусть вы будете жертвой, но ведь без жертв нельзя, без нижней ступени лестницы не бывает. Зато внуки и правнуки скажут спасибо».

Во второй корректуре этот отрывок зачеркнут так, что текст теперь трудно прочитать. Вместо этого текста, напоминающего фразеологию тогдашней молодежи, в той же корректуре появилось обращение Нади к больному Саше и его слова: «Я послезавтра на Волгу поеду, ну, а потом на кумыс. Хочу кумыса попить. А со мной едет один приятель с женой. Жена удивительный человек, все сбиваю ее, уговариваю, чтоб она учиться пошла. Хочу, чтоб жизнь свою перевернула». Эта характерно чеховская ирония сохранилась и в опубликованном рассказе.

Первоначально в поступке Нади гораздо большую роль играл

Саша, его речи и призывы — вообще он очень много говорил. Начиная со второй корректуры, Надя первая, сама говорит о том, что хочет уехать. Отвечая этому настроению Нади, Саша произносит: «Когда перевернете вашу жизнь, то все изменится. Главное — перевернуть жизнь, а все остальное не важно». Это дошло до окончательного текста.

Видя всю эту правку, наглядно можно убедиться в том, что Чехов и в эти годы начала XX века, близко предшествующие первой русской революции, был очень далек от настроений ее «буревестника». Светлые свои надежды он возлагал на отдельных людей, их совесть и отвагу свободного выбора. И еще думал, что жизнь сложнее всяких предположений о ней и даже свободного выбора. В заключительной фразе рассказа он усилил неопределенность Надиной судьбы: она уезжала во второй раз из дома, «как полагала, навсегда». Эти добавленные лишь в корректуре слова много значат для верной интерпретации умонастроений Чехова в те годы, а вся творческая история рассказа — для суждений о художественном методе его создателя [5].

Насколько важна верная датировка текста для истории литературы, понятно, кажется, без объяснений.

Хотелось бы остановиться на другом, «обратном» примере: как представление о творческом пути писателя, почерпнутое из других источников, заставило усомниться в правильности устоявшейся даты.

Основная история повести «Дьявол» достоверно определяется дневниковыми записями Л. Толстого и датой, проставленной в конце рукописи: с 10 по 19 ноября 1889 г. Но повесть не была напечатана при жизни ее создателя; в архиве же обнаружилась рукопись и другого варианта окончания. Когда была создана *эта* рукопись?

Увлекшись романтическим сюжетом (С. А. Толстая нашла в 1909 г. спрятанного «Дьявола», и «в ней поднялись старые дрожжи» — ревность к яснополянской крестьянке Аксинье Базыкиной, с которой у Толстого была связь до женитьбы), даже такой выдающийся текстолог и комментатор, каким был Н. Гудзий, отнес второй вариант конца к 1909 г.

Эволюция всего творчества Толстого в последние 30 лет его работы как будто исключала самую возможность обращения к «Дьяволу» в 1909 г. Но ведь нужны достоверные доводы. Пришлось искать.

В рукописи, поступившей после смерти Толстого, по его завещанию, в распоряжение В. Черткова, подклеенная копия второго варианта была сделана рукой Н. Оболенского, мужа дочери Толстого Марии Львовны, умершей в 1906 г. Но Оболенский никак не мог копировать автограф в 1909 г.! После 1906 г. он почти перестал ездить в Ясную Поляну. Достоверно известно, что последний раз он был там 22 августа 1908 г. в день рождения Софьи Андреевны, и не остался даже до 28 августа, когда отмечалось 80-летие Толстого и за обеденным столом собралось, по свидетельству Д. П. Маковицкого, 22 человека. К тому времени он женился второй раз на

Н. Сухотиной, падчерице Татьяны Львовны; Толстые этот брак не одобряли.

О самом существовании повести «Дьявол» знали лишь очень близкие Толстому люди. Очевидно, что выполнить просьбу Толстого о переписке второго варианта Оболенский мог не раньше 1897 г., когда женился на Марии Львовне, и не позднее 1906-го, когда она умерла. Скорее всего — в 1898 г., когда Толстой решил напечатать три вещи — «Воскресение», «Дьявол», «Отец Сергий», чтобы гонорар отдать в пользу переселяющихся из России духоборов. Дело тогда кончилось тем, что опубликовано было только «Воскресение». Две повести остались у Толстого, при этом рукопись «Дьявола» спрятана.

Дальнейший анализ позволил установить, что по содержанию и стилю второй вариант конца соотносится с дневниковой записью 30 апреля 1890 г. (Толстой придавал ей, видно, большое значение: в подлиннике она подчеркнута). Датировать работу можно, таким образом, концом апреля — началом мая этого года.

Намереваясь дополнить повесть мыслями и переживаниями Иртенева, говорящими о его раздвоении, Толстой перечитал последние главы (в первых восемнадцати главах на этот раз не было сделано ни одной поправки) и заключил повествование другим финалом: не самоубийство героя, а убийство им Степаниды. Если причина страданий не в самом Иртеневе, а в раздвоении — борьбе между порывом к Богу в его душе и чарами «дьявола»,— надо убить этого дьявола. В это же время повести было дано заглавие: «Дьявол». Раньше в рукописи заглавия не было, а в дневнике она называлась «историей Фредерикса» — по имени тульского судебного следователя Н. Н. Фридрихса, история жизни и смерти которого послужила отчасти материалом для Толстого.

Только произведение, недавно созданное, Толстой мог помнить настолько хорошо, что, принявшись за исправление конца, включил в новый вариант обстоятельства и подробности предшествующих глав, в это время даже не прочитанных. Кроме того, естественно думать, что небольшую повесть, какою являлся «Дьявол», если бы она была написана давно, автор при новом просмотре стал бы исправлять с начала.

В последних числах апреля — начале мая 1890 г. Толстой был нездоров (записи в дневнике о «лихорадочном состоянии» и в письме В. Г. Черткову от 4 мая). Этим можно объяснить неровный почерк, каким сделаны исправления в последних главах и написан новый конец.

Так исследование биографических, творческих, текстологических данных позволило ответить на важнейший в истории текста вопрос — о датировке произведения. Представление о творческом пути Толстого существенно уточняется вследствие этой датировки.

Ели же говорить о такой области текстологии, как атрибуция, то есть установление авторства, несомненно, что история литературы начинается с текстологии. В самом деле: сколько историко-литературных ошибок случилось только из-за неверных атрибуций! Что

может быть печальнее в истории литературы, чем приписывание автору не его созданий!

Историк литературы, работающий с одними печатными текстами, видит лишь наружный облик строения. Внутренние помещения, фундамент — все это сфера текстологии.

Особенно сложно приходится историку, если он имеет дело со странами и периодами, где и когда искусство не могло развиваться свободно и на литературной поверхности появлялись книги и публикации, где многое было искажено, сделано под давлением и гнетом. Или не появлялось вовсе: созданное в определенных исторических условиях и в конкретной литературной среде фактом историко-литературного развития делалось спустя годы и годы. Так случилось с «Мастером и Маргаритой» М. Булгакова.

Говорят, что дело искусства — всегда героический подвиг и сопротивление: среде, общепринятому вкусу, господствующей власти. Может быть, и так. Но беда, если мы будем судить об искусстве лишь по тому, что удается увидеть на поверхности, не углубляясь во внутреннюю историю, не восстанавливая лежащие где-то внутри приметы и черты этого сопротивления.

Поразительны даже первые результаты, какие дала текстология новейшей русской литературы — XX в. Не серебряного, а советского.

Известны примеры, когда автор сам, не испытывая ни малейшего постороннего давления, но под влиянием своих собственных изменившихся взглядов, исправлял, а на самом деле портил свое создание. История с текстом романа «Война и мир», изменениями, внесенными самим Толстым в последнее авторизованное издание 1873 г., уже была предметом доклада на одном из предыдущих конгрессах славистов [6]. Но в творчестве Толстого, как и у других писателей XIX в.,— это исключительный, единичный случай. В условиях тоталитарных режимов такие случаи становятся системой.

Л. Смирнова показала, например, что литературное наследие Лидии Сейфуллиной нельзя изучать по последним авторизованным изданиям — так много в них вынужденных искажений. По словам Зои Сейфуллиной, сестры и наследницы писательницы, редактор однотомника «Избранного» (1941) часто бывал в доме Лидии Николаевны и давал ей советы и наставления относительно текстов рассказов. Она покорялась, хотя считала, что «то, что написано, так и должно оставаться». Из текстов было многое просто выкинуто. В последующих изданиях, вплоть до 1953 г., эта «работа» продолжалась. Так можно ли судить о содержании и стиле одной из зачинательниц советской литературы по этим испорченным текстам?

В 1929 г. Сейфуллина напечатала рассказ «Выхваль» (от глагола «хвалиться»). В родную деревню приезжает сын захудалого крестьянина, ставший оперным певцом. Крестьяне считают, что он ни за что получает деньги: пенье — не труд. Парни подкарауливают Матвея и жестоко избивают его. В 1940 г. писательница сделала иной финал: певцу устраивают в колхозе триумфальную встречу. Так что же? Рассказ 1929 г. перестал существовать? В собраниях сочи-

нений надо печатать текст 1940 г.? Неужели по этому «Певцу» судить о литературе 20-х годов и о творчестве самой Сейфуллиной?

Обязан историк литературы считаться и с тем, что писательское «молчание» в последние 15 лет жизни Сейфуллиной было на самом деле изъятием книг — оттого что арестовали режиссера театра Вс. Мейерхольда и Зою Федорову, героиню уже завершенного произведения.

Точно так же весьма сомнительно, чтобы Ф. Гладков по одной доброй воле коверкал роман «Цемент» — историческое создание литературы 20-х годов [7].

Даже такие выдающиеся писатели, классики XX в., как Алексей Толстой, вынуждены были считаться, особенно в переделках текстов перед публикацией или новым изданием, с указаниями «специалистов» [8].

Если мы хотим создать (а теперь мы очень хотим это сделать) правдивую историю русской литературы XX в., прежде всего нужно насквозь обследовать всю ее текстологию.

[1] *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962; *Лихачев Д. С.* Текстология: Краткий очерк. М.; Л., 1964.

[2] *Dain A.* Les manuscrits. Paris, 1949. P. 145.

[3] См., в частности, историю не вышедшего в свет, задержанного именно цензурой первого сборника рассказов А. Чехонте «Шалость» (*Громов М.* Книга о Чехове. М., 1989. С. 92—101).

[4] А. П. Чехов в воспоминаниях современников. М., 1986. С. 602.

[5] См. подробнее: *Катаев В. Б.* Финал «Невесты»//Чехов и его время. М., 1977; *Он же.* Проза Чехова: проблемы интерпретации. М., 1979. С. 293—316; *R. L. Jackson.* The Betrothed: Čxov's Last Testament//Studies in 20th Century Russian Prose. Stockholm, 1985. P. 11—25.

[6] *Громова-Опульская Л. Д.* Лев Толстой и проблемы текстологии//Славянские литературы: VIII Международный съезд славистов. М., 1978. С. 326—340.

[7] См.: Текстология произведений советской литературы: Вопросы текстологии. Вып. 4. М., 1967.

[8] См.: *Гришунин А. Л.* Не «подхалим» и не «шпион». Конформист//Литературные новости. 1992. № 5.

Л. С. Кишкин

ВОСПРИЯТИЕ СЛОВАЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РОССИИ (конец XVIII — начало XX в.)

В послевоенные десятилетия словацкие литературоведы проделали значительную работу по изучению истории словацко-русских литературных отношений. В меру сил занимались ими и советские ученые. Однако вопрос о восприятии словацкой литературы в России до сих пор специально не рассматривался. Попыткой в какой-то мере восполнить этот пробел и является настоящее краткое сообщение.

Вхождение любой национальной литературы в духовную жизнь другого народа идет по множеству каналов, и это закономерно. Такими каналами являются: проникновение книг на языке оригинала в инонациональную среду и личные контакты писателей одной

страны с писателями другой; распространение литературоведами и критиками сведений о той или иной зарубежной литературе; переводы из других литератур; обращение писателей к иностранному художественному опыту и изображение ими чужеземной жизни. Все это, хотя приведенный здесь перечень путей литературного взаимопроникновения, конечно, не является исчерпывающим, полностью относится и к словацкой литературе, к процессу ознакомления с ней в России и непосредственного соприкосновения с нею русской литературной общественности.

О книжном обмене и личных знакомствах русских и словацких литераторов, особенно в первой половине XIX в., уже написано немало, о чем свидетельствуют работы А. А. Кочубинского, В. А. Францева, А. А. Зайцевой, А. Мраза, Р. Бртаня, П. Петруса, Э. Пановой, С. Лесняковой, А. Поповича, Д. Дюришина и других. Поэтому ниже мы остановимся лишь на кратком, обзорном освещении только трех важных моментов, характеризующих восприятие словацкой литературы в России, а именно на информации о ней русской печати, на русских переводах словацких писателей и на отражении словацкой тематики в русской литературе.

* * *

В начале XIX в. печатные сообщения о литературной жизни словаков нередко появлялись вместе с информацией о чешской (богемской) литературе. Вопросы литературные часто рассматривались тогда в одном ряду с языковыми. Так, в начале 1810-х годов журнал «Улей» поместил речь побывавшего в 1803 г. на Дунае виленского епископа Иоанна Косаковского, в которой говорилось, что словаки пользуются «чехским наречием» [1]. «Вестник Европы», в 1821 г. сообщил о росте числа чешских и словацких писателей, ссылаясь при этом на выходившие в Праге и Пресбурге периодические издания [2].

Первыми литераторами-словаками, чьи имена стали широко известны в России, были Коллар и Шафарик. О них писали тогда, в частности, в «Сыне Отечества» (1822), «Библиографических листах» (1825), «Московском телеграфе» (1825), «Вестнике Европы» (1826) и «Московском вестнике» (1826). Вот что, например, писал о Шафарике и Колларе журнал «Сын Отечества»: «Доктор и профессор Сафарик (Шафарик.— *Л. К.*), член Иенского латинского общества, занимает почетное место между богемскими стихотворцами, в собрании произведений его юности под названием Musa Tatranska находится много хорошего»; «Г. Коллар написал около ста сонетов и издал их вместе со своими элегиями и эпиграммами. Во многих из его сонетов виден истинный дух Петрарки. Элегии и эпиграммы его по размеру их почитаются в числе лучших. Сей поэт, равно как и Сафарик, принадлежит к славянам венгерским...» [3]. Как видим, в журнале отмечалось словацкое происхождение Шафарика и Коллара. Существенно, что в цитируемой статье отмечается использование словаками-протестантами «богемского языка» и в этой связи упомянуты имена также писавших на нем Богуслава

Таблица и Юрая Палковича, названы поэтические сборники «Славянские стихотворцы» первого и «Муза со словацких гор» — второго.

В 1830-е годы сообщения о литературной и научной деятельности Коллара и Шафарика, а также отчасти и некоторых других литераторов мы встречаем на страницах издававшейся Дельвигом и Пушкиным «Литературной газеты» (1830), а также «Телескопа» (1831, 1832, 1833, 1836), «Московского наблюдателя» (1835), «Журнала Министерства народного просвещения» (1836, 1839). В 1835 г. в «Московском наблюдателе» была помещена большая двухчастная рецензия О. М. Бодянского на известную публикацию словацких песен Яна Коллара. У нее было длинное название: «Народньи спеванки или светские песни словаков в Венгрии, как простого народа, так и высшего сословия, собранные, в порядок приведенные и выданные Яном Колларом» [4]. Обширную рецензию Бодянского заметил В. Г. Белинский и назвал ее «примечательной». «Эта статья написана с талантом, знанием и любовью, заключает в себе много дельных и чрезвычайно любопытных фактов относительно своего предмета» [5],— писал он в обозрении «О критике и литературных мнениях „Московского наблюдателя"». Вскоре в «Телескопе» (1836) появилась статья Н. И. Надеждина «Европеизм и народность». В ней едва ли не впервые используются такие определения, как «чешский» и «словацкий» в их языковом литературном смысле.

Следующий этап ознакомления со словацкой словесностью в России связан с разрешением языкового вопроса в Словакии, увенчавшим многолетние усилия Л. Штура, Й. М. Гурбана и М. Годжи, т. е. с развитием словацкой литературы на словацком языке, начало которому положили стихотворение Я. Францисци-Римавского «Моим сверстникам на память» (1844), изданный Й. М. Гурбаном второй том альманаха «Нитра» (1844), первые книги на новом словацком языке. Эта датировка, разумеется, несколько условна, до середины 1840-х годов имел место словацкий языковый опыт А. Бернолака и Я. Голого, с одной стороны, а также словацкого просветителя Ю. Палковича, с его ориентацией на «библитчину» (язык чешской библии XVI в.— *Л. К.*) с учетом словацкой лексикальной специфики — с другой, и конечно же, все поиски путей языкового развития шедшего за ними поколения штуровцев.

Особенность русских печатных сообщений о культурной и литературной жизни Словакии в середине XIX в. и последующие годы составляет нередкое их соединение с общей информацией о жизни и положении словацкого народа, о его национальной борьбе, сложностях культурного становления и т. д. Как правило, эти сообщения отличались дружеской заинтересованностью и доброжелательностью. Правда, акценты и оттенки у них порою несколько отличались друг от друга, одни имели более академическую окраску, другие в какой-то мере славянофильскую, а третьи — демократическую и революционно-демократическую. Существенную роль в усилении информации о литературной и культурной жизни Словакии в 1840-е годы сыграли посещавшие ее тогда русские слависты, в частности

О. М. Бодянский, П. И. Прейс и И. И. Срезневский, особенно последний.

Начиная с середины XIX в. внимание русской печати к словацкой культурной жизни и литературе, в частности, в дальнейшем не только не ослабевало и сохранялось, но и возрастало до самого начала первой мировой войны. В России с радостью и удовлетворением замечали и отмечали каждый шаг вперед словацкой литературы, все ее успехи и достижения.

О каких же явлениях словацкой народной словесности и литературы сообщала русская печать своим читателям в период с конца 1830-х до середины 1910-х годов? Одной из первых русских оригинальных работ [6], посвященных словацкой словесности, была книга О. М. Бодянского «О народной поэзии славянских племен» (1837), а точнее большой ее раздел о словаках. Уже само по себе такое выделение говорит о самобытности словацких народных песен, о национальном своеобразии словацкой словесности. Бодянский характеризовал словацкие песни как по преимуществу идиллические и в этом видел их отличие от песен других народов, в частности — чешских, которые по своей доминанте представлялись ему лирическими. Беря за эталон идиллию в ее первичном виде, он трактовал словацкие песни как картину с безыскусственным «чистейшим изображением жизни людей, не раззнакомившихся еще с природой, близких ей, не испорченных...», хотя, по его же словам, и «небезгрешных» [7].

Забегая несколько вперед, заметим, что словацкая народная поэзия привлекала к себе внимание русских исследователей и в последующие годы. Народной поэзии чехов, мораван и словаков посвящен целый раздел во втором томе «История славянских литератур» А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича (1881). По сравнению с Бодянским это было продвижение вперед, так как писавший о словацкой народной словесности Пынин опирался на более широкий круг источников и рассматривал не только песни, но и сказки. Показателен в интересующем нас отношении и один из разделов книги В. Иванцевича «Собирание памятников народного творчества у южных и западных славян» (1883). В ней подробно рассматриваются все словацкие фольклорные публикации, вышедшие к тому времени, включавшие в себя песни, сказки, народные повести, поговорки, загадки, а также посвященные им научные работы, в частности Л. Штура.

Нередко сведения относительно общественной, культурной, а также и литературной жизни Словакии русские читатели XIX в. получали из переводных статей словацких же авторов, иногда почерпнутых из словацкой прессы, а иногда специально написанных для русских изданий. Одной из таких довольно крупных (90 страниц) публикаций была статья «Словаки и словенское околье в Угорщине», подписанная инициалами «М. Д.» — Штефана Марко Дакснера. Это была, пожалуй, первая столь обстоятельная статья на русском языке об истории и культуре словацкого народа (Журнал Министерства народного просвещения, 1868). В ней говорилось о Голом, Ботто,

Калинчаке, Штуре, Колларе и других словацких писателях. Примечательно, что статья Дакснера содержала слова: «Появлению в русской печати сведений о Словакии мы приписываем большую важность как для уяснения истины вообще, так и по причине новейшего оборота дел, наступившего в соседней с Россией Австрии. Знакомство русских со словаками покажется еще важнее, если взглянем на него с современной точки зрения, в связи с господствующим теперь началом народности...» [8].

* * *

А теперь перейдем к русским публикациям XIX в., касающимся собственно литературы. Они могут быть разделены на две группы: общие обзоры словацкой литературы и работы монографического характера, посвященные тому или иному словацкому писателю. Первая попытка дать русским читателям обобщенное представление о словацкой литературе в целом принадлежит А. Н. Пыпину в изданной им совместно с В. Д. Спасовичем известной книге «Обзор истории славянских литератур» (СПб., 1865). Она содержала параграф «Словацкая литература», в котором говорилось о сочинениях А. Мочая, Й. И. Байзы, Ю. Фандли, А. Газды, А. Бернолака, Ю. Палковича, Я. Голого, Б. Таблица, П. Й. Шафарика, Я. Коллара, Л. Штура, Й. М. Гурбана, М. М. Годжи и др. Говоря о трех последних, Пыпин называет их основные художественные произведения и другие сочинения, периодические издания, которые они возглавляли, освещает основные этапы языковой реформы, осуществлявшейся Штуром, Й. М. Гурбаном и Годжей. В книге отмечается, что они были преемниками Шафарика и Коллара в новых условиях борьбы за национальную культуру и литературу. В целом очерк Пыпина о словацкой литературе еще не был вполне свободен от традиционных представлений о ней, как не вполне сложившейся, хотя в нем и говорилось о самостоятельности ее существования.

Вторым после Пыпина автором небольшого общего обзора словацкой литературы (прежде всего поэзии) явился А. С. Будилович. Его статья «Словацкая литература» открывает III раздел книги «Поэзия славян...» (1871). Она начинается историко-этнографической справкой о Словакии. Рассказав о Голом, Шафарике, Колларе, Штуре и его соратниках, особо отметив при этом творчество Сладковича и Халупки, Будилович, писал: «Около этих корифеев словацкой литературы группируется целая плеяда других более или менее значительных талантов. Назовем Заборского, Гройхмана, Желло, Полярика, Викторина, Йозефовича, Зоха, Кузмани, Паулини-Тота. Большая часть сюжетов словацкой поэзии заимствуется из народной жизни, современной и прошлой, словацкой и общеславянской» [9]. Статья Будиловича расширяла представления о персоналии словацких писателей.

Заметным событием в истории знакомства русской общественности с прошлым и настоящим словацкой литературы явилась публикация в 1875—1877 гг. в Петербурге на русском языке большой работы (свыше 200 страниц) чешского исследователя Й. Л. Пича

«Очерк политической и литературной истории словаков»[10], более половины которой было посвящено литературе. Кроме уже упомянутых имен, в «Очерке...» Пича шла речь о П. Кырмезере, Я. Силване, Ю. Бановском, В. Бенедикте, Ю. Лани и многих других словацких литераторах от древности до С. Халупки и Я. Краля. Для своего времени это был наиболее обстоятельный труд, дававший русскому читателю довольно подробные сведения об истории словаков и их литературном развитии от древности до середины XIX в. Обрисовав древние периоды литературной жизни Словакии, говоря затем о пробуждении там национально-патриотических чувств в начале XIX в., Пич отмечал особое значение для того времени произведений Я. Чапловича, П. Й. Шафарика и Я. Коллара, а также Я. Голого, их сильное влияние на представителей молодого поколения (К. Штур, Д. Лихард, Л. Штур, С. Халупка и др.). Из Труда Пича читатели могли почерпнуть сведения о деятельности Л. Штура и его соратников после революции 1848 г.

В 1881 г. в Петербурге вышла двухтомная «История славянских литератур» А. Н. Пынина и В. Д. Спасовича. По существу, это была во многом новая работа этих авторов. Достаточно сказать, что если в первом случае словацкой литературе было уделено всего только 7 страниц, то во втором — 50. Автор раздела о словацкой литературе А. Н. Пыпин учел все имевшиеся к началу 80-х годов работы о ней как зарубежные, так и на русском языке.

Раздел «Словаки» в «Истории славянских литератур» открывает обстоятельное обозрение прошлого и настоящего словацкого народа. Новым в разделе явилось рассмотрение словацкой литературы на фоне исторического и культурного развития. С большей определенностью говорится в нем о том значении, которое имел для литературного развития Словакии переход на родной язык. Подробнее и полнее освещены в «Истории...» события словацкой литературной жизни, существенно расширен по сравнению с «Обзором истории славянских литератур» круг словацких писателей, рассматриваемых в книге (К. Кузмани, С. Томашик, Я. Калинчак, Я. Заборский, С. Гурбан-Ваянский и др.).

В тот же год, что и «История...» Пыпина и Спасовича, в России появился третий том «Истории всемирной литературы в общих очерках, биографиях, характеристиках и образцах», составленный В. Зотовым (СПб., 1881) и содержащий в разделе «Славянские земли» небольшой подраздел, озаглавленный «Словацкая литература». Примечательно одно из мест этого подраздела: «После прекращения в 1874 г. деятельности Матицы[11], до конца прошлого года господствовало гробовое молчание в словацкой литературе, вся беллетристика была заключена в одном ежемесячном журнале «Орел» ... Только в 1879 г. возникли вновь два предприятия: издание произведений словацкой народной поэзии и популярных книг для народа»[12]. Спустя семь лет после публикации В. Зотова в России выходит третий том «Всеобщей истории литературы» (1888), одна из глав которого «Новая литература славянских народов» (автор П. О. Морозов) также содержала сведения о словацкой литературе.

О ней говорилось: «Параллельно с чешской литературой стала развиваться с первых десятилетий нынешнего века литература близкого к чехам по языку и географическому положению племени словаков» [13]. Не отличаясь самостоятельностью и полнотой, публикации Зотова и Морозова тем не менее имели свое положительное значение, так как популяризовали словацкую литературу и привлекали к ней внимание широкого круга русских читателей.

Важным моментом в истории ознакомления русской общественности со словацкой литературой и ее отдельными представителями было появление книги Я. Влчека «История словацкой литературы» (Киев, 1889). Ее русский перевод с рукописи вышел почти одновременно со словацким изданием в Турч. св. Мартине (1889—1890). В предисловии киевского слависта Т. Флоринского к книге Влчека говорилось: «Труд г. Ярослава Волчека, родом словака, преподавателя пражского реального училища, представляет цельный обстоятельный очерк истории словацкой литературы, написанный весьма красиво и с полным знанием дела. Он не только знакомит с главными фактами и деятелями литературы словаков, но и вводит читателя в содержание важнейших произведений» [14]. По богатству материала переводный труд Влчека превосходит все существовавшие до него общие работы о словацкой литературе на русском языке. Еще одной переводной книгой, содержащей общие краткие сведения о словацкой литературе, была «История славянских литератур» Й. Карасека (СПб., 1910).

Крупной и весьма содержательной явилась работа Н. Н. Филиппова «Современная словацкая литература» (журн. «Труд», 1894). Текст статьи вполне соответствовал ее названию. В ней говорится о развитии словацкой литературы за 30 лет, с начала 1860-х до конца 1880-х годов. Как отмечал Филиппов, эпоха до начала 70-х годов была счастливой для словацкой земли. В это время Матица словенская начала издавать свои Записки, содержавшие много ценных сведений об истории и литературе. В очерке называются имена ряда словацких писателей, активно выступавших в 60-е годы, ранее неизвестных в России (Л. Кубани, Ян Чаяк, Д. Бахат и др.). Период с 1870 по 1888 г. охарактеризован в статье «Современная словацкая литература» как эпоха бедствий. К числу наиболее значительных поэтов этого времени в ней отнесены П. О. Гвездослав, А. Белла, Св. Гурбан-Ваянский. Касаясь прозы последнего, Филиппов подробно пишет и о других словацких прозаиках — М. Кукучине, А. Биелеке, С. Бодицком, Г. Маршалле.

Из работ, появившихся в России в первые годы XX столетия и содержащих много разного рода сведений о Словакии и словацкой литературе, необходимо назвать очерк П. А. Заболоцкого «Культурная работа у славян. Словаки» (СПб., 1907). В нем говорилось: «Начиная с Д. Горчички, продолжая Д. Крманом, М. Беллом, Я. Грдличкой, Ю. Рибаем, М. Семианом, А. Бернолаком и И. Гойзой, мы имеем перед собою издавна целую вереницу словацких деятелей, стремившихся возбудить любовь к родному языку, разработать этот язык, завоевать ему более широкую сферу применения, поднять

народное образование»[15]. Рисуя картину словацкой литературной жизни XIX в., Заболоцкий особо отмечает тот вклад, который внесли в развитие словацкого языка и литературы многие словацкие писатели, начиная от Штура и Гурбана до Сладковича, Гвездослава и Гурбана-Ваянского.

В заключение обзора общих работ о словацкой литературе, появившихся в дореволюционной России, надо еще сказать о довольно большой статье А. Н. Сиротинина «У словаков», входящей в его книгу «Россия и славяне» (1913). Среди русских филологов-славистов Сиротинин особенно много писал о Словакии, где он не раз бывал и которую хорошо знал. Его многочисленные статьи о словаках представляют собою причудливые соединения художественной публицистики, путевого очерка и научного освещения словацкой истории и культуры. Все это относится и к статье «О словаках», в которой он с симпатией пишет о деятельности Л. Штура в Пресбургском лицее, о Я. Голом и Св. Гурбане-Ваянском, собственные переводы стихов которых Сиротинин включил в текст статьи. Довольно подробно, по всей видимости, впервые в русской печати говорится в ней о гласистах, в частности о В. Шробаре и П. Благо, о словацких новых изданиях начала 1900 — 1910-х годов (журналы «Глас», «Словенски тыжденник», «Пруды»).

Кроме общих обзоров словацкой литературы, в России XIX — начала XX в. появилось немало статей и об отдельных словацких писателях. Назовем некоторые из них с учетом хронологии их появления: Н. Задерацкий — статья о Я. Колларе (1871), он же — о П. Й. Шафарике (1874), Н. Иванов — об А. Сладковиче (1882), М. И. Соколов — о Я. Ботто (1883), Краль Янко (псевдоним) — о Л. Штуре (1884), А. Опферман — о Я. Голом (1886), А. Петров — об Й. М. Гурбане (1887), В. Кривош — о Св. Г.-Ваянском (1887), Б. Гурбан — о Д. Лихарде (1889), А. Степович — о С. Халупке (1893), П. А. Кулаковский — о П. Й. Шафарике (1895), А. Кралицкий — о Я. Крале (1896), Р. Ф. Брандт — о П. Й. Шафарике (1898), П. А. Лавров — о нем же (1898), А. Экк — о Я. Колларе (1890), Р. Ф. Брандт — о нем же (1902), А. Н. Сиротинин — о П. О. Гвездославе (1909), он же — о Св. Г.-Ваянском и П. О. Гвездославе (1913), В. А. Францев — о Л. Штуре (1915)[16]. Все эти и другие статьи существенно дополняли общие работы. С разной степенью аналитичности в них рассматривались конкретные произведения словацких писателей в контексте их творческих биографий.

Мы назвали лишь часть статей о словацких писателях. Но, думается, что и из сказанного можно составить себе представление и об их характере, и о достаточно широком охвате в них персоналии словацкой литературы, если и не полном, то весьма значительном, а также и о хорошей осведомленности русских авторов, которая от года к году возрастала.

Необходимо заметить, что, кроме специальных общих статей о словацкой литературе и монографических — об отдельных писателях, русская периодическая пресса XIX в. содержит еще множество разного рода сообщений о словацкой литературе и ее представителях.

Они встречаются на страницах газет «Петербургские ведомости», «Русь» и многих журналов, таких, например, как «Славянский мир» (1878), «Славянское обозрение» (1892), «Славянское объединение» (1915) и особенно «Известия СПб. славянского благотворительного общества» (1883—1891, 1900—1916). Только годовые комплекты последнего могли бы дать материал для большой специальной работы по словацко-русским связям.

Кроме газет и журналов, немало отдельных сведений о словацкой истории и литературе, о словацких ученых и писателях содержат многие общие труды русских славистов, посвященные истории и культуре славянских народов, принадлежащие, в частности, таким авторам, как М. Н. Касторский, В. И. Григорович, И. И. Срезневский, И. И. Первольф, А. Ф. Гильфердинг, Ф. Е. Корш, И. В. Ягич и др. Примечательно, что одной из тем, к которым обратились русские литературоведы-слависты в начале XX в. были словацко-русские литературные связи.

* * *

Перейдем к обзору переводов произведений словацких писателей на русский язык, постараемся дать обобщенное представление о том, кого и когда переводили. Переводов из словацкой поэзии и прозы в России было немало, их появление росло по мере публикации статей о словацкой литературе, которые обычно опережали работу переводчиков. Одним из первых словацких авторов, чье произведение было переведено на русский язык с латинского, был Адам Франтишек Коллар. В 1772 г. его стихотворение «Надпись к реке Волге...» было опубликовано в журнале «Живописец», который издавал известный писатель-просветитель Н. И. Новиков. В первой половине XIX столетия русским читателям становятся доступными некоторые сочинения Я. Коллара, П. Й. Шафарика, Л. Штура и Й. Гурбана, правда, нередко это были переводы не столько художественных, сколько научных или же публицистических произведений. Однако именно эти переводы характеризуют начальный период сближения русской и словацкой литератур. В 1840 г. в «Отечественных записках» появился перевод трактата Я. Коллара «О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими», в 1843 г. журнал «Денница» поместил несколько сонетов из его поэмы «Дочь Славы». Десять сонетов из второй и третьей песен этой поэмы в подстрочном прозаическом переводе были воспроизведены в 1847 г. в корреспонденции из Вены Н. Ригельмана (Московский литературный и учетный сборник на 1847 год). Некоторые сонеты из четвертой песни поэмы Коллара, как отмечает в примечании автор корреспонденции, не были пропущены цензурой.

Несколько раньше Коллара начали появляться на русском языке работы П. Й. Шафарика. А. С. Шишков в 1829 г. опубликовал перевод его статьи «Повествование о богемском языке и словесности», включив его в одно из своих сочинений. В 1836 г. в «Московском наблюдателе» появилась статья Шафарика «О народах скифского племени», которую перевел О. М. Бодянский. Благодаря ему же в

1830—1840-е годы в России выходили и многие другие произведения Шафарика — «Славянские древности...» (1837—1848), «Славянские племена...» (1838), «Славянское народописание» (1843) и т. д.

Из Штура в первой половине века было переведено лишь одно его произведение: «Путешествие в Лужицы весною 1839 года» («Денница», 1842). Одной переводной статьей — «Народная и литературная жизнь словаков» — был представлен в России 40-х годов Й. М. Гурбан («Денница», 1843). Говоря о начальном периоде ознакомления со словацкой словесностью в России, нельзя не упомянуть еще об изданном И. И. Срезневским в 1832 г. в Харькове сборнике «Словацкие песни», куда вошло двадцать оригинальных песенных текстов, воспроизведенных русскими буквами. В конце книги они прокомментированы и сопровождены подстрочным русским переводом. Во введении Срезневский говорит, что песни были записаны им от приходивших на Украину «словаков, живущих в верхней Венгрии, около и в городах: Кремнице, Шемнице, Дрявнице, Штявнице, Бойнице, Татмире, Киевце, Токае и пр., по отлогостям гор Карпатских» [17].

В новую стадию вступает развитие переводов из словацкой литературы в России во второй половине века, после образования словацкого литературного языка. Вначале больше появлялись переводы из поэзии, что соответствовало самому процессу словацкого литературного развития, в котором поэзия несколько опережала прозу. В 1854 г. известный поэт и переводчик Н. Берг включил в свою книгу «Песни разных народов» (1854) шесть словацких песен, взятых из собрания Я. Коллара «Народные песни...» (1834—1835). Переводы Берга были сопровождены оригинальными словацкими текстами, что позволяло читателям делать сравнения. Их публикация открыла русским читателям окно в мир словацкой народной поэзии.

К числу первых русских опытов ознакомления с поэзией Коллара в поэтическом переводе относится перевод одного из сонетов «Дочери Славы», вошедших в книгу переводов известного казанского слависта М. П. Петровского «Отголоски славянской поэзии» (Москва, 1861). В 1871 г. в Петербурге вышла уже упоминавшаяся книга «Поэзия славян...». В нее вошли произведения Я. Голого («Голос Татры», «Плохому стихотворцу»), С. Халупки («Бей его»), Л. Штура («Песнь Святобоя» и «Песнь овчара»), Й. М. Гурбана («Нитра», «Поважье»), А. Браксоториса Сладковича («Тени Пушкина», «Эхо»), Л. Желло (отрывок из поэмы «Падение Милидуха») — всего десять переводов шести словацких поэтов. Все переводы сделаны Н. Бергом, кроме стихотворения Халупки «Бей его», которое перевел А. Майков. Помимо названных поэтов, книга содержала переводы из Я. Коллара (извлечения из «Дочери Славы»: Вступление, сонеты 1—7 песни I, 137—142 песни II, 5, 7 и 10 песни III), П. Й. Шафарика (сонет «Плывет луна в лазурном океане...») и С. Томашика («Гей, славяне»). В переводе этих произведений, кроме Н. Берга, принял участие В. Бенедиктов (три сонета из III песни поэмы Коллара). Вошли в книгу «Поэзия славян...» и словацкие народные песни,

переведенные Н. Бергом ранее. Так началось широкое вхождение словацкой поэзии в русскую литературную жизнь.

