

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ
ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

ШАГИ

/STEPS

Т. 9. № 3 2023

Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований

Основан в мае 2015 г.

Издается четыре раза в год



Москва
2023

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

THE RUSSIAN PRESIDENTIAL ACADEMY
OF NATIONAL ECONOMY AND PUBLIC ADMINISTRATION
INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES

SHAGI

/STEPS

Vol. 9. No. 3 2023

The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities

Established in May 2015

Issued quarterly



PRESIDENTIAL
ACADEMY

Moscow
2023

ШАГИ
ШКОЛА АКТУАЛЬНЫХ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Шаги / Steps. Т. 9. № 3. 2023

Главный редактор

С. Ю. Неклюдов — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

Редакция (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия)

М. В. Ахметова — канд. филол. наук, зам. главного редактора

М. В. Гаврилова — канд. филол. наук, ответственный секретарь

Н. П. Гринцер — д-р филол. наук, куратор направления «Античная культура»

И. В. Ершова — д-р филол. наук, куратор направления «Историко-литературные исследования»

И. А. Женин — канд. ист. наук, куратор направления «История»

М. С. Неклюдова — PhD, куратор направления «Культурология»

Н. В. Петров — канд. филол. наук, куратор направления «Теоретическая фольклористика»

Д. А. Худяков — канд. филол. наук, куратор направления «Востоковедение. Сравнительно-историческое языкознание»

Редакционная коллегия

Х. Баран — PhD, Университет Олбани, США

Н. Б. Вахтин — д-р филол. наук, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия

Л. М. Ермакова — д-р филол. наук, Университет иностранных языков города Кобе, Япония

А. Л. Зорин — д-р филол. наук, Оксфордский университет, Великобритания; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

С. Э. Зуев — канд. искусствоведения, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия

С. А. Иванов — д-р ист. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия

К. Келли — PhD, Оксфордский университет, Великобритания

А. А. Кибрик — д-р филол. наук, Институт языкознания РАН, Россия

А. С. Корндорф — д-р искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Россия

М. А. Кронгауз — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия

С. Ловелл — PhD, Лондонский университет, Кингс Колледж, Великобритания

А. В. Майоров — д-р ист. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

- В. А. Мау* — д-р эконом. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
- А. Б. Мороз* — д-р филол. наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Россия
- С. Ю. Павлова* — д-р филол. наук, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Россия
- Ю. Л. Слёзкин* — PhD, Калифорнийский университет в Беркли, США
- В. Ф. Спиридонов* — д-р психол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия
- К. А. Учитель* — д-р искусствоведения, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия
- А. А. Фаустов* — д-р филол. наук, Воронежский государственный университет, Россия
- О. Б. Христофорова* — д-р филол. наук, Российский государственный гуманитарный университет, Россия
- Т. В. Черниговская* — д-р филол. наук, д-р биол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
- А. Шёнле* — PhD, Лондонский университет королевы Марии, Великобритания

Куратор номера: *М. В. Ахметова*

Научный редактор: *М. В. Ахметова*

Редакторы английского текста: *Х. Баран, К. С. Данилочкина*

Корректор: *Н. В. Сайкина*

Верстка, дизайн: *В. Ф. Лурье*

Веб-сайт: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Адрес редакции: Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82, корп. 9, ауд. 2409

Тел.: +7 (499) 956-96-47

Журнал включен в следующие базы данных и электронные библиотечные системы: Scopus, Научная электронная библиотека (Elibrary.ru), ИИНЦ, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, ЭБС «Лань».

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

© Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

© Авторы



ISSN 2412–9410 (print)
ISSN 2782–1765 (online)
Shagi / Steps. Vol. 9. No. 3. 2023

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Nekliudov — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Editorial Team (The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia)

Maria V. Akhmetova — Cand. Sci. (Philology), Deputy Editor-in-Chief

Irina V. Ershova — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Historical-Literary Section

Maria V. Gavrilova — Cand. Sci. (Philology), Secretary

Nikolai P. Grintser — Dr. Sci. (Philology), Responsible for Classical Studies Section

Dmitry A. Khudiakov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Oriental Studies and Comparative Linguistic Section

Maria S. Neklyudova — PhD, Responsible for Cultural Studies Section

Nikita V. Petrov — Cand. Sci. (Philology), Responsible for Theoretical Folklore Studies Section

Ilya A. Zhenin — Cand. Sci. (History), Responsible for Historical Section

Editorial Board

Henryk Baran — PhD, University at Albany, State University of New York, USA
Tatiana V. Chernigovskaya — Dr. Sci. (Philology, Biology), Saint Petersburg State University, Russia

Liudmila M. Ermakova — Dr. Sci. (Philology), Kobe City University of Foreign Studies, Japan

Andrei A. Faustov — Dr. Sci. (Philology), Voronezh State University, Russia

Sergei A. Ivanov — Dr. Sci. (History), National Research University Higher School of Economy, Russia

Catriona Kelly — PhD, University of Oxford, Great Britain

Andrei A. Kibrik — Dr. Sci. (Philology), The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Russia

Olga B. Khristoforova — Dr. Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Russia

Anna S. Korndorf — Dr. Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Russia

Maxim A. Krongauz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia

Stephen Lovell — PhD, University of London, King's College, Great Britain

Alexander V. Maiorov — Dr. Sci. (History), Saint Petersburg State University, Russia

Vladimir A. Mau — Dr. Sci. (Economy), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Andrey B. Moroz — Dr. Sci. (Philology), National Research University Higher School of Economy, Russia
Svetlana Yu. Pavlova — Dr. Sci. (Philology), Saratov State University, Russia
Andreas Schönle — PhD, Queen Mary University of London, Great Britain
Yuri Slezkine — PhD, The University of California, Berkeley, USA
Vladimir F. Spiridonov — Dr. Sci. (Psychology), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Konstantin A. Uchitel — Dr. Sci. (Art Studies), European University at St. Petersburg, Russia
Nikolai B. Vakhtin — Dr. Sci. (Philology), European University at St. Petersburg, Russia
Andrei L. Zorin — Dr. Sci. (Philology), University of Oxford, Great Britain; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia
Sergei E. Zuev — Cand. Sci. (Art Studies), The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia

Responsible for the issue: *Maria V. Akhmetova*

Academic Editor: *Maria V. Akhmetova*

English Language Editors: *Henryk Baran, Ksenia S. Danilochkina*

Copy Editor: *Natalia V. Saikina*

Layout Editor, Designer: *Vadim F. Lurie*

Website: <http://shagi.ranepa.ru/steps>

E-mail: shagisteps-ion@ranepa.ru

Postal address: Russia, 119571, Moscow, Prospekt Vernadskogo, 82, Corpus 9, Room 2409

Tel.: +7 (499) 956 96-47

The journal is indexed in Scopus, Russian Science Citation Index, Elibrary.ru, Ulrich's Periodicals Directory, Cyberleninka, E.lanbook.com.

All articles published in the journal have been peer-reviewed.

© The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

© Authors



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....9

СТАТЬИ

Фольклорно-мифологические сюжеты

- Ю. Е. БЕРЕЗКИН. Олениха и медведица: малоизвестный фольклорный сюжет 11
- С. Ю. НЕКЛУДОВ. Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус АаTh 485А 30
- А. Б. СТАРОСТИНА. К вопросу о происхождении легенд о Мелюзине и Белой змее ... 87

Контексты религиозности

- С. А. ВОРОНЦОВ. Порочные священники в текстах поздней античности и раннего Нового времени: единство топики и различие контекстов 108
- М. Ю. РЕУТИН. Бог-шар в немецкой мистике позднего Средневековья 129
- М. Ю. ИГНАТЬЕВА (ОГАНИСЬЯН). Вторая версия «Духовного гимна» Иоанна Креста: окончательная редакция или апокриф?..... 140
- E. N. SOVOLNIKOVA, D. PROUD. The idea of conscience in the mysticism of Richard Rolle and Hegel's philosophy..... 159
- [V. DEVRIKYAN], SH. DEVRIKYAN. History and iconography of Grigor Narekatsi's vision ... 174

Изобразительное и перформативное искусство

- А. А. ПЛЕХАНОВ. Журнал «Крокодил» 1940-х годов как пространство развития советского комикс-стрипа 192
- И. А. АФАНАСЬЕВА. Лингвистическое поколение: логоцентричные практики в произведениях современных российских художников (2010–2022 гг.)..... 218
- М. В. АХМЕТОВА. Об одной драматургической маргиналии 1920-х годов 239
- П. В. БАУЛИНА. Проекционные образы в театре: режимы (медиа)присутствия..... 258

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ

- А. Л. ЛИФШИЦ. Тульские слухи 1812 г. 277
- А. В. ГЕВОРКЯН, М. В. СТРОГАНОВ. Неизвестные тексты В. Г. Короленко 1904 г. о патриотизме и национализме 288
- В. А. БОНДАРЕВ, О. И. РУДАЯ. «Таким явлениям, и тем более в Кремле, надо положить конец» 309

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- М. В. СТАНИУКОВИЧ. Этнография, этноботаника, этнолингвистика тропической Азии: обзор Маклаевских чтений 2021–2022 гг. и секции на Радловских чтениях 2023 г. 316