В последующие десятилетия публикация переводов из словацкой поэзии в русской прессе уже не прерывалась, а количество их неуклонно росло. Перечислить их все затруднительно, скажем только, что они появлялись в таких журналах, как «Вестник Европы» (1876), «Славянский мир» (1878), «Звезда» (1887), «Благовест» (1890), «Славянское обозрение» (1892), «Жизнь» (1892—1898), «Русская мысль» (1899), «Наблюдатель» (1901, 1903, 1909), «Север» (1904), «Известия СПб. славянского благотворительного общества» (1908, 1909), «Славянское объединение» (1916) и др. Своеобразным итогом всей этой многолетней переводческой работы явилась подготовленная Н. Новичем (настоящая фамилия Бахтин) книга «Словацкие поэты» (СПб., 1901). В нее включено сорок четыре произведения восемнадцати словацких поэтов (Голого, Штура, Й. М. Гурбана, С. Халупки, Кузмани, Я. Ботто, Сладковича, Я. Краля, Гурбана-Ваянского, Гвездослава, Подъяворинской и др.). Особенно популярными в России были П. О. Гвездослав и Св. Гурбан-Ваянский. В общей сложности стихотворения Гвездослава до 1914 г. на русском языке печатались тридцать раз, среди них «Я голос вопиющего в пустыне», «О, свобода, ты человечества идеал...», отрывки из поэм «Жена лесника», «Габор Влколинский», и др. Из стихов Ваянского в русских переводах были известны «Гордость Карпат», «Предчувствие», «Словаки», «Я словак», «Сампсон», поэма «Ирод».

Выборочная, никак не претендующая на полноту информация о переводах из словацкой поэзии может быть дополнена сведениями о том, что кроме названных выше словацких поэтов, на русский язык в начале XX в. переводили еще И. Краско и Я. Есенского. В переводе словацкой поэзии на русский язык в разное время, кроме уже упомянутых Н. Берга, Н. Новича и других, участвовали О. Чюмина, В. Ладыжников, Н. Филиппов, Н. Аксаков, Д. Зорин, В. Гиляровский, А. Сиротинин, Ф. Ф. Тютчев.

Если говорить о качестве переводов, то оно, конечно, было разным. Однако многие из них выдержали испытание временем. Некоторые из старых переводов издаются и в наше время. К числу лучших переводчиков могут быть отнесены Н. Берг, А. Майков, Н. Нович, А. Сиротинин. Чтобы можно было себе представить хотя бы отчасти звучание русских переводов, приведем два небольших отрывка

Куда ты, Ваг, стремишься?
Куда бежишь так быстро?
. . . . . .
Иль не любо катиться
Тебе руслом заветным
Среди отчизны милой
И подавать свой голос
Вершинам поднебесным...
. . . . . .

Здесь царствуешь ты гордо
Над многими реками;
Там скипетр обронивши —
В волнах Дуная гибнешь.
О родичи, о братья!
Как Ваг, и вы бежите
С высоких гор в долины
От матери любезной —
И гибнете бесследно
В волнах иноплеменных.

(Ян Голый. Голос Татры.
Пер. Н. Берга, 1871)

Панцырем белым окован ручей,
больше ни с кем не ведет он речей;
кажется, с жизнью он кончил давно...
Замерло сердце, чуть бьется оно...
С проблеском первых весенних лучей,
сбросивши панцырь, проснется ручей...
Что же растопит души моей лед?
Кто ей надежду былую вернет?

(П. О. Гвездослав. Песня из цикла «Леторосты».
III. Пер. Н. Новича, 1901)

Прежде чем завершить обзор русских переводов словацких поэтов, отметим, что среди них были посвященные Пушкину стихотворения Штура «Плач над Пушкиным», А. Сладковича «Тени Пушкина» и Св. Гурбана-Ваянского («Перед памятником Пушкину в Москве» и «Пушкину»). Они, естественно, представляли особый интерес для русских читателей. И еще одно замечание. Произведения ряда словацких поэтов (Я. Голого, Я. Коллара, К. Кузмани, С. Томашика, С. Халупки, Я. Ботто, П. О. Гвездослава и др.) издавались в России по многу раз.

Подводя итог выборочному обзору русских переводов из словацкой поэзии в XIX в., можно без преувеличения сказать, что к началу XX в. русским читателям были знакомы наиболее значительные ее представители и многие их произведения.

Из словацких прозаиков в России больше других переводили Св. Гурбана-Ваянского. Читателям были известны переводы таких его рассказов и повестей, как «Ночной сторож» (был опубликован в 1885 г.), «Черный идеалист» (1885, 1890 — под названием «Угольщик-идеалист»), «Жена дровосека» (1887, 1890), «Летающие тени» (1887, 1891 — под названием «Мимолетные тени»), «Свадебная одежда» (1888), «Королевский жемчуг» (1889), «Из писем разочарованного» (1891), «Весенний мороз» (1892), «Старые и молодые» (1898), «В туннеле» (1907), «Три сигары» (1907, 1907, 1913), «Душевное спокойствие» (1910, 1910).

Кроме Ваянского, на русский язык переводились и другие словацкие прозаики: Й. М. Гурбан («Свадьба короля Велико-Моравского», 1884), Т. Вансова («Счастливая женщина», 1889), М. Ку-

кучин («В школу», 1900; «Деревенский роман», 1900, 1910, 1910), И. Смолицкий («Спасайся», 1900, 1901). При всем том, что прозу переводили меньше, чем поэзию, не будет ошибки, если мы скажем, что словацкую прозу к началу XX в. в России знали лучше, чем в какой-либо другой стране.

* * *

Важным слагаемым русско-словацких литературных отношений было отражение словацкой тематики в творчестве русских авторов. Почему важным? На наш взгляд потому, что, по-существу, такое отражение является одной из форм литературных связей, поскольку сведения о жизни другого народа очень часто писатели черпают из литературы. Не могут рассматриваться в отрыве от процесса литературных взаимосвязей и те случаи, когда в основу произведений ложатся личные впечатления их авторов, полученные от пребывания в той или иной стране. Первые упоминания о словаках в русской литературе встречаются в Летописи Нестора (XI в.). Встречаются они и в более позднее время, например, у И. Ф. Копиевича в его «Введении во всякую историю» (1699).

В XIX в. мы наблюдаем в одних случаях творческие соприкосновения со словацкой словесностью, в других — непосредственное обращение к словацкой теме. Примерами первых могут быть первичные импульсы, полученные Пушкиным от «Словацких песен», изданных Срезневским в 1832 г. С двумя из них («Чо гусар, то гусар...» и «Гусары, гусары...»), как считается, связаны пушкинские стихотворения «Гусар» и «Конь», а с третьей («Долино, долино...») — одна из сцен «Русалки». С восходящими к Коллару мыслями перекликаются слова Пушкина о «славянских ручьях» и «русском море» в его стихотворении «Клеветникам России». Явное знакомство с 48-м сонетом I песни «Дочери Славы» обнаруживается в стихотворении поэта-декабриста А. И. Одоевского «Славянским девам», немало общего с сонетом 121-м песни той же поэмы имеет стихотворение того же поэта «Липа».

Случаи опосредованных связей со словацкой поэзией и через нее со словацкой тематикой сравнительно немногочисленны. Гораздо больше в русской печати было описаний непосредственных впечатлений от посещений Словакии, причем обычно не в стихах, а в прозе, чаще всего мемуарно-очеркового характера. Так, в книге Федора Глинки «Письма русского офицера о Польше, Австрийских владениях, Пруссии и Франции» (1915), содержащей главу «Словаки», мы находим одно из первых в русской литературе художественных описаний словацкой земли и ее жителей. «На границах Венгрии,— писал Глинка,— есть много селений и местечек, в которых живут словаки. Это потомки древних славян, и время не могло еще истребить в них тех изящных качеств, какими отличались древние славяне... Здесь можно слышать настоящий словенский (здесь по смыслу древнерусский, древнеславянский.— *Л. К.*) язык и любоваться им, какая величественная приятность... Всякому русскому приятно видеть остатки славных прародителей своих, видеть

в них простоту души и склонность к страннопримству и угощению»[18]. Есть в «Письмах...» Глинки и красочные описания словацкой земли.

Интересной и полезной для читающей русской публики, а теперь и для историков литературы, была вышедшая в 1844 г. в Москве книга М. П. Погодина «Год в чужих краях». Она является литературной обработкой путевого дневника, в ней довольно подробно описаны встречи с П. Й. Шафариком, с которым русский ученый был особенно близок, и Я. Колларом.

В 1841—1845 гг. по славянским странам путешествовал В. Ф. Чижов (1811—1877), профессор-математик, общественный деятель, искусствовед и писатель, имевший славянофильскую ориентацию. Он побывал и в Словакии. В «Заметках путешественника по славянским землям» («Русская беседа», 1857; «Славянский архив», 1958) Чижов подробно рассказывает о своей встрече с Янко Кралем, беседах с Я. Колларом, Л. Штуром, Я. Кодавым. Вот, например, как характеризует Чижов Янко Краля: «Это молодой словак, бедный, который при всей своей бедности, путешествует пешком по славянским странам, только чтобы видеть народ, которому он предан всей душой. У него много благородной восторженности, он полон жизни и надежд на великую судьбу славянства»[19]. О Крале, с которым он не раз встречался и беседовал, будучи в Карловаце, Чижов упоминает не раз. Интересны его записи и о других словацких деятелях.

В том же 1845 г., но несколько раньше Чижова, с теми же словацкими писателями, т. е. Штуром и Колларом, встречался русский историк и этнограф Н. А. Ригельман (1817—1888). Об этом мы узнаем из его «Писем из Вены», опубликованных в 1846 и 1847 гг. в «Московском литературном и ученом сборнике». В «Письмах...» воссозданы живые образы Штура и Коллара, обстановка, в которой они жили и трудились. «Не последним предметом нашего разговора было рассуждение об отечественной словесности. У Штура я нашел порядочный запас русских книг... Штур свободно читает по-русски и пишет довольно правильно, но это совсем не редкость между здешними славянами: молодые люди, прежде его ученики, теперь часто сотрудники, все более или менее знакомы с замечательными произведениями нашей словесности, некоторые в такой степени, что восхищаются красотами Пушкина и знают из него многое наизусть»[20] — так вспоминает в своих «Письмах...» о встрече со Штуром в Пресбурге (Братиславе) Ригельман.

В начале 1840-м годов Словакию посетил И. И. Срезневский и сблизился тогда со многими словацкими литераторами (Ян Голый, П. Й. Шафарик, Ян Калинчак, К. Кузмани, Б. Носак, Ян Халупка, С. Халупка, Ян Коллар, Л. Штур и др.). С рядом из них он позже переписывался. Собранные в Словакии материалы (о ее культуре, литературе, языке) Срезневский впоследствии широко использовал в своей научной работе, разного рода публикациях и университетских лекциях. Впечатления от пребывания русского слависта в Словакии нашлч отражение в книге «Письма И. И. Срезневского

из славянских земель. 1839—1842» (СПб., 1895). В свое время И. И. Срезневский сделал очень много для ознакомления русского общества со словацкой культурой [21].

Мы говорили выше об отраженных в русской печати впечатлениях от личных встреч со Штуром русских путешественников. К этому следует добавить, что позже он стал еще и литературным героем русской пьесы «Пражский погром» (1877), которую сочинил Д. Л. Мордовцев, писатель, близко знавший Чернышевского и Шевченко. Штур показан в этой пьесе как один из соратников Гавличка Боровского во время событий 1848 г.

Много самых разнообразных сведений о Словакии содержит книга «Словачина и Угро-русы» (Почаев, 1909), автором которой была тяготевшая к поздним славянофилам публицистка Е. И. де Витте, не раз посещавшая Словакию. В этой книге много говорится о словацкой истории, этнографии, новом словацком литературном языке, борьбе за национальную культуру, о создании Матицы и постигшей ее печальной судьбе, об эмиграции в Америку, о выставке словацких изделий в Жилине, о плотогонах на Ораве и Кисуце, о жизни дротарей и т. д. и т. д. Де Витте рассказывает о своем знакомстве с Св. Гурбаном-Ваянским, Й. Шкультеты, П. Мудронем. В 1906 г. 8 августа де Витте присутствовала в Турчанском св. Мартине на закладке Национального Музея, о чем пишет в своей книге «Словачина...»: «Музей — единственное народное просветительское словенское (словацкое.— *Л. К.*) учреждение — имеет громадное значение для словаков, за то и вкладывают в него душу лучшие их люди» [22]. Немало и другой информации о культурной и литературной истории Словакии содержится в публикации де Витте.

Иной характер и по содержанию, и по своей мемуарной форме носит небольшой очерк о Д. Маковицком филолога, писателя и переводчика А. Н. Сиротинина — «Друг Толстого», вошедший в его книгу «Россия и славяне» (1913). В очерке много любопытного. Сиротинин описывает жизнь Маковицкого в Жилине и Ясной Поляне. Вот как, например, отзывались о Маковицком яснополянские мужики: «Душа Петрович — справедливый человек. Настоящий душа-человек...» Далее Сиротинин пишет: «Как доктор, на устроенном в имении Толстых больничном пункте Маковицкий много утолил людского горя и знаниями своими и еще больше тем, чему цены нет — своим участием» [23].

Завершая это во многом конспективное ознакомление с отдельными русскими произведениями на словацкую тему, мы сознаем, что удалось сказать далеко не все и не обо всех из них. Однако хочется думать, что вместе с общей характеристикой русских статей и книг о словацкой литературе и сведениями о переводах словацких писателей, ознакомление с отражением словацкой темы русскими литераторами в XIX и начале XX в. все же дает общее представление об исторической картине вхождения словацкой литературы и культуры в русскую духовную жизнь, даже если эта картина в какой-то мере мозаична и в чем-то неполна.

Позитивные результаты большой работы русских ученых, переводчиков и литераторов по ознакомлению соотечественников со словацкой литературой в прошлом легли в основу ее дальнейшего развития после 1945 г., в новых исторических условиях, когда дружеское культурное сотрудничество русского и словацкого народов достигло очень высокого по своим масштабам уровня. Но это — особая, самостоятельная тема, требующая специального рассмотрения. Заметим только, что в послевоенные годы на русском языке вышли десятки отдельных книг словацких писателей, в частности Я. Коллара, Я. Краля, П. О. Гвездослава, Я. Есенского, М. Калинчака, М. Кукучина, Тимравы и других, а также разного рода сборников словацкой поэзии и прозы. В переводах словацкой поэзии участвовали А. Ахматова, Л. Мартынов, М. Зенкевич, Б. Слуцкий, М. Дудин. Помимо множества статей и книг о словацких писателях, в 1970 г. в Москве вышла «История словацкой литературы», подготовленная в Институте славяноведения и балканистики. Тема Словакии нашла отражение в произведениях И. Эренбурга, Б. Полевого, К. Симонова, П. Вершигоры и др. Все это, повторяем, также заслуживает своего подробного изучения в будущем.

[1] См.: Взгляд на Богемскую словесность и на связь между собою отраслей славянского языка//Улей. 1811. С. 97.

[2] См.: О богемской литературе//Вестник Европы. 1821. Ч. CXVIII. С. 294.

[3] Обозрение новейшей Богемской литературы//Сын Отечества. 1822. С. 77, 222, 223.

[4] См.: Московский наблюдатель. 1835. Ч. 4, кн. I, II.

[5] *Белинский В. Г.* Собр. соч. в 3 томах. М., 1948. Т. 1. С. 265.

[6] Мы говорим «оригинальных» потому, что первые публикации о литературной жизни Чехии и Словакии, появившиеся в 1810—1820-х годах, обычно черпались из иностранной прессы.

[7] *Бодянский И.* О народной поэзии славянских племен. М., 1837. С. 75, 76. (Разночтения в инициалах объясняются тем, что в юности он назвал себя Иосифом, а позднее — Осипом).

[8] Журнал Министерства народного просвещения. 1868. Ч. CXXXIX. С. 556.

[9] *Будилович А.* Словацкая литература//Поэзия славян... в переводах русских писателей/Под ред. Н. В. Гербеля. СПб., 1871. С. 388.

[10] См.: Славянский сборник. СПб., 1875. Т. I; 1877. Т. II.

[11] Матица словенская (Матица словацкая) — культурно-просветительская организация, которая была основана в Словакии в 1863 г. и потом в 1875 г. закрыта венгерскими властями.

[12] Зотов В. История всемирной литературы. СПб., 1881. С. 187.

[13] *Морозов П. О.* Новая литература славянских народов//Всеобщая история литературы. СПб., 1888. Т. III. С. 144.

[14] *Волчек Я.* История словацкой литературы. Киев, 1889. С. IX.

[15] *Заболоцкий П. А.* Культурная работа у славян: Словаки. СПб., 1907. С. 10.

[16] См.: *Задерацкий Н.* Ян Коллар//Филологические записки. 1871. Вып. 1; *Он же.* Павел Иосиф Шафарик//Университетские известия. Киев, 1874. № 12; *Иванов Н.* Оценка литературной деятельности Андрея Сладковича//Изв. Историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине, 1882. Т. VII; *Соколов М. И.* Стихотворения Яна Ботто//Сборник статей по славяноведению, составленный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1883; *Краль Я.* (псевд. Людовит Штур)//Изв. СПб. славянского благотворительного общества. 1884. № 6—7; *Опферман А.* Ян Голый, поэт словаков и его литературная деятельность//Университетские известия. Киев, 1886. № 7; *Кривош В.* Светозар Осипович Гурбан (Ваянский)//Звезда. 1887. № 15. С. 339; *Петров А.* Юбилей Иосифа Милослава Гурбана//Изв. СПб. славянского благотворительного общества. 1887. № 4; *Гурбан Б.* Даниил Лихард//Изв. СПб. славянского благотворительного общества. 1889. № 14; *Степович А.*

Заметки о Само Халупке и его поэзии//Рассвет. Киев. 1893; *Кулаковский П. А.* Павел Иосиф Шафарик//Журнал Министерства народного просвещения. 1895. Ч. 299. Июнь; *Кралицкий А.* Янко Краль//Иллюстрированная газета. 1896. № 12; *Брандт Р. Ф.* Йозеф Шафарик как исследователь славянских языков и письменности//Древности: Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. Т. II. М., 1898; *Лавров П. А.* Жизнь и ученая деятельность Шафарика//Древности. Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. Т. II. М., 1898; *Экк А.* Ян Колар. Очерк жизни и деятельности и его поэма «Дочь Славы»//Варшавские университетские известия. 1900. Т. I, II, III, IV, V и IX; *Брандт Р. Ф.* Памяти Яна Коллара//Древности: Труды славянской комиссии Имп. Московского археологического общества. Т. III. М., 1902; *Сиротинин А. Н.* Гвездослав//Изв. СПб. славянского благотворительного общества. 1909. № 2; *Он же.* Ваянский и Гвездослав: Литературная характеристика//Россия и славяне. СПб., 1913; *Францев В. А.* Чешско-словенский раскол и его отголоски в литературе 40-х годов. Памяти Людевита Штура//Русский филологический вестник. 1915. Т. 74, № 3.

[17] Словацкие песни. Харьков, 1832 (текст «От составителя»).

[18] *Глинка Ф.* Письма русского офицера о Польше, Австрийских владениях и Франции. М., 1815. С. 120—121.

[19] Славянский архив. М., 1958. С. 196.

[20] *Ригельман Н.* Продолжение писем из Вены//Московский литературный и учебный сборник на 1847 год. С. 105.

[21] Подробнее см.: *Кишкин Л. С.* Срезневский в Словакии//Советское славяноведение. 1991. № 4. С. 93—99.

[22] *Де Витте Е. Н.* Словачина и Угро-русы. Почаев, 1909. С. 105.

[23] *Сиротинин А.* Россия и славяне. СПб., 1913. С. 337.

В. К. Петухов

ИДЕИ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ — ПУШКИН И СЕРБСКИЙ ПОЭТ ПЕТР НЕГОШ

Французская языковая атмосфера, культура Франции окружали Пушкина детских лет. И не подлежит сомнению, что впитанная еще в «нежном» возрасте иноземная культура в заметной мере способствовала формированию личности поэта. Но при том французское литературное начало не противостояло родному русскому. Поэтому первые творческие шаги, а во многом и последующий зрелый период были отмечены совершенно естественным соединением двух культур.

Вопрос взаимодействия русской и французской литератур в творчестве поэта не раз рассматривался в отечественном литературоведении. В первую очередь здесь следует вспомнить труд Б. В. Томашевского «Пушкин и Франция», бывший итогом многолетних исследований. Главный вывод, сделанный автором, выражен им в следующих словах: «Пушкин, может быть, в большей степени, чем его современники, был воспитан на французской литературе. Но именно Пушкин с его пытливым интересом ко всему западноевропейскому сумел придать русской литературе глубоко национальный характер и ввести ее в семью европейских литератур в качестве равноправного члена» [1].

Не могли пройти мимо этой проблемы и немецкие исследователи

творчества поэта. В данной связи хотелось бы остановиться на статье Фрица Нойберта «Пушкин и французская культура», предлагающей несколько иной подход к указанной теме. Один из отправных тезисов упомянутой публикации строится на единстве времени появления в мировой литературе трех гениев — Бальзака, Пушкина и Гете: «Все трое жили в одно время, были связаны друг с другом, знакомы друг с другом. Общий для них медиум — французская культура, французский язык и литература» [2].

Развивая далее свою мысль, автор приходит к предположению, что изучение темы «Пушкин и Франция» может быть успешным лишь при условии принятия во внимание взаимосвязи «Пушкин и Германия». Примечательно, что Нойберт указывает на неоднозначность восприятия Пушкиным французской культуры: «Следует сказать и о противоречии между восхищением французским языком и негативным отношением к галломании. Это противоречие присуще и Гете» [3].

Наконец, немецкий ученый полагает обязательным при сопоставлении французской и немецкой лирики пушкинского периода привлечение самой французской критики за целое столетие, а также непременный учет политической обстановки. Тогда становится ясной степень осведомленности Пушкина, которая должна была играть немаловажную роль в процессе оценки французской революции, ее деяний и идей.

Проблема неоднозначности отношения Пушкина к французской революции и отражения этого события в его творчестве настолько серьезна и многогранна, что не может быть рассмотрена в кратком сообщении даже в самых общих чертах. Поэтому мы попытаемся проследить движение данной темы лишь в плане двух этапных произведений Пушкина — в трагедии «Борис Годунов» и элегии «Андрей Шенье».

Уже полтора столетия в мировом пушкиноведении принято за аксиому, что «Борис Годунов» ознаменовал перелом в творчестве писателя. Об этом подробно и доказательно говорится в работах С. М. Бонди, Г. О. Винокура, Е. Н. Куприяновой, Н. Н. Скатова, С. А. Фомичева и других исследователей. Невозможно также не остановиться на весьма основательном анализе пушкинской драмы, сделанном еще в первой половине прошлого века Фарнхагеном фон Энзе. Разбирая последнюю сцену трагедии и признавая заключительную ремарку носителем главного смысла произведения, он писал: «Так заключается драма, заключается величественным впечатлением, в котором сосредотачивается вся сила совершившегося и в котором таится предчувствие новой Немезиды для нового преступления» [4].

Эти слова предшествовали появлению известной, ставшей хрестоматийной трактовки Белинского: «В этом безмолвии народа слышен страшный, трагический голос новой Немезиды, изрекающей суд свой над новою жертвою — над тем, кто погубил род Годуновых...» [5]

Забвение и замалчивание такого факта перегласовки мнений критиков двух разных стран академик М. П. Алексеев считал явлением странным и необъяснимым [6].

Во время михайловской ссылки, т. е. незадолго до написания «Бориса Годунова», в круг чтения Пушкина попадают многие книги

и статьи по истории французской революции. Знакомство с ними, безусловно, сказалось на произведениях тех лет. Так, рождение ремарки «Народ безмолвствует», завершающей «Бориса Годунова», М. П. Алексеев связывает со словами Мирабо: «Молчание народа — урок королям», которые Пушкин мог прочесть в «Истории Французской революции» Тьера [7].

О знакомстве Пушкина с Мирабо свидетельствует также черновая запись к элегии «Андрей Шенье» (1825). Шенье у Пушкина предстает как «пламенный трибун», предрекший «перерождение земли». В черновике же было еще: «И дивный Мир«»або«»» [8]. Говоря об элегии, следует упомянуть, что в ней, по мнению Б. В. Томашевского, смещены исторические оценки: «А. Шенье, занимавший правый фланг в общественном мнении якобинской диктатуры, здесь изображен как защитник прав народа, проповедник свободы» [9].

Пережив сильное увлечение поэзией Шенье в дни пребывания в Михайловском, Пушкин возвращается к этим настроениям и в последующие годы.

Можно полагать, что «Борис Годунов» и «Андрей Шенье» суть два наиболее зримых свидетельства качественно изменившегося подхода Пушкина к идеям и свершениям французской революции. В этой связи необходимо вспомнить эссе С. С. Аверинцева, посвященное «Андрею Шенье». В нем автор анализирует процесс восприятия пушкинской элегии Мандельштамом и Цветаевой и приходит к выводу, что смысл монолога Шенье у Пушкина сводится к следующему: «...порыв к Свободе как идеальный импульс Революции не может быть скомпрометирован ничем, даже Террором, но Террор должен быть осужден именно ради сохранения этого импульса» [10].

Черногорский поэт Петр Негош (1813—1851), творчество которого, развившись в русле сербской литературы, стало достоянием всей славянской культуры, был современником Пушкина, Байрона, Гейне, Мюссе. Негош, начавший как классический поэт, переживший романтизм и подошедший к реализму, не мог не испытать влияния пушкинского гения и был обязан воспринять пушкинские традиции. Многие стороны деятельности и творчества сербского поэта нашли достаточное освещение в русской дореволюционной и советской славистике [11]. Однако в ней не нашлось места для специального обобщающего исследования поэтической взаимосвязи Пушкин—Негош. Не претендуя на полноту охвата этой проблемы, остановимся на одном частном аспекте: трагедия «Борис Годунов» и поэма Негоша «Горный венец» (1847).

Отношение Пушкин—Негош представляет собой образец многообразия творческих связей: типологическая общность, усвоение, заимствование, текстовые совпадения и т. п.

Приведем несколько фактов, иллюстрирующих благоговейное поклонение Негоша великому русскому поэту. Над рабочим столом Негоша с 1837 г. и до самой его смерти висели два портрета: Пушкина и Байрона. Он заказал в России первое посмертное издание «Сочинений Пушкина» (1838—1841), которое и поныне хранится

в негошевской библиотеке в Цетинье. В 1838 г. вместе со своим секретарем Дмитрием Милаковичем Негош начал издавать литературный ежегодник «Грлица», в котором опубликовал на русском языке стихотворения Пушкина «Бонапарт и черногорцы» и «Песня о Георгии Черном». По свидетельству биографа Негоша, Вука Врчевича, любимым поэтом сербского владыки был Пушкин. Во время своего посещения России в 1837 г. Негош почти три месяца прожил в Пскове [12]. Существует версия, что он совершил тогда поездку в Святогорский монастырь, где лично отслужил панихиду по А. С. Пушкину (Негош был не только светским, но и духовным правителем Черногории). О пребывании черногорского гостя в монастыре рассказано в поэтичной новелле С. С. Гейченко «Странный пилигрим» [13]. Наконец, Негош посвятил Пушкину сборник народных эпических песен «Огледало српско» (1846), где и назвал его «счастливым певцом великого народа» [14].

Таковы лишь некоторые чисто внешние подтверждения глубокого интереса Негоша к личности Пушкина и его творчеству.

Определенная общность наблюдается и в литературных симпатиях обоих поэтов, в частности, в обращении к одним и тем же источникам при переводах. Правда, Негош переводил мало. Известны три его переводческие работы: полный перевод «Гимна ночи» Ламартина, фрагменты из «Илиады» Гомера по русскому переводу Н. Гнедича (1829) и «Слова о полку Игореве».

В записной книжке Негоша имеется также много выписок из стихотворений Ламартина [15]. Как не вспомнить здесь об отношении Пушкина к Ламартину, высказанном в письме к П. А. Вяземскому от 5.VII.1824 г.: «Ламартин хорош в «Наполеоне», в «Умирающем поэте» — вообще хорош какой-то новой гармонией» (XIII, 102).

Пушкин очень высоко ценил «Слово о полку Игореве», занимался его переводом, но, к сожалению, не успел завершить начатую работу [16]. Сербский поэт тоже переводил «Слово» и оставил потомкам переложение отдельных частей бесценного памятника [17].

Вершиной творческого наследия Негоша считается поэма «Горный венец». Сам автор называл ее «Историческим событием конца XVII века». В основе произведения лежат реальные исторические факты, взятые из хроники борьбы черногорцев с турками за свою независимость и свободу.

В «Горном венце» можно обнаружить как чисто формальное сходство с драмой «Борис Годунов», так и конкретные текстовые совпадения. Первое подтверждается уже начальными строками поэмы:

Покољења дјела суде, што је чије дају свјема!
На Борисе, Вукашине општа грми анатема...

(III, 10)

Текстуальная же аналогия прослеживается, например, в рассказе одного из героев поэмы, воеводы Драшко, о засилье шпионов в Венеции:

Кад два зборе штогод на улицу,
трећи ухо обрне те слуша...

(III, 72)

Для сравнения у Пушкина:

На площади, где человека три
Сойдутся—глядь—лазутчик уж и вьется...

(VII, 81)

По мнению видного сербского литературоведа Р. Лалича, «Борис Годунов» послужил для Негоша, скорее, образцом свободной драматической формы. Определение пушкинской трагедии как «эпической поэмы в разговорной форме», введенное Белинским, с полным основанием может быть отнесено и к «Горному венцу» [18]. Подобное же понимание поэмы Негоша существует во всех историях сербской литературы [19].

Таким образом, если «Борис Годунов» в определенной степени явился итогом переосмысления Пушкиным идей и событий Французской революции, в результате чего народ стал полноправным действующим лицом драмы, то и поэма Негоша «Горный венец», отмеченная несомненным влиянием пушкинской трагедии, может считаться опосредованным отражением нового сознания, рожденного великой революционной бурей во Франции.

[1] *Томашевский Б. В.* Пушкин и Франция. Л., 1960. С. 10.
[2] Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte. Berlin, 1952. S. 94.
[3] Ibid. S. 101.
[4] Denkwürdigkeiten von Varnhagen von Ense. Band V. Leipzig, 1843. S. 616. Ausführlich siehe: Ziegengeist. G. Varnhagen von Ense als Vermittler russischer Literatur im Vormärz in: ZfSl 29 (1984). S. 929—942; ZfSl 30 (1985). S. 119. 128 und ZfSl 32 (1987). S. 109—123.
[5] *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М., 1955. Т. VII. С. 534.
[6] *Алексеев М. П.* Пушкин. Сравнительно-исторические исследования. Л., 1984. С. 225.
[7] Там же. С. 246.
[8] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. в 16 томах. М.; Л., 1937—1949. Т. II, 2. С. 939 (дальнейшие ссылки на это издание приводятся в тексте. Том — римская цифра, полутом и страница — арабская цифра).
[9] *Томашевский Б. В.* Пушкин. М., Л., 1961. Кн. II. С. 65.
[10] *Аверинцев С. С.* «Но ты, священная свобода...»//Новый мир. 1989. № 7. С. 187.
[11] Подробнее см.: *Петухов В. К.* Петр Негош в русской дореволюционной и советской славистике//Славянские страны и русская литература. Л., 1973. С. 198—221.
[12] *Мартинович Н. С.* Петр Петрович Негош в Пскове//Временник Пушкинской комиссии. 1966. Л., 1969. С. 59—61. Здесь, однако, не учтена работа Б. Павичевича, опубликованная в журн. «Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор» (Београд, 1960). Св. 1—2. С. 47—70 (*Павичевић Б.* Негошева мисија у Русији 1837 године).
[13] *Гейченко С. С.* У Лукоморья. Рассказывает хранитель Пушкинского заповедника. Л., 1977. С. 121—128.
[14] *Његош П. П.* Целокупна дела. Београд. 1967. Књ. V. С. 9. (Дальнейшие ссылки на это издание приводятся в тексте. Том — римская цифра, страница — арабская).
[15] Његошева биљежница. Цетиње, 1956. 210 с.
[16] *Цявловский М. А.* Пушкин и «Слово о полку Игореве»//Статьи о Пушкине. М., 1962. С. 207—239.
[17] Подробнее см.: *Петухов В. К.* «Слово о полку Игореве» в переводе П. П. Негоша//ТОДРЛ. М., Л., 1957. Т. XIII. С. 665—771.
[18] Подробнее см.: *Лалич Р.* Александр Пушкин в сербской литературе//Русско-европейские литературные связи. М., Л., 1966. С. 207—211.
[19] *Скерлић Ј.* Историја нове српске књижевности. Београд, 1953. С. 174.

С. В. Никольский

ОБРАЗ ЙОЗЕФА ШВЕЙКА, ЕГО ГЕНЕЗИС И МЕСТО В РЯДУ МИРОВЫХ ОБРАЗОВ

Не так давно на одной из выставок графики в Москве можно было видеть любопытный рисунок. Был изображен земной шар и около три поддерживающие его фигуры — Дон Кихот, Гамлет и Швейк. Три символа, три олицетворения разных сторон человеческого духа — энтузиазма, сомнения и юмора. Образ Швейка относится сейчас к числу самых известных мировых образов. Тем больший интерес представляет творческая история и художественное своеобразие этого литературного типа. К тому же, казалось бы, такой простой и очевидный, этот образ на самом деле полон загадок. Вот уже на протяжении десятилетий литературоведы и критики отыскивают новые и новые подходы к нему. Сказано очень много ценного [1]. И тем не менее далеко еще не все ясно и в самой его сути и в его структуре. Некоторые наблюдения над образом Швейка предлагаются и в настоящем докладе. Интересен сам генезис этого образа, который прошел в своем развитии три стадии.

Первая из них связана с известным циклом рассказов Гашека 1911 г., в котором и появилось имя Швейка, обошедшее затем весь мир. Два обстоятельства имели решающее значение для возникновения этого образа. Во-первых, антимилитаристские настроения Гашека, во многом отражавшие и общее состояние умов в Чехии того времени, и атмосферу в непосредственном окружении писателя. Некоторые из его друзей (Властимил Борек) были даже посажены в 1910 г. за участие в антимилитаристском движении, да и самого Гашека допрашивали в этой связи. Во-вторых, большую роль сыграла встреча Гашека в 1911 г. с молодым пражским ремесленником Йозефом Швейком.

Гашек вообще любил отыскивать интересные человеческие экземпляры, диковинные типы и характеры, в которых он нередко находил импульсы для своего творчества, получая возможность как бы разрабатывать потенциал, заложенный в том или ином экзотическом типаже. Жена Гашека Ярмила Майерова вспоминала: «Найдя колоритный тип, он становился неутомимым муравьем. Слушал, выспрашивал, располагал к себе, дразнил и ранил, чтобы узнать, как поведут себя в разных ситуациях разные человеческие типы. У Гашека было мало настоящих друзей, но он познал сотни людей-типов, и каждый из них считал его своим другом» [2]. Разумеется, далеко не всегда творческий процесс протекал у него именно таким образом, но все же подобное его развитие довольно характерно для Гашека. Это далеко не значит, что он писал «с натуры». Зачастую важен был именно импульс, зажигавший творческое воображение.

Известно, что многие герои Гашека носят имена реально существовавших лиц. В «Похождениях бравого солдата Швейка» это и оберлейтенант Лукаш, и капитан Сагнер, и майор Венцель, и кадет

Биглер, и старший писарь Ванек и т. д. Периодически появлялись глухие слухи о том, что существовал прототип и главного героя Гашека. Но тот факт, что и в этом случае автор сохранил даже подлинное имя и фамилию реального лица, стало известно лишь в последнее время. В 1968 г. об этом сообщил чешский журналист Ярослав Р. Веселый в статье «Друг Гашека Йозеф Швейк» [3]. Правда, статья эта не лишена была элементов беллетризации, появилась в популярном журнале, не претендовавшем на научную строгость, и не вызвала особого доверия, тем более, что вокруг Гашека всегда было столько мистификаций, начало которым положил он сам. Тем не менее два специалиста по Гашеку (Р. Пытлик и А. Кнесл) приняли ее во внимание. Однако окончательное подтверждение существования реального Йозефа Швейка и его общения с Гашеком стало возможно только после открытия архивных материалов. Автору этого доклада посчастливилось в 1987 г. обнаружить в Военно-историческом архиве в Праге целое личное дело Йозефа Швейка с подлинными его документами — послужными списками, медицинскими свидетельствами, собственноручно подписанной им анкетой. Последняя достаточно интересна, чтобы привести ее полностью (оригинал — на чешском языке):

Личный номер 20899

Фамилия	Швейк
Имя	Йозеф
	православное * — Александр
	отчество ** Йозеф
День, месяц и год рождения	22 ноября 1892 Дуби, Кладно
Место прописки	Жижелице н⟨ад⟩ Ц⟨идлиной⟩
Полит. администр. район	Новый Быджов

Место последнего пребывания на родине (родители, родствен⟨ники⟩)
Прага 11 Боиште 463 Катержина Швейкова
Номер полка в австрийской армии — 36 п. п. (пехотный полк. — *С. Н.*)
Звание там же — ефрейтор
Профессия — пекарь
Образование — мещ⟨анская⟩ школа
Политическая принадлежность на родине (Сокол) — (прочеркнуто.— *С. Н.*)
Женат или холост — (перечеркнуто косой линией слово «холост».— *С. Н.*)

Когда и где взят в плен	14.V.15. Сенява.
Место последнего пребывания в плену	Ташкент.
Когда зачислен в чешское войско	25.VI.1916

Номер полка 3 и роты 5 чешского войска и звание в нем рядовой
Личная подпись Йозеф Швейк.

---

* В России Швейк принял православие.— *С. Н.*
** Это русское слово воспроизведено латинскими буквами.— *С. Н.*

Анкета и другие архивные документы подтвердили и подавляющую часть информации Веселого (сам он не был знаком с архивом и исходил всецело из рассказов Швейка). Все это позволяет составить достаточно полную картину жизни Швейка (1892—1965). Некоторые

архивные сведения имеют прямое или косвенное отношение и к творческой истории образа Швейка. Так, например, выяснилось, что реальный Швейк перед первой мировой войной жил на улице Боиште в Праге, и не только на этой улице, но и в доме, вплотную примыкающем к трактиру «У чаши», где и начинается, как известно, действие романа Гашека в день убийства эрцгерцога Фердинанда, которое стало поводом для объявления войны. В этом же трактире Швейк и сапер Водичка назначают свидание «в шесть часов вечера после войны».

Оказалось также, что Швейк служил в начале мировой войны в 36-м пехотном полку и на русском фронте сдался в плен. С мая 1915 г. до лета 1919 г. он находился в России, сначала в качестве военнопленного в лагерях в Дарнице под Киевом и в Ташкенте, затем в добровольческих частях, в составе которых проделал путь от Киева до Владивостока (через Самару, Тюмень, Иркутск). Но Гашек, как уже говорилось, познакомился с ним еще весной 1911 г. и затем многократно встречался, в частности, в России. Здесь поначалу они даже служили в одном полку. Не исключено, что был эпизод, когда Швейк даже спас жизнь Гашеку.

Гашек, как известно, с 1918 г. служил в Красной Армии. Швейк и дальше оставался в чехословацком добровольческом корпусе. Как свидетельствует Я. Веселый, Швейк рассказывал, будто в июне 1918 г., когда чехословацкие войска взяли Самару, по воле удивительного случая он якобы оказался в составе вооруженного патруля, посланного арестовывать Гашека, тайное местопребывание которого (дом на окраине Слободки) стало известно от пленных красноармейцев. В команду, состоявшую из четырех человек, кроме Швейка входили Балцар, Троян и Худоба. По прибытии на место Швейк вызвался первым пройти во двор дома и разведать ситуацию. Командир патруля Балцар согласился. Во дворе Швейк якобы сразу увидел через окно Гашека и сумел предупредить его, благодаря чему тот успел скрыться. В противном случае его ждал почти неминуемый расстрел [4]. Проверить эту информацию в полном объеме в настоящее время вряд ли возможно, если, впрочем, не будет новых архивных находок. Пока что нам удалось по архивным документам установить, что в 4-м полку чехословацкого корпуса, бравшем Самару, действительно числились в указанное время все три солдата, названные Швейком: Вацлав Балцар (1892 г. рождения, из Ртыне под Трутновым), Йозеф Троян (1894 г. рождения, из Высокой над Лабой), Ярослав Худоба (1887 г. рождения, из Храста под Кутной Горой). Может быть, и действительно Швейк ходил арестовывать Гашека и сохранил ему жизнь? Если это так, то он спас ему и бессмертие: «Похождения бравого солдата Швейка» еще не были написаны.

Еще в начале 1911 г., когда Швейку исполнилось восемнадцать лет, он был призван на действительную военную службу, но сумел найти такой способ поведения, что выведенное из терпения начальство предпочло избавиться от него, и уже через два месяца его отправили домой. Знакомство Гашека со Швейком после его воз-

вращения из армии и натолкнуло его на мысль нарисовать образ необычного солдата и с помощью этого образа высмеять милитаризм. Так возник цикл рассказов о Швейке.

Ирония, лежащая в основе этих рассказов, состоит в том, что за естественную и как бы само собой разумеющуюся норму молчаливо принимается нежелание чехов служить в армии Австро-Венгерской империи, а читателю демонстрируется психическая аномалия — идиотское рвение наивного солдата «служить государю-императору до последнего вздоха». При этом его усердие все время оборачивается медвежьми услугами и в то же время от него невозможно отделаться. Его признают непригодным к военной службе, а он «дезертирует», чтобы отбывать за это наказание и остаться таким образом в армии. Его лечат в госпитале от кретинизма, обкладывая в течение нескольких дней льдом, посылают нести службу на пироксилиновый склад, где происходит гигантский взрыв, приписывают в воздушный флот, где он неизменно попадает в катастрофы. Но удачливый солдат каждый раз остается цел и невредим и вновь рвется служить государю-императору. Он одержим «экзальтацией мученичества», как определил автор. До абсурда доведенный верноподданнический экстаз героя позволяет автору создать веселую гротесковую пародию на официальный идеал солдата.

Однако оптимальный рисунок образа был найден автором, судя по всему, не сразу, и персонаж первого рассказа несколько отличается от этого же образа в других новеллах цикла, особенно трех последних. Правда, и в первом рассказе Швейк выводит из себя начальство. То он потерял штык, то нечаянно чуть не застрелил на полигоне полковника и т. п. И все же в первой новелле это скорее улыбчиво-меланхоличный солдат, насильно взятый в армию и совершенно не приспособленный к военной службе (или притворяющийся таким). Он путает даже ранец с винтовкой и с простодушием слабоумного тихо заявляет: «Я ведь не собирался идти в армию и даже не знаю, что такое солдат» [5]. В остальных рассказах это скорее холерический тип, наделенный неуемной энергией. С одержимостью дурня и шута он рвется продолжать службу.

Если учесть эту разницу, то вызывает известное сомнение точность воспоминаний жены писателя Ярмилы Майеровой, которая утверждала, что первому рассказу Гашека о Швейке предшествовала запись темы на клочке бумаги. Запись эта сохранилась до наших дней. Она гласит: «Идиот на действительной: сам попросил, чтобы его освидетельствовали и признали, что он годен быть достойным солдатом» [6]. Но ничего общего с этой записью в первом рассказе нет. Сама тема медицинского освидетельствования появляется только в конце второго рассказа, написанного месяц спустя, а по-настоящему она звучит только в третьей новелле, где несколько иным стал, как мы уже сказали, и сам образ Швейка. Не относится ли к этой стадии работы и пометка на клочке бумаги? Похоже, что Гашек записал не тему, а новый ее поворот, который и был затем реализован, хотя и в несколько ином виде (возможно, с учетом вероятных цензурных трудностей). В прямом и точном

соответствии с записью замысла образ воплощен только в повести «Бравый солдат Швейк в плену», написанной Гашеком через несколько лет в России. В этом, уже бесцензурном, издании откровенно раскрыт и сам замысел: «Его преданность государю-императору была расценена как тяжкий психический недуг», «здравомыслящим не дано было понять, почему они должны были жертвовать своей жизнью во имя империи», «не могло начальство взять в толк, как можно быть в здравом уме и желать такого во имя государя-императора» [7] и т. д.

Оговоримся, что до создания повести образ Швейка мелькнул раз-другой в кабаретных юмористических пьесах, которые Гашек сочинял и ставил вместе со своими друзьями в годы перед мировой войной. Это показывает, что найденный типаж продолжал жить в его сознании. Однако нельзя сказать, чтобы пьесы в чем-то дополнили и обогатили его.

Вторая фаза в творческой истории образа Швейка связана как раз с повестью «Бравый солдат Швейк в плену», написанной в феврале 1917 г. на Украине и там же напечатанной отдельным изданием на чешском языке. Выпущена она была фактически незавершенной. Даже заглавие не соответствует содержанию: пребывание Швейка в плену в повести не изображено. Он только сдается в плен, да и этому событию посвящена всего одна, последняя страница (по воспоминаниям шурина Гашека Славы Майера, автор и сам говорил, что повесть осталась недописанной).

Сюжет и образ главного героя имеет теперь уже гораздо больше общего с возникшим позднее романом. Это своего рода эскиз к нему. Образ Швейка освобожден уже от явных сказочно-гиперболических черт, какими он был наделен в двух последних новеллах, где удачливость героя доходила до того, что он оставался жив при совершенно невероятных обстоятельствах (взрыв склада, падение самолета). Образ Швейка уже соединился в повести с темой мировой войны и историей 91-го полка, что впоследствии позволило Гашеку ввести в роман своего рода пародийную историю этой воинской части. В повести уже наметились многие узловые мотивы, которые потом станут важнейшими звеньями сюжета в романе: появление Швейка в инвалидной коляске на пражских улицах в день объявления войны, психиатрическая лечебница, военный суд, история с вручением любовного письма мадам Каконь, эпизод с кражей собаки и др. В повести появляются некоторые персонажи, которых мы встретим затем в романе: капитан Сагнер, майор Венцель, оберлейтенант Лукаш, кадет Биглер, хотя пока что это чисто эпизодические герои. И Швейк еще служит в денщиках не у Лукаша, а у капрала Дауэрлинга (своеобразный эквивалент будущему образу поручика Дуба).

Однако в художественном отношении повесть значительно уступает роману. Она во многом носит обнаженно агитационный характер. Думается, есть просчеты и в общем ее построении. В ней не вполне органично сочетаются жанр публицистического памфлета и повествования о Швейке. Выдержанный в духе публици-

стического эссе, памфлет на полицейский режим Австро-Венгерской империи, на военщину и политику национального гнета местами оттесняет сюжет, отвлекая внимание от него. В романе тоже присутствуют элементы подобного памфлета, но там они больше связаны с общим развитием действия и соразмерны с ним, органично переливаются в события романа.

В повести еще не столь «отработаны» и сами образы, отдельные сцены. Если в романе, например, рассказ каждого заключенного в тюрьме при полицейском управлении об истории своего ареста представляет собой яркую находку автора и выглядит как острая комическая миниатюра, то в повести подобные истории далеко не так остроумны. Правда, в повести мы встретим и весьма колоритные эпизоды, которых нет в романе. Впрочем, до некоторых из них Гашек, видимо, попросту не дошел по ходу действия в написанных частях романа (оно обрывается несколько раньше, чем в повести). Прежде всего мы имеем в виду сцену на фронте, когда перетрусивший Дауэрлинг отводит Швейка в сторону и просит его выстрелить ему в предплечье, чтобы можно было симулировать боевое ранение и избавиться от фронта. Швейк решительно отказывается, ссылаясь на дисциплину, тогда капрал отдает приказ произвести выстрел, что Швейк и делает, зажмурив от страха глаза, после чего Дауэрлинг остается неподвижно лежать на месте (по всей видимости, в романе этот выстрел предназначался бы поручику Дубу).

В целом повесть отражает более раннюю стадию работы над темой, отдельными эпизодами и образами, чем роман. Есть существенные отличия по сравнению с романом и в воплощении образа Швейка. Во-первых, образ этот пока как бы конспективен. В повести, как и в рассказах, Швейк еще далеко не так словоохотлив и обрисован главным образом через действия, поступки — вроде кражи собаки, выстрела в капрала и т. д. Только в романе он становится вербальным типом. Он без конца там говорит и рассказывает всевозможные истории. М. Янкович полагает даже, что в романе «творческая активность Швейка проявляется гораздо полнее в его речи, чем в его действиях. Внешняя гротескная маска в «Похождениях бравого солдата Швейка» настолько обогащена активностью речи, что она выглядит уже только как фон для этого средства» [8].

Эта новая особенность образа также, по-видимому, восходит к определенному прототипу, но уже другому. Почти не вызывает сомнений, что она была навеяна знакомством Гашека с Франтишеком Страшлипкой (1890—1949), с которым он встретился в армии во время мировой войны. Страшлипка служил денщиком поручика Лукаша (вместе со Страшлипкой Гашек и сдался в плен русским 24 сентября 1915 г. в местечке Хорупаны близ Дубно). По воспоминаниям однополчан денщик Лукаша имел обыкновение по всякому поводу рассказывать анекдоты, которые он обычно начинал словами «знал я одного...» Сохранилось свидетельство, что побасенки Страшлипки, которыми он донимал окружающих, далеко не вызывали восторга у Гашека. Но сам тип солдата, который постоянно комментирует происходящее рассказыванием всевозможных историй, впоследствии как нельзя лучше пригодился ему. Представление о

таком типе помогло Гашеку не только найти один из главных принципов построения образа Швейка, но и одновременно подсказало ему способ введения в роман материала, не связанного с основным действием. Заслуживает внимания, что раньше этот способ не применялся Гашеком не только в рассказах о Швейке, но и в повести, хотя она была написана уже после его знакомства со Страшлипкой. По-видимому, воспоминания о Страшлипке «сработали» позднее, когда Гашек взялся за роман. Не исключено, что помогла и новая его встреча со Страшлипкой, которая, по некоторым сведениям, состоялась в Праге в начале 1921 г., т. е. как раз перед самым началом работы Гашека над «Похождениями бравого солдата Швейка» [9]. (Конечно, и в данном случае речь идет лишь об импульсе, а не о том, что Гашек рисовал «с натуры».) Именно в романе автор впервые «развязал язык» Швейку, и последний стал говорящим, рассказывающим героем. Таким он не был ни в цикле новелл, ни в повести. Это весьма существенное отличие. Образ обрел новые параметры, во многом стал иным.

Помимо безудержных рассуждений необыкновенно говорливого теперь Швейка в романе более полутора сот его рассказов «к слову», и каждый из них по сути не что иное, как короткая новелла со своим собственным сюжетом, неожиданным комическим поворотом действия и т. д. Наряду с пародийной историей воинской части и похождениями самого Швейка это важнейший пласт романа. Обилие таких «вставных новелл» даже придает ему сходство с народными или полународными повествованиями типа сказаний и Ходже Насреддине, Тиле Уленшпигеле, «Тысячи и одной ночи», «Декамерона» Боккаччо и т. п. Образно говоря, Швейк в чем-то уподобился теперь Шахерезаде.

Более того, в монологах и диалогах Швейка часто нанизаны теперь друг на друга, иногда буквально целыми гирляндами, еще более короткие истории, случаи, происшествия, нередко переданные всего двумя-тремя фразами. Все это образует перспективу бесконечного эпического пространства. Но главное даже не в этом. Бесчисленные «включения» такого рода, порой, казалось бы, нагроможденные Швейком без ладу и складу, тесно связаны со всем массивом романа функциональной связью. В разных плоскостях они пронизаны взаимоотражениями, порождающими гротесково-комический эффект (многие из таких взаимоотражений проанализированы М. Янковичем, Р. Пытликом, Й. Гаеком, З. Матгаузером). Вместе взятые они как бы вобрали в себя тот жизненный опыт плебса, который и противостоит в комической эпопее Гашека приглаженной и «чистой», во многом официальной картине мира. Столкновение и интерференция двух этих начал и являются одним из основных источников комического эффекта в романе, его бурлескной атмосферы.

Второе различие образа главного героя в цикле рассказов и повести, с одной стороны, и в романе, с другой, состоит в том, что в первых двух случаях ещё не столь сильно выражена двусмысленность поведения Швейка. В рассказах, возможно, мешали, как

уже говорилось, цензурные соображения, в повести — установка на прямое обличение австрийской военщины и полицейского режима. Так или иначе в рассказах и повести на первый план выступала аномальная верноподданническая одержимость героя. В романе сама эта одержимость становится похожей на маску, начинает во многом напоминать мистификацию. Образ как бы еще раз «перевернут»: аномалия, но и аномалия-то поддельная. Своего рода спектакль.

Поведение Швейка все время удерживается автором романа на грани наивности и плутовства, причем одно от другого чаще всего трудно отличимо. Одна из главных специфических черт этого образа как раз и есть гашековское искусство повествования «на грани». Текст «намеренно держит нас в неуверенности, является ли глупость Швейка притворством или же он действительно наивный и простодушный кретин» (Р. Пытлик [10]). «Объединяющее начало всех реакций Швейка заключается не в их однозначности, а как раз наоборот, в их амбивалентности» (З. Матгаузер [11]). Особенность образа Швейка, по мысли З. Матгаузера, определяется тем, что это своего рода символ, содержащий в себе одновременно множество потенциалов, которые, так сказать, только приоткрыты: «Швейк по принципу символа ... представляет собой не решение, а задачу, предложенную для решения, если воспользоваться характеристикой символа, данной А. Ф. Лосевым [12]» [13].

Мы бы добавили, что это «приглашение к решению», характерное в принципе для любого символа, в данном случае дополнительно потенцировано и поддержано широким использованием поэтики комической мистификации, розыгрыша [14]. При этом речь идет не только о внутреннем содержании образа Швейка, но и о способе подачи его на читателя.

Швейка часто сравнивают со многими героями мировой литературы и фольклора — с образами умных дураков из народных сказок, с плутоватыми пикаро, с Ходжой Насреддином, Тилем Уленшпигелем, Санчо Пансой, Фальстафом, Фигаро, Сэмом Уэллером, Хлестаковым и т. д. И каждый раз находят что-то общее. Возникает, однако, вопрос — а есть ли в этом образе своя неповторимая сердцевина, своя доминанта, как есть она в образах Дон Жуана, Обломова, Карамазова, Тартарена из Тараскона, Бовари, Бай Ганю, во всех только что перечисленных литературных типах? Ведь не так уж и лестно быть вторым Рабле или вторым Сервантесом. Собственно говоря, второй Рабле или Сервантес и не нужны мировой литературе. Дорого, что Гашек есть Гашек, за что его и полюбили читатели всего мира. В чем же самобытность и незаменимость образа Швейка, новизна и оригинальность поэтики комической эпопеи, которую называют иногда библией юмора?

Думается, что часть ответа на этот вопрос состоит в том, что никто до Гашека не воплотил с такой художественной силой стихию комической мистификации, юмористического розыгрыша. Стихия эта вообще характерна для творчества Гашека, да и для стиля собственного поведения этого писателя, который был художником-юмористом не только в литературе, но и в жизни. Атмосфера

смеховой игры и розыгрыша пронизывает его знаменитые пародийно-комические акции, которые он практиковал прямо в жизни, на публике (особенно памятна история с созданием им партии умеренного прогресса в рамках закона), и его устные юмористические импровизации, и его мистификации читателей в научно-популярном журнале «Мир животных», где в бытность редактором он начал обогащать земную фауну самим им выдуманными представителями царства животных. Но вершины своей гашековское искусство комической мистификации достигло именно в романе о Швейке, где оно налагает печать на саму структуру повествования.

Читатель не просто наблюдает поведение Швейка со стороны. Он поставлен в положение человека, который сам становится как бы участником и объектом смеховой игры, объектом непрерывно продолжающегося и продолжающегося розыгрыша-мистификации. Он втянут в увлекательный и некончающийся процесс разгадывания: на протяжении всего романа он гадает и не может до конца угадать, где кончается наивность героя и начинается притворство и шутовство, где усердие (и есть ли оно), а где пародия под видом усердия. Местами «концы» этого образа как бы даже разомкнуты. Иногда поведение Швейка вне всякого сомнения — хитрая маска. Вспомним, например, его поединок с чиновником из полицейского управления, которому сообщили, что Швейк, проходя под конвоем мимо толпы, читавшей императорский манифест об объявлении войны, воскликнул: «Да здравствует император Франц Иосиф!», вызвав всеобщий смех. «Я не мог оставаться в бездействии,— объяснял Швейк, уставя свои добрые глаза на инквизитора.— Я пришел в волнение, увидев, что все читают этот манифест о войне и не проявляют никаких признаков радости. Ни победных кликов, ни «ура» ... вообще ничего, господин советник. Словно их это никак не касается (сколько издевательства скрыто в этих сообщениях! — *С. Н.*). Тут уж я, старый солдат Девяносто первого полка, не выдержал и прокричал эти слова. Будь вы на моем месте (то есть на месте арестованного! — *С. Н.*), вы наверное поступили бы точно так же. Война так война, ничего не поделаешь,— мы должны довести ее до победного конца, должны постоянно провозглашать славу государю-императору. Никто меня в этом не разубедит (полицейский комиссар ставится в положение человека, пытающегося разубедить Швейка в его верноподданнических чувствах! — *С. Н.*).

Прижатый к стене черно-желтый хищник (черно-желтый — официальные цвета Австрийской империи, австрийского флага.— *С. Н.*) не вынес взгляда невинного агнца Швейка, опустил глаза в свои бумаги и сказал:

— Я вполне понял бы ваше воодушевление, если б оно было проявлено при других обстоятельствах. Вы сами отлично знаете, что вас вел полицейский и ваш патриотизм мог и даже должен был, скорее, рассмешить публику, чем произвести на нее серьезное впечатление.

— Идти под конвоем полицейского это тяжелый момент в жизни каждого человека. Но если человек даже в этот момент не забывает,

что ему надлежит делать при объявлении войны, то думаю, такой человек не так уж плох.

Черно-желтый хищник заворчал и еще раз посмотрел Швейку прямо в глаза. Швейк ответил ему своим невинным, нежным, мягким, скромным и теплым взглядом.

С минуту они пристально смотрели друг на друга.

— Идите к черту,— пробормотало, наконец, чиновничье рыло.— Но если вы еще раз сюда попадете, то я вас вообще ни о чем не буду спрашивать, а прямо отправлю в военный суд на Градчаны. Понятно?

И не успел он договорить, как нежданно-негаданно Швейк подскочил к нему, поцеловал руку и сказал:

— Да вознаградит вас бог! Если вам когда-нибудь понадобится чистокровная собачка, соблаговолите обратиться ко мне. Я торгую собаками» [15].

Мы намеренно привели целую сцену. В ней хорошо видно искусно продемонстрированное Швейком умение выкручиваться, перерастающее одновременно в издевательство, к которому, однако, не придерешься. Очевиден и двусмысленный характер швейковских объяснений. Трудно даже сказать, чего здесь больше — самозащиты или нападения. Трудно сказать, кто больше вынужден обороняться, Швейк или полицейский чиновник.

Однако в других случаях Швейк словно сам лезет в петлю [16], он, например, охотно ставит подпись о своем согласии с обвинением его в государственной измене и других подобных вещах. В повести «Бравый солдат Швейк в плену» из общего контекста понятно, что такое поведение объясняется наивным благодушием слабоумного, искренне верящего, будто его оправдают. Он даже горько плачет потом от неожиданности, когда его приговаривают к восьми годам тюрьмы. Однако та же история с подписанием обвинительного заключения повторяется и в романе, хотя здесь Швейк вроде бы уже не питает никаких иллюзий относительно доброты судей. (Едва переступив порог тюремной камеры при полицейском управлении, он заявляет: «Наше дело дрянь... Это неправда, будто всем нам ничего за это не будет...», а на причитания одного из заключенных о том, что он не виновен, отвечает: «Иисус Христос был тоже не виновен, да его распяли» [17].) У читателя даже возникает подозрение, а может быть, Швейк, с блаженным видом подписывая обвинение против себя, как раз и пытался произвести впечатление слабоумного. Ответа читатель не получает, как не получает он его и во многих других случаях. Образ Швейка принципиально строится по типу юмористической загадки. В самом образе запрограммировано, чтобы читатель (и даже исследователь) не мог окончательно ответить на вопрос, маска это или не маска. Повествование в данном случае напоминает тот вид розыгрыша, когда разыгрываемого все время держат в неуверенности, подшучивают над ним или нет. Попеременно вводится информация в пользу то одного, то другого варианта и не дается окончательного ответа или же двоякая информация

сообщается в нерасчлененном виде (как в случае с выстрелом в Дауэрлинга).

Принцип озорной недосказанности, загадки, умолчания о мотивах поведения героя касается в романе только Швейка и не распространяется на других персонажей. Но зато по отношению к нему он проводится как на уровне узловых сюжетных ситуаций (будейовицкие блуждания Швейка, переодевание его в русскую военную форму и т. п.), так и в частностях: почудилось врачам или на самом деле Швейк дразнился и состроил гримасу, когда во время медицинского осмотра его попросили показать язык? Нарочно или по недомыслию он будит только что уснувшего офицера, чтобы спросить, когда его разбудить? Намеренно или случайно он забывает перед сном повесить трубку телефона, у которого он дежурит в войсковой канцелярии? И т. д. и т. п.

Такого рода повествование непрерывно интригует читателя. Загадка, как известно, вообще один из самых эффективных способов активизации мысли и воображения читателя. Отгадывание тем более увлекает, когда мы имеем дело с комической мистификацией: в этом случае в процессе поисков истины все время открываются новые и новые комические повороты.

Роман «Похождения бравого солдата Швейка», может быть, потому так и увлекает читателя, что, помимо собственно литературных способов воздействия, в нем заложен механизм игры. Процесс чтения как бы соединен с формами общения, которые напоминают рекреационные и нередко встречаются в различных видах развлечения и отдыха. Первоэлементом такого развлечения является в данном случае игра в отгадывание.

Но при всем сказанном читателю постоянно дается почувствовать, что в поступках и разговорах героя, в его репликах вольная или невольная провокация и насмешка то и дело перевешивают, а иногда проступают и достаточно откровенно. Эту оригинальную поэтику смеховой игры Гашек и мобилизует для обличения милитаризма, полицейского режима, национального и социального гнета и прикрывающей их системы мифов, символов, громких фраз и фетишей. Описанная структура, создание которой является крупным художественным достижением Гашека, позволяет ему с особой активностью вовлекать читателя в атмосферу беспощадного веселого развенчания смехом.

[1] *Jankovič M.* Umělecká pravdivost Haškova Švejka. Praha, 1960; *Jankovič M.* Hra s vypravěním //Struktura a smysl literárního díla. Praha, 1983; *Pytlík R.* Toulavé house. Praha, 1971; *Pytlík R.* Kniha o Švejkovi. Praha, 1983; *Hájek J.* Jaroslav Hašek. Praha, 1983; *Mathauser Z.* Švejkova interpretační anabase//Film a literatura. Praha, 1988; *Blažíček P.* Haškův Švejk. Praha, 1991.

[2] *Hašková J.* Drobné příběhy. Havlíčkův Brod, 1960. S. 134 (написано в 1937 г.).

[3] *Veselý J. R.* Haškův přítel Josef Švejk. Květy, 1968. Č. 35, 7. IX.

[4] См. подробнее: *Никольский С. В.* К истории образа Швейка//Советское славя-

новедение. 1988. № 2. С. 47—57: *Nikolskij S.* Z rodokmenu Josefa Švejka//Česká literatura, 1988. Č. 4. S. 358—369.

[5] *Hašek J.* Spisy. Sv. 10. Praha, 1957. S. 108.

[6] См., напр.: *Pytlík R.* Kniha o Švejkovi. Praha, 1983. S. 130, 138.

[7] *Hašek J.* Spisy. Sv. 13—14. Praha, 1973. S. 6, 29, 6.

[8] *Jankovič M.* Hra s vypravěním... S. 180.

[9] *Matoušek Z.* Putování za Josefem Švejkem//Svoboda. 1966. Č. 141—165. S. 3—4.

[10] *Pytlík R.* Kniha Švejkovi... S. 252.

[11] *Mathauser Z.* Švejkova interpretační anabase... S. 177.

[12] *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1978. С. 12 и сл.

[13] *Mathauser Z.* Švejkova interpretační anabase... S. 183.

[14] *Nikolskij S.* Poetika hry v dílech Jaroslava Haška//Česká literatura. 1986. Č. 4. S. 348—363; *Никольский С. В.* Поэтика розыгрыша и комической мистификации в творчестве Ярослава Гашека//Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1989. Т. 48, № 2. С. 137—148.

[15] *Hašek J.* Osudy dobrého vojáka Švejka. Praha, 1955. S. 79—80.

[16] *Ср.: Bazíček P.* Haškuv Švejk... S. 14.

[17] Ibidem. S. 54.

Л. Н. Будагова

АВАНГАРДИЗМ В ПОЭЗИИ СЛАВЯН
(о функции и специфике авангардных течений)

Изучение судеб авангардных течений в славянских литературах представляет двойной интерес. Эти литературы дают материал для прояснения природы и функции авангардизма, как явления мировой культуры, его масштабов. Со своей стороны, авангардные течения, реагирующие на судьбы и менталитет славян и обретающие на славянской почве свои оттенки, проливают свет на специфику этих литератур.

Сосредоточенность данной работы на поэтическом материале оправдана тем, что поэзия — не просто часть авангардного искусства, а его весьма репрезентативная часть.

Термин «авангард» (или «авангардизм»), которым пользовались инициаторы и современники авангардного движения, в обиход отечественного литературоведения вошел сравнительно недавно. Новейшие художественные течения конца XIX — первой трети XX в. объединялись понятием «модернизм», что нивелировало специфику авангарда, ставило его в один ряд с декадансом и символизмом [1]. Только к выходу 9-го дополнительного тома Краткой литературной энциклопедии (1978) была осознана необходимость вербализации «авангардизма», что выразилось в появлении запоздалой (не в первом — на «А», но лишь в девятом томе) статьи о нем. Его выделение из модернизма, трактовавшегося как совокупность «кри-

зисных явлений в мировом искусстве 20-го века» [2], сохраняло настороженное отношение к нему. Авангардизм связывался с «крахом буржуазной идеологии», с деструктивными тенденциями, ведущими к разрушению произведений искусства [3]. «Ошибочно», «претендующий», «дискредитирующий» — вот ключевые слова в его оценках. Их не могли опровергнуть даже серьезные исследования творчества больших писателей XX в., связанных с авангардизмом [4]. Конкретный анализ демонстрировал реальное богатство авангардного искусства, его вклад в прогресс. Но в официальной иерархии ценностей оно (вопреки своему термину) удерживалось где-то на нижних ее ступенях, загонялось в «арьергард».

Эта ситуация влияла и на славистику. Исследователи зарубежных славянских литератур не обходили внимание ни польский футуризм и конструктивизм, ни югославянский экспрессионизм, ни чешский поэтизм и сюрреализм, ни авангардные тенденции в болгарской литературе [5]. Но за некоторым исключением занимались этой проблематикой довольно бегло, лишь в связи с историей национальных литератур. Несмотря на это, именно славистические исследования позволили предпринять попытку «реабилитировать» авангард, перевести его из «кризисных» в «прогрессивные» явления культуры XX в. [6] Но это были лишь первые шаги к объективному осмыслению исторической функции авангарда.

Признавая его вклад в развитие художественных форм, поэтического языка, в обогащение искусства «новыми приемами», литературоведы отвергали концепции авангардизма, т. е. те корни, ту основу, на которой произрастали эти (теперь уже поощряемые) «новые приемы». Большую популярность обрела формула «вопрекизма»: талантливейшие представители авангарда «не укладывались в прокрустово ложе своих концепций», создавали свои шедевры «вопреки им». Тезис этот, приложимый и к другим направлениям (будь то нормативный классицизм, полунормативный романтизм или ненормативный реализм — практика всегда шире и непоследовательнее любой, даже самой широкой программы), особенно охотно применялся к авангарду, позволяя одновременно сказать «да» и «нет», признать какие-то части, детали, крону, но осудить суть, корневую систему.

В двойственности оценок авангарда нельзя видеть лишь издержки нашей заидеологизированной науки. Его неприятие имеет свои традиции, восходящие к началу века, к моменту появления футуристических манифестов. Оно имеет место и сейчас, в посткоммунистический период, когда наука освобождается от диктата идеологических доктрин.

Истоки этой двойственности, противоречивости в отношении к авангарду — в объективной сложности, противоречивости самого явления, в его экстравагантном, эпатирующем характере, в резко выраженном антитрадиционализме, в бескомпромиссности (и невыполнимости!) многих лозунгов. Вспомним хотя бы идеи и опыты итальянского футуризма, наиболее безжалостного ниспровергателя старой «музейной» культуры: «...Вырвемся из насквозь прогнившей

скорлупы Здравого смысла... Мы стоим на обрыве столетий!.. Так чего же ради оглядываться назад?.. Мы вдребезги разнесем все музеи, библиотеки». Вместо привычного внимания к человеку, субъекту и объекту искусства,— его изгнание, ориентация на безлюдье, на «жизнь мотора», на «лирику состояний неживой материи». Вместо традиционно благоговейного отношения к поэтическому языку, языку мировых шедевров — стремление разрушить его гармоничные формы. «...Старый синтаксис, отказанный нам еще Гомером, беспомощен и нелеп. Мне страшно захотелось выпустить слова из клетки фразы-периода и выкинуть это латинское старье» [7].

И отнюдь не наши сограждане, затуманенные идеологемами, а духом свободные современники Маринетти выносили свой вердикт футуризму. Его «крайности», как «неумеренное порождение нового сознания», решительно осудил Гийом Аполлинер [8]. Об «уродствах футуризма», порождаемых «судорожным отрывом» от своего культурного прошлого, писал Н. А. Бердяев [9]. Жалкие «маленькие ручейки», не способные заглушить «моря, озера, могучие реки» классической литературы, видел в авангардных течениях Я. Есенский [10], предвосхищая уничижительные слова в их адрес, звучавшие в недавние времена. «...В модернистском искусстве можно наблюдать множество „измов", мелькающую пестроту их смены, их столь же быстрое рождение, сколь и умирание, стремительность перехода от одного состояния к другому. И все это „суета сует", движение без продвижения» [11].

И теперь еще, когда многое пересматривается и переоценивается, жива традиция неприятия авангардного искусства. Авангард — «исторический случай», «культ крайнего художественного субъективизма», «деформировавший таланты... манерностью», «хрен авангардизма... редьки соцреализма не слаще»,— все это из литературоведческого лексикона 1990-х годов [12].

Но в искусстве ничего не происходит случайно. И авангард с его крайностями — отнюдь не «исторический случай», а крайние формы проявления исторической необходимости обновления искусства, остро осознанной в начале XX в. с его научными открытиями, техническими достижениями, социальными катаклизмами. В искусстве всегда протекают скрытые эволюционные процессы. Атмосфера времени способствовала их превращению в процессы революционные. Антитрадиционализм авангарда порождался как неудовлетворенностью традиционной культурой, ее формами и языком, так и ее могучей властью над людьми. В гегелевской триаде, в трехступенчатой схеме развития — «тезис — антитезис — синтез» авангард выполнял функцию антитезиса. По другой формуле развития, как диалектики преемственности и отрицания, авангард был сферой редукции первого и акцентирования второго начала.

Не случайно, что футуризм, открывший движение авангарда, возник в Италии. Есть прямая зависимость между «возрастом», мощью национального культурного пласта и силой отталкивания от него. Чем совершеннее был «тезис», чем сильнее тянула к себе старая культура, тем судорожнее был отрыв от нее, тем неприме-

римее звучали антитезы авангарда. «Каждый новый шаг на пути к совершенству становится тем труднее, чем выше уровень художественного развития» [13]. Отсюда и стремление резко свернуть с «пути к совершенству», проторенному классиками, пойти по бездорожью, начать сначала. «Из Италии мы бросаем этот манифест, опрокидывающий и зажигательный, которым мы сегодня кладем основание ФУТУРИЗМУ; из Италии, потому что хотим освободить ее от гангрены профессоров, археологов, гидов и антиквариев. Италия слишком долго была громадным рынком старьевщиков» [14]. А вот бытовая иллюстрация на ту же тему: обрывок разговора, подслушанный Иво Андричем в Риме, на скандальном вечере футуристов, где публика дружно освистывала Маринетти, обстреливала баклажанами, но где звучали и трезвые голоса тех, кто понимал смысл футуристического бунта: «...Большое свинство рисовать багровый закат таким, каким его изображали испокон века, и называть это искусством... Наш богатый и красивый язык превращается в однообразную декламацию... Мы задыхаемся... в мраморах и полотнах живописцев» (1921) [15].

Если Италия была лидером авангарда, то, например, литература Словакии, лишь в середине XIX в. сформировавшая собственный литературный язык, присоединяется к авангардному движению только в 30-е годы.

Но и в большинстве других славянских литератур авангардные течения активизируются с опозданием — в самом конце 10-х — начале 20-х годов. Для привлечения к ним творческих сил нужен был особый стимул. Им стал стимул политический: создание в 1918 г. независимых славянских государств: Польши, Чехословакии, Югославии (Королевства сербов, хорватов, словенцев). «С обретением независимости жизнь Польши вступила в совершенно новую фазу»,— писал Б. Ясенский в футуристическом манифесте «К польскому народу» (1921) [16]. Вступление в «совершенно новую фазу» своей истории стимулирует стремление сделать совершенно новым и искусство, которое в среде польских футуристов трактуется как «создание новых вещей» [17].

Авангардные течения в литературах славян возникали не только с запозданием (за исключением русской литературы), но и носили гораздо менее радикальный, чем на Западе, характер (здесь и русская литература не стала исключением). Это проявлялось прежде всего в относительной умеренности антитрадиционалистских настроений. Спад этих настроений прослеживается уже внутри западноевропейского авангарда. Волна антитрадиционализма, поднятая итальянским футуризмом, распространяясь в пространстве и времени, постепенно как бы теряла свою взрывную силу. Если манифесты Маринетти — своего рода эпицентр авангардизма, сконцентрированный сгусток его взрывной энергии, то серия последующих выступлений (экспрессионизма, дадаизма, сюрреализма) значительно ближе к его периферии, к сферам, пограничным с другими культурными пластами и направлениями.

Представители новых течений стремятся найти поддержку у

классиков, составить родословную. «Экспрессионизм существовал во все времена,— утверждают экспрессионисты.— Не было ни одной области, которая бы не знала его, ни одной религии, которая бы его страстно не создавала... Он был в виде драматического экстаза у Грюневальда, был лиричным в песнях о Христе монахини, глубоко взволнованным у Шекспира, непреклонным в своей нежности у китайцев, в своей жестокости у Стриндберга. И вот он уже захватывает целое поколение» [18]. Дадаисты считают своими единомышленниками Гете, Стендаля и самого Будду [19]. Андре Бретон находит проявления сюрреализма у Свифта, Шатобриана, Гюго, Эдгара По, Бодлера, Рембо, Малларме и даже у Данте с Шекспиром [20].

Антитрадиционализм смягчался и по мере продвижения авангарда на Восток, в славянские страны, встречая там довольно сильное сопротивление культурной среды, приверженной живым национальным и мировым традициям.

Раньше других (как славянских, так и неславянских литератур) на идеи футуризма откликнулась литература русская. Но в ней сразу же активизировались противоположные тенденции. «Антиподу классицизма» (определение футуризма Р. Якобсоном) [21] воспротивился акмеизм, метко названный О. Мандельштамом «тоской по мировой культуре» [22]. Ему сопротивляется такая концепция развития: «...Идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины... Спасающий спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет» (В. С. Соловьев) [23].

И в самом русском авангарде проявлялись осознанные охранительные тенденции. Достаточно вспомнить полемику эгофутуриста Игоря Северянина с кубофутуристами, призывавшими сбросить Пушкина «с корабля современности». И. Северянин ответил стихами:

...Да, Пушкин стар для современья,
Но Пушкин — Пушкински велик!
. . . . . .
Я предлагаю: неотложно
Опомниться! И твердо впредь
Псевдоноваторов — острожно
Иль игнорирно — но презреть!
Для ободренья же народа,
Который впал в угрозный сплин,
Не Лермонтова — «с парохода»,
а бурлюков — на Сахалин!..

(«Поэза истребления», февраль 1914)

Примечательно, что Н. А. Бердяев связывает «уродства футуризма», порожденные «отрывом» от прошлого, именно с западной культурой, хотя к тому времени, когда было сделано это замечание (в работе 1916 г.), русский футуризм проявил себя в полной мере.

Нигилистический пафос чешского поэтизма схлынул, едва взметнувшись, перейдя в более спокойный режим отрицания устаревших форм, штампов, эпигонства [24]. Сменивший его сюрреализм открыто

солидаризировался с «Бабушкой» Божены Немцовой и с романтической поэзией Карела Гинека Махи.