CONTENTS

EDITORIAL NOTE	9
----------------------	---

ARTICLES

Folklore and mythological tales

YU. E. BEREZKIN. The Doe and She-bear: A little-known folklore tale	11
S. YU. NEKLIUDOV. Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis: Case AaTh 485A.....	30
A. B. STAROSTINA. On the question of the origin of legends about Melusine and Madame White Snake.....	87

Contexts of religiosity

S. A. VORONTSOV. Vicious priests in the texts of Late Antiquity and Early Modernity: The unity of topics and the difference of contexts.....	108
M. YU. REUTIN. God-sphere in German mysticism of the Late Middle Ages.....	129
M. YU. IGNATIEVA (OGANISSIAN). The second version of <i>The Spiritual Canticle</i> of Saint John of the Cross: Final edition or apocryphus?.....	140
E. N. SOBOLNIKOVA, & D. PROUD. The idea of conscience in the mysticism of Richard Rolle and Hegel's philosophy.....	159
<u>V. DEVRIKYAN</u> , & SH. DEVRIKYAN. History and iconography of Grigor Narekatsi's vision ...	174

Visual and performative art

A. A. PLEKHANOV. The magazine <i>Krokodil</i> as a space of the Soviet comic strip in the 1940s	192
I. A. AFANASEVA. The linguistic generation: Logocentric practices in the works of contemporary Russian artists (2010–2022).....	218
M. B. AKHMETOVA. On a dramaturgical marginalium of the 1920s	239
P. V. BAULINA. Projectional images in theatre: Modes of (media)presence.....	258

PUBLICATIONS

A. L. LIFSHITS. Tula gossip of 1812	277
A. V. GEVORGYAN, & M. V. STROGANOV. Unknown texts by V. G. Korolenko (1904) about patriotism and nationalism.....	288
V. A. BONDAREV, & O. I. RUDAYA. “We must put an end to such episodes, and especially in the Kremlin”	309

ACADEMIC LIFE

M. V. STANYUKOVICH. Ethnography, ethnobotany, and ethnolinguistics of Tropical Asia: A survey of Maclay Readings 2021–2022 and of a panel of the Radlov Readings 2023	316
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый вниманию читателя номер журнала включает статьи, в которых речь идет о фольклорно-мифологической тематике, о проблемах исследования религиозных текстов и практик, а также о традициях изобразительного и перформативного искусства.

Статьи первой рубрики посвящены генезису и бытованию сюжетов, широко распространенных географически, в том числе — отраженных в фольклорных и литературных источниках. **Ю. Е. Березкин** рассматривает региональные варианты одного архаичного сюжета, в котором женский персонаж, зачастую зооморфный, коварно убивает другого, а затем дети жертвы мстят детям убийцы. Данный сюжет, известный в Америке, Азии, Африке и Восточной Сибири, интерпретируется в контексте миграционных процессов заселения ойкумены. **С. Ю. Неклюдов** анализирует сюжет AaTh 485A, согласно которому героя посылают за реликвиями в заморское царство, а на обратном пути его ожидают различные приключения (плен у одноглазого людоеда и у демоницы-богатырки, встреча с «благодарным животным»). Обращение к славянским, египетским, греческим, латинским, арабским книжным и фольклорным источникам позволяет говорить о возникновении сюжета в результате своего рода «литературного монтажа». **А. Б. Старостина** сопоставляет китайскую легенду о чудесной жене — Белой змее, сочетающей в себе черты оборотня и даосской бессмертной, — с западноевропейской легендой о Мелюзине, имеющей признаки суккуба и феи; автор приходит к выводу, что и в Китай, и в Европу этот сюжет попал из исламского мира, получив самостоятельное развитие в каждой из традиций-восприемниц.

Статьи, вошедшие в следующую рубрику, освещают различные текстуальные и визуальные контексты, связанные с религией и религиозными практиками. **С. А. Воронцов** рассматривает топику «порочного священника» в антиклерикальном дискурсе раннего Нового времени, демонстрируя, с одной стороны, ее преемственность по отношению к аналогичной топике позднеантичной эпохи, а с другой — различия между функциями соответствующего топоса в разные исторические периоды. Если античный «дурной священник» представляет собой антиидеал клирика, то в критике раннего Нового времени эта фигура иллюстрирует порочность священства как такового.

Авторы следующих трех статей обращаются к проблематике западноевропейского христианского мистицизма. **М. Ю. Реутин** на материале текстов немецких харизматиков конца XIII — первой половины XIV в. демонстрирует механизмы влияния литературных текстов и визуальных изображений на мистические переживания, особо останавливаясь на представлении мистиками Бога в виде огромного шара. **М. Ю. Игнатьева (Оганисьян)** предпринимает текстологический анализ второй версии «Духовного гимна» испанского мистика XVI в. Иоанна Креста и заключает, что она, в отличие от первой версии этого текста, составлена другим автором. **Е. Н. Соболяникова** и **Д. Прауд** сопоставляют идею «совести» у английского мистика XIV в. Ричарда Ролла и в философии Гегеля.

Наконец, **В. Деврикан** и **Ш. Деврикан** анализируют легенду о явлении Божией Матери средневековому армянскому поэту и философу св. Григору

Нарекации (рубеж X–XI вв.) — как она была отражена в литературных текстах и в визуальных источниках (манускрипты и гравюры старопечатных книг).

Рубрика «Изобразительное и перформативное искусство» посвящена художественным традициям XX — начала XXI в. **А. А. Плеханов** подробно, через призму коммуникативной концепции М. Дж. Смита и Р. Дункана анализирует стратегию создания в 1940-е годы советского комикс-стрипа на материале сатирического журнала «Крокодил». Предметом исследования **И. А. Афанасьевой** становятся текстуальные аспекты творчества современных российских художников, в последние два десятилетия создающих работы (живопись, инсталляция, фотография, стрит-арт), которые сочетают визуальную и вербальную составляющие. **М. В. Ахметова** рассматривает анонимные рукописные правки к изданию одной агитационной пьесы 1920-х годов, выдвигая предположение о влиянии на эти коррективы умонастроений и идеологии соответствующей эпохи. Статья **П. В. Баулиной** посвящена феномену (медиа)присутствия в театре начала XXI в. (под этим термином понимается «эффект нахождения в перцептивном поле объектов восприятия, физическое отсутствие которых компенсируется присутствием их экранных эквивалентов»).

В разделе «Публикации источников» в научный оборот вводятся и подробно комментируются материалы по отечественной истории XIX — первой половины XX в. **А. Л. Лифшиц** публикует — с археографическими и историческими комментариями — частное письмо из семейного архива тульских и калужских дворян Иевлевых, в котором идет речь о событиях Отечественной войны 1812 г. и содержится как правдивая, так и искаженная информация, в том числе слухи об этих событиях. **А. В. Геворкян** и **М. В. Строганов** предлагают вниманию читателя две статьи В. Г. Короленко, в которых затрагиваются проблемы патриотизма и национализма: первая посвящена памяти Т. Герцля, вторая представляет собой рецензию на книгу К. А. Скальковского «Физиология русского общества...». Эти статьи, вышедшие в 1904–1905 гг., ранее оставались незаметными для исследователей. **В. А. Бондарев** и **О. И. Рудая** публикуют письмо некоего курсанта В. Крылова, в 1921 г. направленное в ЦК РКП(б); Крылов с возмущением свидетельствует о роскошном застолье, устроенном на фоне голода в Поволжье в располагавшейся на территории Кремля 1-й Советской объединенной школе РККА.

В разделе «Научная жизнь» представлен подготовленный **М. В. Станюкович** обзор прошедших в 2021–2023 гг. конференций, организованных Отделом Австралии, Океании и Индонезии Музея этнологии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и посвященных этнографии, этноботанике и этнолингвистике тропической Азии.

Ю. Е. Березкин

ORCID: 0000-0001-6001-7339

✉ berezkin1@gmail.com

*Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

ОЛЕНИХА И МЕДВЕДИЦА: МАЛОИЗВЕСТНЫЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ СЮЖЕТ

Аннотация. Повествования о двух занимающихся собирательством женщинах, одна из которых предательски убивает другую, после чего дети жертвы убивают детей убийцы и убегают, зафиксированы в притихоокеанских областях США, в Чако, в восточной Индонезии, в Тибете, в Восточной Африке (лишь один текст) и — без мотива убийства детей — в Западной Сибири. Протагонистами в большинстве случаев являются персонажи-животные, ведущие себя как люди. Хотя специалисты по фольклору отдельных регионов наверняка знакомы с соответствующими публикациями, данные по разным континентам еще никем не были сопоставлены. Американские версии территориально коррелируют с западной традицией черешковых наконечников, что позволяет датировать распространение сюжета в Америке началом ее заселения. Наборы мотивов в индонезийских текстах чуть ближе американским, а в тибетских — западносибирским при наличии также и эксклюзивных американских параллелей. Помимо интерпретации данных на фоне сведений о динамике заселения ойкумены, в статье затрагиваются вопросы жанровой принадлежности текстов.

Ключевые слова: фольклор индейцев Америки, фольклор Индонезии, фольклор Тибета, фольклор Западной Сибири, заселение Нового Света, межрегиональные связи в доистории, фольклорные жанры

Для цитирования: Березкин Ю. Е. Олениха и медведица: малоизвестный фольклорный сюжет // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 11–29. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-11-29>.