«Да и нет» — слова, открывавшие сборник стихов и статей словацкого авангарда (1938). Во введении к нему М. Бакош и К. Шимончич писали: «Примечательно, что до сих пор наши усилия не имели антитрадиционного характера. В том же смысл и этого сборника: он отрицает все реакционное в словацкой культурной традиции. Мы против культурной реакции, против фашизма, порабощающего душу — в этом наше решительное „нет"; мы за прогресс и положительно относимся ко всему прогрессивному в словацких традициях,— и в этом наше „да"...» [25] Одно из подтверждений сказанному — настоящий культ Янки Краля, процветавший в среде словацких надреалистов: стихи в его честь (В. Рейсел «Янко Краль», «Завещание Янки Краля» и др.), поэтические вечера (28.2.1939 в Братиславе) и т. д.

В Болгарии авангард реализовал себя в русле задержавшегося болгарского символизма, по природе своей тяготевшего к веку XIX, а не XX, но не замкнувшегося в себе и вместе с веяниями времени воспринявшего элементы и дух экспрессионизма (что относится в первую очередь к Гео Милеву).

Проявлением открытой солидарности с христианской традицией можно считать формирование католических течений в словенском и хорватском экспрессионизме, стремившемся навести мосты между прошлым и настоящим, обращаясь к вечным проблемам жизни и смерти [26].

Особый интерес представляет антитрадиционализм польского авангардного движения. Его участники (как футуристы, так и представители краковского «Авангарда») выбрали объектом полемики традиции романтизма. «Мы будем увозить на тачках с площадей, скверов и улиц мумии мицкевичей и словацких. Время освободить постаменты, приготовить места для грядущих» [27]. Перефразируя Маринетти, воспевшего «гоночный автомобиль», по красоте с которым «не сравнится никакая Ника Самофракийская», Б. Ясенский славит «телеграфный аппарат Морзе», называя его «в 1000 раз более прекрасным произведением искусства, чем „Дон Жуан" Байрона» [28], т. е. развенчивая уже не античные, а романтические шедевры.

Но польские футуристы, полемизируя с романтизмом, в то же время и поддавались ему. Они тоже стремились руководствоваться инстинктом [29], давали волю чувствам. Это проявлялось в открытой эмоциональности произведений Б. Ясенского, А Стерна и др., в распространенности силлабо-тонических размеров. (А Б. Ясенскому еще и жизнь уготовила переживания, вызванные ранней смертью любимой сестры, которые со своей стороны связали его отдельные стихи начала 20-х годов с романтизмом).

Гораздо большую последовательность в негации романтизма проявила конструктивистская ветвь польского авангардизма, краковский «Авангард». Он расходился с романтизмом в трактовке природы и сути поэтического творчества, отрицая роль вдохновения, приравнивая поэзию к труду ремесленника, инженера [30]. Если для роман-

тиков (как и для футуристов) поэзия была «бунтом», то для конструктивистов — «работой». Опора на рационализм, стремление противопоставить необузданности чувств «дисциплину эмоций», т. е. именно последовательность в полемике с романтиками поставила краковский «Авангард» в оппозицию и к польскому футуризму (уступавшему романтическим влияниям), хотя увлеченность технической цивилизацией, урбанистическими мотивами связывала их между собой.

В стихийных уступках польского авангардизма романтической традиции и в сознательной борьбе с ней есть два примечательных момента. В уступках традиции проявляются адаптационные способности авангарда, его приспособляемость (вольная или невольная) национальной культурной среде, налагающей на него свою печать. В сопротивляемости традиции — комплементарная функция авангарда: стремление не только воспротивиться общепринятому, но и привнести в родное искусство (да и в менталитет нации) недостающее, восполнить его дефицит. На наш взгляд, именно сила польской романтической традиции (да и ментальный романтизм польского народа), определили антиромантический характер польского авангардизма. Неспособность футуристов выполнить свою антиромантическую миссию активизировали конструктивистские тенденции, пропаганду рационализма («императив интеллекта»).

Обратный процесс мы наблюдаем в чешском авангарде, который выступал против рационалистичности поэзии, поощрял не «дисциплину», а «свободу» чувств, как бы зажатых в душе народа. Апеллируя к французским символистам, к Аполлинеру, к чешскому романтизму (где как в резервации хранились искомые свойства), чешский авангард стремился разбудить эмоциональное, непосредственное отношение к жизни, обуздать рассудочность и аскетизм, как черты национального характера:

Я должен был подумать о будущем Европы
этой колонии в центре которой мой строгий народ
словно плод граната
на одной из низких башен вознесен как купол
и не в силах понять до конца сухой аскетизм его неразбуженного естества
был подавлен тоской...

(В. Незвал. Удивительный кудесник, 1922)

Говоря языком незваловского «Кудесника», где периодически всплывали строки «чего-то у меня в избытке а чего-то недостает», можно сказать, что авангард сопротивлялся «избыточному» и стремился восполнить «недостающее».

Славянский материал показывает, что при декларативном антитрадиционализме авангард находился в сложных взаимоотношениях с традициями и с национальной средой обитания. Он и приспосабливался к ним, и им же сопротивлялся. Шкала преемственных и полемических связей авангарда — разнообразна. Их соотношение, степень их осознанности, мера радикальности полемических связей и прочности преемственных,— все это подвижно,

зависело от возраста литературы и возраста авангардного течения. В одних литературах, где активнее охранительные тенденции, авангард с первых шагов проявляет больше сознательной готовности к адаптации со средой и к преемственности (даже в программах не отличаясь резким антитрадиционализмом: пример — словацкий авангард). В других литературах подобная адаптация — к среде и к традициям — происходит стихийно и больше на практике, чем в программах (польский футуризм). В момент рождения и самоопределения авангарда, его выхода на общественную арену больше акцентируются полемические связи с прошлым, их отрицание. С течением времени, в ходе творческой практики могут окрепнуть связи преемственные [31], причем до такой степени, что может измениться позиция художника. (Так случилось с рядом представителей авангарда, которые перешли на позиции реализма и соцреализма. Среди них — В. Маяковский, Л. Арагон, П. Элюар, И. Бехер, Б. Брехт, В. Броневский, Б. Ясенский, В. Незвал и многие другие. Как бы мы сейчас к этому ни относились, но популярность социалистической идеи в искусстве XX века — факт реальный).

Дифференцированность авангарда, состоявшего из множества течений, действительно могла создать впечатление его раздробленности. Оно усугублялось внутриавангардной полемикой. Немецкие экспрессионисты, поддержав в целом итальянский футуризм («Он представляет собой акт освобождения... Он движение художника вперед»), оценив его смелость, стремление показывать жизнь «в неупакованном виде» («Упаковка — дело классиков»), многое в нем нашли «ужасающим», раскритиковав как эпатирующий стиль Маринетти, так и его концепцию (отождествление мира «автомобилей, аэропланов, и пулеметов с миром вообще», попытки передать «блеяние, вой, пыхтение, грохот» материи, «ужасающее» «обращение с синтаксисом», склонность к догматизму: «Вы принуждаете, насилуете Ваши идеи... дабы не изменить принципу. По отношению к искусству это грубо: методу нет места в искусстве, уж лучше безумие» [32]). Экспрессионистов в свою очередь атаковал дадаизм: «Оправдал ли экспрессионизм наши надежды?.. Нет! Нет! Нет!.. Вместе с дадаизмом в свои права вступает новая реальность. Жизнь предстает как одновременная путаница шорохов, красок и ритмов духовной жизни» [33].

Течения авангарда по-разному относились к элементам «бинарных оппозиций» — «материальное—духовное», «внешнее—внутреннее», «форма—содержание», «интуиция—рационализм», «спонтанность—преднамеренность», «оптимизм—пессимизм», «техническая цивилизация—естественная природа». Если футуристы шли от внешнего, от новых ритмов и скоростей («Скорость нам открыла новые знания о жизни» [34]), пытались наглядно отразить «зримую действительность», то экспрессионистов больше интересовало внутреннее, духовное: «смысл предмета», «подлинная сущность простого человека», жизнь души. Если одни стремились к формальной раскованности, способной отразить «горячечный бред», то другие — к «чеканным очертаниям, ясным линиям, строгим сжатым формам» [35]

Если футуризм и конструктивизм были заворожены современной цивилизацией, то сюрреализм стремился преодолеть ее отрицательное воздействие на человека, пытаясь расковать наименее затронутые ею сферы подсознания. Если экспрессионисты концентрировались на трагических переживаниях, связанных с войной, иными социальными катаклизмами и просто с бренностью бытия, то другие течения стремились внести в жизнь «больше солнца». «Искусство должно быть соком и радостью жизни» (Б. Ясенский) [36]. «Поэтизм (в рамках своих возможностей) хочет излечить моральную депрессию, стрессы и вызванные ими недуги, которым отмечен, к примеру, экспрессионизм... Поэтизм посвящает себя сохранению и обновлению эмоций, радостей, фантазии» (К. Тейге) [37].

Но при всех спорах и различиях авангард был движением единомышленников, которые шли к сходным целям разными маршрутами, порой совпадающими. Эту общность целей при различии путей подчеркивал А. Дёблин в спорах с Маринетти: «Пластичности, концентрации и интенсивности можно достичь многими путями; ваш путь не лучший и вряд ли хороший. Не почтите за труд, поучитесь у нас!» [38]

Консолидирующим началом было общее ощущение «усталости формы» и стремление вдохнуть в нее жизнь. «Форма существует для нас лишь до тех пор, пока нам трудно ее воспринимать, пока мы ощущаем сопротивляемость материала, пока мы колеблемся: что это — проза или стихи, пока у нас «скулы болят», как болели, по свидетельству Пушкина, скулы у генерала Ермолова при чтении стихов Грибоедова... Наступает момент, когда традиционный поэтический язык застывает, перестает ощущаться, начинает переживаться как обряд, как священный текст, самые описки которого мыслятся священными. Язык поэзии покрывается олифой — ни тропы, ни поэтические вольности больше ничего не говорят сознанию... Форма овладевает материалом, материал всецело покрывается формой, форма становится мертвым шаблоном. Необходим приток нового материала, свежих элементов языка практического, чтобы иррациональные поэтические построения вновь радовали, вновь пугали, вновь задевали за живое» [39]. Р. Якобсон писал это в связи с деятельностью русских футуристов. Но все «-измы» делали ту же работу, осуществляя приток в искусство, в поэзию нового материала, свежих элементов языка, однако исходя из своего круга впечатлений, вкусов, взглядов, руководствуясь собственной логикой. Отсюда — не только различия, но и переклички между их программами, совпадения реформаторских усилий по обновлению поэтического языка, и — общность результатов: изменение стилистического облика современной поэзии, чьи черты формировались усилиями разных течений авангарда.

Наиболее концентрированным выражением общих принципов новой поэтики, своеобразным экстрактом инициатив, повлиявших на стиль поэзии XX в., на свершившуюся в ней «семиотическую революцию», стал «Технический манифест футуристической литературы» Маринетти. Напомним: «Синтаксис надо уничтожить, а

существительные ставить как попало, как они приходят на ум... Скорость открыла нам новые знания о жизни, поэтому надо распрощаться со всеми этими «похожий на, как, такой как, точно так же как» и т. д... Новый стиль будет создан на основе самых широких ассоциаций... Смелый поэт-освободитель выпустит на волю слова и проникнет в суть явлений... Беспроволочное воображение... Мои произведения... поражают силой ассоциаций, разнообразием образов и отсутствием привычной логики...» [40]. И другие течения, даже полемизировавшие с Маринетти, отстаивают свободу ассоциаций, воюют с логикой, как элементом традиционной поэзии, выступают против описательности, служебных слов. «Предложения укладываются в ритм не так, как это делается обычно... Они сочленяются друг с другом, звено к звену, проникают друг в друга, более не связанные буфером логического перехода... показной шпаклевкой психологии... Описательное, обсасывающее предмет со всех сторон, исчезает... Слово стало стрелой... Отпадают слова вставки...» (Из речи К. Эдшмида «Экспрессионизм в поэзии») [41]. Без «буфера логического перехода» и «слов-вставок» стремятся обойтись и сюрреалисты. «Первый поэт земли определил: „Небо — голубое". Позднее другой сделал открытие: „Твои глаза голубые, как небо". Потом много, много лет спустя отважились сказать: „У тебя глаза неба!" Самые прекрасные образы — те, что самым прямым и быстрым путем соединяют элементы действительности, далеко отстоящие друг от друга» [42] (*И. Голль.* Манифест сюрреализма). В том же направлении развивается творческая мысль славян: «Нервозное состояние XX в.— предпосылка современной поэзии, обеспечивающая мгновенные ассоциации и свободное сочетание представлений... Говорят: девушки прекрасны, как роза. Фраза. Насколько лучше просто сказать: Розы и прекрасные женщины» (В. Незвал) [43]. «Мы отрицаем логику как мещанско-буржуазный образ мышления. Каждый художник имеет право на собственную автологику. Принципиальными чертами субъективной логики каждого считаем: мгновенное соединение вещей, которые по буржуазной логике далеко отстоят друг от друга; для сокращения пути между двумя вершинами — прыжок в пустоту и сальто-мортале» [44] (Б. Ясенский).

Ассоциативный принцип мышления отстаивают и болгарские символисты, взявшие на себя функцию авангарда. «Художественное произведение строится не по законам логики, а на основе удаленных друг от друга психологических ассоциаций» [45] (Гео Милев, 1920).

Встает вопрос о природе такого единодушия, о природе прорисовывающихся общих законов творчества в той культурной среде, которая менее всего была склонна руководствоваться какими-то «законами». Вероятно, имели место взаимовлияния. Но главное было в другом. В основе проступающих стилевых схождений лежит, на наш взгляд, объективная ограниченность художественных средств, доступных на данном историческом этапе даже самой смелой творческой мысли, небеспредельность возможностей слова.

Всех сближала и общая точка отсчета, тот уровень, на котором находилось искусство, и который авангард стремился преодолеть.

При всем различии исходных позиций течений авангарда все они принадлежали к одной литературно-художественной эпохе, когда господствовали гармоничные формы, взвешенность, логика сравнений и образов, обстоятельность. От этого и старался уйти авангард, действуя от противного: противопоставляя логике — алогизм, описаниям — свободные ассоциации, четким синтаксическим конструкциям — освобожденные слова, телеграфный стиль, силлаботонике с полнозвучными рифмами — свободные размеры с ассонансами, гармонии образов — дисгармонию, столкновение далеких понятий, несочетаемых слов. Расширяя пределы допустимого в искусстве, поощряя творческую смелость, авангард приглушал те элементы сознания и поэтического языка, которые эту смелость сдерживали (прежде всего логику и логичность разных уровней) и поощрял то, что ее стимулировало. Отсюда и общность, и вывод: «При всем разнообразии поисков в Европе и Америке прослеживается несомненное семиотическое единство в результатах экспериментов движения авангарда» [45].

Если все новейшие приемы авангардной поэзии можно считать «антитезисом» к «тезису» приемов традиционных, то в антитезах «славянского» авангарда явственно и с самого начала проступали элементы «синтеза». Это не значит, что там не было экспериментальной поэзии. Нет, там тоже во всю шел творческий эксперимент, были авторы, стремившиеся опробовать все рекомендации манифестов, отработать новые технические приемы, и произведения, где формальные задачи выступали на первый план. В русской поэзии это были творения заумников, выпускавших «Заумные книги» (А. Крученых, В. Каменский, отчасти В. Хлебников и Д. Бурлюк) [46]. К экспериментальной линии польского футуризма можно отнести творчество Т. Чижевского, С. Млодоженца. Чисто экспериментальные тексты создавали в разные периоды В. Незвал и К. Библ. Среди произведений словенских поэтов резко выделяются калиграммы А. Подбевшека (тексты, оформленные под прозу, из которой вытекали тонкие струйки стихов — по одному слову в каждой строке). Он не просто стремился произвести своими стихами «оптический эффект» (тенденция к синтезу поэзии и живописи через особое графическое оформление стиха — типична для авангарда), но ставил своей целью освободить стихи «от всего, что напоминало бы традиционную метрику» [47].

Но рядом с этим испытательным полигоном существовало и более спокойное творческое пространство, где «новое» не стремилось выступить в чистом виде, а органично взаимодействовало со «старым» и где эстетическая революция прибегала к более мирным средствам.

Не случайно во взаимоотношениях между итальянскими и русскими футуристами было больше соперничества, чем сотрудничества. (Факт достаточно редкий в истории авангарда, чьи родственные группировки стремились, как правило, к консолидации). Причина

трений не только в разнохарактерности людей, представлявши оба футуризма, в яркости индивидуальностей, обычно плохо притирающихся друг к другу, но и в неизбежности противоречий между «чистой» наступательной теорией и практикой, всегда допускающей массу компромиссов. Если круг Маринетти был интеллектуальным центром, то круг В. Маяковского, И. Северянина, В. Хлебникова был областью в первую очередь творческой практики. Маринетти выступил с великой инициативой, которую более успешно, чем он сам, реализовали другие мастера. Несколько декларативный облик итальянского футуризма открыто раздражал русских поэтов: «Итальянцы подхватили русские воздухи и стали писать шпаргалки искусства, подстрочники. Дел словесных у них не было и до 1912 г. (время выпуска большого сборника), и после. Понятно, итальянцы шли от тенденциозности. Как чертик Пушкина воспевали и несли на себе современность, а между тем не проповедовать надо было, а вскочить на нее и мчаться» (В. Хлебников, А. Крученых) [48]. И есть все основания видеть между итальянским футуризмом и русским «будетлянством» не только терминологические, но и большие сущностные различия.

Северянинское «я — эгофутурист» означало стремление создать не столько свой вариант новой веры, сколько ее очеловеченный вариант. Это был вызов, брошенный Маринетти, его идее элиминации человека из искусства, идее превращения искусства, поэзии в голос «необузданной и строптивой материи», «стремящейся к скоростям и не замкнутому пространству». Поэзия русских футуристов продолжала оставаться голосом людей, правда, тоже увлекающихся скоростями и расстояниями. Но «лимузины», «шины мотора», «автомобили», «авто», «шоферы», «телефоны» не вытеснили из поэтического лексикона традиционных «лодок», «бричек», «бригов», «крещенской луны», «вешних дубрав», не подавили давней склонности поэтов к «мечтам» и попыткам останавливать бег времени («Я говорю мгновению: „Постой!“» И. Северянин). Новые интересы расширили, а не сместили поле зрения поэзии. Футуристические мотивы переплетались с мотивами традиционными. Город в ранней поэзии Маяковского — это визуальный план и источник непривычных образов для воплощения любовных переживаний. Не только в поэзии И. Северянина, сохранившей изысканность, но и в стихах Николая и Давида Бурлюков с их нарочитым антиэстетизмом, страстью к шокирующим метафорам продолжает свою жизнь пейзаж: крымские степи, дороги, предгорья, осень, зима, зори, закаты. В. Хлебников не только рисует футуристические проекты городов будущего, но и упивается славянской стариной, ее историей и мифами. (Сходный интерес характерен и для сербского экспрессиониста Р. Петровича, который «искал вдохновения в славянских легендах») [49].

Идея Маринетти «выпустить на волю слова» весьма импонировала и будетлянам, отвечая их ориентации на самоценное слово. «Слово — самоцель поэзии... Слово — против языка (литературного, академического)» В. Маяковский [50]. Но освобождение в основном происходило не из «пут синтаксиса» (хотя и популярны были стихи,

состоящие из назывных предложений, из перечисления однотипных слов), а из небытия. Популярным становится словотворчество, и актуализация забытых слов, в том числе старославянизмов. Происходит «взрыв языкового молчания, глухонемых пластов языка» (В. Хлебников) [51]. Принцип оригинальности здесь был не главным, как скажем у Гуго Балля («Я не хочу слов, которые изобретены другими...» [52]). Главным был принцип пользы, стремление не «поразить», а «выразить». «Если старые слова кажутся нам неубедительными, мы создаем свои. Ненужные сотрутся жизнью, нужные войдут в речь» (В. Маяковский) [53].

Активно использовались традиционные синтаксические конструкции и традиционные размеры, подчеркивающие мелодию стиха, легко вбиравшую в себя все неологизмы. Прежде всего это относится к поэзии И. Северянина, где торжествует стихия музыки (рядом с «Я — эгофутурист» стоит и «Я — музыкант»), связавшая эгофутуризм с символизмом: будто слились, размыв свои русла и перемешавшись, два течения, и одно, из прошлого, вовлекло в свои «чаруйные ритмы» новые чувства и словечки, создавая удивительный сплав старомодного изящества с футуристической бесцеремонностью:

В смокингах, в шик опроборенные, великосветские
олухи
В княжьей гостиной наструнились, лица свои
оглупив.
Я улыбнулся натянуто, вспомнил сарказмно
о порохе:
Скуку взорвал неожиданно нео-поэзный мотив.
Каждая строчка — пощечина. Голос мой — сплошь
издевательство.
Рифмы слагаются в кукиши. Кажет язык ассонанс.
Я презираю вас пламенно, тусклые ваши
сиятельства,
И, презирая, рассчитываю на мировой резонанс!

(«В блесткой тьме», 1913)

Ритмико-синтаксическая упорядоченность была характерна и для заумных стихов, как бы компенсируя собой затененность смысла и давая надежду на разгадку тайны:

Сумнотичей и грустителей
Зовет рыданственный желел
За то, что некогда свистели,
В свинце отсутствует сулел.

(В. Хлебников)

Русская поэзия усилиями футуризма обретала свободу от пут стереотипного сознания, привязывавшего поэта к общеупотребительному словарному фонду.

Чешский поэтизм словотворчества не признавал. Инвазия неологизмов это вообще прерогатива русского поэтического авангарда.

В нелюбви к ним представителей других литератур, возможно, сказывался инстинкт самосохранения (через сохранение чистоты родного языка), инстинкт, присущий многим славянским народам, существовавшим веками в условиях онемечивания, мадьяризации, отуречивания.

Обновление слов, стертых от частого употребления, происходило в чешской поэзии через погружение их в непривычный контекст, через ослабление или нарушение логических связей. «...По логике вещей стакан принадлежит столу, звезды — небу, двери — лестнице. Поэтому мы их не замечаем. Лучше положить звезду на стол, стакан придвинуть к пианино и ангелам, двери — к океану» (В. Незвал) [54].

Этот прием более активно использовался в чешском сюрреализме, который увлекался спонтанной или чисто механической (в ходе сюрреалистических игр) комбинацией несочетаемых предметов, слов, способной дать неожиданный эффект, раскрыть скрытые связи, или через возникшее между словами напряжение зарядить их новой энергией.

Освобождение же слов «от пут синтаксиса» в чешской поэзии произошло, но формально, как освобождение от знаков препинания при полном сохранении всех синтаксических согласований.

В отличие от чешских поэтов и соотечественников-футуристов, избавлявшихся от точек и запятых, Б. Ясенский, напротив, резко увеличил количество точек на единицу стихотворной строки. Он любил назывные предложения, по-своему воссоздающие популярный в авангарде «телеграфный стиль» и увеличивающие самоценность слов. Выделение слова в отдельную синтагму (или сведение синтагмы к одному слову) действительно разрушает в духе футуризма «бескрылый традиционный синтаксис», избавляет текст от всего лишнего, придавая ему искомую концентрированность и интенсивность. Но очень часто в телеграфном стиле Ясенского проступала вполне традиционная конструкция — распространенное предложение, члены которого обособлены друг от друга паузами точек:

Холодный дождь.
Синяя река.
Вода.
Стонет. Бурлит. Жалуется.
Прорвала плотину.
Вздулась. Наводит страх.
Мигают дома. Черные. Кривые.
Развалины.
Скалят зубы слепых окон.
У Черной Маньки.
Светло.
Слышна гармонь. Веселье.
Дождь идет...

(«Город». Пер. подстрочный)

Не теряет связей с традиционной поэтикой и словенский авангард, который скорее придал национальной поэзии какой-то новый

оттенок, чем изменил ее характер. Когда С. Косовел писал: «Мои стихи взрыв, дикая разорванность. Дисгармония»,— то, вероятно, прежде всего выражал свое душевное состояние, а не формальное состояние своей поэзии, сохранившей чувство меры и гармонии, присущее лучшим образцам мировой классики. Взрывная сила его стихов не имела ничего общего с теми «величественными взрывами» экспрессионизма, о которых говорил К. Эдшмид, когда «стих разрывается на части», или вовсе «расплавляется плоть стиха и остаются отдельные слова и стоны» [55]. У Косовела вся экспрессия уходила в образы, тропы, эпитеты:

Разбиваю свой Крас, он велик,
с мученьем его разбиваю
и думаю про бетховенский лик.

Я пианист, у меня железные руки,
Крас ломается, земля кровоточит,
а день не встает среди этой муки...
(«Ноктюрн». Пер. Д. Самойлова)

«Наших экспрессионистов нельзя упрекнуть в невразумительности» [56],— писал Ф. Задравец, как бы признавая «невразумительность» примечательным свойством авангарда.

Но в «невразумительности» было трудно упрекнуть даже славянских сюрреалистов, хотя сюрреализм невразумительность легализует установкой на «чистый психический автоматизм», на глубины подсознания, где таятся «самые темные образы», извлекаемые на поверхность стиха. Незвал, лидер чешских сюрреалистов (с 1934 по 1938 г.), «чистый психический автоматизм» как метод творчества очень быстро отверг, трактуя «стихотворение» как порождение не только «грезы», но и «сознания», не только «случая», но и «замысла», не только стихийных порывов, но и сознательных стремлений, т. е. ликвидируя сюрреалистический уклон в бесконтрольность творчества.

В результате в период сюрреализма рядом с автоматическими текстами, к которым Незвал проявлял научный интерес, создавалась любовная, пейзажная, патриотическая лирика, где поэт выражал свое «упоение» реальностью, воспринимаемую ясным, а не затуманенным сознанием.

После войны Незвал вспоминал, что в «сюрреализме» его больше интересовала основная часть слова — «реализм».

Его было много и в словацком надреализме, сформировавшемся как течение в середине 30-х годов, и набравшем силу, когда группа чешских сюрреалистов распалась. Словацкие надреалисты выводили свою родословную из романтизма, солидаризируясь тем самым с культурным прошлым своего народа. Но настойчивое стремление вращаться в сфере жизненных образов, искать поэзию в «банальной» действительности связывало их с искусством реалистического типа. Они этого и не скрывали, но, как истинные авангардисты, стремились сделать его более интенсивным и менее традиционным. «И

мы среди тех, кто пытается раскрыть реальность... Мы не уходим от нее в сновидения или в иные миры, как упрекала нас критика. Но мы смотрим на нее по-другому, чем смотрели до нас. Мы стремимся охватить всю вселенную, увидеть жизнь в ее целостности и многообразии, сконцентрировав все это в одном стихотворении» [57] (В. Рейсел, 1940). Стремясь говорить «своим, а не чужим голосом», но при этом так, чтобы их поняли «все», а не «кучка избранников», они не только не хотят терять контактов с читателем в своей поэзии (отсюда — установка на коммуникативность, на вразумительный текст, необязательная для «классического» сюрреализма), но и ведут параллельную просветительскую работу, стараясь разъяснять строчки, которые могут казаться непонятными, как разъясняет строчку «Уличная мошкара облепила твой свадебный цилиндр и гнездится в нем возможно» Ш. Жары. «Откуда взялась эта бессмысленная фраза?! Родилась в болезненном сознании поэта? А вы пойдите вечером по Лауринской улице в Братиславе и поглядите наверх, на витрину старой лавочки, где торгуют шляпами, раскройте глаза, последите за гудящими потоками мошкары и увидите: шляпу из жести, цилиндр над витриной, черный и примятый. Старинная реклама, сделанная со вкусом. А около шляпы вьются мотыльки, жуки, тучи мошкары, наверное устроившие в старой шляпе себе жилище» [58]. Алогизм стихов они объясняют не своим эмоциональным состоянием, а состоянием окружающего мира, где многое не поддается логике. «Разве все в жизни логично?.. Трижды нелогичным выглядит то, куда нельзя проникнуть, заглянуть» [59].

Родственность авангардных течений, равно как и особенности некоторых славянских литератур, открытых западноевропейским импульсам, стремящихся все опробовать и проверить на себе, обусловили известный синкретизм (или эклектизм?) авангардного движения в ряде славянских стран. Он выражался в формировании национальных течений, адаптировавших идеи разных авангардных программ Запада, но соединенных с программами собственными. (Таким течением был чешский поэтизм, получивший статус самостоятельного явления авангарда [60]). Он выражался в довольно быстрой смене авангардных течений в одной и той же литературе, как это было в литературе сербской, собственной авангардной программы не выдвинувшей (как чешский поэтизм), но зато пережившей и экспрессионизм, и сюрреализм. Об этом синкретизме говорит и свободная миграция поэтов из одного -изма в другой. От экспрессионизма к сюрреализму перешли сербы М. Ристич, М. Дединац. От поэтизма к сюрреализму — чехи В. Незвал, К. Библ, К. Тейге. (Такой миграции западная поэзия, пожалуй, не знает.) Наконец, в некоторых литературах, как, например, в словенской, граница между разными авангардными течениями была очень зыбкой, о чем свидетельствует характер «Антологии словенской футуристической и экспрессионистской поэзии» (1966) [61], где произведения сгруппированы по тематическому принципу.

Авангардизм в славянской поэзии — явление самобытное, хотя импульсы пришли с Запада. Но, как заметил К. Чапек, «первородность зависит не столько от происхождения, сколько от самобытности восприятия». «Неравнодушное, глубокое восприятие — надежное противоядие от чужого и гарантия самобытности» [62]. Одна из особенностей авангардного движения в славянских странах в том, что оно носило более мирный, чем на Западе характер и не было бескомпромиссным по отношению к традиции. Но свою миссию оно выполнило: расширило пределы допустимого в искусстве, ослабив те цензуры и тормоза, которые приводили творческую мысль к самоограничениям, удерживали ее в рамках традиционных поэтик.

[1] См. подробнее: *Будагова Л. Н.* Модернизм и славянские «модерны» // На рубеже веков: Проблемы развития славянских и балканских литератур конца XIX — начала XX в. // Материалы конференции, посвященной памяти Е. И. Рябовой и В. В. Витт. М., 1989. С. 8—9.

[2] КЛЭ. М., 1967. Т. 4. С. 904.

[3] КЛЭ. М., 1978. Т. 9. С. 25—26.

[4] *Балашова Т. В.* Творчество Арагона: К проблеме реализма XX в. М., 1964; *Фрадкин И. М.* Бертольт Брехт: Путь и метод. М., 1965; *Павлова Н. С.* Творчество Эриха Мюзама. М., 1965; *Великовский С. И.* ...К горизонту всех людей: Путь Поля Элюара. М., 1968; *Балашов Н. И.* Аполлинер и его место во французской поэзии // Аполлинер. Стихи. М., 1967. С. 203—282.

[5] *Марков Д. Ф.* Болгарская поэзия первой четверти XX в. М., 1959; *Хорев В. А.* Литература 1918—1944 годов // История польской литературы. М., 1969. Т. 2. С. 182—187; *Богданов М. Б.* Художественные течения и идейно-эстетическая борьба в сербской литературе межвоенного периода // Зарубежные славянские литературы. XX век. М., 1970. С. 67—81; *Ильина Г. Я.* Хорватская литература 1918—1941 // Зарубежные славянские литературы. С. 99—104, 109—116; *Рябова Е. И.* Основные направления в межвоенной словенской литературе // Зарубежные славянские литературы. С. 131—137, 138—145; *Будагова Л. Н.* Витезслав Незвал: Очерк жизни и творчества. М., 1967. С. 50—239 и т. д.

[6] В частности, см.: *Марков Д. Ф.* Левые литературные течения 20—30-х годов; их неоднородность, противоречивость // *Он же.* Проблемы теории социалистического реализма. М., 1975. С. 124—138 и т. д.

[7] *Маринетти Ф. Т.* Первый манифест футуризма: Технический манифест футуристической литературы // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX в. М., 1968. С. 159—160, 163—165.

[8] *Аполлинер Г.* Новое сознание и поэты // Писатели Франции о литературе. М., 1978. С. 54.

[9] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 525.

[10] *Есенский Я.* Демократы. М., 1957. С. 89.

[11] *Бушмин А. С.* О специфике прогресса в литературе // О прогрессе в литературе. М., 1977. С. 12.

[12] *Искандер Ф.* Пастернак и этика ясности в искусстве // Литературная газета. 1991. № 1. С. 11; *Левитанский Ю.* «Черный квадрат» искусству ничего не сулит // Литературная газета. 1992. № 10. С. 3.

[13] *Бушмин А. С.* О специфике прогресса в литературе // Там же. С. 13.

[14] Этот отрывок из Первого манифеста футуризма намеренно цитирую по старому переводу В. Шершеневича, опубликованному в сборнике «Манифесты» итальянских футуристов (М., 1914. С. 8), т. к. он хорошо передает дух подлинника.

[15] *Андрич И.* Человеку и человечеству. М., 1983. С. 23.

[16] Antologia polskiego futuryzmu i Nowej Sztuki. Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1978. S. 8.
[17] Ibidem. S. 18.
[18] *Эдшмит К.* Экспрессионизм в поэзии // Называть вещи своими именами. С. 311.
[19] *Балль Х.* Манифест к первому вечеру дадаистов в Цюрихе // Называть вещи своими именами. С. 317.
[20] *Бретон А.* Манифест сюрреализма // Там же. С. 57.
[21] *Якобсон Р.* Работы по поэтике. М., 1987. С. 415.
[22] *Ронен Омри.* Осип Мандельштам // Литературное обозрение. 1991. № 1. С. 11.
[23] *Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х томах. М., 1989. Том 2: Чтения о богочеловеке: Философская публицистика. С. 621.
[24] См. подробнее: *Будагова Л. Н.* «Быть ближе к истине...». Направление поиска в поэзии Чехословакии 20—30-х годов // Реализм в литературах стран Центральной и Юго-Восточной Европы первой трети XX в. М., 1989. С. 87—94.
[25] *Bakoš M.* Avantgarda 38. Štúdie. Články. Dokumenty.— Bratislava, 1969. S. 181.
[26] См. подробнее: *Ильина Г. Я.* Хорватская литература 1918—1941 // Зарубежные славянские литературы. С. 109; *Рябова Е. И.* Основные направления в межвоенной словенской литературе // Там же. С. 138.
[27] Antologia polskiego futuryzmu. S. 9.
[28] Ibidem. S. 13.
[29] Ibidem. S. 41.
[30] Подробнее см.: *Jarosiński Z.* Wstęp. // Antologia polskiego futuryzmu i novej sztuki. S. CXI.
[31] Подробнее см.: *Будагова Л. Н.* О пользе традиций, облегчающих прогресс // Studia slavica. М., 1991. С. 234—237.
[32] *Дёблин А.* Футуристическая техника слова. Открытое письмо *Т. Ф. Маринетти* // Называть вещи своими именами. С. 295—296, 299.
[33] *Хюльзенбек Р.* Дадаистский манифест 1918 года // Называть вещи своими именами. С. 318—319.
[34] Называть вещи своими именами. С. 163.
[35] Там же. С. 308.
[36] Antologia polskiego futuryzmu i novej sztuki. S. 11.
[37] *Teige K.* Poetismus. «Host». III, 1923—1924. C. 9—10 // Avantgarda známá a neznámá. Sv. I.— Praha, 1971. S. 560.
[38] Называть вещи своими именами. С. 300.
[39] Работы по поэтике. С. 273, 287.
[40] Называть вещи своими именами. С. 165—167.
[41] Там же. С. 309—310.
[42] Там же. С. 322.
[43] *Nezval V.* Dílo XXIV. Manifesty, esseje a kritické projevy z poetismu (1921—1930). Praha, 1967. S. 12, 178.
[44] Antologia polskiego futuryzmu... S. 19—20.
[45] Цит. по: *Андреев В. Д.* Исторические судьбы реализма в болгарской литературе на рубеже XIX—XX вв. // Реализм в странах Центральной и Юго-Восточной Европы первой трети XX века. С. 22.
[46] *Лекомцева М. И.* О денотативном пространстве и семиотическом статусе дискурса авангарда // Италия и славянский мир: Сборник тезисов. М., 1990. С. 102—103.
[47] *Zadravec F.* Futurizem in ekspresionizem v slovenski poeziji // Pot skozi noč. Izbor iz slovenske futuristične in ekspresionistične poezji. Ljubljana, 1966. S. 137.
[48] *Хлебников В.* Собрание произведений. Л., 1933. Т. 5. С. 247.
[49] См.: *Богданов М. Б.* Художественные течения и идейно-эстетическая борьба в сербской литературе межвоенного периода // Зарубежные славянские литературы. С. 77.
[50] *Маяковский В. В.* Полн. собр. соч. в 13-ти томах. М.: 1955. Т. 1. С. 314.
[51] *Хлебников В.* Собр. произв. Т. 5. С. 229.
[52] Называть вещи своими именами. С. 317.
[53] *Маяковский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 324.

[52] Называть вещи своими именами. С. 317.
[53] *Маяковский В. В.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 324.
[54] *Nezval V.* Dílo XXIV. S. 177.
[55] Называть вещи своими именами. С. 314.

[56] Pot skozi noč. S. 136.

[57] Приложения и документы к кн.: *Bakoš M.* Avantgarda. 38. S. 199.
[58] Ibidem. S. 203.
[59] Ibidem. S. 202.
[60] См.: КЛЭ. М., 1968. Т. 5. С. 936; Budagowa L. Der Poetismus // Künstlerische Avantgarde. B., 1979. S. 220—238.

[61] Pot skozi noč. См. прим. 47.
[62] *Чапек К.* Собр. соч. в 7 томах. М., 1977. Т. 7. С. 394.

С. А. Шерлаимова

«СЕТЬ ВЕРЫ» ПЕТРА ХЕЛЬЧИЦКОГО И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР

Подлинные достижения культуры и человеческого духа свободно сопрягаются во времени и пространстве. Пример тому — открытие в России конца XIX в. трудов оригинальнейшего чешского писателя и мыслителя гуситской эпохи Петра Хельчицкого, который одним из первых обосновал тезис о безусловной недопустимости во имя чего бы то ни было употреблять насилие по отношению к человеку. Несколько веков спустя эта идея, пережившая множество сотрясавших Европу братоубийственных войн, легла в основу учения Льва Толстого, высоко почитавшего своего чешского предшественника. «Книга,— писал Л. Толстой о главном сочинении П. Хельчицкого „Сеть веры“,— и деятельность Хельчицкого в области христианского человечества занимают то же положение, которое занимает христианство в области всего человечества. Она слишком опережает свое время» [1].