Благодарности. Благодарю С. Ю. Неклюдова, О. Б. Христофорову, М. В. Ахметову, Е. Н. Дувакина и особенно анонимного рецензента за критические замечания и поправки.

Статья поступила в редакцию 16 сентября 2022 г.

Принято к печати 10 октября 2022 г.

Yu. E. Berezkin

ORCID: 0000-0001-6001-7339

✉ berezkin1@gmail.com

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
(Russia, Saint Petersburg)*

THE DOE AND THE SHE-BEAR: A LITTLE-KNOWN FOLKLORE TALE

Abstract. Folk narratives about two women who practice gathering, one of whom treacherously murders the other, and about the victim's children who kill the murderer's children and run away, are recorded in the Pacific region of the United States, in Chaco, in Eastern Indonesia, in Tibet, in East Africa (only one text) and (without the motif of killing children) in Western Siberia. The characters are mostly animal characters who behave like humans. There is no doubt that specialists who study cultures of particular regions are familiar with the relevant publications, but the transcontinental parallels for such stories have never been researched. The American versions demonstrate an area correlation with the Western Stemmed Tradition that is considered now to be as old as the Clovis tradition (13,250–12,800 cal BP) if not earlier. If so, the spread of the tale in question should be dated to the time of the initial settlement of America. The sets of motifs in the Indonesian versions are slightly closer to the American ones, while the Tibetan sets share more motifs with the Siberian tradition and have American parallels as well. In addition to the presented materials in the light of data on the settlement of the world by modern man, the author addresses questions of the genres of traditional narratives

Keywords: American Indian oral traditions, Indonesian oral traditions, Tibetan oral traditions, Western Siberian oral traditions, peopling of the New World, interregional links in prehistory, types of folktales

To cite this article: Berezkin, Yu. E. (2023). The Doe and the She-bear: A little-known folklore tale. *Shagi / Steps*, 9(3), 11–29. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-11-29>.

Acknowledgements. I am grateful to S. Yu. Nekliudov, O. B. Khristoforova, M. V. Akhmetova, E. N. Duvakin and especially to the anonymous reviewer for their critical remarks and corrections.

Received September 16, 2022

Accepted October 10, 2022

Введение

Фабула некоторых традиционных повествований относительно сложна, но выстроена, по-видимому, настолько удачно, что с трудом поддается мутациям. Возможно, поэтому существенно различающиеся варианты таких повествований немногочисленны, а сходные обнаружены за тысячи километров друг от друга. Одному из подобных сюжетов и посвящена статья.

Он малоизвестен. Специалисты по культуре отдельных регионов с ним, конечно, знакомы, но не знают о параллелях на других континентах — по крайней мере ничто не свидетельствует об обратном. Даже Р. Б. Диксон, который сам записывал фольклор калифорнийских индейцев, в обзорной работе по мифологии Индонезии не заметил либо не посчитал нужным упомянуть сходство индейских текстов с молуккскими, причем для последних в качестве односюжетных отметил сказки из Индокитая и с островов Сангихе, у которых другая фабула [Dixon 1916: 338, endnote 39].

В современной фольклористике и культурной антропологии масштабные кросскультурные исследования не популярны. Это является закономерным следствием интереса ко все более глубокому анализу культурных явлений в масштабах отдельных небольших коллективов и соответственно к оценке таких явлений самими информантами. Что-то подобное характерно для археологии. Либо вы вскрываете широкой площадью 1 га древнего поселения, либо исследуете 10 кв. м, обращая внимание на микропрослойки и привлекая химиков и биологов для проведения разного рода анализов — деньги и время, которые вам потребуются, окажутся сопоставимы. Понятно, что второй вариант перспективней, но при полном отказе от широкомасштабных раскопок определенная информация все же становится недоступной.

Если раскопки, проведенные без тонкой методики, ведут к безвозвратной утрате материала, то в фольклористике кросскультурные исследования, нацеленные на прослеживание лишь отдельных избранных элементов культуры, вполне безопасны и не мешают другим подходам. За неимением лучшего для обозначения нашего направления мы используем термин *корпусная фольклористика*. Эта субдисциплина рассматривает большие данные по живой культуре, причем не с точки зрения ее носителей и не в качестве источника сведений о нынешнем состоянии культуры, а в качестве этнографического среза традиций, уходящих в прошлое. Корпусная фольклористика отчасти сродни старой этнографии с той разницей, что объем данных увеличился на порядки, методы их обработки усовершенствовались, а представления об истории основаны теперь на совсем иной парадигме, нежели век назад. При этом корпусная фольклористика не имеет внутренних ресурсов для датирования своего материала, так что решать задачи она может только во взаимодействии с другими историческими дисциплинами.

Межрегиональные сопоставления материалов фольклора и мифологии были выведены на новый уровень после нескольких десятилетий работы над созданием соответствующей базы данных [Березкин, Дувакин б. д.]. Сейчас нами систематически прослежено распространение более трех тысяч мотивов (т. е. эпизодов, образов и реже других подверженных репликации особенностей текстов) по более чем тысяче традиций мира, и эти цифры растут. В результате появилась уверенность в том, что рассматриваемые сочетания

повествовательных эпизодов не только зафиксированы на определенных территориях, но что на остальных территориях они отсутствуют. Сами по себе далекие параллели мало что значат, если неизвестно, насколько они специфичны.

Корпусная фольклористика по своей проблематике ближе археологии, компаративной лингвистике и популяционной генетике, нежели изучению постфольклора и даже классической фольклористике XX в., хотя источники (записи текстов и описания представлений) у нас общие.

Основное содержание рассматриваемых повествований

В аналитическом каталоге фольклора и мифологии мира [Березкин, Дувакин б. д.] резюме обработанных текстов привязаны к определенным мотивам. Каждое резюме повторяется столько раз, сколько мотивов в нем выделено. В данном случае речь идет о мотивах j52 — j53c1, имеющих следующие определения.

j52. Дети убивают детей, мстя за родителей. Персонаж, почти всегда зооморфный, коварно убивает другого. Дети жертвы мстят, убивая детей убийцы. Убийца и жертва в норме — женщины, хотя в единичных случаях, в основном на окраинах ареалов распространения мотива, персонажи бывают мужчинами.

j52a. Антагонист — медведица. Медведица (редко — медведь) убивает свою спутницу или соседку, которая ассоциируется с травоядным животным или с более слабым хищником. Дети жертвы мстят, убивая детей убийцы, и/или спасаются бегством.

j52b. Герои — зайчиха или дети-зайчата. Девушка, молодая женщина либо дети, которые ассоциируются с зайцами или кроликами, являются героями-победителями или успешными трикстерами.

j53. Олениха в роли жертвы. Олениха или олень становятся жертвой антагониста (обычно крупного хищного зверя). Дети жертвы мстят убийце и/или убегают от него.

j53a. Приглашая играть, убивает. Ребенок приглашает другого играть. Тот соблюдает правила, а инициатор игры не соблюдает и убивает другого.

j53a1. Способ мести: заманить в дым и огонь. Дети убитого убивают детей убийцы, заманив их туда, где те гибнут от жара или дыма.

j53b. Груды убитой матери. Две женщины живут вместе, обе имеют детей. Одна из них выходит с другой из дома, убивает ее, приносит домой ее мясо и начинает варить. Дети погибшей замечают груди (в Америке также глаза или печень) матери, либо груди матери сами обращаются к ее детям.

j53c. Одна из подруг убивает другую. Две женщины живут вместе, обе имеют детей. Одна из них выходит с другой из дома, убивает и (позже) съедает ее. Дети убитой спасаются бегством.

j53c1. Гризли и черная медведица. Две женщины живут вместе, обе имеют детей. Одна из них убивает и (затем) съедает другую. Убийца ассоциируется с медведицей-гризли, а жертва — с медведицей менее крупного вида.

Таковы выделенные мотивы. «Сюжета» как термина в нашей системе нет, но, не претендуя на строгость определения, это слово удобно использовать в отношении размытой совокупности мотивов, формулировки которых частично пересекаются и которые чаще обычного сочетаются в одном тексте. Той совокупности мотивов, которая является темой статьи, присвоен ярлык «Олениха и медведица» (эти протагонисты фигурировали в первых обработанных нами текстах). Сюжетообразующими являются мотивы j52 («Дети убивают детей, мстя за родителей») и j53c («Одна из подруг убивает другую»). Остальные отмечают необязательные, хотя и важные для прослеживания межрегиональных связей подробности. В текстах присутствуют, разумеется, и другие мотивы из числа уже выделенных в каталоге, не говоря о тех, которые не осознаны и не прослежены (новые мотивы появляются по мере ввода нового и переосмысления уже обработанного материала). В отличие от перечисленных, подобные мотивы не обнаруживают устойчивых связей с рассматриваемым сюжетом.

Для евразийского фольклора, отраженного в указателе АТУ (Aarne — Thompson — Uther [Uther 2004]), важна категория жанра. Сказки о животных пусть и нечетко отделены от этиологических легенд, но с волшебными и бытовыми сказками их перепутать сложно. Есть, правда, исключение. Достаточно часто фабулы сказок о животных и сказок о глупом черте совпадают, а различия касаются только характера персонажей: зооморфных в одном случае и антропоморфных в другом. Это неисправимый, но не очень существенный дефект системы. Важнее другое. На периферии Старого Света и в Новом Свете жанровые различия у неисторических повествований отсутствуют как таковые. Мифологическая проза и сказки образуют единую совокупность или по крайней мере нерасчленимый континуум, а преобладание зоо- либо антропоморфных акторов является не жанровой, а региональной особенностью. Исследовать постепенный переход от жанровой системы к безжанровой, который происходит по мере удаления от зоны евразийских цивилизаций, было бы важно, но вряд ли подобная масштабная тема сейчас кого-то заинтересует.

Зооморфные акторы повествований обитателей Нового Света и евразийской периферии — это не животные, и не люди, а первопредки. Этот термин российские авторы эпизодически употребляли с конца 1930-х годов, а Е. М. Мелетинский [1963; 1968] стал использовать его особенно широко. Для фольклористики появление «первопредков» кажется не менее важным, чем для астрофизики изобретение Дж. Уилером «черной дыры». Мелетинский понимал под первопредками племенных прародителей — в основном зооморфных, причем рассматривал их в одном ряду с еще двумя типами персонажей — демиургами и культурными героями. Четких разграничительных линий между этими типами он не проводил и нередко перечислял их вместе и даже писал через тире или дефис [Мелетинский 1968: 188, 196, 207, 209–210, 337]. Ученица Е. М. Мелетинского Е. С. Котляр писала о «тотемических предках», имея в виду представления примерно того же рода в «архаических» мифологиях, которые она отличала от представлений об «антропоморфных предках» «в стадийно более развитых мифологиях» [Котляр 1975: 14–15, 34–35, 46 и далее].

Мелетинского образы первопредков интересовали как основа, на которой в дальнейшем сформировались представления о богах, а Котляр прямо связы-

вала переход от тотемических предков к антропоморфным со становлением «патриархально-родового строя». Нас интересуют не вопросы культа и ритуала и не гипотетическая эпохальная эволюция образов (а тем более форм общественной организации), но лишь сами нарративы, потенциально способные сохранять сколь угодно древнюю фабулу. Сравнение данных по разным регионам планеты показывает, что сюжеты повествований не зависят напрямую от того, являются ли участники действия животными или людьми. Репликация образов и эпизодов, их передача от поколения к поколению и от одной этнокультурной группы к другой есть процесс, в значительной мере независимый от изменений в экономике и социальных отношений.

Создание нового удачного термина важнее дефиниции его содержания, которую далее нетрудно менять. А вот отсутствие термина как такового — серьезная проблема. В нашем понимании первопредки — это не божества и не люди, но любые обитатели мира эпохи творения, сопоставимые скорее с людьми, чем с духами природы и демоническими существами. Поведение первопредков определяет особенности нынешнего мира людей, но в повествованиях не каждый из них что-то конкретно добывает и изменяет. Существеннее другое: община первопредков есть отражение реальной общины, однако в таком зазеркалье, где все возможно и проигрываются любые варианты поведения.

Во время ритуалов существа эпохи творения, которых изображают маски, фигуры и пр., возвращаются в наш мир, чтобы придать ему импульс, необходимый для дальнейшего существования. Это касается разных культур в разной степени, но австралийских, меланезийских, эскимосских и большинства индейских — безусловно. Подобные существа лишь отчасти могут быть сопоставлены с героями нарративов — хотя бы потому, что среди них есть демонические персонажи, которые первопредками в нашем понимании не являются.

Чтобы обозначенную тему можно было назвать хорошо изученной, необходимо систематическое сопоставление данных по всем культурным традициям мира, и трудов М. Элиаде здесь недостаточно. Для нас сейчас важен лишь один исследовательский аспект, а именно следующий: первопредки действуют как в космогонических, так и в приключенческих повествованиях, не включающих этиологических эпизодов, — между теми и другими нет разграничительной линии. Персонажи, носящие имена, соответствующие названиям животных (реже растений, предметов или явлений), в разных ситуациях оказываются то людьми, то животными. Их облик варьируется, но не в процессе метаморфозы, а из-за отсутствия однозначно заданных внешних черт. Другое дело, что есть традиции, для которых типичны антропоморфные первопредки. Тогда повествования могут завершаться превращением антропоморфных акторов в определенные виды животных (или в объекты ночного неба и т. п.), даже если по ходу действия никаких намеков на возможность подобной трансформации не было.

В американских вариантах сюжета «Олениха и медведица» протагонистами являются первопредки, носящие имена животных и временами оказывающиеся животными. В вариантах из Старого Света возможны отклонения от этой нормы. В некоторых молуккских обе женщины антропоморфны, хотя по крайней мере в одном протагонисты аналогичны индейским людям-жи-

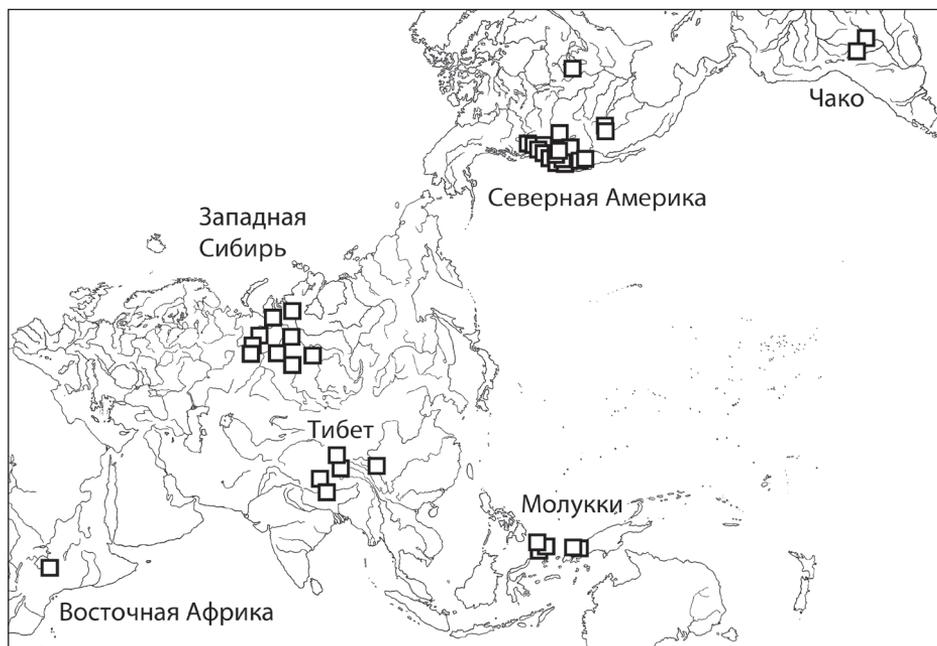
вотным. Центральназиатские варианты (тибетские и саларский) эволюционировали в направлении сказки о животных с трикстером-кроликом/ зайцем; точнее сказать, по ходу повествования протагонист из героя превращается в трикстера. В Западной Сибири персонажи являются именно первопредками, но их ассоциация с животными не всегда очевидна, а превращения героини из человека в животное тоже не происходит.

Единственный африканский вариант, записанный у нилотов календжин в Кении, типологически близок индейским (протагонисты ассоциируются с животными), однако здесь требуется оговорка. Тексты с зооморфными акторами, записанные южнее Сахары, редко содержат этиологические мотивы и в целом похожи на евразийские сказки о животных. Они бывают основаны как на мотивах, учтенных под именем сюжетных типов в указателе АТУ, так и на не отмеченных в АТУ специфически африканских мотивах. Распространенное отношение к указателю АТУ как к истине в последней инстанции, а к зафиксированным в нем жанровым делениям как к чему-то универсальному привело к тому, что жанры африканских традиционных повествований остались недостаточно изученными. Недостаточность заключается в том, что многие зафиксированные в Африке приключенческие сюжеты и даже некоторые этиологические мотивы были в разное время заимствованы из Евразии, а в пределах самой Африки происходила передача эпизодов и образов на огромные расстояния вследствие как миграций (например, переселения койсанов-скотоводов из Восточной Африки в Южную), так и культурных контактов [Березкин 2013: 61–67, 120–128, 163–226, 232–236; 2016; 2022: 158; Berezkin, Duvakin 2016]. Не учитывая межрегиональный культурный обмен, невозможно понять ход развития внутри региона, что касается, разумеется, не только Африки. Мифологическая проза, приключенческие повествования с антропоморфными протагонистами и со свойственным волшебной сказке хорошим концом (как аналогичные евразийским, так и свои) и сказки о животных в Африке, безусловно, различаются, но когда и как возникли эти различия, далеко не ясно.

Итак, во всех вариантах, независимо от региона, речь в рассматриваемом сюжете в норме идет о конфликте двух женщин, чьи образы соотнесены с животными. Одно из них обладает более выраженными повадками хищника или как минимум сильнее физически, а другое является менее агрессивным и более слабым. Есть и еще одна подробность, которая в определении мотивов не отражена, но характерна для всех без исключения вариантов. Выйдя из дома, женщины отправляются заниматься деятельностью, не связанной с сельским хозяйством. Это касается как этносов с присваивающей экономикой, так и земледельческих. Речь неизменно идет о собирательстве — рвать траву для стелек, копать корни, ловить креветок. Хотя данный факт не доказывает однозначно древность сюжета, он все же хорошо согласуется с предположением о его палеолитическом возрасте. О том же можно судить по расположению регионов, где сюжет зафиксирован: Северная Америка к западу от Скалистых гор, Чако, Западная Сибирь, Тибет, Молукки, Восточная Африка. Столь далекие связи для голоцена исключены.