Парадоксальным образом учение Хельчицкого о непротивлении злу насилием родилось в необыкновенно бурный период революций и войн, явившись своеобразным ответом на них, обобщением тяжелейшего кровавого опыта чешского народа, поднявшегося против чужеземной императорской власти и римской церкви.

Петр Хельчицкий — фигура в значительной степени загадочная. Нет точных данных о времени и месте его рождения, его происхождении и образовании. С известной долей приблизительности определяются годы его жизни: 1390—1460. Основные сведения о нем извлекаются из его произведений, из отдельных автобиографических упоминаний и деталей. Скорее всего, это был свободный крестьянин из Южной Чехии, возможно, некоторое время посещавший Пражский университет, но латынь знавший явно недостаточно, чтобы читать ученые трактаты — он ссылается на переводы и пересказы. Зато Хельчицкий глубоко изучил богословскую литературу

на чешском языке, слушал проповеди Яна Гуса в Вифлеемской часовне, был лично знаком со многими выдающимися деятелями и идеологами разных течений в гуситстве, как с представителем умеренных пражским архиепископом Яном Рокицаной, так и с радикальными таборскими священниками, например, епископом Микулашем из Пельгржимова.

После сожжения в Констанце по постановлению церковного собора Яна Гуса (1415) и Иеронима Пражского (1416) Чехию охватило пламя народной революции. Затем последовали победоносные, но кровопролитные войны с войсками императора, предпринимавшего крестовые походы против гуситов. Борьба, начавшаяся против внешнего врага, перекинулась и внутрь движения: в битве у Липан (1434) войска умеренного крыла разбили таборитов. Течения в гуситстве — от склонных к компромиссу чашников до непримиримых таборитов — расходились во многих своих требованиях, но все они признавали вооруженную борьбу как средство достижения религиозных и социальных целей.

Резко отличную позицию занял Петр Хельчицкий, напрочь отвергавший любое насилие.

Гуситская эпоха была временем интенсивной духовной и культурной жизни. Сам Ян Гус был не только страстным проповедником, но и ученым-теологом, ректором Пражского университета, писателем, очевидно и реформатором чешского алфавита. Чешские мыслители стояли на уровне самых высоких европейских духовных достижений того времени — Гус опирался на английского реформатора Д. Виклефа, оригинально его толкуя и развивая. Исключительно самобытным автором стал и Петр Хельчицкий.

Особым было его положение среди вселенских потрясений и бурь. Обосновавшись в местечке Хельчицы в Южной Чехии, он выступал как своего рода философ-отшельник. Если Гус, Якубек, Рокицана, Микулаш из Пельгржимова были ораторами, народными трибунами, не только идеологами, но и организаторами движения, то Хельчицкий смотрел на него как бы со стороны, рассуждал и делал выводы как наблюдатель. Жизнь общества волновала его не менее, чем названных выше гуситских деятелей, в силу условий своего быта он был даже ближе к простому народу, но исправление мира он считал возможным только путем духовных усилий. О чем бы ни писал Хельчицкий, он всегда во главу угла ставил этический критерий, рассматривал человека и оценивал его поступки без скидок на его сословное положение. Отшельник Хельчицкий тем не менее нередко ввязывался в полемику, сочинял реплики, оказывался в самой гуще теологических и философских споров. В его лице гуситское движение имело во многом ему сочувствующего эрудированного оппонента.

В предисловии к первому русскому изданию «Сети веры» И. В. Ягич справедливо писал о Хельчицком: «...принадлежи он к национальности немецкой, французской или английской, он несомненно имел бы значение и влияние в европейской истории права и социальной науки» [2].

Но ценность его трудов не только в этом.

В своих произведениях, прежде всего в «Сети веры», Хельчицкий выступил нелицеприятным критиком современной ему действительности. Пафосом обличения он напоминает подчас нашего неистового протопопа Аввакума. Но, как и Аввакум, Хельчицкий не только клеймит, обличает и наставляет на путь истинный, но и живописует: «Сеть веры» дает яркую и правдивую картину жизни Чехии в XV в.

Как и все гуситские мыслители, Хельчицкий опирался на священное писание; как и Виклеф и Гус, он полагал, что человечеству достаточно одного этого закона. Но его не очень увлекали типичные для эпохи ученые толкования божественного текста, хотя они у него и присутствуют, основной метод Хельчицкого состоял, скорее, в том, что он сопоставлял слова Библии и реальную человеческую и историческую практику, проверял законом божьим человеческие деяния.

Хельчицкий, конечно же, мыслитель и философ религиозный. Но отнюдь не абстрактный. Он использует притчи, иносказания, метафоры, но при всем том последовательно придерживается крестьянского здравого смысла.

Наследие Хельчицкого составляют несколько полемических сочинений по отдельным богословским вопросам и два обширных текста: «Пастилла» и «Сеть веры».

Хельчицкий принимал участие в дискуссиях по чисто теоретическим религиозным вопросам, каковым было, например, таинство причащения (евхаристии). Известно, что вопрос об евхаристии был в центре гуситской религиозной доктрины, гуситы выступали за причащение всех верующих наравне со священнослужителями «под обоими видами» — хлебом и вином, откуда и термин «чашники» по отношению к умеренному крылу движения. Богословский же спор велся о том, присутствует ли действенно Иисус Христос в хлебе («хлеб — се тело мое») или же хлеб всего лишь символ. Священники-табориты считали, что Христос «действенно и телесно» сидит на небесах по правую руку Бога-Отца, а в священном хлебе причастия присутствует лишь как знак, знамение; Бог — не в хлебе, а в доброте человеческой, в благодати. Казалось бы, для здравомыслящего Петра Хельчицкого такое толкование могло бы быть приемлемым, тем более, что он сам не раз подчеркивал, что любит таборских священников больше всех других. Однако, как показывает его написанная около 1424 г. «Реплика против Микулаша, епископа таборского», он с таким толкованием не был согласен.

Пространно, со многими повторами и подчеркиваниями он разъясняет, почему не может принять тезис таборских, что «если телом своим Христос на небесах, то, следовательно, он не присутствует на земле зараз в нескольких местах телесно, лично, действенно и существенно, а только через слово свое, правду, силу, мудрость и иные дары святого Духа» [3]. Хельчицкий соглашался, что тела Христова «со всеми членами и жилами» в хлебе нет, но отказывался рассматривать его как всего лишь знамение. Мне представляется, что, если отвлечься от богословских тонкостей, мнение Хельчицкого определялось опять же этическими побуждениями. Он утверждал,

что важны не только слова священников, но и результаты воздействия этих слов на народ: «...я должен смотреть не только на то учение, которое вы проповедуете, но и на действительные плоды вашего учения, на то, что делается в людях, слушающих вас». Он считал, что, если священники не видят в хлебе тела Христова, то они не должны и говорить этого людям. Мысль и слово, вера и проповедь священника не должны расходиться. В вопросе об евхаристии Хельчицкий принимает толкование Виклефа, который «с ясностью доказал, что в таинстве соединены образ и истина, истина вместе с образом, который есть вместе образ этой истины».

Этическая позиция Хельчицкого в этом теоретическом богословском вопросе, как и во всех других, в том числе вполне мирских, заключается в убеждении, что если человек верит в Бога, то не должно быть никаких условий, никаких «как будто бы, хотя на самом-то деле», что человек должен до конца стоять за каждым своим словом, за каждым элементом веры.

Первое крупное сочинение Хельчицкого «Пастилла, или Книга воскресных чтений», написанное, по мнению исследователей, между 1434 и 1436 гг., продолжило линию толкования для народа священного писания, высоко поднятую «Пастиллой» Яна Гуса. В «Пастилле» Хельчицкий выразил свое негативное отношение к римской церкви и изложил понимание истинного христианства, основанного на любви к ближнему и вере в Бога.

Большой интерес представляет в «Пастилле» прямая оценка автором гуситских войн. Он пишет: «В недавние времена пережили люди этой страны и окольные великие печали, беды и несчастия, когда одна сторона поднялась на другую по причине веры, когда одни других теснили силой как еретиков. И длилась жестокая война пятнадцать лет с погибелью великой, с великими страхами и столпотворениями. Многие крестьяне и рабочие люди из-за нищеты и голода не могли оставаться в деревнях, ибо некоторые по три, по четыре платы должны были отдавать обеим сторонам в замках и городах, а войска и остальное у них забрали». Но не к восстанию зовет он, а к покорности и любви: если ударили по правой щеке, подставь левую...

Самым крупным и оригинальным произведением Хельчицкого явилась «Сеть веры», созданная, очевидно, в 1441—1443 гг.

Это книга итоговая, обобщающая основные взгляды философа-отшельника на устройство мира, религию, предназначение человека, высказывавшиеся ранее в отдельных репликах, рассуждениях и «Пастилле», но здесь сведенные в стройную систему. В то же время «Сеть веры» — более, чем какое-либо другое сочинение Хельчицкого, является художественным произведением, в ярких образах передает видение автором современного мира и его к нему отношение. «Наиболее характерная из книг Хельчицкого»,— так пишет о «Сети веры» Я. Влчек в его известной «Истории чешской литературы». «По сравнению с „Пастиллой“,— продолжает он,— она производит более реалистическое впечатление. Выводы в ней подкреплены жизнью и проиллюстрированы ее явлениями. Если в „Пастилле“

держит речь главным образом теолог и проповедник, здесь берет слово наблюдатель, следящий за обществом и оценивающий его внешнее и внутреннее устройство» [4].

В основу структуры «Сети веры» положено толкование притчи из евангелия от Луки о ловле рыбы Симоном Петром: Иисус Христос, «когда же перестал учить, сказал Симону: отплыви на глубину и закинь свои сети для лова. Симон сказал ему в ответ: Наставник! мы трудились всю ночь и ничего не поймали; но по слову твоему закину сеть. Сделав это, они поймали великое множество рыбы, и даже сеть прорывалась». Хельчицкий объясняет сеть как церковь: поймать рыбу, т. е. вовлечь людей в церковь, можно только по слову Божьему. А порвалась сеть не от множества верующих, но потому, что в эту же сеть вошли «два кита» — порождения Антихриста: римский папа и император вместе со своими «мошенническими ротами» или, как перевел Ю. С. Анненков, «мошенническими сбродами».

Сочинение Хельчицкого состоит из двух частей. Первая, содержащая 95 глав, посвящена описанию, исходя из толкования приведенной в первой главе евангельской притчи о ловле рыбы, христианской церкви и ее истории, критике неправого христианства и изложению воззрений автора на пути исправления мира. Вторая, состоящая из 51 главы, дает картину современного Хельчицкому общества, всех этих «мошеннических сбродов», «служащих Антихристу». При несомненной целостности книги и общим особенностям стиля, присущим Хельчицкому, эти две части имеют и различия. Первая ближе к богословско-философскому трактату с сильной полемически-разоблачительной окраской, вторая — к сатирическому памфлету.

Хельчицкий — человек глубоко верующий. Все доброе в мире и человеке для него начинается и кончается верностью Богу, его закону: «...какой бы святости и как бы громки ни были дела людей, но если они не вытекают из истины слов Христовых, нельзя ими исполнить волю Божью и угодить ей» [5]. И далее: «...одна только вера может сохранить человека в мире от заблуждений и козней дьявола; она одна учит нас распознавать добро и зло, ею одною мы приобщаемся предметам духовным и божественным». Однако было бы неточно в такой позиции усматривать религиозный фанатизм или особую ортодоксальность. С одной стороны, такой подход типичен для средних веков вообще. С другой — в этом проявляется и свойственный Хельчицкому специальный этический акцент: он не допускает (как мы это видели по толкованию евхаристии) никакого лицемерия, расхождения слова и дела. Если человек — христианин, то он обязан всегда и во всем следовать учению Христа. Но Хельчицкий, в меру своих представлений, пытается подойти к вопросу исторически, призывает на помощь логику, многочисленными доводами оспаривает мнение противников, пытается мобилизовать жизненный опыт своих предполагаемых читателей, воздействовать на их эмоции и воображение.

По убеждению Хельчицкого, идеалом человеческого общежития

была первая церковь, общины первых христиан, точно следовавших заветам Бога и апостольским поучениям. Это были избранные люди, в великом терпении жившие среди иудеев и язычников. Они были бедны, гонимы, но истинно справедливы. С тех же пор, когда император Константин принял христианство, не приняв в себя закона Божьего, а глава церкви получил светскую власть, извращенная христианская религия служит прикрытию насилия, разврата и преступлений: порвалась сеть Петрова. Выход Хельчицкий видит в восстановлении истинного смысла закона Божьего и следовании только ему.

Следование точному смыслу священного писания — общий постулат всех средневековых христианских концепций, в этом требовании автор «Сети веры» не оригинален. Специфика его позиции заключается в том, что он во главу угла ставит принцип непротивления злу насилием.

Эта идея наиболее полно изложена в главе IX, где он пишет: «человек может быть христианином только в том случае, если он никому не чинит кривды и обмана, а если ему кто-то другой причинит обман и кривду, он должен стерпеть, не отвечая злом за зло по завету Христову...»

Можно понять, почему именно этот принцип оказался для Хельчицкого главным — таким был ответ мыслителя-гуманиста на реальную действительность его времени. Гуситские войны, вспыхнувшие в ответ на чинимые чешскому народу несправедливости и вдохновлявшиеся самыми лучшими намерениями, принесли неисчислимые беды и страдания. Это в исторической перспективе гуситство составит славу чешской нации и чешской истории, разбудит реформаторов в других европейских странах, навсегда отметит чешскую культуру. А пока философ-крестьянин видел лишь такие последствия восстаний и войн, как разоренные обезлюдевшие деревни и горы трупов. «Пятнадцать лет,— восклицал он,— взбесившаяся жестокая власть рушила все кругом, нимало не заботясь, чтобы деревни были заселены и суды мирили людей справедливыми решениями; все усилия этой власти лишь к тому направлялись, чтобы крушить, разрушать, сжигать и убивать, сажать в тюрьмы, убивать, грабить, как понесшая кобылка все растоптать и бросить...»

Хельчицкий напрочь отвергает войну, доказывая, что на этом пути не может быть никакого решения. Он снова и снова повторяет: «Если кто тебя ударит в правую щеку, подставь ему и левую — «Христос запрещал платить злом за зло и учил любить врагов своих».

Призывая «любить врагов своих», сам автор, однако, не обнаруживает не только любви, но хотя бы и малейшего снисхождения к врагам истинного христианства, за которое он ратует. Это прежде всего император и римский папа. Уже в более раннем рассуждении «О тройном народе речь» Хельчицкий именовал римскую церковь не иначе как «великая блудница»: «... когда эта разукрашенная блудница получила от светской власти всю свою силу и полноту, тогда она, как и подобает ее бесстыжей наглости, принялась лобзать эту власть, любить и обнимать, благословляя, подольщаясь, все

отпуская...» [6] Также и в «Сети веры» Хельчицкий называет римскую церковь «великой блудницей», а тех, кто верует индульгенциям — «опившимися вином ее прелюбодеяния». Злым «китом», рвущим сеть Петрову, считает он и императора. Но есть различие в отношении Хельчицкого к светской и церковной власти. Церковную власть он отрицает категорически, светскую — с оговорками, признавая ее относительную целесообразность для тех, кто не знает истинного закона Христа.

Резчайшим образом критикуя светскую власть, государство, прежде всего за ведение войн, в том числе из-за церковных разногласий, за смертную казнь, паразитизм на бедных крестьянах, Хельчицкий вместе с тем убеждает не противиться этой власти: «... могут заключить, что я порицаю светскую власть. Я ее не порицаю, а чту, насколько это подобает ей, и утверждаю, что она хороша, если Бог через ее посредство проявляет то, что признает за благо. Когда же она служит орудием злых людей, тогда я не могу ее хвалить». «Земная власть,— разъясняет он в другом месте,— нужна ради преступников, которые могли бы сделать много зла, если бы их не подавляла власть». Но такое положение он считает временным, которое должно быть преодолено и будет преодолено, когда люди познают истинного Христа.

Идеал Хельчицкого — полное равенство. Он решительно отвергает, как в уже упоминавшемся трактате «О тройном народе речь», так и в «Сети веры», учение о трех частях церкви, которое закрепляет рабство крестьян. «Церковь римская,— излагает Хельчицкий это учение,— разделилась на три части: с одной стороны, в ней есть паны, короли и князья, которые воюют и защищают ее; с другой — духовенство, которое молится, а третью часть составляет рабочий люд, который должен обеспечивать телесные потребности первых двух частей». Хельчицкий по всем пунктам опровергает такое трехчастное понимание церкви: «Какое неравенство происходит от этого разделения тела Христова! Двум сторонам хорошо: они праздны, много жрут; им нипочем транжирить деньги или развалиться на третьей стороне, подмяв ее под себя, а эта третья сторона в страданиях несет на себе роскошь тех двух обжор. Такое разделение противно Христову учению, по которому весь свет должен составлять едино множество, едино сердце и един дух».

Живший в эпоху мощного порыва чешского народа к справедливому устройству мира, автор «Сети веры» по сути тоже был реформатором, глашатаем светлого будущего, которое он видел в облике раннехристианской общины. Предлагал он и способы достижения такого состояния: ему представлялось, что можно переубедить всех людей отвратиться от ненависти и вражды к любви и воцарится общее счастье во Христе: «...если бы весь мир хотел иметь Его своим царем, то не было бы надобности в царях земных, ибо все пребывали бы в любви и справедливости. Земная власть нужна для преступников, которые могли бы сделать много зла, если бы их не подавляла власть, но если бы царствовал Христос, то все зло пало

бы, и грех был бы низвержен — не по принуждению светской власти, а по свободной воле человека, из любви к царю Христу».

Наблюдая бурные события, изучая священное писание и труды религиозных мыслителей, Хельчицкий замечал: «Вот какую особенность имеет святая церковь: когда она встречает сопротивление, расцветает, когда ее притесняют, она растет, когда поносят — преуспевает; когда оскорбляют — побеждает, когда ее карают, она мудреет — она стоит твердо, когда ей кажется, что ее победили».

Но как распространить истинную веру? Как изменить противников ее, впадающих в грехи? Только убеждением, считает Хельчицкий. Надо ошибающегося убеждать сначала наедине, чтобы он отказался от своего порока, если это не поможет — завести разговор при свидетелях, говорить в церкви, а если уж ничто не действует, то с таким человеком надо вообще перестать общаться. Но в любом случае действовать можно только разъяснением, терпением, любовью, ибо даже к добру нельзя человека принуждать.

Таким образом, концепция Хельчицкого, в перспективе отвергающая государство и провозглашающая полное равенство, достаточно стройна и основана на вере во внутреннюю силу человека, в возможность разбудить в нем добрые чувства. Но Хельчицкий, очевидно, сам ощущал утопичность своего проекта, видел огромную дистанцию между своим идеалом и реальным миром и не питал иллюзий о скором его изменении. Поэтому об истинно верующих он писал как об избранных, живущих в окружении грешников и обязанных терпеливо сносить притеснения и обиды. Нельзя не заметить и противоречия между безусловным требованием непротивления, отказа от насилия, и признанием за благо подавление преступников со стороны властей. Как здравомыслящий человек, Хельчицкий не мог отрицать, что преступления следует пресекать, но он оставлял это занятие «нехристианской» государственной власти, настаивая, что праведные христиане даже за зло не могут платить злом.

Еще более выразительное противоречие — в самом духе, характере, стиле «Сети веры»: между теоретическим постулатом непротивления, любви к врагам и исключительно острой, разящей критикой, обрушиваемой автором на все общество. Она пронизывает первую часть книги, придает сатирическую окраску даже, казалось бы, самым отвлеченным теологическим размышлениям, но в наиболее чистом виде выявляется во второй части, где идет речь «о мошеннических сбродах и каждом в отдельности».

Хельчицкий начинает с дворянских сословий, «украшенных гербами». Они особенно противны ему потому, что уже одним фактом своего существования нарушают общечеловеческое равенство. Чем только могут, они стремятся выделиться, отличиться от остальных людей, и все эти отличия достойны порицания: «им нужна жизнь свободная, праздная, легкая, пресыщение земными благами, чистота, красота, одежда особых замысловатых покроев; они должны задавать роскошные пиры на удивление всем, как боги и богини, им нужны чистые и мягкие ложа, речь сладкая, вкрадчивая, льстивая, с

приговариваниями «не угодно ли вашей милости начать»; ради своего благородства они изнуряют слуг, прибегая к частым до омерзения омовениям, благородство заставляет их белиться, требует прямо-таки языческого господства». Все благородство «украшенных гербами» держится на поте и страданиях крестьян. Гневный голос писателя становится пророчески-угрожающим, когда он говорит: «Страданием и потом холопов и „крепкоголовых дураков“ могут они доказать свое благородство, а стоит только холопу перестать работать, так все это благородство поблекнет и сравняется с пастушьим». Хельчицкий напоминает, что по священному писанию благородство означает добродетель и мудрость, а не происхождение, и считает, что дворяне-христиане более противны Богу, чем даже язычники, ибо что спрашивать с язычников? А христианин, если он хочет им быть, обязан соблюдать равенство, а не выпячивать свое благородство, вроде бы проистекающее от «гербов с собакой», а на самом деле — от наличия денег.

Негодование писателя вызывают и «роты городские»: купцы, богатые ремесленники, которые во всем хотят быть похожими на «украшенных гербами»: «Они стремятся к почету и похвале, подражая владыкам в осанке, одежде, пище, питии, устройстве дома, только отхожие места смердят у них точно так же, как у деревенских дураков».

Неистовую критику автор обрушивает на монашество, считая его образ жизни чистым лицемерием. Нищенствующие ордена слоняются без дела, выпрашивая у мирян подаяние, да такое, чтобы жить им в изобилии и обжорстве. «Кто не работает, тот не ест»,— напоминает он апостольское поучение, а здесь здоровые монахи требуют богатого содержания часто от гораздо более слабых мужиков. «Между всеми этими сбродами монахов,— пишет Хельчицкий,— не найдется ни один, который жил бы не то что по закону Божьему, но хотя бы даже по правилам своего устава».

Не пожалел автор сатирических красок и в изображении многочисленных «сбродов университетских магистров», вся ученость которых оказалась не в состоянии сломить дух одного Яна Гуса, твердо верившего в Бога.

Ближе всего к народу должны были бы стоять приходские священники, но они заботятся только о том, чтобы содрать с верующих побольше денег: «...пастыри до тех пор кажутся пастырями, пока стригут овец, доят молоко, жирно жрут, а как нечего ни стричь ни доить, то пастырь скажет: не могу быть ничем полезным при этой церкви».

Только крестьянское сословие избежало уничтожающей критики Хельчицкого, крестьянам отдано его сочувствие, в нем он видит источник всего богатства и основу благосостояния всех других сословий. Однако мы не найдем в «Сети веры» восхваления крестьянства. Для Хельчицкого праведный человек — не обязательно крестьянин (тот может оказаться язычником, может согрешить), а истинно верующий христианин. Можно истолковать это так, что

для него на первом месте стоит не критерий социальной принадлежности, а этический критерий.

Тем более не на первом месте для него критерий национальный, хотя нельзя сказать, чтобы он совсем не касался национальной проблемы. Дворянское сословие Хельчицкий осуждает, в частности, за то, что оно посылает своих детей учиться «к немцам». Возмущает его и то, что священники морочат головы прихожанам по-латыни: «а попробуй кто-нибудь по-чешски проповедовать против гордости Антихриста, сейчас попадет в вонючую тюрьму с дерьмом». Но национальный момент возникает у него как сопутствующий, как одно из проявлений нехристианского желания выделиться из народа, противопоставить себя простым людям. Хельчицкий клеймит дворян, горожан, университетских магистров, священников за их неправедные дела вне зависимости от их национальности.

Этический подход во второй части книги с особой наглядностью проявился в отношении автора к культу святых. Вопрос это, казалось бы, сугубо богословский, но Хельчицкий решает его с сатирическим блеском, пародийно описывая систему религиозных суеверий: «Одни святые имеют силу над огнем, другие над водою, третьи могут избавить человека от позора в свете, четвертые от бедности, пятые от внезапной смерти, шестые от лихорадки, седьмые от падучей болезни, некоторые от тюрьмы, иные от зубной боли, другие от глазной, одни имеют власть над волнами, другие над змеями, третьи над свиньями. Поэтому люди служат святым». Вместо того, чтобы вести праведную жизнь, работать, служить Богу и тем снискать себе милость и спасение, люди молятся разным святым, подношениями стараясь заполучить их заступничество: «У кого, например, болят зубы, те обращаются к святой Аполлонии, которая имеет власть над зубами, каковую она получила потому, что отец выбил ей зубы во имя Христово».

Но при всем том Хельчицкий не отвергает институт святых как таковой, более того, он полагает, что святых на земле должно становиться все больше и больше. Однако люди должны не молиться святым (молиться надо только Богу), а подражать их делам.

Главы о святых и способах их почитания завершают книгу, вновь акцентируя ее основное этическое содержание, ее основную мысль, что человека и мир можно исправить только добром и добрыми делами: «Свят только тот, на ком нет смертного греха, а смертного греха нет лишь на том, кто поистине будет пребывать в вере в сына Божия и исполнять Его заповеди, любя ближних и даже врагов, как самого себя. А кто нарушает Его заповеди, тому не помогут ни храмы, ни алтари в честь святых, ни посты, ни молитвы, ни праздники, ни пожертвования, ни колокольный звон».

Яркое самобытное сочинение, отстаивающее идею всепобеждающего добра, «Сеть веры» по своему жанру представляла сплав религиозного трактата и разящей сатиры. Можно сказать, что в этом произведении скрестились и слились две важнейшие тенденции предшествующего развития чешской литературы. С одной стороны, тенденция проповедническая, наиболее плодотворно пред-

ставленная творчеством Яна Гуса. Через Виклефа, на труды которого Хельчицкий ссылается (по мнению ряда исследователей, Виклеф присутствует в «Сети веры» не только под своим собственным именем, но и под именем «мистра Противы», на которого автор ссылается еще чаще), «Сеть веры» связана с общеевропейской реформаторской традицией. С другой стороны, на что в имеющейся литературе практически не обращалось внимания, Хельчицкий на новом уровне продолжил сатирическую линию чешской словесности, представленную в предыдущий период сатирической комедией («Продавец мазей» и др.) и стихотворными сатирами XIV в. («Десять заповедей Божьих» и др.). Уже в сочинениях Гуса и его соратников, рассчитанных на большие массы слушателей и читателей, непременно присутствовали приемы ораторского красноречия, остроумные полемические выпады. У Хельчицкого все эти моменты получили еще более полное развитие.

Стиль Хельчицкого нельзя назвать лаконичным. Писатель-отшельник, в отличие от авторов, ориентированных на устную проповедь, не чувствовал себя ограниченным какими-либо рамками объема, но он должен был рассчитывать только на силу слова, не надеясь воздействовать на слушателей интонацией, жестами, внешними атрибутами. Он стремился быть предельно понятным, поэтому в его речи нередки повторы, возвращения, дополнения, пояснения. Но каждое повторное обращение к тому же предмету, к той же цитате, вносило какой-нибудь дополнительный оттенок в сказанное, повышало его убедительность. Исследовательница древней чешской литературы Зденька Тиха пишет в «Путеводителе по истории чешской литературы»: «Оригинален стиль произведений Хельчицкого: повествовательные пассажи несколько тяжеловесны, перегружены цитатами из библии, предложения подчас запутанны, но поскольку они лишены искусственности, то не утрачивают понятности. Там же, где автор подкрепляет свои мысли конкретными примерами, он оказывается в состоянии говорить живо, обращается к афоризмам, черпает из своего знания народной речи, не избегает иронии, использует сравнения из мира природы — и всем этим доказывает, что он достоин быть отнесенным к художникам слова, способным увлечь читателя» [7].

Цитаты из священного писания и богословских трудов соседствуют у Хельчицкого с живыми картинами, остроумными «доводами». Вот писатель убеждает не противиться властям. Он ссылается на поведение и слова апостолов, на пример первохристиан, а подкрепляет все это логическое построение житейским примером из крестьянских будней: «Не поглядит господин, что ты ропщешь, не хочешь с песнями ехать в лес в метелицу, с плачем, а поедешь, да он еще надает тебе по шее. Поэтому напрасно противиться потоку речному: не будешь покоряться, ничего не облегчишь ропотом. Ропот только усилит жестокость власти, а тогда и терпеливым трудно избегнуть погибели».

Вот Хельчицкий обличает дворянство за его стремление во всем отличаться от простого люда. Здесь мы встречаем блестящий сати-

рический пассаж о модных дамах XV в., напоминающий слог протопопа Аввакума: «Жены мерзкие навешают на себя столько сукна, что едва в нем тащутся, одежды на них нелепейшего покроя, украшения на них некрасивые, а на головах уборы широкие и высокие наверху с рогом — и во всем этом ходят ... папе римскому на удивление и на оскорбление всему свету».

Широко пользуется Хельчицкий иронией. Мы встречаем у него своего рода иронические афоризмы. Например, он говорит о современных властях и институциях, которые «никого не могут исправить, иначе как повесив». «Иисус теперь очень беден,— заключает автор,— не ходят больше за ним толпы народа, разве какой-нибудь отверженный и неразумный жалко тащится за ним, как муха из помой. Зато ученые очень богаты и славны». Можно вспомнить и замечание об «отхожих местах» богатых горожан, которые смердят точно так же, как у «деревенских дураков», насмешливые рассуждения о служении святым и многое другое.

Красочен язык Хельчицкого. Вот мнение на этот счет И. В. Ягича: «Хельчицкий был выдающимся чешским писателем; слог его есть лучшее отражение тогдашней живой речи. Взята она прямо из уст народа, все обороты чисто чешские»[8]. О «сильном, простом, ясном» языке «Сети веры» говорил Л. Толстой, вообще высоко ценивший мастерство чешского писателя, который мудро «всегда знает, что важно, что менее важно и всегда на первое место ставит важное», восхищавшийся «сердечностью и наивностью», «с которой он иногда по-мужицки, грубо и сильно, иногда с горькой насмешкой говорит о том, о чем, очевидно, болеет душой»[9]. (Все эти качества дали Толстому основание считать, что автор «Сети веры» был «земледелец, мужик».)

О популярности Хельчицкого в гуситскую эпоху свидетельствует то, что знакомством с ним дорожили как таборские священники («Реплика против Микулаша, епископа таборского» начинается словами: «Не я искал знакомства с тобой, а, наоборот, ты»), так и магистр Рокицана, рекомендовавший своим пытливым слушателям труды отшельника из Хельчиц. Учение Петра Хельчицкого, его истолкование священного писания легло в основу религиозного течения «чешских братьев», зародившегося, возможно, еще при его жизни или вскоре после его смерти, а линию обличительной критики современного общества продолжил выросший в чешско-братской среде замечательный писатель и педагог Ян Амос Коменский в своем творении «Лабиринт света и рай сердца» (1623).

Непротивление злу насилием было стержнем всего учения Хельчицкого, но по сути это был писатель-бунтарь, который камня на камне не оставил от современных ему светских и церковных порядков. Поэтому его не только почитали, но и боялись.

О жизненности сочинений Хельчицкого говорит печатное издание «Сети веры» усилиями Вилемского монастыря в 1521 г.— почти через сто лет после ее написания книга не была забыта. В предисловии к этому изданию говорилось: «Эту книгу и иные Петра Хельчицкого многие люди почти всех сословий... возлюбили, при-

няли и поверили ей»[10]. Но, как сообщал далее анонимный автор,— книгу невзлюбили порочные священнослужители, «не за что иное, кроме как за то, что она денежки им с тарелки забирает, да отгоняет их от жирной похлебки»[11].

В период контрреформации и жестоких преследований «чешских братьев» произведения Хельчицкого стали литературой запрещенной, трактовались как еретические, само имя его было предано забвению. Вспомнили о нем в эпоху Национального возрождения. Йозеф Добровский в своей «Истории чешского языка и древней литературы» (1818) писал о нем: «Его называли чешским доктором, потому что он не знал латыни. Чешские братья в своих религиозных сочинениях с уважением поминали его труды, читать которые рекомендовал им мистр Рокицана»[12]. Кратко говорит о Хельчицком и Йозеф Юнгманн в своей «Истории чешской литературы» (1825, 1849).

Большое значение Хельчицкого для истории чешской культуры и национального самосознания признал Франтишек Палацкий в IV томе «Истории народа чешского», где он пишет, что Петр Хельчицкий это писатель, «который по самобытности духа, оригинальности и плодовитости своих мыслей и выразительности слога завоевал себе первое место между современными ему соотечественниками, а в XV в. вообще должен быть назван сразу после Яна Гуса»[13].

С конца XIX в. начинается издание и изучение трудов Хельчицкого, имя его прочно входит в научный обиход, хотя фигура эта в известной мере продолжает оставаться объектом всевозможных догадок и предположений, а ее оценки — противоречивыми.

Высоко оценил Хельчицкого Т. Г. Масарик в своем основополагающем историко-философском труде «Чешский вопрос» (1894). «В Хельчицком,— считает он,— мы получили лучший образец чешского человека: ясный, последовательный, безбоязненный мыслитель и работник и в то же время — противник насилия, Гус и Жижка в одной душе. Человек сугубо чешский, не затронутый латинской ученой схоластикой, но ни в коей мере не враг прогресса, напротив, ревностный его защитник»[14]. По словам Масарика, Хельчицкий «преодолел гусизм разумом, таборитство — любовью»[15], став тем самым основателем истинно чешской церкви «чешских братьев» и предшественником «учителя всех народов» Я. А. Коменского.

В литературоведении периода социалистической Чехословакии признавался большой вклад Хельчицкого в развитие чешской литературы, отмечались его заслуги как защитника угнетенных слоев чешского народа, но в упрек ему неизменно ставилось неприятие революционных методов борьбы. В I томе академической «Истории чешской литературы» в качестве «негативной стороны» учения Хельчицкого называется «пассивность в вопросе об изменении общественного строя революционным путем»[16]. «В Хельчицком,— говорится в заключении главы,— мы ценим прежде всего то, что он сумел увидеть нищету сельского люда, жизни которого посвящена главная часть его трактатов, указать на ее причины и начертать идеал устройства человеческого общества. Но в системе его миро-

воззрения заключалась трагическая ошибка, которая особенно наглядно обнаружилась в момент, когда табориты попытались осуществить равенство христианского общества: возник спор между ними и Хельчицким; Хельчицкий отверг их «телесный бой», который только и мог вести к революционному осуществлению нового общественного устройства»[17]. Эта точка зрения — не индивидуальный взгляд автора главы знатока Хельчицкого Эдуарда Петру, такова была официальная оценка учения Хельчицкого, подобные замечания мы встречаем в уже упоминавшейся работе З. Тихой и в других работах.

В России Петр Хельчицкий стал известен в конце XIX в. В 1893 г. в 55-м томе «Сборника отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук» был опубликован полный чешский текст «Сети веры» и «Реплики против Микулаша, епископа таборского». Публикацию готовил Ю. С. Анненков, который сделал и изложение на русском языке содержания «Сети веры» по главам, «Реплику» изложил М. Н. Сперанский. После ранней смерти Анненкова работу над публикацией завершил И. В. Ягич, предпославший ей обширное «Введение». Личностью и взглядами Хельчицкого много занимался Н. В. Ястребов, который в 1908 г. издал монографию «Этюды о Петре Хельчицком и его времени».

Ягич пытался оценить Хельчицкого не только в историческом плане, но и с точки зрения идейных течений своего времени, отмечал близость позиций Хельчицкого и Льва Толстого. Он писал: «Хельчицкий не только пошел дальше Гуса в большей части вопросов догматических... но главным образом выдвигается еще тем, что центр тяжести его основ лежит на этике, на основании которой он создает новое устройство не только церкви, но и гражданского общества. Таким образом Хельчицкий приходит к реформе и государства, благодаря чему становится социалистом в истинном значении этого слова (но не в том, как это слово понимается обыкновенно теперь)»[18].

«Оригинальнейший из гуситских писателей и мыслителей»,— пишет о Хельчицком Ястребов[19]. «Хельчицкий,— считает русский исследователь,— это один из самых выдающихся чехов, известных истории, в его лице чешский народ действительно внес нечто ценное в историю человечества и его мысли»[20].

Но Петр Хельчицкий привлекал внимание не только ученых-славистов, его, о чем уже была речь, высоко ценил Лев Толстой. Он считал чешского мыслителя выразителем истинного смысла христианства и полностью с ним солидаризировался. Толстой видел в судьбе Хельчицкого родственность своей ситуации: Хельчицкого объявляли еретиком, а он был «верным понимателем и возродителем христианской истины»[21]. «Мудрой, сердечной и нужной книгой» считает он «Сеть веры», где, по его словам, автор показал, что люди, называющие себя христианами, ведут нехристианскую жизнь, показал, что казни и войны немыслимы для христианина. Толстой вспоминает, что книгу Хельчицкого пытались замолчать и забыть:

«Но духовные богатства человечества никогда не погибают, а только доходят, как жесткие плоды. И чем дольше они дожидаются своего времени, тем они ценнее.

То же и с Хельчицким и его книгой»[22].

И немного дальше:

«„Сеть веры“ — старая книга по времени, по назначению же и содержанию своему это — самая новая книга, настолько новая, что люди нашего времени не подготовлены истинным просвещением к тому, чтобы быть в состоянии понимать ее. Но время ее придет и приходит»[23].

Великий русский писатель увидел в авторе «Сети веры» своего единомышленника и соратника: взывающего к терпению и непримиримого ко злу, обличителя мерзостей и проповедника добра. Так славянские писатели-гуманисты объединились через века против церковных и государственных властей, которые «никого не могут исправить, иначе как повесив», против корысти, злобы и лицемерия. Отвергая борьбу кровавую, всяческое насилие, они объединились в идее борьбы духовной, победа в которой делает не нужными войны и казни.