Региональные варианты и межрегиональные параллели

Опишем региональные варианты, но прежде напомним, что мы не приводим ссылки на источники текстов, поскольку они содержатся в нашем интернет-каталоге под соответствующими номерами мотивов. Не имея такого ресурса, половину объема статьи пришлось бы занять библиографией. Расположение традиций на карте см. на ил. 1.



Ил. 1. Расположение традиций, в которых зафиксированы варианты сюжета «Олениха и медведица»

Fig. 1. Location of traditions in which the Doe and the She-bear story is recorded

В Северной Америке почти все записи сделаны к западу от Скалистых гор — в основном не далее 250 км от Тихого океана между 53° и 35° с. ш. Среди этнических групп, которым сюжет знаком, — с е л и ш и (шусвап, томпсон, лиллуэт, комокс, халкомелем, снохомиш, скагит, верхние чехалис, коулиц), п е н у т и (клакамас, катламет, кус, калапуя, такелма, кламат, вину, майду, нисенан, горные мивок, береговые мивок, чукчанси йокуц), юрок (алгские языки), хока (шаста, помо, яна, салинан), тихоокеанские атапаски (като, лассик, синкион), юки и ваппо (семья юки-ваппо), юто-ацтеки такийской (серрано) и нумийской (моначе, северные шошони, госиюте) ветвей, кайова-таноя (тива и тева) и западные керес (селения Акома и Лагуна). Можно не сомневаться, что у некоторых групп Калифорнии, Орегона и Вашингтона сюжет остался не записанным. Но также можно не сомневаться, что восточнее континентального водораздела он не был из-

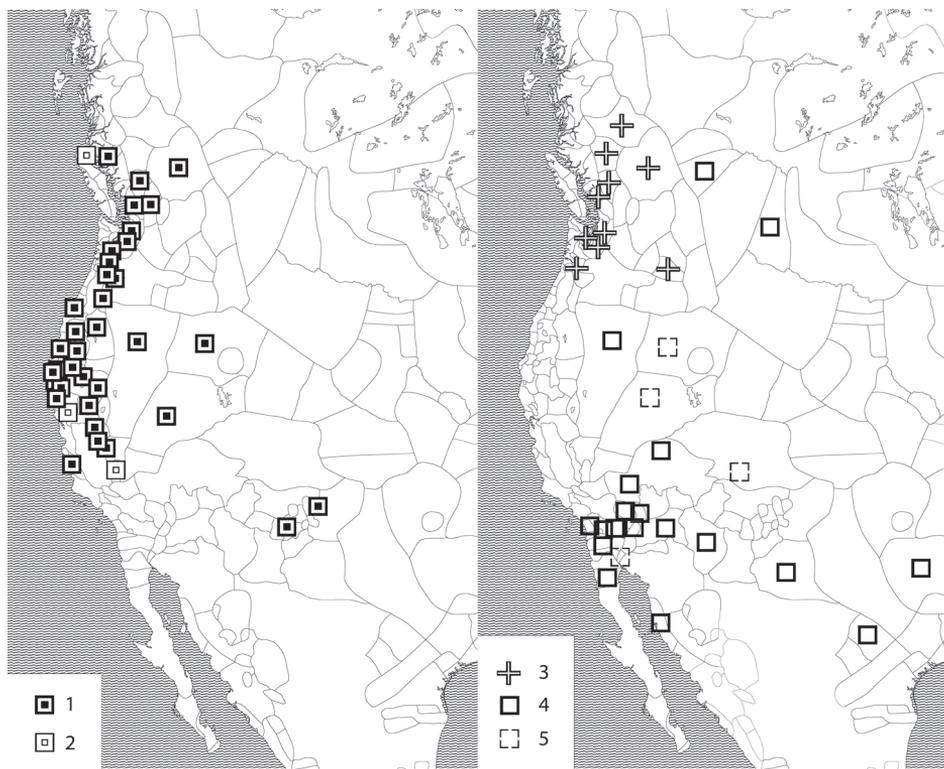
вестен. Исключение составляют алгонкины меномини штата Висконсин, что с большой вероятностью отражает факт недавней (II тыс. до н. э.?) миграции протоалгонкинов с Колумбийского плато в регион Великих озер [Березкин 2010; Васильев и др. 2015: 311–426; Berezkin 2010]. Текст ваппо, в отличие от большинства калифорнийских, не содержит мотива убийства детьми оленихи детей медведицы, но это может быть случайным отклонением от нормы (фольклор ваппо дошел до нас лишь частично).

К северу от основного массива селишских языков зона распространения «Оленихи и медведицы» обрывается. Лишь у квакиутлей зафиксирована частичная параллель: олень женат на медведице и вместе с сыном противостоит ей и ее дочерям. Этот текст содержит мотив j53 («Оленята и медвежата»), но не содержит мотивов убийства одной женщиной другой, а мотив убийства детьми других детей неясен (девочек-медвежат убивает скорее взрослый мужчина-олень, а не его сын).

Присутствующий у квакиутлей мотив j53 вновь появляется намного южнее, в центральной Калифорнии. На юге Британской Колумбии, в Вашингтоне, Орегоне и на севере Калифорнии в основном представлен вариант с мотивом j53c1, согласно которому антагонист ассоциируется с медведицей гризли, а жертва не с оленихой, а с медведицей менее крупного вида (так у эллишей томпсон, лиллуэт, халкомелем, комокс, снохомиш, скагит, а также у клакамас и кус, такелма, возможно или вероятно относящихся к семье пенути).

Североамериканский ареал рассматриваемой группы мотивов хорошо совпадает с ареалом распространения одной из двух главных палеолитических традиций континента, так называемой WST (Western Stemmed Tradition), для которой характерны двусторонне обработанные наконечники с черешком. Лучше всего изученные памятники WST обнаружены на юге Колумбийского плато, где проходит граница распространения языков селишей и пенути. Вторая традиция — это хорошо известный читателям кловис, для которого характерны двусторонне обработанные желобчатые наконечники. Кловис характерен главным образом (хотя и не исключительно) для территорий к востоку от Скалистых гор и сейчас датируется концом XII — началом XI тыс. до н. э. [Prufer et al. 2019; Waters et al. 2020]. Датировка WST долго оставалась неясной [Beck, Jones 2010: 102], но затем археологи пришли к заключению, что эта традиция по меньшей мере синхронна кловису [Bacerra-Valdivia, Higham 2020; Brown et al. 2019; Jenkins et al. 2012; Waters et al. 2018], а возможно, и на полтысячи или даже тысячу лет древнее его. Кловис возник на основе более ранних и до сих пор плохо поддающихся типологизации памятников XII–XIII/XIV тыс. до н. э., и в Евразии для него есть лишь самые общие аналогии (в частности, широкое использование орудий не только из камня, но также из кости). Для WST параллели просматриваются в притихоокеанских районах Азии (см. чуть ниже), но сказать, что ее происхождение известно, все же было бы преувеличением [Scott et al. 2021].

Плейстоценовый возраст WST делает сомнительными попытки отождествить создателей этой традиции с предками конкретных языковых семей, тем более что состав семей пенути и хока дискусионен. Но некоторая зацепка все же есть. В селишских текстах не только жертва и ее дети не ассоциируются с копытными животными (оленьями и антилопами), но в них нет и характерных



Ил. 2

1. Распространение повествований, основанных на мотиве «Олениха и медведица» на западе Северной Америки
2. То же, что в 1 — частично сходные варианты
3. Мотив космической охоты, основанный на отождествлении животного или животных с Большой Медведицей
4. Мотив космической охоты, основанный на отождествлении животного или животных с Поясом Ориона
5. То же, что в 4 — фрагментарные данные

Fig. 2

1. Places of recording of the Doe and the She-bear story in Western North America
2. As in (1) — partly similar versions
3. The Cosmic Hunt story based on the identification of one or several animals with the Big Dipper
4. The Cosmic Hunt story based on the identification of one or several animals with the Belt of Orion
5. As in (4) — fragmentary data

для более южных районов запада США мотивов j53a («Дети жертвы убивают детей убийцы во время игры») и j53a1 («Играя, они заманивают детей убийцы туда, где те гибнут от дыма и жара»). Для селишей, как уже было сказано, характерен другой мотив, j53c1, отражающий вражду гризли и черной медве-

дицы. Иначе говоря, существуют некоторые систематические различия между северными (в основном селишскими) и южными (в значительной мере пенути и хока) текстами. Территориально эти различия хорошо совпадают с ареалами двух вариантов мифа о небесной охоте, связанных с Большой Медведицей и с Орионом (ил. 2) [Березкин 2017: 95]. В Азии первый вариант небесной охоты характерен для таежной Сибири, а второй — для Саяно-Алтая и прилегающей части Центральной Азии. Это не значит, что прародины селишей и хока-пенути надо непременно искать в разных районах Старого Света. Речь о другом. Если варианты сюжета в Америке ареально совпадают с распространением очень древних языковых семей, чье родство никоим образом не прослеживается, то это свидетельствует в пользу раннего переноса данных мотивов в Новый Свет — еще в эпоху его заселения.

На то же указывают и южноамериканские параллели. WST является самым значительным и изученным, но не единственным звеном в цепи плейстоценовых памятников с двусторонне обработанными черешковыми наконечниками. Цепь таких памятников тянется от Камчатки (Ушки VII), а возможно, и от Японии по всей тихоокеанской дуге в Южную Америку [Braje et al. 2017]. Это позволяет понять, каким образом наш сюжет, в Северной Америке не пересекающий границу США и Мексики, зафиксирован еще и в Южной Америке у индейцев Чако.

Там в повествованиях чамакоко и матако убийцей является ягуар, а жертвой — гривистый волк (у чамакоко) либо олень или пума (у матако). У чамакоко все основные персонажи — мужчины, а у матако есть и женский вариант (ягуариха убивает женщину-пуму). Во всех вариантах дети жертвы заманивают детей убийцы в сухую траву и поджигают ее. Это не совсем то же, что на западе США, где дети жертвы чаще всего предлагают детям убийцы проверить, кто дольше просидит в дымной землянке или колоде, но сходства все же больше, чем с любыми вариантами из Старого Света. К ним мы теперь и обратимся.

Начнем с восточной Индонезии, где сюжет зафиксирован у неавстронезийских групп северной Хальмахеры и прилегающих небольших островов (лода, пагу, тобело), а также у австронезийцев северо-запада Новой Гвинеи в районе залива Чендравасих (Гелфинк). Связано ли проникновение сюда сюжета с распространением западнопапуасских, австронезийских или вовсе неизвестных нам языков, сказать трудно, но концентрация версий на относительно небольшой территории от Хальмахеры до северо-запада Новой Гвинеи сомнений не вызывает.

В большинстве индонезийских версий действуют люди, но у вамеса на юго-восточном побережье залива Чендравасих убийцей является казуариха, а жертвой — женщина-кенгуру (о каком виде конкретно речь, неясно). Специально упоминаются груди матери девочек-близнецов, которые варит ее убийца или которые дает варить ее дочерям, и эта деталь совпадает с характерной для североамериканских текстов. Такая подробность есть как у папуазычных групп с северной Хальмахеры, так и у австронезийцев залива Чендравасих, что указывает на древность мотива в данном регионе. В разных вариантах преследовательница гибнет, пытаясь преодолеть водную преграду, что опять-таки совпадает с индейскими вариантами. Для сравнения отметим, что по-

пулярнейший от Бирмы до Гуандун и Кореи сюжет преследования людоедкой дочерей съеденной ею женщины неизменно завершается не попыткой переправиться через реку, а падением преследователя с высоты.

Следующий регион, где сюжет известен, — это Тибет. Там его удалось обнаружить в собственно Тибете (Ю-Цанге), Сиккиме, Амдо и Сычуани (у хроскябов, говорящих на языке лаврунг). В фольклоре Хама сюжет нами не найден, а по Ладаху данных почти нет. Аналогичный текст записан у саларов Цинхая — потомков переселившихся сюда в XIV в. туркмен. Салары подверглись значительному тибетскому влиянию и, по-видимому, заимствовали сюжет от них. У тибето-бирманских групп северо-восточной Индии, Китая и Бирмы сюжет не выявлен, несмотря на обилие материала по некоторым традициям. Скорее всего, это значит, что он связан не с фольклором народов сино-тибетской семьи, а с местной традицией Тибетского нагорья. На каких языках говорили его обитатели до появления там предков тибетцев, сказать невозможно.

Центральноазиатские варианты отстоят от молуккских чуть дальше, чем от американских, хотя набор основных признаков (мотивы j52 и j53c) общий у всех. Мы уже говорили, что в жанровом отношении центральноазиатские тексты отчасти ассимилированы местными сказками о животных с типичным для региона зайцем-трикстером, но это поверхностное отличие. Жертвой во всех случаях является зайчиха/крольчиха (мотив j52b), а убийцей — чаще всего медведица (мотив j52a). Лишь в одном варианте из Амдо это женщина-йети, а у саларов — волчица. У лаврунг и саларов есть характерный для индейцев мотив игры как способа погубить ребенка убийцы. Дочка крольчихи предлагает дочке медведицы стрелять друг в друга, но кладет себе на грудь камень, а той — бумагу (лаврунг) либо зайчонок предлагает волчонку в шутку бороться и толкает на заранее вкопанный в землю нож (салары).

Женщина-жертва ассоциируется с зайчихой также и в Западной Сибири, к которой мы теперь перейдем.

Рассматриваемый сюжет зафиксирован как в обско-угорских, так и в самодийских традициях, а также у кетов. Во всех случаях одна женщина убивает другую, а дочь убитой спасается. Однако девочка не убивает детей убийцы, а вступает затем в конфликт с новым перерождением антагонистки, выступающей под своим прежним именем. Отсутствие мотива j52 («Дети убивают детей, мстя за родителей») в Западной Сибири отличает местные версии от всех остальных, хотя мотив конфликта между детьми жертвы и детьми убийцы у манси присутствует [Лукина 1990: 334–335, № 128]. Основная фабула западносибирских текстов вообще основана на мотиве «странствующей героини», характерном для всей территории от Приморья и Нижнего Амура до Западной Сибири [Березкин 2018; Berezkin 2019], тогда как наш сюжет лишь обозначен в завязке повествований.

История о женщине-убийце и женщине-жертве не зафиксирована у южных ханты и лесных ненцев, но поскольку данные по этим группам отрывочны, соответствующие тексты, скорее всего, просто не сохранились. У восточных и северных ханты и всех манси повествование начинается с того, что антагонистка предлагает героине скатиться с горы и либо давит ее санями, либо оставляет перед ней на склоне торчащий нож. Сам по себе эпизод ката-

ния с горы с драматическими последствиями для участников характерен для всего сибирского севера, а также саамов (мотивы I41c, m94 — m94a1), но в данном варианте он специфичен именно для ханты и манси. Это не является доказательством наличия сюжета с характерными для региона подробностями в эпоху существования праугорского языка, но упомянуть данный факт, может быть, стоит.

У восточных ханты на реке Вах и в одном из южноселькупских вариантов (т. е., видимо, по всей Оби от впадения в нее Лямина до впадения Чулыма) убийцей является лиса, а жертвой — зайчиха. Последнее обстоятельство (жертва — зайчиха) позволяет однозначно связать центральноазиатский и сибирский кластеры вариантов сюжета. У манси и северных ханты убийцей является женщина Пор, а жертвой — женщина Мось. У тундровых ненцев и энцев в этих ролях выступают демонический женский персонаж Парнэ (или некая «дикарка», «великанша», «людоедка») и земная женщина. У нгансанов, кетов и в еще одном южноселькупском тексте это антропоморфные персонажи с различными именами или вообще не названные. В североселькупском варианте Девушку убивает Лягушка, но последняя, скорее всего, перешла сюда из следующих затем эпизодов, свойственных сюжету «странствующей героини», для которого лягушка-антагонист — характерный образ.

Представление о Пор и Мось (в различных вариантах произношения и написания) как персонажах, связанных с двумя фратриями и ассоциируемых одна с медведем, а другая — с зайцем (и с некоторыми другими животными), широко отражено в литературе (например, [Кулемзин и др. 2000: 200; Петрухин 2003: 406–407; Соколова 1983: 108]. Связь Пор с медведицей подтверждается главным образом записанным на Северной Сосьве мансийским текстом о рождении медведицей первопредка фратрии Пор (хотя рожденная есть перевоплощение убитой женщины Мось) [Лукина 1990: 327–332, № 124; Хелимский 1982]. Достаточно ли этого доказательства, судить не берусь. Что касается ассоциации женщины-жертвы с зайчихой, то на нее прямо указывают упомянутые тексты восточных ханты и южных селькупов, при том, что к теме противопоставления медведя и зайца как животных, связанных с двумя фратриями, эти данные отношения не имеют.

Варианты с мотивом j53c записаны у восточных саамов. Убийцей является лягушка, она же демоническая Оадзь. Эти варианты явно восходят к западно-сибирским (мотив j52 отсутствует), находясь в ряду других сибирско-саамских параллелей [Berezkin, Duvakin 2022]. Для оценки соотношения записей на разных континентах саамские материалы добавляют немного. О восточно-африканском все важное уже было сказано. Его недостаток — в уникальности записи.

Заключение

Изложенные материалы представляют собой серьезную головоломку для каждого, кто хотел бы вписать их в определенный исторический контекст. Мы и не предполагали найти окончательное решение, а стремились прежде всего познакомить читателей с неординарным материалом. Тем не менее попробуем обобщить сделанные предположения.

Самое надежное — это связь сюжета с палеолитической традицией WST в Северной Америке. Этот факт, равно как и достаточно близкие параллели между текстами с территории США и из Чако, свидетельствуют в пользу появления сюжета в Америке не позднее XII тыс. до н. э. Предположение об обратном движении людей из Нового Света в Старый было бы безосновательным, и если сюжет оказался в Америке в эпоху ее заселения, то в Евразии он должен был быть известен еще раньше.