[1] *Толстой Л. Н.* О Петре Хельчицком//Хельчицкий П. Сеть веры. 2-е изд. «Посредника». С. IV.

[2] *Ягич И. В.* Введение//Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1893. Т. 55. С. XXV.

[3] В переводе цитат из «Реплики против Микулаша, епископа таборского» использовано изложение этого текста, выполненное М. Н. Сперанским и опубликованное в «Сборнике отделения русского языка...» Т. 55.

[4] *Vlček J.* Dějiny české literatury. P., 1951. D. I. S. 161.

[5] В переводе цитат использовано изложение содержания «Сети веры» по главам, сделанное Ю. С. Аннековым и опубликованное в кн.: Сборник отделения русского языка... Т. 55.

[6] При цитировании «О тройном народе речь» использован перевод этого текста, сделанный Н. В. Ястребовым и опубликованный в кн.: «Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук». СПб., 1904., Т. 77.

[7] Průvodce po dějinách české literatury. P., 1976. S. 90.

[8] *Ягич И. В.* Цит. соч. С. XXXVIII.

[9] *Толстой Л. Н.* Цит. соч. С. V.

[10] *Chelčický P.* Síť víry. P., 1950. S. 19.

[11] Ibid.

[12] *Dobrowsky J.* Geschichte der Bömischen Sprache und ältern Literatur. Prag, 1818. S. 229.

[13] *Palacký F.* Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. P., 1895. D. IV. S. 372.

[14] *Masaryk T. G.* Česká otázka. Naše nynější krise. P., 1948. S. 210.

[15] Ibid. S. 211.

[16] Dějiny české literatury. P., 1959. D. I. S. 273.

[17] Ibid. S. 278.

[18] *Ягич И. В.* Цит. соч. С. XXI.

[19] *Ястребов Н. В.* Этюды о Петре Хельчицком и его времени. СПб., 1908. С. 5.

[20] Там же. С. 16.

[21] *Толстой Л. Н.* Цит. соч. С. 11.

[22] Там же. С. IV—V.

[23] Там же. С. V.

. С. Надъярных

ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ В АНТИУТОПИЯХ XX ВЕКА («Мы» Е. Замятина и «Солнечная машина» В. Винниченко)

«...По острию ножа идет путь парадоксов — единственно достойный бесстрашного ума путь...» * — так считает герой романа «Мы» (1920) Евгения Замятина — нумер Д-503, один из жителей далекого будущего, которые обрели свой идеал счастья в стерильно-индустриальном обществе.

Изображение их Единого Государства преподано в духе классической утопии места [1], которая на вековых литературных меридианах при соблюдении жанрового канона выражала живую раскованность в выборе интерпретационных вариантов. Замятин предлагает нам настроиться на парадокс.

Парадоксу он действительно отводит главенствующую роль. Парадоксами озвучен стиль, на парадоксе держится структурная ось романа: «нож,— по мнению Д-503,— самое прочное, самое бессмертное, самое гениальное из всего, созданного человеком. Нож — был гильотиной, нож универсальный способ разрешить все узлы» (78—79). И возможно, именно такая распахнутость ключевой антиномии облегчает и наши подходы к ней. Впрочем, попавшему в ловушку парадокса не сразу удается постичь, чего здесь больше: бунта природного человеческого духа против машинной цивилизации, противопоставления романтики авангардистского взрыва романтической мифологизации средневековья и сельского обшинного уклада жизни или толкования прогресса в параметрах космических.

Роман резко включен в полемику 20-х годов о путях русской литературы. «Мы» — художнически реализованный протест писателя против догматизма, окостенения образного мира, вырождения, энтропии. «...Реализм „социалистический“ или „буржуазный“ — нереален, неизмеримо ближе к реальности проектирования на мчащиеся кривые поверхности — то, что одинаково делает новая математика и новое искусство. Реализм не примитивный, не realia, а realiora — заключается в сдвиге, в искажении, в кривизне, в необъективности. Объективен объектив фотографического аппарата» (392).

Позиция выражена недвусмысленно, со свойственной писателю пронзительной бескомпромиссностью. Это — статья «О революции, литературе и энтропии» (1923), которая, помимо всего прочего, является также добротным проявителем парадоксов «Мы», чем и в дальнейшем не стоит пренебрегать.

С прицелом на сдвиг и кривизну задуман главный персонаж — Д-503. Его мыслительная парадигма распадается на антиномии. Он то совершает броски за аргументом «с плюса на минус» через столетия, преодолевая пропасть между сегодняшним и тогдашним,

---

* *Замятин Е. И.* Избр. произв. в 2 томах. М., 1990. Т. 2. С. 79. Далее в тексте указывается страница.

то сосредоточивается на добывании сиюминутной истины с $\sqrt{-1}$. «По-человечески» наслаждаясь солнечным теплом и отдаваясь любовному переживанию, Д-503 при этом исповедует «божественную красоту стихии математики в ограниченной бесконечности» и, силясь разгадать «какой-то странный икс в глазах или бровях» искушающей его I-330, пытается дать ему цифровое выражение.

В создании образа Д-503 Замятин следует принципу антиномии, подсказанному самой сутью этого носителя формально-логического сознания [2]. К тому же антиномии-парадоксы сознания Д-503 усугубляются неприятием им души. Потому и существует он в «двухмерном мире» (47) и, продираясь через «логические дебри», мчась одновременно в двух параллельных потоках повествования — формально-логическом и чувственном,— то и дело вопрошает себя: «Кто — я? какой — я?», раздваиваясь на прошлого, как ему кажется — подлинного, и — сегодняшнего, «заболевшего» фантазией (душой). И при всем, казалось бы, перевесе в длительном внутреннем противостоянии героя преимуществ полноценной человечности, у финала он неожиданно удовлетворяется операцией, изъявшей у него душу.

Характерологическую анатомию этого типа в русской литературе дал Ф. И. Достоевский, так и назвав его парадоксалистом. («Записки из подполья»). Узлы связи замятинского «Мы» с «Записками...» тоже на самом острие ножа. Наряду с Шопенгауэром и Ницше Достоевский для Замятина был гениальным философом, с их главными вопросами «зачем?» и «почему?» В национальной литературной традиции — образцом схода «с канонических рельс, с широкого большака» (391), будь то «большак» реализма или «до святости канонизированные» рельсы символизма. «Абсурд, да,— пишет он в той же статье.— Пересечение параллельных линий — тоже абсурд. Но это абсурд только в канонической, плоской геометрии Эвклида: в геометрии неэвклидовой — это аксиома. Надо только перестать быть плоским, подняться над плоскостью. Для сегодняшней литературы плоскость быта — то же, что земля для аэроплана: только путь для разбега — чтобы потом подняться вверх — от быта к бытию, к философии, к фантастике» (391). В способности подняться над плоскостью и видел для себя Замятин урок в школе Достоевского [3].

«Мы» — тоже записки и тоже из подполья. И не потому лишь, что Д-503 ведет их втайне и боится разоблачения. Весь отлитый из «незыблемого вечного стекла» мир его Единого Государства, этот замкнутый в своих пределах утопический «город» [4], может тоже восприниматься как подполье [5]. В обеих «записках» важнейший сюжетный узел — жалобы «я» на болезнь, симптомы которой в своих парадоксальных измерениях могут тоже быть сближенными. У Д-503 они обнаруживаются с обретением души, а парадоксалист Достоевского, хотя и жалуется на печень, но «болезнь настоящая, полная болезнь» — это признать болезненность ощущения, «что я умнее всех»*. Мотив болезни как предупреждение, предостережение

* *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 томах. Л., 1973. Т. 5. С. 103. Далее в тексте указывается страница.

против утопической реальности — характерная моделирующая примета антиутопии, жанра, который неслучайно связывают с переломными периодами истории, с XX веком [6]. И тем симптоматичнее наблюдать его прогностические функции в «Записках из подполья».

И Замятин, и Достоевский отправляются от факта уже осуществленной (стеклянный город «Мы») или возможной (хрустальный дворец в «Записках из подполья») утопической реальности. И потому испытание идеала начинается с кульминации, представляющей некий утопический центр. Он предельно обнажен в рассуждениях постоянного оппонента парадоксалиста Достоевского и сводится к идеалу человека «вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика» (112).

Пространственный континуум Единого Государства ориентирован по горизонтали. Это откровенные плоскости, со всеми аксессуарами эстетики бесспорности геометрических форм: «непреложные прямые улицы, брызжущее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ» [6]. В качестве вертикали стены этих параллелепипедов не воспринимаются: они прозрачны; зато хорошо ограничивают пространство и способствуют бдительности стражей порядка, обязанных видеть все насквозь. В отличие от них Зеленая Стена, которой Единое Государство отгородилось от прежних веков, хотя и тоже стеклянная, но — оцвеченная, значит — видимая. К тому же не нейтральны семантика зеленого с его природным началом, а также образы волосатых людей, обитающих за Стеной («человек полей» Исав тоже был «косматым»...).

Зеленая Стена — единственная «вертикальная координата» (В. Топоров) в Едином Государстве; лифты с их застывшей ритмикой: вверх—вниз в расчет не берутся, а полет созданного Д-503 «Интеграла» во вселенную пока не состоялся.

Итак, торжество плоскости? Да, перед Зеленой Стеной Д-503 спасовал. И все же, даже если на миг он заколебался у ее подножия — это уже ступенька по вертикали. Стена притягивает его, и он чувствует, как «из необозримого зеленого океана за Стеной» катится на него «дикий вал из корней, цветов, сучьев, листьев». «Встал на дыбы, сейчас захлестнет меня, и из человека — тончайшего и точнейшего из механизмов — я превращусь...» (62). Мысль обрывается страхом. А страх для его ипостаси сродни революции. И хотя застывшая стеклянная плоскость продолжает существовать, деформация ее вероятна. «Лобачевский одной книгой раскалывает стены тысячелетнего Эвклидова мира, чтобы открыть путь в бесчисленные неэвклидовые пространства,— это революция.— Революция — всюду, во всем, она бесконечна, последней революции нет, нет последнего числа,— опять дает «подсказку» Замятин в своей статье.— Революция социальная — только одно из бесчисленных чисел, закон революции не социальный, а неизмеримо больше — космический, универсальный закон — такой же, как закон сохранения энергии, вырождение энергии (энтропии)» (387) [7].

Функциональное отличие замятинского романа, как и других антиутопий — антижанров в его терминологии,— Г. Морсон видит

в разоблачении [8]. Он относит антиутопию (и дистопию,— для него это порой синонимы [9]) к пародийному жанру. Сатирой считал «Мы» и Дж. Оруэл [10].

Е. Замятин не пренебрегал разоблачением, но свой замысел реализовал не по законам пародии. И если следовать логике самого Морсона, согласно которой «наличие нескольких типов антижанров предполагает, что субжанры могут иметь свои классические тексты и образцы» [11], то «Мы» скорее можно отнести к тому типу, который заряжен взрывной силой парадокса. Энергетический импульс романа направлен на энтропию. Замятин сам подталкивает к такому пониманию. «Взрывы,— читаем в той же его статье,— малоудобная вещь. И потому взрывателей, еретиков справедливо истребляют огнем, топором, словом... они нерасчетливо, глупо вскакивают в сегодня из завтра, они — романтики... Справедливо рубят голову еретической, посягающей на догмы литературе: эта литература вредна. Но вредная литература полезнее полезной: потому что она — антиэнтропийна, она — средство борьбы с обызвествлением, склерозом, корой, мхом, покоем. Она утопична, нелепа... она права через полтораста лет» (388—389).

Сама структура «Мы», этого романа в романе — о чем позже — взрывная. Сильным взрывным потенциалом обладают парадоксы его языка, вобравшие авторские идеи антиэнтропии: «высоковольтность каждого слова», эллиптичность синтаксиса, «необычная, часто странная символика и лексика», «образ остр, синтетичен» (см. 392). Осложнены вероятностью взрыва мыслительные антиномии Д-503 и течение его «болезни». Взрыв заложен везде, вплоть до прелюбопытнейшей буквенно-цифровой символики имен персонажей.

Четные или нечетные числа (кстати, В. Шкловский ошибочно связал четные исключительно с мужскими нумерами [12]) — существенной роли не играет. Важнее придание числу буквенного знака. Не все еще в нумерах человеческое утеряно, если сохранился хотя бы этот осколок имени. Не нейтральная и графика букв. С постоянным эпитетом «милая», О-90, эта круглым простым умом (см. 26) выражающая женский идеал Единого Государства особь, удрала, в сущности, ведь парадоксальную штуку. Не дотягивая по росту несколько сантиметров до «материнской нормы», она, презрев угрозу смертной казни, готовится стать матерью. I-330 — это противоречивая и загадочная «вертикаль». Искусив Д-503, подводит его к «болезни», способствует О-90-й перебраться за Зеленую Стену, принадлежит к организации Мефи (от Мефистофеля), посягнувшей на устои Единого Государства и немало в этом преуспевшей.

У обладавшего так называемым audition colorée (цветовым слухом) В. Набокова буква I, находящаяся в «черно-бурой группе», отличается все же вкусом молочного шоколада, а О он «услышал» в группе белесой [13], т. е., в чем-то эти буквы близки. У Рембо, который «пел рожденье гласных» [14], О — нежно-голубая, I — красная, но обе в той группе, где «цвета причудливой загадки» [15], вспомним икс I-330. Audition colorée Замятина, возможно, где-то на стыке этих ощущений. А что audition colorée был ему не чужд,

доказывает то, что розовость утром казалась ему «тихой и чуть горьковатой», а вечером — «звонкой, шипучей» (76). И, наконец, Д-503, находящийся между О и I. В латинской графике (а мир Единого Государства «космополитичен») D совмещает в себе вертикаль и усеченную округлость. И разве это не дополнительная грань его парадоксальности? В набоковской «системе» Д — палевое, то есть, близкое к взрывному красному.

Фокусирует энергию взрыва образ зеркала, фигуры, традиционно совмещающей физическое и духовное, реальное и мистическое. Множество зеркальных поверхностей в «Мы» — аналоги «ежедневности, повторяемости» (26), но обретшему душу открывается зазеркалье. «Плоскость стала объемом, телом, миром, и это внутри зеркала, внутри вас — солнце и вихрь от винта аэро, и ваши дрожащие губы, и еще чьи-то... Холодное зеркало отражает, отбрасывает, а это — впитывает, и от всего след — навеки» (60).

В противовес теме незыблемости стеклянной плоскости все время варьируется мотив непреодолимой детской тяги заглянуть внутрь зеркала. Для Замятина детскость — это первозданная философская мудрость мировидения, свободного от догм, абсолютов, вер (см. 390). Сохраняются им к тому же и магические первобытные смыслы. Мифы многих народов запечатлели эту магию. Священное зеркало у японцев, зеркало зла у китайцев. Благодаря чудесному (небесному) зеркалу Сатáна, героиня нартского эпоса, видит все происходящее на земле. Душа человека отражается в зеркале в индийских мифах, а также в созданных северными народами — нанайцами, ульчами, орочами, эвенками и др. Их Паня видна в зеркале в солнечный день. Когда же ее похищали злые духи, человек заболевал. Д-503 «заболевает» с обретением души, в мифе болезнь приходит к человеку, когда душа уходит. Не потому ли и «размыкается» парадокс зеркальной поверхности в «Мы»?

По мере завершения своих записей Д-503 начинает вдруг «с прискорбием» замечать, что «вместо стройной и строгой математической поэмы в честь Единого Государства» у него «выходит какой-то фантастический авантюрный роман, «обложенный» «густым приключенческим сиропом» (69), «до смешного далекое, как перевернутый бинокль» (128). I-330 учит его, что «человек — как роман: до последней страницы не знаешь, чем кончится. Иначе не стоило бы и читать» (107).

Финал «Мы» — последняя страница утопической реальности, «романа», сочиненного Д-503, но не конец антиутопии Замятина. Думать так заставляет сам сочинитель записок, осознавший зыбкость отраженного в них мира. Рассыпавшиеся на столе страницы рукописи — картина этой утопии. «И никак не сложить (их.— *Н. Н.*) по порядку, а главное — если и сложить, все равно, не будет настоящего порядка, все равно — останутся какие-то пороги, ямы, иксы» (89). В последних строках финала Д-503 произносит: «я надеюсь, мы победим. Больше: я уверен — мы победим. Потому, что разум должен победить» (155). Но, опять-таки, подобная лексика — не только плод математически-холодного допущения, она и из арсенала чувство-

ваний, как сказал бы Достоевский. И видно, не так уж безграмотно ставили диагноз болезни Д-503 как неизлечимой. И если все это соотнести с заключительной коллизией, открыто заявляющей уже свои антиутопические права: «... в западных кварталах (Единого Государства.— *Н. Н.*) все еще хаос, рев, трупы, звери и ... значительное количество нумеров, изменивших разуму» (155),— кто знает, чем обернется этот, наибольший из парадоксов «Мы», составляющий его антиэнтропийное ядро. Финал открыт...

Взрывная энергия — типологическая особенность многих антиутопий XX в. Она формирует их структурные модели, характерологию, разрушая идеал утопического мира и даже целые миры, как в романе Владимира Винниченко «Солнечная машина».

Это произведение крупнейшего украинского художника слова, написанное в эмиграции (1922—1924, Берлин, Равенна), числят то по ведомству фантастики, то социальной утопии. В нем есть нечто и от того, и от другого. И все же определяющая доминанта — взрывная. «Солнечная машина» в том же типологическом ряду, что и «Мы», при том, что это совершенно иной интерпретационный вариант, начиная с формальных примет («подчеркнутая романность» [16]) и кончая содержательными ходами.

Миры творит Винниченко огромные, движущиеся, противостоящие друг другу в социальном и классовом отношениях, как можно было бы сказать на официозном языке нашего недавнего прошлого, хотя до определенной сюжетной точки здесь все так и есть. Но не в этом, повторяем, суть. Перед нами — тоже классическая городская утопия места. В ней тоже есть «зеркальный мрамор пола», но акцент в изображении города иной. По замыслу это реальный город, в реальной стране реального времени: Германия, XX век, Берлин. Традиционная привычность романного хронотопа — это оболочка утопического ядра повествования — изобретение солнечной машины, изготовляющей из травы искусственный хлеб для всех (всего человечества),— которое «расщепляется» по собственным жанровым законам. В известной мере, «Солнечная машина» — тоже роман в романе.

Мир индустриального города представлен биржевым королем Германии, президентом Объединенного банка Фридрихом Мертенсом, «конкурентом бога на земле», для которого «закон цифр мощнее законов природы и гуманности» *. Соответствует этим идеалам и его «интерьерная» жизнь с «хаотическим порядком и напряженной веселой готовностью множества телефонных аппаратов со световыми, слуховыми, медными, ослепительно блестящими трубками» соединить короля резиновых изделий с Берлином, Германией, всем миром.

Совершенно иной тонус мира, в котором тлеют монархические иллюзии, мира графско-княжеского. Он приглушен, выплескивается на поверхность от поры до поры и то вяло.

И наконец, одновременно и тут же существующий мир Инарака —

---

* *Винниченко Володимир.* Сонячна машина. Київ, 1989. С. 10. Далее в тексте указываются страницы этого издания. Перевод с украинского языка наш.— *Н. Н.*

Интернационального Авангарда Революционной Акции, нелегальной террористической социалистической организации, задача которой «бороться с существующим строем» (41). Скорее — секта, нежели организация; ее статут: строгий аскетизм, абсолютный запрет эксплуатации чужого труда, фанатическая преданность дисциплине.

Каждый из миров заряжен взаимным соперничеством, неприятием и конкуренцией. Пространственно и внутренне они не изолированы. Больше того. Они «перемешались» и «интернационализировались». И граф Элленберг, воплощающий дух нации и аристократическую честь, не случайно чувствует ненадежность клана. И «наглый хам» Мертенс не зря посягает на руку чистокровной принцессы Элизы, а граф Адольф, единственный сын Элленберга, служит у него начальником личной охраны, и кроме того, является членом его личного кабинета министров. Ганс Штор, сын слуги Элленбергов,— он каких-то албанских кровей,— социалист, графиня Труда мечтает стать актрисой и пребывает в наложницах и т. д. Это что же, тоже парадокс? Нет, скорее это XX век с его интеграционным «профилированием».

Замкнуто, изолированно, как и положено утопическому «месту», существует в романе мир интеллектуального поиска, связанный с изобретением солнечной машины, мир ученого-химика Рудольфа Штора, лаборатория которого расположена в саду, отгороженном стеной от всего окружающего. Пространство сада населено — соловей, пчелы, насекомые. Это теплый, зовущий к себе сад, живущий своей жизнью, несмотря на то, что под самой его стеной «ревут и трубят автомобили», а вверху над ним «во всех направлениях прорезают закопченную городом небесную голубизну самолеты, обливая тишину сада непрекращающимся лопочущим грохотом моторов» (20).

Образ сада воплощает гармонию человека с миром природы. Сад невинно-естествен, пока его равновесие не нарушено вкушением плода с древа познания, до той поры, пока замысел ученого зреет, и «городу»,— неважно, с его лихорадочным индустриальным ритмом или с таинственноконспиративными потугами — нет до него дела.

Нельзя не вспомнить Лесю Украинку. «Все главные атрибуты древней утопии до сих пор живут в нашем языке: «древо жизни», «древо познания», «животворящая и живая вода» и т. д.,— все это не только насильно врывается в нашу фразеологию, стоит нам заговорить на «утопические» темы, но и по сей день является сознательно избранным «мотивом» современных («модернистских») произведений наших поэтов, художников, беллетристов. И психологическая зависимость наших современных авторов от этих древних «аллегорий, метафор и символов» намного сильнее, чем может показаться на первый взгляд» [17].

Последуем за этой мыслью,— в романе Винниченко весьма органична психологическая зависимость «модерности» от архетипа.

Функциональное наполнение «плода познания» усиливается по мере завершения открытия Штора и его легализации. «Сад» начинает моделировать идею пространственного и смыслового приоритета

природы. Утопическая миссия Единого Государства моделировала вселенскую приоритетность математически исчисленной «идеальной несвободы», которая утверждалась в противостоянии бытию за Зеленой Стеной. Но при всей плоскостной сущности стеклянного города над ним — самостоятельно — было небо. Противоположность же «верха» и «низа», по Юнгу, представляет собой энергетическую базу, и там, где она есть, «существует возможность события и развития». И солнце было постоянно в круге парадоксальных мыслительных ощущений Д-503. Это было разное солнце, как и положено в таком случае. Отраженное в стеклянных блоках стальное солнце, дикое — когда наступала на Д-503 «болезнь», огненное солнце, сопровождающее страсть, как «кружочек жести», когда к нумеру подступала боязнь потерять I-330. Но было солнце и природное. Дневное — с лучами-волосами, солнце сильное, мощное, проникающее в глубь стеклянной скорлупы. И солнце утреннее, слабое, только что родившееся, но способное возрождать и пробуждать к жизни. Не говоря уже о солнце за Зеленой Стеной. «Это было не наше, равномерно распределенное по зеркальной поверхности мостовых солнце: это были какие-то живые осколки, непрестанно прыгающие пятна, от которых слепли глаза, голова шла кругом. И деревья, как свечки,— в самое небо, как на корявых лапах присевшие к земле пауки, как немые зеленые фонтаны... карканье, мох, кочки, клекот, сучья, стволы, крылья, листья, свист...» (102—103).

Таков этот «сад» Замятина, где роскошествует зеленое, где есть пахнущая травами женщина, живые птицы, живой зеленый ветер, зеленый мир, и возможно даже в самом Д-503 сохранилось несколько капель «солнечной лесной крови», как думает I-330, потому и рискнувшая искусить его.

Свободное о парадоксов солнце Винниченко иное. Его изображение предусматривает символическую функцию, с которой ассоциируется момент работы. Это, если можно так сказать, работающий (работящий — в субъектном значении) символ. Неотделимость же «нравственной ценности символического образа мышления от его образной ценности», как полагал Й. Хёйзинга, возникает из связи «символа с реальностью», [18] — в данном случае — с реальностью утопической. Солнце у украинского художника — не только источник жизненной силы. Оно и первотолчок и субъект изобретения Рудольфа Штора, этого по-детски самоуглубленного фанатика научной идеи и вместе с тем — «Гефеста», собственноручно «выковавшего» солнечную машину. Наша ассоциация не надумана, ибо он даже показан с приближением к мифу: «некрасивый», заросший, хромой; не похожий, как и Гефест, на олимпийца, он все же влюбляет в себя прекрасную «Афродиту» — принцессу Элизу и т. д.

Космическое восприятие света — а именно оно присуще Винниченко — издревле связывалось с земледельческой символикой. Отсюда и солнечный хлеб из травы. Она повсюду, стоит ею только запастись, и солнечная машина без всяких усилий с помощью стеклянных пластинок изготовит из нее хлеб. Двуединство извеч-

ного: земле-делие, как видим, не нарушается, только делателем выступило солнце. И как в древности, оно по-прежнему рождающееся (в новой, «машинной» функции), и рождающее (хлеб, жизнь). Таковы истоки этой новейшей образности.

Трагедия начинает созревать, когда начинается выход солнечной машины за пределы сада, и сад соответственно утрачивает постепенно свою целостность. Всю жизнь положить на то, чтобы осчастливить человечество, а теперь встать перед крахом замысла — эта новая коллизия в судьбе Штора связана с крепнущей функцией города. Нечто подобное — и это характерно для коллизии: город-общество-сад-индивидуальность — встречаем в романе «Росхальде» Германа Гессе, в судьбе мальчика Пьера, до определенного времени безраздельно владевшего садом, не в пример своим родителям, никак не могущим его поделить. «Индивидуализация и врастание в социальный организм общества, приспособление к нормам и установкам старших неминуемо ведет к греху, к утере «сада», который отныне превращается в «море житейское», «юдоль земных страстей» [19].

Рудольф Штор своей неспособностью к повзрослению тем более драматичен. Его изобретение на первых порах вызвало буквально шквал неприятия. У всех и по разным причинам, соответственно пониманию каждого из миров своего места под солнцем. Но не здесь, однако, скапливается энергия взрыва, и не в этом намечающийся конец утопической реальности. Пройдя через поистине мученические испытания, солнечная машина и ее изобретатель в конце концов получили признание. Абсолютное признание всех — как раз отсюда и начинается осложненное взрывами движение к финалу. Все сравнялись — князья, графы, принцесса, Мертенс, Инарак, всех устраивает легкий хлеб. Воцаряется полный достаток и ... полная духовная деградация. Бесцельное существование. Умерщвляющий ум и душу тупик.

Для утопического повествования ситуация достаточно типичная. В качестве ее пика можно назвать роман Р. Шекли «Город-мечта, да ноги из плоти», а в качестве классического истока «Вести ниоткуда» Морриса с их картиной полной неподвижности и мертвой тишиной «выровненной поверхности некогда бурного житейского моря». «Мы осознаем,— писала Леся Украинка,— что это не жизнь, а медленное вымирание от счастья, от бесцельного, ненужного благополучия» [20].

Разрешается ситуация у каждого художника по-своему. Путем парадоксов у Замятина, у Винниченко с явным намерением игры. Д-503 без конца твердил о взрослости «Мы», «игрушки нам не нужны, мы не дети»,— уверял он читателя своих записей, с фанатическим упорством противостоя наплывам собственной «детскости». Герои Винниченко находят выход в игре. Писателю близка модель homo ludens — человека играющего [21]. В экстремальных условиях, грозящих вырождением, игре подчиняются все. Одни неожиданно для себя открыв этот дар (некоторые члены Инарака), другие — реализуя давнишнюю мечту (графиня Труда), третьи, как принцесса Элиза, которая до этого даже «переиграла», переменив

множество амплуа,— снимая грим. Есть немало и других нюансов. Но так или иначе, налицо бурное карнавальное действо, не знающее разделения на исполнителей и зрителей, носящее вселенский характер с присущим ему «состоянием мира», с отменой «всех иерархических отношений» [22]. Карнавал по своей идее, по своей сущности — подлинный праздник времени, «праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершимое будущее»[23].

Два момента важны для нас: отмена иерархических отношений во время карнавала и его направленность на незавершимое будущее. Первый момент реализовался в «Солнечной машине» в совместном поиске даже антагонистически настроенных по отношению друг к другу людей выхода из создавшейся апокалиптической ситуации. Второй момент — еще один шаг к познанию финала романа. Да, все объединились идеей свободного труда и равноправия. Да, осуждены всеми классовая борьба, нищета, неравенство, преступность, грабежи, кражи, убийства, власть — содержанка неравенства. Но карнавал продолжается, и потому даже «победа солнечной машины на всей планете» (607), правда, декларированная, это еще не свидетельство разрешенности финала. Финал романа Винниченко двойной. Первый раз он ознаменован взрывом, разрушившим благополучное бездумное существование людей, низведенных «счастьем» до положения насекомых. Второй — и последний — раз связан с неопределенной будущностью, намечающейся по окончанию карнавала. Он разомкнут в неизвестность. Триумф солнечной машины? Но ведь это уже было испробовано и привело к катастрофическому счастью. И надо ли еще раз испытывать судьбу? Даже если и «приправленную» свободным трудом. Трудиться — зачем, коль есть самодостаточная «машина»? Картина повторного, хотя и видоизмененного утопического будущего, его планирование все с той же машиной, идея радостно организованного труда в масштабах всего мира (а в действие постепенно вовлекаются Германия, вся Европа, мифические Восточные государства, Америка) намечена в эйфорических декларациях, лозунгах,— ее очертания невидны. Едва ли у писателя не было «программы». Двойной финал романа, перепланировка утопических и антиутопических плоскостей, распадающаяся на антиномии роль «машины», наконец, явление текучести, разрушительной и восстановительной идеи утопической реальности,— все это читается в романе В. Винниченко как открытый ответ на противоречия и катаклизмы XX в.

[1] См. типологию Ежи Шацкого, тесно связавшего историю утопического мышления с историей жанра. Истоки связи — в «Золотой книге» Томаса Мора (1516), в которой мудрый король Утоп изолировал на острове Утопии свое государство с благим обществом и максимумом счастья от остального мира. Описанием этого локального счастливого места и стала книга Мора, дав наименование жанру и явив собою многократно воспроизводившийся впоследствии образец. См.: *Ежи Шацкий.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 18.

[2] «Для „логического“, т. е. формально-логического, сознания эйдетическая цельность необходимым образом распадается на *антиномии.* Таковы эти антиномии абсолютной единичности и множественности, когда А есть А и в то же время вся

совокупность других В, С, Е..., связанных с этим А, вечности смысла и движения его и т. д.» (*Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1990. С. 141—142).

[3] Нас в данном случае интересует уровень жанрово-структурный. Совершенно самостоятельная и тоже сопредельная прозе Замятина тема — христианские начала творчества Ф. Достоевского, определившие исследование глубоких противоречий человеческой природы, тончайших различий между умом и духом, нравственностью и убеждением и разрушительных тенденций внерелигиозного сознания, тупиков гуманистического «рая» как в социалистическом «муравейнике», так и в капиталистическом «дворце». О некоторых современных аспектах этой темы см. в статье: *Тарасов Б.* Где искать бесов? Сегодняшние размышления о Достоевском//Лит. газ. 1991, 13 нояб.

[4] «Ограниченность утопического города общеизвестна... Контуры утопического города могут образовать квадрат — таков, например, Новый Иерусалим в Апокалипсисе, а также основанный самим царем Утопом город Амарот у Томаса Мора, либо быть округлым — таков Город Солнца Т. Кампанеллы, заложенный концентрическими кругами. Симметрия геометрических форм символизирует идеал совершенства, не поддающийся дальнейшему усовершенствованию. Утопический город — это радикальное пространство вокруг сакрального центра». *Гюнтер Г.* Жанровые проблемы утопии и «Чевенгур» А. Платонова//Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 253).

[5] Наиболее близкий по времени к Единому Государству Замятина литературный аналог — Звездный Город В. Брюсова (повесть «Республика Южного Креста»). Д-503 чувствует себя в стеклянной скорлупе, а граждане Звездного, жизнь которых «нормирована до мельчайших подробностей», существуют под непроницаемой для света крышей, которая устроена над городом «ввиду суровости климата». См.: Утопия и антиутопия XX века. М., 1990. С. 48, 46.

[6] Этот жанр называют также негативной утопией (в противоположность «первородной» утопии). Выделяют и дистопию, в которой показан «образ общества, преодолевшего утопизм и превратившегося вследствие этого в лишенную памяти и мечты «кровавую сиюминутность» — мир оруэлловской фантазии». См.: *Чаликова В.* Предисловие к кн.: Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 8. Термины «позитивная» и «негативная» утопии встречаем еще в начале нашего века в статье Леси Украинки «Утопия в беллетристике» (1906). К «древним утопиям позитивного типа» она относит теологические утопии и книги пророков Исаии, Иезекииля, Иоиля. «Эти позитивные утопии имели свои pendant еще и в негативной форме». «В негативной утопии древних легенд мало творческого, она сводится преимущественно к пессимистическим описаниям реальной человеческой жизни; антитезой рая, то есть неким «адом» в них представлена наша родимая земля и наша повседневная «грешная» жизнь» (*Леся Українка.* Зібрання творів у дванадцяти томах. Київ, 1977. Т. 8. С. 163).

[7] Идею революции М. Дж. Ласки относит к глубинным архетипам человеческого сознания, к таким элементарным формам интеллектуальной жизни, как и понятия другого архетипического ряда: рай, нирвана, утопия. См. в кн.: *Lasky M. Y.* Utopia and revolution. Chicago; London, 1976.

[8] См.: *Морсон Г.* Границы жанра. Глава из одноименной книги The Boundaries of Genre. Austin, 1981. Цит. по рус. пер. в кн.: Утопия и утопическое мышление. М., 1991.

[9] Там же. С. 251.

[10] *Оруэл Джордж.* Рецензия на «Мы» Е. И. Замятина//*Джордж Оруэл.* «1984» и эссе разных лет. М., 1989. С. 309.

[11] *Морсон Г.* Указ. соч. С. 234.

[12] См.: *Шкловский В.* Гамбургский счет. М., 1990. С. 258.

[13] См.: *Набоков В.* Собр. соч. в четырех томах. М., 1990. Т. 4. С. 146.

[14] *Рембо.* Поэтические произведения в стихах и прозе. М., 1988. С. 384.

[15] Там же. С. 149.

[16] По мнению Г. Морсона, «весьма важной характеристикой некоторых антиутопических романов является их подчеркнутая «романность»: имплицитно отвечая на утопическую критику, такие произведения сознательно утверждают то, что в других романах само собою разумеется,— существование личности, сложность психологии и ценность эстетического опыта» *Морсон Г.* Указ. соч.//Утопия и утопическое мышление. С. 236).

[17] *Леся Українка.* Указ. соч. С. 156.
[18] *Хёйзинга И.* Осень средневековья. М., 1988. С.. 224., 227.
[19] *Каралашвили Резо.* Мир романа Германа Гессе. Тбилиси, 1987. С. 203.
[20] *Леся Українка.* Указ. соч. С. 185.
[21] Как считает Й. Хёйзинга, «игра» применительно к человеческой природе (в понимании игровой) в эволюционном плане тождественна культуре.
[22] *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.,1990. С. 15.
[23] Там же.

Ю. В. Богданов

СЛОВАЦКАЯ ЛИТЕРАТУРА 1920—1930-х ГОДОВ: МЕЖДУ ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ

Проблема, заявленная в названии доклада, традиционно относится к числу наиболее общих, объективно заданных, но нередко и метафизически окрашенных проблем, перманентно сопровождавших развитие литератур всех славянских народов. В этой части европейского континента она даже получила свое устойчивое знаковое воплощение в государственных гербах Российской и Австрийской монархии: в обоих случаях была использована имперская эмблема византийского орла с двумя головами, развернутыми в противоположные стороны — на Запад и Восток. История на протяжении веков по-разному актуализировала многозначную символику двуглавого орла. Важно подчеркнуть, что исторический опыт далеко не сводится к жесткому противостоянию или противоборству собственно христианского и мусульманского миров. Двуглавый орел олицетворяет скорее идею пограничья, зоны перекрестных влияний, активного диалога и непосредственного взаимодействия цивилизаций, предопределяя тем самым современный факт существования на всем этом обширном пространстве многоцветной палитры разнообразных национальных культур. За плечами у каждой из них значительно более сложный, чем на «чистом» Западе, путь к самоидентификации, часто сопряженный к тому же у многих народов региона с отсутствием непрерывной традиции собственной государственности. Словацкая литература, подтверждая общее правило, привносит, естественно, в него существенные моменты своей специфики и, в частности, демонстрирует свой конкретно-исторический вариант преломления вечной проблематики скрещивания двух ориентаций — Запада и Востока.

Истоки письменности и литературы у словаков непосредственно связаны, как известно, с принятием христианства и просветительской деятельностью братьев Кирилла и Мефодия на территории Великоморавского княжества. И хотя после распада Великой Моравии в начале X в. под ударами франков и пришедших с Востока венгерских племен старославянский язык вытесняется в духовной сфере средневековой латынью, наряду с которой с XV в. употреб-

ляется чешский язык, кирилло-мефодиевская традиция подспудно сохранялась в исторической памяти, переосмысляемая как некий легендарный завет предков, обращенный в далекое будущее.

На протяжении последующих девяти веков словацкие земли, вошедшие в состав Венгерского королевства, а затем империи Габсбургов, не имели на карте Европы даже своего этнического названия. Однако с конца XVIII в., с эпохой Национального возрождения, предпринимаются все более настойчивые попытки выхода из исторической безвестности, связанные прежде всего с кодификацией национального литературного языка на основе народных диалектов. Окончательное решение этой задачи в 40-х годах XIX в. выпало на долю Людовита Штура (1815—1856), поэта, ученого и педагога, идеолога словацкого национально-освободительного движения. Языковая реформа Штура, болезненно воспринятая многими деятелями чешской и словацкой культуры как проявление взаимно ослабляющего чехов и словаков раскола, в исторической перспективе безусловно себя оправдала. Она подвела фундамент под все дальнейшее развитие словацкой литературы, добровольно, но и по необходимости принявшей на себя миссию представителя, просветителя и защитника нации и народа. Штуровская романтически окрашенная идея служения высшим национальным интересам вошла в плоть и кровь литературы, во многом, если не в основном, предопределив ее идейно-художественную специфику, в том числе исторически объяснимый, но часто и субъективно затрудненный, выборочный характер ее взаимодействия с другими европейскими литературами.