Следующий важный момент — связь антагонистки с медведицей. Эта связь не могла не быть утрачена в Индонезии и в Парагвае, но сохранилась повсюду, где медведи обитают и фигурируют в фольклоре. Будем считать, что фратрия Пор с медведем ассоциируется, но если бы даже это оказалось не так, тибетские материалы сохраняют свое значение. В тибетских текстах противником успешного трикстера чаще всего является тигр, а не медведь, поэтому появление в нашем сюжете медведицы не выглядит тривиальным. Скорее это след какой-то ранней традиции.

Что действительно загадочно, так это кластер восточноиндонезийских текстов. В Полинезии и Меланезии зафиксировано много мотивов, характерных для Северной Америки [Васильев и др. 2015: 438–444]. Северное происхождение австронезийцев (с Шаньдуя) [Robbeets 2017; Sagart et al. 2018] подобные параллели отчасти объясняет. Однако в Индонезии и на Новой Гвинее, где австронезийцы не заселяли необитаемые острова, а встретились с более ранним населением, принесенные ими устные традиции сохранились намного хуже. Большой интерес представляют мотивы, встречающиеся от Индонезии и в ряде случаев Новой Гвинее через Японию до северо-запада Северной Америки, такие как k4ба («Женщина зачинает от пса»), h9a («Кто родит раньше») или I105 («Невидимый крючок»). Разница лишь в том, что все подобные мотивы есть и на промежуточных территориях тихоокеанской окраины Азии, а в случае с нашим сюжетом между Колумбийским плато и Молукками зияет гигантская лакуна.

Заслуживает внимания и сам базовый сценарий конфликта между женскими персонажами, а также образ странствующей героини или двух молодых женщин. Все это более характерно для восточной, нежели для западной половины ойкумены. На западе подобные повествования тоже есть, в том числе в ранних источниках (конфликт Геры и Лето, Инанны и Эрешкигаль), но для циркумтихоокеанского мира и Сибири соответствующие ситуации типичнее. Определить, когда именно и какими путями сюжет, сохранившийся на Молукках, в Тибете и в Западной Сибири, оказался перенесен в Новый Свет создателями WST, невозможно, тем более что археологические и генетические источники, имеющие отношение к заселению Америки, все еще фрагментарны. Но то, что этот сюжет должен был появиться в Евразии не позднее финального палеолита, а, вполне вероятно, и существенно раньше, — это сомнения не вызывает.

Записанный у календжин африканский текст в силу своей уникальности еще больше затрудняет реконструкцию. Фольклор нилотов и кушитов африканского северо-востока известен плохо, по многим группам данных нет вообще. Поэтому об отношении нилотской версии к остальным ничего определенного сказать невозможно. Отметим лишь, что все мотивы, для которых есть

основания предполагать древнее африканское происхождение, относятся к числу космогонических и этиологических [Березкин 2021], приключенческих эпизодов среди них нет. Приключенческие повествования, по-видимому, являются лишь после выхода из Африки, хотя и до начала заселения Америки [Березкин 2022]. Все они касаются внутрисемейных конфликтов, и в этом смысле «Олениха и медведица» — классический пример сюжетов подобного рода.

Литература

- Березкин 2010 — *Березкин Ю. Е.* Из мифологии алгонкинов и атапасков. К реконструкции этнокультурной истории Северной Америки // Открытие Америки продолжается. Вып. 4 / [Отв. ред. Ю. Е. Березкин]. СПб.: [МАЭ РАН], 2010. С. 6–96.
- Березкин 2013 — *Березкин Ю. Е.* Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013.
- Березкин 2016 — *Березкин Ю. Е.* Азиатский след в африканском фольклоре в свете данных о трансконтинентальных связях в акватории Индийского океана во II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. // Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М. Ф. Альбедиль, Я. В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 23–44.
- Березкин 2017 — *Березкин Ю. Е.* Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2017.
- Березкин 2018 — *Березкин Ю. Е.* Странствующая героиня и ее братья: незамеченный сибирский сюжет // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2018. № 3 (21). С. 67–75.
- Березкин 2021 — *Березкин Ю.* Африканское наследие в мифологии // Антропологический форум. № 48. 2021. С. 91–114.
- Березкин 2022 — *Березкин Ю. Е.* После Проппа: мировое распределение популярных мотивов, отражающих конфликты внутри семьи // Этнографическое обозрение. 2022. № 5. С. 148–165.
- Березкин, Дувакин б. д. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Электронный аналитический каталог. [Последнее обновление в январе 2022 г.]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
- Васильев и др. 2015 — *Васильев С. А., Березкин Ю. Е., Козинцев А. Г., Пейрос И. И., Слободин С. Б., Табаров А. В.* Заселение человеком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015.
- Котляр 1975 — *Котляр Е. С.* Миф и сказка Африки. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975.
- Кулемзин и др. 2000 — *Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Молданов Т., Молданова Т.* Мифология хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000.
- Лукина 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; Под общ. ред. Е. С. Новик. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1990.
- Мелетинский 1963 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Мелетинский 1968 — *Мелетинский Е. М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968.
- Петрухин 2003 — *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М.: Транзиткнига, 2003.
- Соколова 1983 — *Соколова З. П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983.

- Хелимский 1982 — *Хелимский Е. А.* Пор // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1982. С. 323.
- Bacerra-Valdivia, Higham 2020 — *Bacerra-Valdivia L., Higham T.* The timing and effect of the earliest human arrivals in North America // *Nature*. Vol. 584. 2020. P. 93–97. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2491-6>.
- Beck, Jones 2010 — *Beck C., Jones G. T.* Clovis and Western Stemmed: Population migration and the meeting of two technologies in the Intermountain West // *American Antiquity*. Vol. 75. No. 1. 2010. P. 81–116.
- Berezkin 2010 — *Berezkin Yu.* Selecting separate episodes of the peopling of the New World: Beringian–Subarctic–Eastern North American folklore links // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. Vol. 5. No. 1–2. 2010. P. 257–276.
- Berezkin 2019 — *Berezkin Yu.* The travelling girl and her helpful siblings: An unnoticed Boreal tale and the ATU index // *Folklore [Tartu]*. No. 75. 2019. P. 71–90. <https://doi.org/10.7592/FEJF2019.75.berezkin>.
- Berezkin, Duvakin 2016 — *Berezkin Yu., Duvakin E.* Buried in a head: African and Asian parallels to Aesop’s fable. *Folklore [London]*. Vol. 127. No. 1. 2016. P. 91–102.
- Berezkin, Duvakin 2022 — *Berezkin Yu., Duvakin E.* Volga-Ural and West Siberian components in the folklore of the Sámi and the Baltic Finns // *Folklore [London]*. Vol. 133. No 1. 2022. P. 47–72.
- Braje et al. 2017 — *Braje T. J., Dillehay T. D., Erlandson J. M., Klein R. G., Rick T. C.* Finding the first Americans: The first humans to reach the Americas are likely to have come via a coastal route // *Science*. Vol. 358. No. 6363. 2017. P. 592–594.
- Brown et al. 2019 — *Brown T., Gilmour D. M., Solimano P. S., Ames K.* The radiocarbon record of the Western Stemmed Tradition on the Southern Columbia Plateau of Western North America // *American Antiquity*. Vol. 84. No. 3. 2019. P. 471–494.
- Dixon 1916 — *Dixon R. B.* Oceanic mythology. Boston: Marshall Jones, 1916.
- Jenkins et al. 2012 — *Jenkins D. L., Davis L. G., Stafford T. W., Campos P. F., Hockett B., Jones G. T., Scott Cummings L., Yost C., Connolly T. J., Gibbons S. C., Raghavan M., Rasmussen M., Paijmans J. L., Hofreiter M., Kemp B. M., Barta J. L., Monroe C., Gilbert M. T., Willersley E.* Clovis age Western Stemmed projectile points and human coprolites at the Paisley Caves // *Science*. Vol. 337. No. 6091. 2012. P. 223–228.
- Prufer et al. 2019 — *Prufer K. M., Alsgaard A. V., Robinson M., Meredith C. R., Culleton B. J., Dennehy T., Magee S., Huckell B. B., Stemp W. J., Awe J. J., Capriles J. M., Kennett D. J.* Linking late Paleoindian stone tool technologies and populations in North, Central and South America // *PLoS One*. Vol. 14. No. 7. 2019. e0219812.
- Robbeets 2017 — *Robbeets M.* Austronesian influence and Transeurasian ancestry in Japanese: A case of farming/language dispersal // *Language Dynamics and Change*. Vol. 7. No. 2. 2017. P. 210–251.
- Sagart et al. — *Sagart L., Hsu T.-G., Tsai Y.-C., Wu C. C., Huang L.-T., Chen Y.-C., Chen Y.-F., Tseng Y.-C., Lin H.-Y., Hsing Y. C.* A northern Chinese origin of Austronesian agriculture: new evidence on traditional Formosan cereals // *Rice*. Vol. 11. 2018. 57. P. 11–57. <https://doi.org/10.1186/s12284-018-0247-9>.
- Scott 2021 — *Scott G. R., O’Rourke D. H., Raff J. A., Tackney J. C., Hlusko L. J., Elias S. A., Bourgeon L., Potapova O., Pavlova E., Pitulko V., Hoffecker J. F.* Peopling the Americas: Not “Out of Japan” // *PaleoAmerica: A Journal of Early Human Migration and Dispersal*. Vol. 7. No. 4. 2021. P. 309–332. <https://doi.org/10.1080/20555563.2021.1940440>.
- Uther 2004 — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography: Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Parts 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

- Waters et al. 2018 — *Waters M. R., Keene J. L., Forman S. L., Prewitt E. R., Carlson D. L., Wiederhold J. E.* Pre-Clovis projectile points at the Debra L. Friedkin site, Texas — Implications for the Late Pleistocene peopling of the Americas // *Science Advances*. Vol. 4. 2018. eaat4505.
- Waters et al. 2020 — *Waters M. R., Stafford T. W., Carlson D. L.* The age of Clovis — 13,050 to 12,750 cal yr B. P. // *Science Advances*. Vol. 6. 2020. eaaz0455.