Принцип селекции задавался прежде всего интересами национального коллектива. «Личные страсти,— формулировал Штур в своих „Лекциях о славянской поэзии“ (1842),— не являются предметом поэзии нашей... У нас индивидуум как индивидуум не может жить только для себя, напротив, он состоит на службе правдивой всеобщности, подобно всем великим характерам славянским» [1]. Отчетливо сознавая степень бесконечной униженности своего народа («Раболепство нашего народа настолько вошло в обычай, что наблюдать это человеку более образованному стало уже невозможно и невыносимо» [2]), Штур с горечью констатировал громадную дистанцию, отделявшую Словакию от ушедших вперед по пути цивилизации западноевропейских народов — англичан, французов, немцев... По сравнению с бесправными словаками те жили уже совсем иными интересами и заботами, и никому дела не было до прозябавшего в глухом европейском захолустье «подтатранского племени». Помощи и понимания ждать было неоткуда, особенно после языкового «разрыва» с чехами. Надеяться можно было только на себя. «Мы рождаемся в муках неимоверных,— писал ближайший соратник Штура Йозеф Милослав Гурбан,— ибо нигде не находит дух наш проторенных путей, но сам искать их должен путем борьбы в себе самом» [3].

Не выглядит поэтому парадоксом тот общеизвестный факт, что демократ по духу, европейски образованный Штур испытывал стой-

кое предубеждение к «западной» модели мира, всецело погруженного в «мерзкое», по слову Штура, эгоистическое накопительство и потому, по его мнению, обреченного на нравственное загнивание и вырождение. Напротив, у народов восточной Европы он в тех же «Лекциях о славянской поэзии» усматривал тяготение «к интересам высшим, к интересам духовным».

Здесь нет возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на мотивах, определивших такую позицию Штура. Вопрос этот хорошо изучен и многократно освещался в научной литературе. В частности, совершенно справедливо говорится о влиянии, оказанном на Штура, сложной, индивидуально воспринятой смеси философии Гегеля и Гердера, колларовской идеи славянской взаимности, духовных исканий русских славянофилов. И столь же справедливо отмечается в кипучей деятельности Штура и его сподвижников поразительное сочетание гениально «угаданных», разработанных и, что самое главное, стремительно осуществленных проектов, отвечавших насущным потребностям национального саморазвития, с культивированием чисто умозрительных, если не сказать — утопических, историософских представлений и концепций.

В штуровский период происходит, в частности, и первая осознанная конкретизация понятий Запада и Востока применительно к словацкой геополитической и культурной ситуации. Причем Восток однозначно ассоциируется со славянством и его главным оплотом — Россией. Культурный же потенциал Запада все последовательнее начинает рассматриваться сквозь призму мессианистски истолкованной гердеровско-колларовской гипотезы о великом гуманистическом предназначении славянских народов. Соответственно производится отбор «нужных» — и нежелательных, вредных для формирующегося национального самосознания импульсов и традиций (разъедающий скепсис Вольтера, индивидуализм и пессимизм Байрона и т. п.). Наиболее законченное воплощение все эти размышления получили в философско-политическом трактате Штура «Славянство и мир будущего», написанном под знаком тотального разочарования в унизительных — для словаков — итогах революции 1848—1849 гг. и обосновывающем иллюзорную идею политического объединения славян под эгидой России, принятие православия и повсеместное распространение русского языка. Правда, все это при условии, что в самой России будет отменено крепостное право, а царское правительство перестанет поддерживать национально-угнетательские режимы наподобие Габсбургской монархии. Книга, оставшаяся после внезапной смерти Штура в рукописи, впервые была издана в Москве в 1867 г. на русском языке и вошла в контекст скорее русской, панславистской (Данилевский, Ламанский), чем словацкой общественно-политической мысли. Самому Штуру она была продиктована обстановкой беспросветной «баховской» реакции 1850-х годов, крахом надежд на успешное развитие национально-освободительного движения и желанием как-то подбодрить отчаявшихся единомышленников пусть отдаленной, но «логически неизбежной» перспективой грядущего воскрешения славян. Землякам-

словакам надо было лишь выстоять до наступления лучших времен, не потерять свою индивидуальность, сохранить язык, литературу, культуру — главный залог существования нации.

Кому-то может показаться необязательным столь глубокое отступление в историю от непосредственной темы доклада. Но все дело в том, что именно штуровцы, заложив фундамент отечественной литературы и задав соответствующую парадигму ее развитию, до сих пор рассматриваются как первоисточник и «первоответчик» за все последующие драматические перипетии и повороты в судьбах словацкой культуры, национальном бытии и самосознании. Самым свежим примером подобной актуализации может служить развернувшаяся в 1989 г. на страницах журнала «Словенске погляды» (№ 3—12) горячая дискуссия, в которой приняли активнейшее участие ведущие историки, литературоведы, культурологи, этнографы, языковеды Словакии. В статье члена-корреспондента САН Л. Ковача, представителя естественных наук, известного специалиста в области биологии, на поколение штуровцев была возложена историческая ответственность за дилетантски ошибочный, по-гердеровски наивный, «спонтанно популистский» выбор национальной ориентации: «Чересчур узким каналом поступала к нам европейская мысль... Они (штуровцы.— *Ю. Б.*) были герметически изолированы от скептического английского эмпиризма, не знали Юма, Локка, даже Ньютона, к ним не проникло завораживающее духовное богатство французского просвещения, и Вольтер был для них символом духовного и нравственного извращения, воплощенным Антихристом... Со штуровских времен анахронизм является перманентной особенностью наших духовных «свершений»... Подлинным актом служения нации должны были стать художественные творения, не уступающие мировому уровню, а не дидактические, календарные вирши, какими бы благородными намерениями они ни были продиктованы» [4].

Такая остро критическая, по существу нигилистическая оценка деятельности штуровского поколения не нашла понимания у большинства участников дискуссии,— слишком очевидным для специалистов был априорный антиисторизм подобного подхода. Вместе с тем очередное содержательное уточнение вклада штуровцев в национальную культуру не только не сняло, но даже обострило интерес к судьбам их наследия, к проблематике противоречивого бытования литературной традиции в Словакии вообще. В этой сфере, в особенности за последние десятилетия, накопилось множество конъюнктурных наслоений, заведомых фигур умолчания, всякого рода мифологических конструкций, нуждающихся в непредвзятом анализе и объективной научной оценке.

Дело в том, что хрупкий и деликатный механизм литературной преемственности — диалектического продолжения, преодоления и «снятия» художественных традиций — вплоть до 1918 г. не отличался в Словакии ритмичностью хода, испытывая постоянно усиливающееся воздействие посторонних, «внеэстетических» факторов и обстоятельств. Ассимиляторский напор со стороны венгерских

властей, достигший своего пика в последней четверти XIX — начале XX в., не только породил волну массового ренегатства (прежде всего по карьерным и экономическим соображениям), но и во многом обусловил общую стагнацию словацкого национально-освободительного движения. Забота о сохранении единства перед угрозой «размывания нации», о «чистоте» патриотической идеологии усиливала предшествующую тенденцию к произвольному отбору «полезных» и «вредных» импульсов, исходящих из окружающей Словакию литературной среды. Этот «национально-охранительный культурный фильтр» (С. Шматлак) существенно замедлял и затруднял назревшую модернизацию словацкой литературы на реалистической основе. Светозар Гурбан-Ваянский (1847—1916), с именем и многосторонней деятельностью которого связана целая эпоха оберегания «святого» огня в национальном очаге, преклонялся перед реалистическим подвигом русской литературы с ее «великой свободой мысли и творчества», с ее «бесстрашной решимостью говорить народу своему самые горькие вещи, правда, во имя бесконечно высоких и безупречно нравственных, душу очищающих целей». Но спускаясь с этих горных высей в свой скромный «уездный» Турчански Св. Мартин, Ваянский в 1888 г. со вздохом писал: «Нам, малым, подобная свобода и не снится, а если говорить начистоту, то мы еще и не настолько зрелы, чтобы переварить ее без вредных для себя последствий» [5]. Он, конечно же, ошибался, пытаясь дозировать — впрочем, достаточно безуспешно — для словацкой литературы даже Тургенева, Достоевского и Толстого. Однако нельзя не отдать ему должного в том, что уже в ту пору Ваянский сумел почувствовать общечеловеческую значимость творчества корифеев русского реализма и заразить своим восхищением целую плеяду словацких писателей. Его эстетическое чутье часто оказывалось сильнее идеологических пристрастий.

Тактика глухой обороны и пассивного выжидания лучших времен не устраивала ту часть молодой словацкой интеллигенции, мировоззрение которой формировалось за отеческими пределами, прежде всего в Праге, располагавшей развитой системой высших учебных заведений и ставшей к концу XIX в. для Словакии основной кузницей образованных кадров. Из рядов тамошнего словацкого студенческого землячества вышли деятели нового склада — приверженцы активных социальных действий, осуществления пусть малых, но конкретных, реальных дел, убежденные сторонники позитивистской школы Масарика и всемерного чешско-словацкого сближения — в противовес одряхлевшей и утопически расплывчатой концепции славянской взаимности. Объединившись вокруг журнала «Глас» (1898—1904), они развернули широкую публицистическую кампанию с требованиями решительного отказа от сентиментально-идеалистического и «этнографического» взгляда на национальную проблематику, призывали к сосредоточению внимания на действительно насущных, социальных нуждах и бедах бесправного, пребывающего в нищете и невежестве трудового люда. Апология малых дел сочеталась у многих из них с проповедью нравственного само-

усовершенствования личности, навеянной неокантианской этикой Масарика и непосредственно (А. Шкарван, Д. Маковицкий) вероучением Толстого. Здесь уместно напомнить, что первое нецензурированное издание романа Толстого «Воскресение» — еще до выхода его в России — появилось именно в Словакии в 1899 г. стараниями Маковицкого и Шкарвана, переводившего текст на словацкий язык с рукописной авторской копии.

Нелицеприятной критикой «восточной» неподвижности, «азиатского» фатализма и прекраснодушной обломовщины гласисты внесли оздоровляющую струю в культурно-идеологическую атмосферу Словакии. Пройдя свои пражские университеты, они чувствовали себя посланцами иной, более развитой, дифференцированной — и в данном случае адаптированной на вполне приемлемый «братский» чешский лад — западноевропейской цивилизованности. Но этот же дух деловитости, прагматизма и рационализма обнаружил свою бесплодность применительно к сфере литературы. Позитивная альтернатива, предложенная гласистами словацким писателям, оказалась отягощена социологизмом, утилитарно-просветительским подходом к художественному произведению и тем самым, пользуясь формулировкой С. Шматлака, «не могла с точки зрения существующего состояния словацкого литературного сознания быть особенно продуктивной: конкретные гласистские постулаты вели к обновлению народновоспитательной тенденциозности и дидактизму в художественной литературе» [6]. Вот почему ни представители «второй волны» словацкого реализма (за редким исключением), ни тем более поэты Словацкой Модерны начала XX в. освобождаясь — не без «методологической» помощи гласизма — от национально-патриотических иллюзий, а заодно и от чересчур обязывающей опеки Ваянского, не торопились надевать на себя хомут хотя и иной, но по-своему узкой идеологической доктрины. Литература устала от непрерывного изматывающего служения конкретным общественным задачам. Она инстинктивно стремилась к полноте самостоятельной жизни, к свободе собственного поиска и самовыражения, к не навязываемой со стороны, чисто добровольной — художественной — ответственности...

С образованием Чехословацкой республики открылись принципиально новые перспективы для развития словацкой культуры. Объединение с чешским народом в независимом демократическом государстве практически устранило, сняло проблему общенационального выживания и самосохранения в той обостренно болезненной форме, в какой она представала перед словацкими писателями в конце XIX — начале XX в. Им теперь предоставилась возможность отойти от традиционной «оборонительной» направленности литературы, от сугубой сосредоточенности на специфически национальной проблематике. Одновременно, что тоже было ясно, утрачивали всякое объективное основание тенденции к самоизоляции, национально-охранительному герметизму и т. п. Литературе предстояло найти свое место в изменившейся действительности. На фоне затухающей творческой активности писателей-реалистов старшего поколения и представителей Словацкой Модерны эта задача выпала на долю

молодых начинающих авторов, заявивших о себе в первое послевоенное десятилетие. Прежде всего с их творчеством оказалось связано ускоренное приобщение словацкой литературы к идейным и художественным новациям времени, через них — при непременном, как правило, посредничестве чешской литературы — осуществлялось восприятие импульсов, исходящих из широкого международного окружения, доходили отзвуки новейших европейских литературных школ и направлений — футуризма, экспрессионизма, дадаизма, чешского поэтизма, пролетарской поэзии... Эта беспримерная в условиях Словакии, раскованная и безоглядная поисковая активность молодых под флагом «абсолютной свободы внутреннего проявления» (Я. Смрек) [7] стала катализатором широкой дискуссии о путях развития национальной литературы, продолжавшейся на протяжении почти всего межвоенного периода. Начавшись в рамках относительно привычного поколенческого спора «отцов» и «детей», она приобрела затем принципиальный, внепоколенческий характер, приведя в середине 1930-х годов к беспрецедентному национально-литературному соглашению относительно «собственного места Словакии в перекрещивающихся потоках мировых культурных веяний» (Л. Новомеский) [8].

Исходным пунктом разногласий явилось отношение к традиции. Для писателей, сформировавшихся на рубеже XIX—XX вв., оно было более или менее однозначным. Их точку зрения выразил Штефан Крчмеры, поэт, эссеист и историк литературы, в первом номере возобновленного им в 1922 г. журнала «Словенске погляды». В статье «Словакия и ее литературная жизнь» Крчмеры писал: «Для себя не вижу более достойной миссии, чем сохранять преемственность между вчерашним и сегодняшним днем и продвигаться дальше вместе с развитием Словакии и ее литературной жизни» [9].

Однако эволюционная идея преемственности не устраивала большинство молодых, субъективно ощущавших — прежде всего на очевидном примере развитой, дифференцированной чешской литературы — некую стадиальную отсталость и неполноту предшествующей отечественной традиции, ее «зажатость» в рамках узко локальной проблематики. Традиция воспринималась ими как балласт, как по меньшей мере бесполезная инерция прошлого, подлежащая скорейшему преодолению. Таким было умонастроение группы молодых литераторов-коммунистов, объединившихся вокруг журнала «Дав» (1924—1937),— представителей формирующейся революционно-пролетарской литературы (Я. Поничан, Л. Новомеский, В. Клементис, Э. Уркс и др.). Но примерно таким же — за вычетом характерных для давистов острых упреков в социально-классовой близорукости «старших» — оно было и у прочих молодых авторов, стремившихся к «европеизации» и модернизации собственно художественного творчества.

Этот первый послевоенный «прорыв в Европу», хотя и оставил после себя цепочку явно подражательных и эклектических произведений, но вместе с тем способствовал внедрению в словацкую литературу новых тематических пластов, новых принципов отобра-

жения внутреннего мира личности, способствовал раскрепощению лирического субъекта, помогая, в частности, освободиться от традиционно навязчивой — в словацких условиях — опеки теологического доктринерства. Впрочем, реальная позитивная отдача от экспериментаторских увлечений молодых проявилась значительно позже, в 30-е годы, когда спала эйфория первооткрытий и наступила полоса «переваривания уроков» и относительно синхронного сосуществования — взаимодействия словацкой литературы с другими европейскими литературами. Немалую роль в этом процессе постепенного обретения художественного равновесия сыграла дискуссия о традиции, получившая в конце 1920-х годов неожиданно новое, актуальное измерение.

Характерной особенностью, отличавшей первый этап дискуссии, было заведомое нежелание сторон учитывать аргументацию друг друга. Представители старшего поколения предпочитали не вникать в обстоятельства, объективно побуждавшие молодых искать источники обновления национальной литературы за ее пределами. А те в свою очередь попросту игнорировали «ретроградные» суждения «старших», не без оснований усматривавших в творчестве молодых признаки подражательства, эпигонства, легковесной погони за чужеземной модой. Из статьи в статью развивает, например, Крчмери штуровское положение о национальном своеобразии литературы, в котором с необходимостью проявляется неповторимый облик и духовный склад того или иного народа. Его призывы к культивированию «органической оригинальности», «словацкости» не находят, однако, отклика в среде молодых. Тем не менее именно эта проблема оказалась в центре внимания на новом витке дискуссии, развернувшейся на страницах чешской и словацкой печати.

Симптоматично, что поводом для нее послужила «проходная» рецензия некоего студента-филолога Карлова университета, откликнувшегося на сборник статей словацкого критика Я. И. Гамальяра «Голоса нашего востока» (1928). Часть статей в книге была написана по-чешски, и это обстоятельство вызвало у амбициозного рецензента желание порассуждать вообще о статусе словацкого языка и культуры. С юношеским апломбом, без обиняков и наукообразной маскировки им была выражена убежденность в хронической региональной ущербности словацкой литературы и в явно назревшей необходимости для словаков «исправить ошибку отцов», заменив свой искусственно созданный литературный язык литературным чешским.

Этот эпизод в силу своей ничтожности не заслуживал бы специального внимания, если бы в разгоревшейся затем дискуссии не приняли участие такие известные публицисты, как Ф. Пероутка, главный редактор влиятельной либеральной газеты «Пшитомност» (на страницах которой и появился студенческий опус), как видный словацкий поэт и политический деятель М. Разус, как авторитетнейший критик и эссеист Ф. Кс. Шальда, ряд других литераторов, в том числе молодой, но уже признанный поэт и яркий журналист Л. Новомеский.

Внутренним фоном, незримым оселком для этой знаменательной

дискуссии несомненно служила лукавая концепция «единой чехословацкой нации» с двумя равноправными «племенными ветвями», заложенная «отцами-основателями» республики, прежде всего Т. Г. Масариком и Э. Бенешем, в конституционный фундамент унитарного «государства чехов и словаков». Прагматическая, навеянная чисто политическими мотивами искусственность этой конструкции выдавала себя с головой, «логически» предусматривая даже наличие единого общего государственного «чехословацкого языка в двух огласовках». Все эти тонкости мало беспокоили представителей доминирующей, более многочисленной и во всех отношениях более развитой чешской «племенной ветви», зато вторая, слабейшая «ветвь» постоянно испытывалась на прочность чехословакистски ориентированными политиками, историками, литературоведами, лингвистами [10]. Кстати говоря, проводниками «чехословакистской» концепции в Словакии после 1918 г. выступили и гласисты, быстро утратившие после этого кредит у словацкой общественности.

В свете вышесказанного становится очевидной принципиальная значимость дискуссии 1929 г. и в особенности мудрой, с большим тактом написанной статьи Шальды «Централизм и партикуляризм в нашей словесности и иностранной». Шальда не скрыл своей критической оценки общего, пока еще далекого от мировых стандартов уровня, достигнутого словацкой литературой, но выразил убежденность в том, что «то слово, в котором Словакия художественно обретет себя, будет произнесено не по-чешски, а *по-словацки*... Лишь литературный централизм может желать, чтобы словаки перешли на чешский язык, а предположение, что это принесло бы некую пользу как им, так и чешской литературе, является чистой иллюзией подобного подхода» [11]. Шальда наметил и перспективу взаимодействия двух братских литератур, видя ее в ускоренном, «догоняющем» движении словацкой литературы для достижения ею уровня развитости чешской и последующей — на равных — творческой конкуренции этих литератур как главного залога их художественного совершенствования.

Точка зрения, бескомпромиссно сформулированная Шальдой и несомненно отражавшая мнение всей чешской прогрессивной культурной общественности, стала важным стимулом и опорой в овладевании национальной проблематикой молодым поколением словацких литераторов. Здесь в особенности характерен пример Ладислава Новомеского. Именно он взял на себя миссию ответа Пероутке, «доброжелательно» советовавшему начинающим словацким писателям переходить на чешский язык, что, по его мнению, повысит их шансы на обретение широкой европейской известности. «Хотя мы,— с ироническим подтекстом писал по-чешски Новомеский,— и не располагаем официальным мандатом, но все-таки позволим себе от имени словацкой литературной поросли заявить, что отечественная среда является уже сегодня для нас нестерпимо, до крайности тесной и что стремление к более широким горизонтам... нам отнюдь не чуждо... И все же, если чешская культура смогла из сугубо интернациональной сферы добыть для себя ценности, не

прибегая для этого к переходу, например, на русский язык, то и словацкие писатели смогут приблизиться к тем же источникам, не перестав писать по-словацки...»[12] В своем ответе Новомеский не преминул сослаться на Шальду, как бы отделив Пероутку от истинных доброжелателей словацкой национальной литературы.

Этим спором о суверенности словацкого языка как естественной и единственно возможной форме национальной словесности завершилась по сути дела целая эпоха словацкой истории, уходящая своими корнями в глубины Национального возрождения. И если с чешской стороны все-таки и в дальнейшем изредка еще прорывались голоса особо убежденных сторонников единого «чехословацкого» языка, то для деятелей словацкой культуры эта проблема отныне полностью утратила свою актуальность. Характерно, что следующим поколением словацких литераторов, заявившем о себе в начале 30-х годов, любые досужие рассуждения о «легитимности» или «нелегитимности» словацкого литературного языка воспринимались уже как абсолютный анахронизм. «Словацкий язык, на котором мы пишем, является для нас фактом,— убеждал пражских слушателей в 1932 г. Д. Хробак в своей лекции «О смысле словацкой литературы».— Таким же фактом, как воздух, которым мы дышим... Мне даже неловко объясняться на эту тему. Попробуй объясни, почему у тебя переносица между глазами»[13].

Растянувшаяся на целое столетие борьба за языковую самостоятельность наряду со славными страницами оставила после себя и несколько иное, противоречивое наследие, ощущавшееся в новых условиях как явно обременительный пережиток прошлого. Дело в том, что психология осажденной крепости, культивируемая на протяжении поколений, неизбежно снижала иммунитет литературы по отношению к дилетантским, эпигонским явлениям и тенденциям. Более того, эти тенденции нередко даже поощрялись в случае, если они были продиктованы «здоровыми» патриотическими устремлениями. В снисходительном отношении к графоманству в общей форме проявлялся инстинкт самосохранения литературы, постоянно озабоченной проблемой выживания и соответственно вовлечения в свою орбиту всех, подающих хоть какие-либо надежды авторов.

На рубеже 1920—1930-х годов подобная некритичность становилась в глазах молодого поколения литераторов одним из наиболее очевидных проявлений провинциальности, локальной замкнутости словацкой литературы на доморощенных критериях, не выдерживающих сравнения с мировой художественной практикой. «Культурные стремления словаков они свели исключительно к языку,— иронически писал о штуровцах молодой А. Матушка, прославившийся в 30-е годы яростной нетерпимостью к вторичной, плагиаторской продукции.— Они привили словацкой молодежи убежденность, что якобы родная речь является высшей благодатью... Писать по-словацки умеешь, значит, учиться уже не обязан, в тебе и без того дремлет национальный гений, вот подрастешь, и из тебя мудрость проистечет, как сок из березы... Словакия сохранила «здоровье», верно; но все, что происходило в Европе, шло мимо

нас. «Здоровью» мы обязаны нашим ветхозаветным отношением к ценностям» [14].

С преодолением последнего, навязанного ей временем «лингвистического» препятствия — конъюнктурной двусмыслицы «чехословацкого» языка — словацкая литература смогла, наконец, суверенно подступиться к центральной для себя проблеме — осознанного включения в интернациональный контекст художественного творчества XX в. Здесь были свои немалые сложности, поскольку после 1918 г. словацкая литература закономерно вошла в полосу внутренней идейно-художественной дифференциации, и выработка сколько-нибудь конкретной, обязывающей всех платформы была, разумеется, невозможной да и ненужной, как об этом, например, красноречиво свидетельствовал опыт той же чешской литературы. Вместе с тем необходимость какой-то общей корректировки предшествующего курса, заданного в глубинах XIX в., ощущалась все острее. В словацких условиях эта корректировка вылилась в традиционное сопоставление двух культурных миров — славянского Востока, отождествляемого прежде всего с Россией, и — при активном посредничестве Праги — европейского Запада.

Конечно, в начале 1930-х годов оба эти понятия представали перед Словакией в сугубо модернизированном виде. В частности, лишь глубокая славяно-русофильская традиция, искони присущая словацкой литературе, в какой-то мере примиряла большинство писателей с драматическими социально-политическими переменами, происходившими в Советском Союзе. Открытыми последовательными сторонниками революционных преобразований в России, пропагандистами советской литературы зарекомендовали себя лишь дависты, впрочем, постепенно преодолевавшие классово-интернационалистское доктринерство начального «пролетарского» этапа и постепенно осознающие себя интегральной частью национальной литературы. В словацком контексте они нередко рассматривались сквозь толерантные русофильские очки. Существование этой группы, отмечал, например, в 1931 г. молодой либеральный критик М. Пишут, «совершенно очевидно обусловливается также с давних пор укоренившимся у нас чувством славянской взаимности и любви к России. Ориентация на нее, таким образом, не прекратилась, и трудно себе представить, чтобы она когда-нибудь вообще иссякла» [15]. Что же касается Запада, то выбор здесь представлялся гораздо более однозначным. «Меккой» (Ш. Крчмеры) словацкой молодой литературы стал Париж со всей вызывавшей восхищение, богатой палитрой новаторских художественных исканий.

На смену субъективно окрашенной выборочности пришел, таким образом, принцип заведомой художественной открытости национальной литературы, внедрения в ее организм и литературно-критическое сознание качественно новых ориентиров и критериев. Неизбежность, необходимость подобной трансформации во имя будущего национальной литературы была постепенно осознана и эстетически наиболее чуткими представителями старшего поколения

словацких писателей. «С приходом молодых,— доброжелательно констатировал в 1931 г. Крчмеры,— зазвучало сразу несколько новых тонов, которых не было раньше в оркестре. Любопытно, что наряду с художественным воздействием Праги, Парижа и Москвы только теперь обнаруживается и аналогичное влияние Будапешта (Ади, Молнар), от которого Словакия, находясь под политическим прессом венгерским, ранее инстинктивно заслонялась. Сегодня можно сказать, что в молодой словацкой литературе находят свое художественное отражение все наиболее значительные течения современной Европы» [16]. Примечательна эта эволюция от настороженного скепсиса к признанию позитивной значимости поисков молодых, которую претерпел на протяжении десятилетия такой убежденный сторонник сохранения национального своеобразия и преемственности в развитии словацкой культуры, каким по праву считался Крчмеры. Правда, в среде «традиционалистов» не было единства.

На волне политической абсолютизации идеи национальной самобытности соответствующее течение формируется и в словацкой культуре, оставаясь, впрочем, на ее периферии. Талантливых мастеров литературы, в частности, не могло всерьез увлечь пылкое проповедование «истинно» словацких ценностей; за подобными призывами отчетливо угадывалась угроза сооружения очередного национально-охранительного фильтра с неизбежным последующим отлучением от «здорового» тела национальной культуры «вредных», «чужеродных», «неистинных» элементов.

Эта тенденция к замкнутому на себе монологизму была, однако, не в состоянии воспрепятствовать главной, объективно назревшей тенденции — к диалогу, к расширяющемуся творческому взаимодействию словацкой литературы с чешской и другими литературами мира. Наиболее ярким проявлением такого нового понимания значимости международного контекста для судеб национальной литературы стал Конгресс словацких писателей, проведенный в Тренчанских Теплицах в 1936 г. В нем приняло участие большинство активно действующих литераторов, «не взирая,— как подчеркивалось в итоговой резолюции Конгресса,— на разнородность творческих и идеологических ориентаций» [17]. В качестве гостей на Конгрессе присутствовала представительная делегация чешских писателей — Й. Гора, М. Майерова, Я. Сейферт, С. К. Нейман, Б. Вацлавек, В. Завада и др. Приветствие от Международного объединения писателей в защиту культуры огласил И. Эренбург. Конгресс был поистине незаурядным по тем временам событием, не имевшим аналогов ни в словацкой, ни в чешской культуре. Уже сам факт созыва, а тем более его успешного проведения поразил чехословацкую общественность. «Трудно даже было предполагать,— писал по горячим следам М. Урбан, не участвовавший в заседании,— что такое разномастное в возрастном, мировоззренческом и творческом отношениях общество, какое представляют собой словацкие писатели, могло о чем-нибудь договориться. Но они договорились о многих вещах» [18].

Несомненно, в центре внимания участников Конгресса оказался

доклад Новомеского «Современное состояние и развитие словацкой культуры». Конечно, многое в этом тексте было продиктовано конкретным историческим моментом его подготовки — сложной международной обстановкой, нарастанием фашистской опасности, иллюзиями, которые питал поэт-коммунист в отношении высокой гуманистической миссии Советского Союза, стоявшего в ту пору как раз накануне развязывания массовых политических репрессий... Однако, вынося в данном случае за скобки собственно политические аспекты доклада (это особая обширная тема), можно и сегодня оценить как масштабность мысли самого Новомеского, так и ту степень зрелости, достигнутую к этому времени словацкой литературой, ее подготовленности, позволившей ставить перед ней обширные стратегические задачи.

Центральный тезис у Новомеского по сути дела не нов. Исходя из геополитического расположения Словакии в самом сердце Европы, он рассматривает ее как естественный перекресток, на котором сходятся разнообразные импульсы, выделяемые культурными комплексами Востока и Запада. Словацкая литература никогда по-настоящему не использовала выгод своей позиции, замыкаясь в тесные рамки собственных локальных проблем. Между тем ее истинное предназначение «стать моделью складывающегося синтеза новых идей так называемого Востока, выражающих важнейшие устремления человечества, с образованностью Запада... Надо хорошенько проветрить Словакию мощными, мировыми, общечеловеческими идейными веяниями, приобщить к самым разнообразным культурным исканиям. В таком приобщении к интернациональному культурному творчеству — залог будущего словацкой нации» [19].

Терминология Новомеского окрашена далеко отступившим от нас временем, но «долгосрочный» прогноз его безупречен: «В наши дни мы являемся свидетелями изживания традиции делить культуру на Запад и Восток, раздел идет уже не на географической, а на идейной основе — на культурность и бескультурье, на культуру и варварство... Подлинно гуманистическая культурность Запада и восточная культура не сегодня завтра станут и в расхожем толковании понятием тождественным» [20].

В заключение хотелось бы коротко вернуться к упоминавшемуся выше горячему обмену мнениями, состоявшемуся на страницах журнала «Словенске погляды» в 1989 г. Как ни странно сознавать, но при всем хронологическом диапазоне рассматривавшихся там проблем никто из выступавших не счел необходимым обратиться к периоду межвоенного двадцатилетия, когда был накоплен поистине драгоценный опыт подлинно свободного, демократического обсуждения и коллегиального решения весьма сходных, если не сказать аналогичных проблем. Перманентно продолжавшаяся на протяжении всего двадцатилетия дискуссия о традиции уже тогда привела к принципиальному осмыслению специфических особенностей эмансипации словацкой литературы в условиях чехословацкой государственности, а к середине 30-х

годов логически завершилась постановкой наиболее общих вопросов национального художественного прогресса в XX в. В привлечении внимания к этому опыту и состояла главная цель настоящего доклада.

[1] Slovenská literárna kritika. Sv. 1. 1977. S. 28.
[2] *Штур Л.* В чем наша беда?//Антология чешской и словацкой философии. М., 1982. С. 311.
[3] *Гурбан Й. М.* Предисловие к «Зеркалу Словакии» Червенака//Там же. С. 285.
[4] Slovenské pohľady. 1989. Č. 3. S. 16, 17, 21.
[5] *Vajanský S. H.* Lev Tolstoj a Ivan Turgenev.— Spisy VI. Bratislava, 1990. S. 213.
[6] *Šmatlák S.* Dejiny slovenskej literatúry od stredoveku po súčasnosť. Bratislava, 1988. S. 444.
[7] Sborník mladej slovenskej literatúry. Bratislava, 1924. S. 303.
[8] *Новомеский Л.* Время и безвременье. М., 1985. С. 150.
[9] Slovenská literárna kritika. Sv. 4. Bratislava, 1984. S. 7.
[10] См.: *Rosenbaum K.* Vzťahy slovenskej a českej literatúry 19. a 20. storočia. Bratislava, 1989. S. 215—327.
[11] *Šalda F. X.* Umenie a život. Bratislava, 1987. S. 371.
[12] Novomeský L. Manifesty a protesty. Bratislava, 1970. S. 53—54.
[13] Slovenská literárna kritika. Sv. 4. S. 174.
[14] *Matuška A.* Za a proti. Vybrané spisy. Sv. 1. Bratislava, 1975. S. 123.
[15] Slovenská literárna kritika. Sv. 4. S. 157.
[16] Slovenská prítomnosť literárna a umelecká. Praha, 1931. S. 24.
[17] Kongres slovenských spisovateľov. 1936. Bratislava, 1986. S. 111.
[18] Там же. С. 126.
[19] *Новомеский Л.* Время и безвременье. С. 155, 159.
[20] Там же. С. 151.

Г. М. Фридлендер

ВЛАДИСЛАВ ХОДАСЕВИЧ — ПЕРЕВОДЧИК И ИНТЕРПРЕТАТОР ПОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Владислав Фелицианович Ходасевич (1886—1939) — один из значительных русских поэтов начала XX в. Современник Гумилева, Мандельштама, Ахматовой, Цветаевой, Хлебникова, Маяковского, Пастернака, Есенина, он принадлежит к тому же поэтическому поколению, что и они: поколению, которое пришло на смену Бальмонту, Брюсову, Блоку и Андрею Белому. И хотя путь Ходасевича к вершинам русской поэзии (так же как поэтический путь Гумилева) был долог и труден — свои лучшие, классические произведения Ходасевич создал лишь в конце 10-х и начале 20-х годов,— его творчество этого периода может быть с полным правом причислено к наиболее ценным творениям русской поэзии этих двух десятилетий. Не случайно такие разные старшие современники Ходасевича,

как Максим Горький и Андрей Белый, считали его в первые пореволюционные годы едва ли не самым выдающимся поэтом эпохи. Это мнение разделяли позднее В. Набоков и В. Вейдле.

Будучи замечательным мастером русского стиха, Ходасевич, как и большинство русских поэтов его времени, был блестящим критиком, переводчиком, историком литературы. Создатель замечательной книги о Державине и многочисленных статей о Пушкине — человеке и поэте (а также многих других работ о судьбах русской поэзии XIX и XX вв.), Ходасевич перевел на русский язык ряд стихотворений французских, латышских, армянских, финских и еврейских (Х. Бялика, С. Черняховского) поэтов, прозаические произведения Мериме, Клода Тилье и Мопассана. Но особое место в деятельности Ходасевича — переводчика и эссеиста — на протяжении всей его жизни принадлежало польской литературе. Внук участника польского восстания 1830 г. Ходасевич с детских лет был приобщен отцом и матерью к польскому языку и польской культуре и сохранил к ним навсегда горячую любовь. Одной из его первых рецензий, напечатанных в 1905 г. в журнале «Весы» (№ 5), была рецензия, посвященная книге Яна Врочиньского «Gawoty Gwiazdne» («Звездные гавоты», Lwów, 1905). Позднее Ходасевич переводит в 1910 г. трагедию З. Красиньского «Иридион» и пишет к ней предисловие (1910), а вслед за этим задумывает издать в 1912 г. том сочинений Красиньского. Отрывки из переводов «Агай-хана» и «Небожественной комедии» Красиньского, принадлежащие Ходасевичу, дошли до нас и ныне хранятся в Государственном архиве Ярославской области [1]. Ходасевич перевел также в 1915—1917 гг. ряд стихотворений Мицкевича, его рассказ «Живиля» («Утро России», 1916, 27 января) и повесть «Кирилла» (там же, 1916, 24 февраля), а в 1921—1922 гг. подготовил к печати для издательства «Творчество» антологию «Мицкевич в переводах русских поэтов», издание которой не успел осуществить из-за своего тогдашнего отъезда из Петрограда в Берлин [2], одно из стихотворений Красиньского (1913) и три стихотворения Э. Слоньского (1914—1915). Кроме того, в 1910—1915 гг. он перевел для «Универсальной библиотеки» В. Антика и других московских издательств ряд романов, повестей и рассказов Ю. Жулавского, К. Тетмайера, В. Реймонта, К. Макушиньского, С. Пшибышевского и Г. Сенкевича, а также сборник «Польские народные легенды о Богородице», составленный М. Гавливичем и П. Стаховичем (1911) [3]. В годы эмиграции Ходасевич опубликовал статьи о «Конраде Валленроде» (1927) и «Пане Тадеуше» (1934) Мицкевича и об «Иридионе» (1936) Красиньского, воспользовавшись для последней частично текстом своего старого предисловия 1910 г. к отдельному изданию перевода драмы польского поэта-романтика.

Как видно из этого краткого перечня переводов и статей, Ходасевича-поэта в польской литературе привлекали преимущественно два периода — творчество великих польских романтиков Мицкевича и Красиньского и творчество польских писателей-прозаиков начала XX в. О том, что с поэзией Мицкевича Ходасевич познакомился

еще ребенком, свидетельствует его статья «К столетию «Пана Тадеуша» (1934). «По утрам, после чаю,— пишет здесь Ходасевич, вспоминая свои первые детские впечатления,— мать уводила меня в свою комнату. Там, над кроватью, висел в золотой раме образ Божией Матери Остробрамской. На полу лежал коврик. Став на колени, я по-польски читал Отче наш, потом Богородицу, потом Верую. Потом мне мама рассказывала о Польше и иногда читала стихи. То было начало «Пана Тадеуша». Что это за сочинение, толком узнал я гораздо позже и только тогда понял, что чтение не заходило дальше семьдесят второго стиха первой книги. Всякий раз после того, как герой (которого имя еще не было названо) только что вылез из повозки, побежал по дому, увидел знакомую мебель и часы с курантами и с детской радостью

Вновь потянул за шнур, чтобы знакомый вал
Мазурку старую Домбровского сыграл,

мать начинала плакать и отпускала меня.

Эти стихи я знал почти наизусть, многого в них не понимал — и не стремился понять. Я знал, что их написал Мицкевич, такой же поэт, как поэтами были Пушкин, Лермонтов, Майков, Фет. Но понимать Пушкина, Лермонтова, Майкова, Фета нужно и можно, а Мицкевич — другое дело: это — не только поэзия, это неразрывно связано с молитвой и с Польшей, значит — с церковью, с тем костелом в Милютинском переулке, куда мы с мамой ездим по воскресеньям. Я никогда не видел ни Мицкевича, ни Польши, их так же нельзя увидеть, как Бога, но они там же, где Бог: за низкой решеткой, обитой красным бархатом, в громе органа, в кадильном дыму и в золотом сиянии косых лучей солнца, откуда-то сбоку падающих в алтарь. Алтарь для меня был преддверием или даже началом «того света», в котором я был, когда меня не было, и буду — когда меня не будет.

Бог — Польша — Мицкевич: невидимое, непонятное, но родное. И — друг от друга неотделимое.

Так мерещилось в детских путаных представлениях» [4].

Если с «Паном Тадеушем» Ходасевич познакомился в раннем детстве, то, как свидетельствует его рецензия на названную выше книгу Врочиньского, юношей он горячо увлекался модным в то время Пшибышевским. Герои романов и повестей последнего «Homo sapiens», «Канунов» («Wigilii»), «Сынов земли», «De profundis» — охарактеризованы Ходасевичем здесь как «утонченные люди современности, живущие чистой жизнью души». Молодого русского поэта не пугают «сцены кошмаров, бредов, горячечных видений» в книгах польского писателя: он считает, что героям его свойственна та «глубина и сила переживания», которая безмерно возвышает Пшибышевского над неудачливым его подражателем — Я. Врочиньским, которого в произведениях Пшибышевского увлекают всего лишь «чисто внешние эффекты» [5].

В отличие от поэтических переводов, переводы произведений польских писателей-прозаиков Ходасевич делал для заработка, так

как постоянно нуждался. Но это не значит, что круг переведенных им польских авторов и книг имел случайный характер. Ходасевич сам вполне сознательно выбирал книги для перевода, руководствуясь своим художественным вкусом, близостью переводимого им автора собственным его жизненным и литературным пристрастиям.

Весьма широк и разнообразен жанровый диапазон переводов Ходасевича. Среди переведенных им произведений Мицкевича — и два крымских сонета, и «веселый триолет», и образец философской лирики («Мотать любовь, как нить, что шелкопряд мотает»), и отрывки из поэм («Дзяды», «Пан Тадеуш»). Наряду с «Иридионом» Красиньского Ходасевич переводит одну из его элегий. Историческая и философская темы («Иридион», диология «Легенда Татр» Тетмайера) соседствуют в его переводах с темой современности (политическая лирика Э. Слоньского, «Мужики» В. Реймонта). Особенно привлекают Ходасевича-переводчика произведения, насыщенные фольклорными мотивами («Польские народные легенды о Богородице» М. Гавливича и П. Стаховича, «Легенда Татр» и татрские рассказы Тетмайера). Значительное место среди переводов Ходасевича занимают произведения, посвященные историческим судьбам польского крестьянства в прошлом и настоящем («Легенда Татр», «Мужики»). Вместе с тем наряду с социальной и исторической («Крестоносцы» Сенкевича) он обращается к бытовой (его же «Семья Поланецких»; оба перевода — 1914) и психологической прозе (С. Пшибышевский). С большой любовью воссоздает Ходасевич яркие и колоритные картины исторического прошлого Польши, ее пейзажи, жизнь ее простых людей. Переводы его овеяны глубоким патриотическим чувством (стихотворения Э. Слоньского, «Ave, patria, morituri te salutant» Реймонта). В то же время Ходасевичу-переводчику особенно удаются страницы, насыщенные лирическим настроением, повествующие о сильных и мужественных людях, драмы любви, ревности, бурных и трагических страстей.

Для перевода Ходасевич в одних случаях избирает произведения, уже переведенные на русский язык ранее, стремясь дать иное, более близкое ему лично и более адекватное их прочтение («Крымские сонеты» Мицкевича, «Иридион» Красиньского), в других же выступает как первооткрыватель, избирая для перевода стихотворения Мицкевича, никогда до него на русский язык не переводившиеся, или произведения польских писателей, только что опубликованные, бывшие в то время литературными новинками (Тетмайер, Реймонт). По-разному сложилась и литературная судьба его переводов. Одни из них не были напечатаны при жизни поэта, стали известны и были по достоинству оценены лишь посмертно (переводы стихотворений Мицкевича), другие же стали классическими и впоследствии многократно переиздавались в советское время («Избранная проза» и «Легенда Татр» Тетмайера), третьи, несмотря на их высокий уровень, впоследствии были вытеснены из литературного обихода другими, позднейшими («Чатырдаг» Мицкевича, «Мужики» Реймонта).

Переводы Ходасевича отличаются, как правило, большой точностью и стилистической близостью к оригиналу. Язык их и сегодня

вызывает восхищение своим богатством, прозрачностью и чистотой. Несомненно, что выполненные Ходасевичем переводы произведений польских писателей послужили для него самой важной вехой на пути становления его мастерства писателя-прозаика, проявившегося в позднейшей великолепной книге о Державине, мемуарах и эссеистике 20—30-х годов. К числу примечательных достижений Ходасевича-переводчика следует отнести его блестящий перевод образцов народных речений и песен (и других стихотворных фрагментов) из «Легенды Татр» Тетмайера.

Общую оценку польской литературы Ходасевича дал в предисловии к «Иридиону» Красиньского (1910). «Прекраснейшая традиция польской литературы,— писал здесь Ходасевич,— высская любовь ко всякому страдающему, угнетенному, побежденному, будь это отдельная личность или целый народ. Красиньский (в «Иридионе».— *Г. Ф.*) не только подчеркнул этот мотив, но и блистательно показал, как для угнетенного и угнетателя, кто бы они ни были, нет ни пяди земли, ни слова, ни верования, на котором могли бы они сойтись» [6].

В том же предисловии к «Иридиону» Ходасевич утверждает, что пафос «поэтического триумвирата» Мицкевича, Словацкого и Красиньского исторически тесно связан с пафосом «польского восстания 1831 г. и последующих событий», внушивших им «веру в религиозное и политическое призвание польского народа». Эта вера поставила Красиньского на распутье между идеалом христианства и «местью за страдания угнетенных народов», между «великой любовью» и «великой ненавистью». Подобно Ивану Карамазову, Иридион Красиньского, поднимает знамя бунта, ибо считает, что «прощать он не имеет права». В результате он становится не «освободителем и созидателем», а «мстителем и разрушителем». И, однако, не решаясь признать нравственную победу «за любовью ненавидящей», Красиньский заканчивает свою трагедию не только спасением души «Греческого мятежника» Иридиона, которого обольстил «сын бездны» Масинисса, толкнувший его на путь мщения (спасением своим Иридион обязан тому, что он «любил Грецию»), но и исходящим с неба призывом, посылающим Иридиона «на север», чтобы здесь он мог помочь делу освобождения польского народа. Поставив «лицом к лицу угнетенного и угнетателя, всякого раба и всякого господина», Красиньский в «Иридионе» — таков итоговый вывод Ходасевича — поднял «вопросы достаточно мучительные в наши дни, когда, что ни государство — то маленький Рим» [7] — и это придает его трагедии высокое общечеловеческое значение.

Точно так же, как предисловие Ходасевича к переводу «Иридиона» и сам этот перевод, его переводы польских писателей-прозаиков XIX и начала XX в. свидетельствуют о горячем сочувствии историческим судьбам польского народа. Они не только проникнуты большим интересом к польской культуре, но и объединены пронизывающей переведенные Ходасевичем произведения польских писателей идеей воссоединения Польши и возрождения ее государственности, любовью к польскому крестьянству. Не случайно цент-

ральное место среди этих переводов занимают переводы антишляхетской по своему духу «Легенды Татр» К. Тетмайера и «Мужиков» В. Реймонта (оба перевода — 1910—1912).

В 1915 г. Ходасевич принял участие в выпущенном петербургским издательством «Прометей» под редакцией поэтессы М. Моравской сборнике «Мы помним Польшу» и публикует отзыв о нем в газете «Русские ведомости» (1915, № 217 от 23 сентября) [8]. Тогда же он переводит три стихотворения Э. Слоньского — «Та, что не погибла...», «На пепелищах» и «Все шли из ненастной дали...» (1914—1915) [9]. Перепечатка перевода первого из этих стихотворений Слоньского, которое имеет характер своеобразного политического манифеста (ибо оно отразило, по верному определению С. Бэлзы, трагизм создавшегося в годы первой мировой войны «положения, когда поляки должны были стрелять друг в друга, так как находились в армиях враждующих государств») [10] открывала сборник, посвященный русскими писателями трагическим судьбам Польши в годы первой мировой войны:

О брат мой милый! Дети
Одной родной страны
Мы в двух враждебных станах
Стоять осуждены.

Под ревом чуждых пушек
Стоим в кровавых рвах,
Стоим друг против друга
Ты — враг мой, я — твой враг.

Лес плачет, нива плачет,
В огне церквей кресты,
И в двух враждебных станах
Стоим мы — я и ты...

Забудь меня, о брат мой,
Идя на смертный бой,
В огне моих снарядов,
Как рыцарь, храбро стой.

Когда ж меня увидишь,
Прицелься и стреляй —
И в грудь поляка пулю
Немецкую вонзай!

Ведь та, что не погибла
(Стреляй же, брат, верней!),
Взойдет из нашей крови
Над пашней этих дней.

Та же, что и в этом стихотворении, переведенном Ходасевичем в год его появления в печати, тема Польши — разграбленной войной, страдающей, но не погибшей, звучит и в другом переведенном Ходасевичем в 1915 г. стихотворении Э. Слоньского «Пепелище».

Оба они построены как своеобразные поэтические вариации польского национального гимна «Jeszcze Polska nie zgineta...»

Последнее обращение Ходасевича к польской литературе до отъезда из России относится к 1920—1922 гг. В это время для московского издательства «Творчество» он составил упомянутый уже сборник избранных произведений Мицкевича в переводах русских поэтов. Предисловие к названному, не вышедшему тогда сборнику, напечатано в 1970 г. С. Бэлзой, познакомившим читателя в своей статье также с полным составом подготовленного Ходасевичем сборника, а также впервые опубликовавшим и проанализировавшим выполненные поэтом переводы пяти стихотворений Мицкевича («Буря», «Чатырдаг», «Мотать любовь, как нить...», «Триолет» и «Князю Голицыну») и отрывка из первой части «Дзядов» («Хор юношей — девушке») [11].

В предпосланном сборнику (при составлении которого он проделал большую подготовительную редакторскую работу) предисловии «От составителя» Ходасевич писал:

«Вторая четверть минувшего XIX столетия была золотым веком польской поэзии. Никогда ни до этого времени, ни впоследствии не звучала польская лира столь чистым и благородным звуком. Три поэта, которых творчество не может быть исключено из сокровищ не только польской, но и всемирной литературы, жили и творили тогда одновременно. Эти трое — Мицкевич, Словацкий и Красиньский. В их созданиях впервые с достаточной глубиной отразилась душа Польши. Они первые — и, к сожалению, только они, сумели исконно польское сделать общечеловеческим» [12].

Переходя далее к характеристике творчества Мицкевича, Ходасевич так определил его историческое значение:

«Адам Мицкевич — Пушкин польской литературы. Он первый предуказал ей пути развития национального. Он первый сумел подойти к народному творчеству и из этого родника почерпнул основные мотивы своей поэзии. До него книжная польская литература была оторвана от народа. Только в его стихах впервые услышал народ отголоски своих волнений и дум. Не только своей поэзией дорог Мицкевич Польше. Во всем его творчестве и во всей его жизни находит поляк отражение лучших заветов своего страдающего народа. Как человек Мицкевич был одним из величайших борцов за свободу родины. Как писатель он вскрыл высший, религиозный смысл этой борьбы. Вот почему память о Мицкевиче живет в Польше как память о подвижнике и герое. В этом смысле вся личность его сделалась одной из священнейших и прекраснейших легенд Польши» [13].

Следует напомнить, что предисловие Ходасевича было написано в первые пореволюционные годы, когда отношения между Россией и Польшей отличались большой сложностью. В этих условиях сборник, составленный Ходасевичем, и предисловие к нему не могли не означать не только нравственной, но и политической поддержки Ходасевичем новой, самостоятельной и независимой Польши. И, возможно, не только отъезд поэта в Берлин и прекращение дея-

тельности издательства «Творчество», для которого была предназначена подготовленная Ходасевичем антология русских переводов Мицкевича, но и тогдашняя неблагоприятная политическая ситуация помешали выходу составленного Ходасевичем сборника и публикации его предисловия.

После отъезда из России 22 июня 1922 г. (вместе с Н. Н. Берберовой) Ходасевич вновь обращается к польской литературе лишь десять лет спустя — в статьях 20—30-х годов, печатавшихся в парижской газете «Возрождение». Здесь Ходасевич помещает уже упомянутые выше три статьи, посвященные Мицкевичу и Красиньскому — о «Конраде Валленроде», «К столетию «Пана Тадеуша» и «Иридион». Для второй из названных статей Ходасевич переводит несколько отрывков из «Пана Тадеуша» и заключительную часть литании Мицкевича («О великой войне за свободу народов молимся тебе, Господи...»).

Названные статьи о Мицкевиче и Красиньском Ходасевич писал в парижской эмиграции. Это побуждало его сопоставить положение русских писателей-эмигрантов 20—30-х годов с трагической судьбой польских поэтов-изгнанников, сумевших сохранить в годы эмиграции горячую любовь к польскому народу и всему угнетенному славянству, соединивших в своем одушевлении идеей «великой войны за свободу народов» веру в будущее возрождение Польши и готовность отдать свою жизнь за свободу родины с возвышенным религиозным идеалом всечеловеческого братства.

При этом следует напомнить, что Ходасевич в годы парижской эмиграции (и особенно в последнее десятилетие своей жизни) занимал в русской эмигрантской среде особое положение. Так же, как Блок и А. Белый, Ходасевич ко времени октябрьской революции 1917 г. был, с одной стороны, настроен оппозиционно по отношению к самодержавию, а с другой стороны, усвоил «герценовское», гневно неприязненное отношение к буржуазно-мещанской цивилизации. Поэтому, отвергая «диктатуру помещиков», он столь же решительно отвергал «диктатуру бельэтажа», «Россию Рябушинских и Гучковых» [14]. Его идеалом была «честная *трудовая* страна, страна умных людей, ибо умен только тот, кто трудится» [15]. «Не беда, если Садовскому, сыну, праправнуку Лихутина придется самому потаскать навоз,— писал Ходасевич в декабре 1917 г. своему другу, поэту Б. Садовскому.— Только бы не был он европейским аршинником, культурным хамом, военно-промышленным вором. К черту буржуев...» [16] И 3 апреля 1919 г. повторял в письме к нему же: «Я понимаю рабочего, я по какому-то, может быть, пойму дворянина, бездельница милостью Божиею, но рябушинскую сволочь, бездельника милостию собственного хамства, понять не смогу никогда. Пусть крепостное право, пусть Советы, но к черту Милюковых, Чулковых и прочую «демократическую» погань. Дайте им волю — они «учредят» республику, в которой президент Рябушинский будет пасти народы жезлом железным, сиречь аршином. К черту аршинников!» [17]

Пережив в 1919—1921 гг. глубокое разочарование в советской власти и большевистских вождях, автор «Колеблемого треножника»

с особым отвращением отнесся к НЭПу. А его последняя — пятая — книга стихов «Европейская ночь» (1922—1927) свидетельствует о том, что, живя на Западе, он продолжал весьма мрачно смотреть на настоящее и ближайшие перспективы развития послевоенной Европы. В то же время, весьма сочувственно относясь к молодым поэтам и прозаикам русской эмиграции (В. Набокову, Б. Поплавскому и др.), Ходасевич в 30-е годы значительно более сдержанно относился, как свидетельствуют его статьи «Подвиг» (1932), «Литература в изгнании» (1933), «О смерти Поплавского» (1935), «О Сирине» (1937) и т. д., к тем представителям старшего поколения писателей русской эмиграции, которые, по его выражению, «принесли с собой из России готовый круг образов и идей» и произведения которых, «помеченные Берлином или Парижем, могли быть написаны в Москве или Петербурге» [18]. Литературу старшего поколения русской эмиграции Ходасевич осуждал за то, что она «не сумела стать подлинно эмигрантской, не открыла в себе тот пафос, который один мог придать ей новые чувства, новые идеи, а с тем вместе и новые литературные формы. Она не сумела во всей глубине пережить собственную свою трагедию, а словно искала уюта среди катастрофы, покоя — в бурях — и за то поплатилась: в ней воцарился дух благополучия, благодушия, самодовольства, дух мещанства. «Стабильность» своего творчества она вменила себе даже в заслугу, принимая ее за охранение традиций и не подозревая того, что консерватизм оказался в ней подменен реакцией и как эта реакция постепенно мертвит ее самое» [19].

Резко отрицательное отношение Ходасевича к творчеству писателей, которые приняли советскую власть, ставшее причиной его разрыва с Горьким и отразившееся во многих его печатных выступлениях 1920—1930-х годов, с одной стороны, сдержанное отношение к творчеству старшего поколения русских писателей-эмигрантов, с другой, не только поставило Ходасевича в особое положение в среде русской парижской эмиграции. Оно определило скрытый, но весьма важный идейный подтекст его статей о Мицкевиче и Красиньском, а также других высказываний о польской литературе, относящихся к последним годам жизни поэта.

«Для того, чтобы стать политическим эмигрантом,— писал Ходасевич в статье «Литература в изгнании»,— мало просто покинуть родину. Для того, чтобы этот поступок не превратился в простое бегство туда, где жить приятней и безопасней, он должен быть еще и оправдан внешне — в наших поступках, внутренно — в нашем сознании. Без возвышенного сознания известной своей миссии, своего посланничества — нет эмиграции, есть только толпа беженцев, ищущих родины там, где лучше.

Не сомневаюсь, что если не у всех, то у большинства писателей старшего поколения, положивших начало нашей литературной эмиграции, такое сознание и было, и сохранилось по сию пору. Но как раз в той области, где оно должно было непосредственно проявиться и действовать, оно с самого начала пошло неверным путем» [20].

Старшее поколение писателей-эмигрантов обнаружило полней-

шее равнодушие к творчеству и к тяжелому материальному положению литературной эмигрантской молодежи — таково первое обвинение Ходасевича в адрес представителей старшего поколения русских писателей-эмигрантов. Оно осталось чуждо «духу вечного взрыва и вечного обновления», без которого нет и самого «духа литературы», ее «внутренней жизни» [21] — гласит второе его обвинение: «Не ища новизны, не страшась сопряженного с нею теоретического труда и практического риска, боясь независимой критики и ненавидя ее, с годами она постепенно отвыкла даже работать, ибо писание даже хороших вещей, по собственным трафаретам, в сущности, не есть уже настоящая работа. В некоторых случаях они сохранили себя на прежнем, дорезолюционном уровне... не создав ни школы, ни нового течения» [22].

Нас сейчас не интересует, насколько были справедливы полемические упреки Ходасевича, обращенные к Бунину, Зайцеву, Шмелеву, Чирикову, Алданову и другим старшим писателям-эмигрантам. Вполне допустимо, что в них была заключена немалая доля субъективности. Упреки эти важны постольку, поскольку, во-первых, они служили в определенной мере для самого поэта психологической мотивировкой отказа его от продолжения своего поэтического творчества, а, во-вторых, потому что они объясняют суть отношения Ходасевича к творчеству Мицкевича и Красиньского в 1930-е годы, различие оценки им «Пана Тадеуша» и «Иридиона» (а также «Конрада Валленрода») в статьях о творчестве двух его любимых великих польских поэтах-романтиках.

«История знает ряд случаев,— писал Ходасевич в уже известной нам статье «Литература в изгнании»,— когда именно в эмиграциях составлялись произведения не только прекрасные сами по себе, но и послужившие завязью для дальнейшего роста национальных литератур. Таково прежде всего величайшее из созданий мировой поэзии, создание, поистине боговдохновенное,— я говорю, разумеется, о «Божественной Комедии». Такова, как слишком общеизвестно, литература французской эмиграции, определившая весь дальнейший ход французской словесности. Такова вся классическая польская литература, созданная эмигрантами — Мицкевичем, Словацким и Красиньским. Пример последнего особенно поучителен, ибо последний провел детство в Париже, а Польши почти не видел, покинув ее в ранней юности — навсегда. Кстати сказать, и сюжеты его лучших произведений взяты не из польской жизни. Все это не помешало ему стать одним из величайших и глубоко национальных писателей своей родины» [23]. Судьба русской эмигрантской художественной литературы 20—30-х годов XX в. была другой. В отличие от Данте, Шатобриана, м-м де Сталь, Мицкевича, Словацкого и Красиньского, русские писатели-эмигранты старшего поколения не сумели — по Ходасевичу — при всех достоинствах отдельных своих произведений — стать писателями-пророками, вызвать к жизни новые идеи и чувства и новые литературные формы, способные стать завязью нового этапа развития русской литературы.

Приведенные полемические размышления Ходасевича определи-

ли, как уже было замечено выше, основное содержание его статей 30-х годов о Мицкевиче и Красиньском.

Творчество Мицкевича и Красиньского, одушевленное высоким религиозным пафосом борьбы за национальное освобождение и в то же время проникнутое глубоким духом общечеловечности, ибо борьба против расчленения и угнетения их страдающей родины была для Мицкевича и Красиньского вместе с тем составной частью борьбы за свободу и братство всего человечества, Ходасевич рассматривает в своих статьях как воодушевляющий пример для эмиграции русской. И это определило общий пафос и главнейшие идеи поздних статей Ходасевича о Мицкевиче и Красиньском.

Ходасевич, прежде всего, стремится развеять широко распространенное в его время представление о враждебности Мицкевича России и русскому народу. «В кругах русского общества,— пишет он по этому поводу в статье о «Пане Тадеуше»,— до сих пор распространены о Мицкевиче представления слишком неверные. Прежде всего: никогда Мицкевич не был врагом русского народа. Такая вражда не могла бы ужиться со всем строем его идей, в основе которых лежала мечта о братстве всех народов, без единого исключения. Ненависть он питал не к России, а к ее политическому укладу и к императорскому престолу. Царей он почитал такими же угнетателями народа русского, как и польского ⟨...⟩ За братские чувства к народу русскому подвергался он даже нападкам со стороны поляков, не имевших той высоты мировоззрения, которую так проницательно угадал в нем Пушкин ⟨...⟩ Он в особенности любил Польшу, потому что это была его родина. Но его польское мессианство основывалось не на чувствах шовинистических, а лишь на том бесспорном обстоятельстве, что в его время Польша была наиболее страдающей из страдающих народов. Мицкевич некогда собирал легион для борьбы против России. Но если бы он воскрес сегодня, этот «враг России», может быть, отдал бы жизнь за ее освобождение».

Характеризуя Мицкевича и его поэтов-современников — Словацкого и Красиньского — как борцов за свободу не только своей родины, но и всех угнетенных народов (в том числе народа русского), Ходасевич подчеркивает, что идея борьбы за свободу имела для них высший, религиозный смысл. «После написания «Пана Тадеуша»,— пишет он о Мицкевиче,— он всецело посвятил себя делу освобождения расчлененной Польши. Он стал политическим деятелем по преимуществу. Можно по-разному оценивать его политическую и социальную программу, но кажется лишь теперь мы можем достаточно оценить истинно пророческое значение его основной политической концепции. Мало сказать, что к середине 30-х годов борьба за политическую свободу славянства стала для него религиозной необходимостью. Гораздо существеннее и замечательнее то, что всякое политическое и культурное действие, не основанное на религиозной идее, стало ему органически неприемлемо ⟨...⟩ Безрелигиозная политика была для него презренным политиканством». От эмигрантов Мицкевич требовал, «чтобы они

сознавали себя странниками, идущими ко Святой Земле», а от церкви «дерзал желать политического действия». Именно «из-за нежелания участвовать в прямом политическом действии» Мицкевич разошелся в конце жизни с Товяньским, который до этого «имел на него влияние почти магическое» [24].

Отвержение как безрелигиозного политиканства, так и безразличия церкви к гуманистическим идеалам, борьбе за национальную свободу и социальную справедливость составляло — по Ходасевичу — основной стержень мировоззрения Мицкевича. Вот почему Ходасевич склонен оценивать «Пана Тадеуша», ставшего для многих поколений польских читателей «национальным эпосом» [25], как произведение, созданное поэтом во время внутренне необходимого ему творческого «отдыха», на который давали ему право как его прежняя напряженная поэтическая деятельность, так и потребность в укреплении и собирании сил для нового жизненного и религиозно-нравственного (а не всего лишь поэтического, каким явился «Пан Тадеуш») подвига.

«Пан Тадеуш» был задуман Мицкевичем первоначально как идиллия в духе «Германа и Доротеи» Гете. И этот первоначальный замысел наложил отпечаток на фабулу и «внутреннее содержание» поэмы. Поэт отдался в ней воспоминаниям о природе и быте Польши и Литвы и создал поэму, хотя и написанную стихами «неизъяснимой прелести», но чуждую «философического характера»,— утверждает Ходасевич [26]. А потому поэма Мицкевича хотя и стала для Польши национальным эпосом, но «скорее в силу переживаний, связанных с нею у автора и у ряда читательских поколений, нежели в силу ее собственной внутренней значительности» [27].

«Строго говоря, художественное произведение, которого смысл исчерпывается заключением в нем мемуарным, пейзажным и бытовым материалом, а эмоциональное воздействие не идет дальше сладких воспоминаний об утраченной благополучной жизни,— утверждает Ходасевич, полемизируя скрыто с Зайцевым, Буниным и Шмелевым,— неизбежно оказывается дефективным. Дефективны те стихи и рассказы, которые сейчас пишутся в русской эмиграции, с единственной целью припомнить былой уклад и былой пейзаж с классическими „березками“» [28]. В отличие от них Мицкевич «имел право отдаться воспоминаниям (*только* воспоминаниям), потому что им уже были написаны «Конрад Балленрод», «Дзяды», «Книга народа польского» — неизмеримо более насыщенные идейно ⟨...⟩ «Пан Тадеуш» был последним литературным, *всего только литературным* произведением Мицкевича. После «Пана Тадеуша» Мицкевич прожил еще почти двадцать два года — и все они, до последней минуты, были отданы подвигу, неизмеримо более тяжкому, чем только литература. Душевная размягченность «Пана Тадеуша» этим подвигом и была оправдана. Более того: если бы этот подвиг не начался уже в пору писания «Пана Тадеуша», поэма вышла бы не так прекрасна со стороны чисто литературной. Те «слишком человеческие» чувства, которым в последний раз отдался Мицкевич в «Пане Тадеуше», именно потому и вылились с такой волшебной

силой, что они уже были в нем как бы подостланы иными, куда более значительными по объему и силе» [29].

В своем поэтическом творчестве Ходасевич не раз обращался к образу поэта Орфея. И в таких своих статьях, напечатанных в 30-е годы, как «Подвиг» и «Кровавая пища» (обе — 1932), Ходасевич продолжал настойчиво подчеркивать то подвижническое и пророческое значение, которое всегда было, с его точки зрения, присуще русской литературе. И примером такого же «подвига» была для Ходасевича литературная и патриотическая деятельность Мицкевича, Словацкого и Красиньского, их верность идее «великой войны за свободу народов».

Не случайно в статье «К столетию «Пана Тадеуша» Ходасевич определяет историческую суть и значение деятельности Мицкевича словом «подвиг» — тем же словом, которым в другой своей статье он характеризует историческое значение, жизнь и творчество русских писателей. Литература всегда оставалась для Ходасевича в ее наивысших, наиболее благородных проявлениях служением, а жизнь и творчество великих русских и польских писателей XIX в.— «подвигом», национальным и религиозным.

«Исторически беспримерная и в высшей степени поучительная особенность польской литературы,— пишет, утверждая эту свою общую идею, Ходасевич в статье 1936 г. об «Иридионе» Красиньского,— что ее золотой век приходится не на эпоху расцвета, а наоборот — совпадает с годами национальной катастрофы...»

«Мы знаем, конечно, все отрицательные качества польской эмиграции, все темные страницы ее истории. Но и раздираемая внутренними распрями, порой погрязающая в интригах, очевидно, она все-таки сохранила глубокое внутреннее здоровье и, может быть, приобрела еще особую закалку, если три поэта, неразрывно с ней связанные, именно в эту пору вознесли польскую литературу на вершины, которые эта литература не знала прежде и никогда уже не достигла впоследствии. Всей своей жизнью они доказали неопровержимо, что необходимая писателю «родная почва» может быть заменена глубокой, творческой *памятью о родине*. Так жива, так сильна была в них эта память, что своим творчеством они как бы создали ту мистическую Польшу, тот миф о родине, который и до сего дня служит духовным фундаментом реальной, исторической Польши. В изгнании, среди кучки таких изгнанников, они с полным правом могли говорить от имени всего народа, воистину быть его посланниками перед лицом человечества».

Однако, хотя «борьба за освобождение родины была смыслом и целью этого посланничества,— продолжает русский поэт,— ни Мицкевич, ни Словацкий, ни Красиньский не уронили своего творчества до уровня «художественной» пропаганды, потому что все трое были для этого подлинными художниками и, может быть, слишком глубокими политиками. Свою тему они никогда не сознавали как политическую, в узком, практическом значении этого слова. Какая бы то ни было политика была им чужда и даже враждебна ⟨...⟩ Свое национальное дело они мыслили, как и религиозное в то же время», так как считали,

что «национальное угнетение несовместимо с христианской религией» и что «с Польши, как наиболее угнетенной из культурных наций, должно начаться всеобщее освобождение» [30].

Совершенно очевидно, что приведенные слова Ходасевича имели не только историко-литературное, но и более емкое, живое, современное значение. Говоря о подвиге великих польских писателей-романтиков XIX в. и их национально-патриотическом самосознании, Ходасевич обращался к представителям современной ему русской эмиграции и русской эмигрантской литературы, призывая их следовать примеру великих польских и русских писателей XIX в. и, оставаясь верными творческой памяти о России, не унижать свое творчество, низводя его до уровня «художественной пропаганды», и вместе с тем оставаясь чуждыми всякому национализму, за национальным не забывать христианского и общечеловеческого.

Противопоставляя литературу, понятую как «подвиг» и «посланничество перед лицом человечества», «художественной пропаганде», а идею борьбы за национальное и вместе с тем «всеобщее» освобождение — национализму, Ходасевич в статьях о «Валленроде» и «Иридионе» 20-х и 30-х годов особо возвращается к теме, впервые поставленной им в 1910 г. в предисловии к русскому переводу «Иридиона». Эту тему он характеризует ныне как тему «валленродизма», которая в годы эмиграции приобрела для польских поэтов «новую, усиленную остроту». Ибо «пафос ненависти, неизбежно сопутствующий пафосу освободительной борьбы», уже в XIX в.— и это поняли Мицкевич, а вслед за ним Красиньский — может на практике вступить в трагическое противоречие с пафосом политической, социальной и религиозной свободы, составляющей основу их национально-религиозного мессианизма. «Мучительные сомнения», вызванные сознанием этого рокового противоречия, отразились уже в «Конраде Валленроде» Мицкевича, а затем получили еще более осознанное и резкое выражение в «Иридионе» и ряде других произведений Красиньского (к числу подобных, не названных им произведений, Ходасевич, вероятно, относил также и «Небожественную комедию»). «Торжествуя победу над политическими врагами, Валленрод навеки теряет Альдону, свою Прекрасную Даму, свою Психею». И точно так же в «Иридионе» герой «находит спасение» лишь «на самом дне гибели». Побежденный и осужденный Церковью за «применение низменных средств для возвышенной цели», мятежник Иридион навек отдает душу Масиниссе. Но Иридион погубил свою душу во имя любви к ближнему — и Бог оправдывает то, чего не может оправдать Церковь. В результате «моральное осуждение валленродизма» сочетается в «Иридионе» с поисками «путей для примирения с ним». Оно звучит в эпилоге «Иридиона», где Бог, посылая героя Красиньского на север, обращается к нему со словами: «Иди и надейся на имя Мое! Не проси о славе — но лишь о счастии тех, которых я тебе поручаю. Не взирай на гордость и притеснение, и издевательства несправедливых: они прейдут, а ты и слово Мое не прейдете. И после долгих страданий зарю раскину над вами, одарю вас тем, чем ангелов Моих одарил предвечно: счастием — и тем, что обещал людям с вершины Голгофы — свободой...» [31].

Так, осуждая с моральной точки зрения, «революционную так-

тику»[32] Валленрода и Иридиона (равно как и героев переведенных им в 1910—1912 гг. с польского языка на русский героев обеих книг «Легенды Татр» К. Тетмайера — Александра Леона Костки и Яносика Нендзы Лимановского) Ходасевич вместе с Мицкевичем, Красиньским и Тетмайером оправдывает высший, «религиозный» смысл устремления человечества к Свободе и Справедливости как высшим, общечеловеческим ценностям.

[1] См.: Юность. (Ярославль). 1987. 14 мая; *Ходасевич В.* Стихотворения. Л., 1989. С. 426.

[2] См. об этом: *Бэлза С.* К истории русских переводов Мицкевича // Советское славяноведение. 1970. № 6. С. 67—73; *Мицкевич А.* Сонеты. Л., 1976. С. 336—337.

[3] Библиографические данные о главнейших стихотворных и прозаических переводах произведений польских писателей, выполненных В. Ф. Ходасевичем, см. (кроме упомянутой выше статьи С. И. Бэлзы) также в кн.: *Ходасевич В.* Собрание стихов в двух томах / Ред. и прим. Ю. Колкера. Paris, 1983. Т. 2. С. 353—356, 442—445; *Ходасевич В.* Собр. соч. / Под ред. Д. Мальмстада и Р. Хьюза. Ann Arbor, 1990. Т. 2. С. 553—554.

[4] Ходасевич В. Литературные статьи и воспоминания. Нью-Йорк, 1954. С. 73—74. Впервые статьи Ходасевича 20—30-х годов о польских поэтах были напечатаны: «Конрад Валленрод» — газ. «Возрождение» (Париж). 1927. № 95. 24 нояб. С. 3—4; К столетию «Пана Тадеуша» // Там же. 1934. № 3305. 21 июня. С. 3—4; «Иридион» С. Красиньского // Там же. 1936. № 4050. 31 окт. С. 9.

[5] *Ходасевич В.* Собр. соч. Т. 2.

[6] Там же. С. 75.

[7] Там же. С. 74—75.

[8] Там же. С. 214, 507.

[9] Там же.

[10] *Бэлза С.* К истории русских переводов Мицкевича. С. 67.

[11] Там же. С. 68—73.

[12] Там же. С. 68.

[13] Там же. Ср.: *Мицкевич А.* Сонеты. С. 336. Во втором томе Собрания сочинений В. Ходасевича под редакцией Д. Мальмстада и Р. Хьюза, объединяющем статьи и рецензии Ходасевича 1905—1926 гг. (Ардис, 1990), предисловие это пропущено.

[14] *Ходасевич В. Ф.* Письма к Б. А. Садовскому. Ардис, 1983. С. 37, 39.

[15] Там же. С. 37.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 39. О политической позиции Ходасевича в 1917—1919 гг. см. также: *Померанц Г. С.* История в сослагательном наклонении // Вокр. философии, 1990. № 11. С. 63—64.

[18] *Ходасевич В.* Литературные статьи и воспоминания. С. 263.

[19] Там же.

[20] Там же. С. 261.

[21] Там же. С. 262.

[22] Там же. С. 263.

[23] Там же. С. 259.

[24] Там же. С. 77—79.

[25] Там же. С. 76.

[26] Там же. С. 75.

[27] Там же. С. 76.

[28] Там же.

[29] Там же. С. 77.

[30] Там же. С. 96—97.

[31] Там же. С. 100—101.

[32] Там же. С. 100.

СОДЕРЖАНИЕ

А. С. Демин. «Свои» и «чужие» этносы в «Повести временных лет» 3

В. П. Гребенюк. «Сказание о чудесах иконы Владимирской Богородицы» и православная традиция сказаний о богородичных иконах 14

А. А. Турилов. Памятники древнерусской литературы и письменности у южных славян в XII—XIV вв. (проблемы и перспективы изучения) 27

Л. К. Гаврюшина. К проблеме исторического развития жанра жития в средневековых литературах Сербии и Руси (сравнительный аспект) 42

А. А. Гугнин. Становление серболужицкой литературы в славянско-германском контексте 56

Ю. А. Лабынцев. Научная программа «История книжной культуры Подляшья» 66

А. В. Липатов. Славянские литературы и общеевропейский литературный процесс (история, типология, связи) 75

Л. Д. Громова (Опульская). История текста как путь к истории литературы 88

Л. С. Кишкин. Восприятие словацкой литературы в России (конец XVIII в.— начало XX в.) 96

В. К. Петухов. Идеи французской революции — Пушкин и сербский поэт Петр Негош 112

С. В. Никольский. Образ Йозефа Швейка, его генезис и место в ряду мировых образов 117

Л. Н. Будагова. Авангардизм в поэзии славян (о функции и специфике авангардных течений) 128

С. А. Шерлаимова. «Сеть веры» Петра Хельчицкого и взаимодействие культур 146

Н. С. Надъярных. Идеал и реальность в антиутопиях XX века («Мы» Е. Замятина и «Солнечная машина» В. Винниченко) 161

Ю. В. Богданов. Словацкая литература 1920—1930-х годов: между Западом и Востоком 172

Г. М. Фридлендер. Владислав Ходасевич — переводчик и интерпретатор польской литературы 185

Научное издание

СЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ

XI Международный съезд славистов

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

Утверждено к печати
Отделением литературы и языка РАН
Национальным комитетом славистов
Российской Федерации

Редактор издательства *Е. В. Белова*
Художественный редактор *Н. Н. Михайлова*
Технический редактор *И. Н. Жмуркина*
Корректор *Р. С. Алимова*

ИБ № 274

Сдано в набор 16.03.93
Подписано к печати 14.07.93
Формат 60×90[1]/16.
Гарнитура таймс. Печать офсетная
Усл. печ. л. 13. Усл. кр.-отт. 13. Уч.-изд. л. 15,75
Тираж 594 экз. Тип. зак. 4287

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

Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

XI МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