References

- Bacerra-Valdivia, L., & Higham, T. (2020). The timing and effect of the earliest human arrivals in North America. *Nature*, 584, 93–97. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2491-6>.
- Beck, C., & Jones, G. T. (2010). Clovis and Western Stemmed: Population migration and the meeting of two technologies in the Intermountain West. *American Antiquity*, 75(1), 81–116.
- Berezkin, Yu. (2010). Selecting separate episodes of the peopling of the New World: Beringian–Subarctic–Eastern North American folklore links. *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 5(1–2), 257–276.
- Berezkin, Yu. (2019). The travelling girl and her helpful siblings: An unnoticed Boreal tale and the ATU index. *Folklore*, 75, 71–90. <https://doi.org/10.7592/FEJF2019.75.berezkin>.
- Berezkin, Yu. (2021). Afrikanskoe nasledie v mifologii [African heritage in mythology]. *Antropologicheskij forum*, 48, 91–114. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2010). Iz mifologii algonkinov i atapaskov. K rekonstruktsii etnokul'turnoi istorii Severnoi Ameriki [From Algonkian and Athabaskan mythology: To the reconstruction of ethnic history of North America]. In Yu. E. Berezkin (Ed.). *Otkrytie Ameriki prodolzhaetsia* (pp. 6–96) (s. n.). (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2013). *Afrika, migratsii, mifologiya. Arealny rasprostraneniia fol'klornykh motivov v istoricheskoi perspektive*. [Africa, migrations, mythology. Areas of distribution of folklore motifs in historical perspective]. Nauka. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2016). Aziatskii sled v afrikanskom fol'klоре v svete dannykh o transkontinental'nykh svyaziakh v akvatorii Indiiskogo okeana vo II tys. do n. e. — I tys. n. e. [Asian trace in African folklore in the light of data on transcontinental links across the Indian Ocean, II mill. B. C. — I mill. A. D.]. In M. F. Al'bedil', & Ia. V. Vasil'kov (Eds.). *Zografskii sbornik* (Vol. 5, pp. 23–44). MAE RAN. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2017). *Rozhdenie zvezdnogo neba: Predstavleniia o nochnykh svetilakh v istoricheskoi dinamike* [The birth of the starry sky: Ideas about the night luminaries in historical dynamics]. MAE RAN. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2018). Stranstvuiushchaia geroinia i ee brat'ia: nezamechennyi sibirskii siuzhet [Travelling girl and her brothers: An unnoticed Siberian tale]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy*, 28(3(no. 21)), 67–75. (In Russian).
- Berezkin, Yu. E. (2022). Posle Proppa: mirovoe raspredelenie populiarnykh motivov, otrazhaiushchikh konflikty vnutri sem'i [After Propp: World distribution of popular motifs that reflect intrafamily conflicts]. *Ethnograficheskoe obozrenie*, 2022(5), 148–165. (In Russian).
- Berezkin, Yu., & Duvakin, E. (2016). Buried in a head: African and Asian parallels to Aesop's fable. *Folklore*, 127(1), 91–102.
- Berezkin, Yu., & Duvakin, E. (2022). Volga-Ural and West Siberian components in the folklore of the Sámi and the Baltic Finns. *Folklore*, 133(1), 47–72.
- Berezkin, Yu. E., & Duvakin, E. N. (s. a.). *Tematicheskaiia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam: Elektronnyi analiticheskii katalog* [The electronic analytical catalogue of folklore-mythological motifs: Thematic classification and areal distribution] (Last updated in January 2022). <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. (In Russian).

- Braje, T. J., Dillehay, T. D., Erlandson, J. M., Klein, R. G., & Rick, T. C. (2017). Finding the first Americans: The first humans to reach the Americas are likely to have come via a coastal route. *Science*, 358(6363), 592–594.
- Brown, T., Gilmour, D. M., Solimano, P. S., & Ames, K. (2019). The radiocarbon record of the Western Stemmed Tradition on the Southern Columbia Plateau of Western North America. *American Antiquity*, 84(3), 471–494.
- Dixon, R. B. (1916). *Oceanic mythology*. Marshall Jones.
- Jenkins, D. L., Davis, L. G., Stafford, T. W., Campos, P. F., Hockett, B., Jones, G. T., Scott Cummings, L., Yost, C., Connolly, T. J., Gibbons, S. C., Raghavan, M., Rasmussen, M., Paijmans, J. L., Hofreiter, M., Kemp, B. M., Barta, J. L., Monroe, C., Gilbert, M. T., & Willersley, E. (2012). Clovis age Western Stemmed projectile points and human coprolites at the Paisley Caves. *Science*, 337(6091), 223–228.
- Khelimskii, E. A. (1982). Por. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 2, p. 323). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Kotliar, E. S. (1975). *Mif i skazka Afriki* [The myth and the folktale of Africa]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". (In Russian).
- Kulemzin, V. M., Lukina, N. V., Moldanov, T., & Moldanova, T. (2000). *Mifologiiia khantov* [Khanty mythology]. Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. (In Russian).
- Lukina, N. V. (Trans., Intro., Notes), & Novik, E. S. (Ed.) (1990). *Mify, predaniia, skazki khandov i mansi* [Myths, legends, tales of the Khanty and the Mansi]. Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1963). *Proiskhozhdienie geroicheskogo eposa: rannie formy i arkaicheskie pamiatniki* [The origin of heroic epics: Early forms and archaic monuments]. Izdatel'stvo vostochnoi literatury. (In Russian).
- Meletinskii, E. M. (1968). "*Edda*" i rannie formy eposa [The *Elder Edda* and early forms of the epic]. Nauka. (In Russian).
- Petrukhin, V. Ya. (2003). *Mify finno-ugrov* [Myths of the Finno-Ugric peoples]. Tranzitkniga. (In Russian).
- Prufer, K. M., Alsgaard, A. V., Robinson, M., Meredith, C. R., Culleton, B. J., Dennehy, T., Magee, S., Huckell, B. B., Stemp, W. J., Awe, J. J., Capriles, J. M., & Kennett, D. J. (2019). Linking late Paleoindian stone tool technologies and populations in North, Central and South America. *PLoS One*, 14(7), e0219812.
- Robbeets, M. (2017). Austronesian influence and Transeurasian ancestry in Japanese. A case of farming/language dispersal. *Language Dynamics and Change*, 7(2), 210–251.
- Sagart, L., Hsu, T.-G., Tsai, Y.-C., Wu, C. C., Huang, L.-T., Chen, Y.-C., Chen, Y.-F., Tseng, Y.-C., Lin, H.-Y., & Hsing, Y. C. (2018). A northern Chinese origin of Austronesian agriculture: new evidence on traditional Formosan cereals. *Rice*, 11, 57. <https://doi.org/10.1186/s12284-018-0247-9>.
- Scott, G. R., O'Rourke, D. H., Raff, J. A., Tackney, J. C., Hlusko, L. J., Elias, S. A., Bourgeon, L., Potapova, O., Pavlova, E., Pitulko, V., & Hoffecker, J. F. (2021). Peopling the Americas: Not "Out of Japan". *PaleoAmerica: A Journal of Early Human Migration and Dispersal*, 7(4), 309–332. <https://doi.org/10.1080/20555563.2021.1940440>.
- Sokolova, Z. P. (1983). *Sotsial'naia organizatsiia khandov i mansi v XVIII–XIX vv. Problemy fratrii i roda* [Social organization of Khanty and Mansi in the 18th–19th centuries: Problems of the moiety and the sib]. Nauka. (In Russian).
- Uther, H.-J. (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliography: Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (Parts 1–3). Suomalainen Tiedeakatemia.

- Vasil'ev, S. A., Berezkin, Yu. E., Kozintsev, A. G., Peiros, I. I., Slobodin, S. B., & Tabarev, A. V. (2015). *Zaselenie chelovekom Novogo Sveta: opyt kompleksnogo issledovaniia* [Peopling of the New World: A multidisciplinary study]. Nestor-Istoriia. (In Russian).
- Waters, M. R., Keene, J. L., Forman, S. L., Prewitt, E. R., Carlson, D. L., & Wiederhold, J. E. (2018). Pre-Clovis projectile points at the Debra L. Friedkin site, Texas — Implications for the Late Pleistocene peopling of the Americas. *Science Advances*, 4, eaat4505.
- Waters, M. R., Stafford, T. W., & Carlson, D. L. (2020). The age of Clovis — 13,050 to 12,750 cal yr B. P. *Science Advances*, 6, eaaz0455.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Юрий Евгеньевич Березкин

*доктор исторических наук
заведующий отделом Америки, Музей
антропологии и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
Тел.: +7 (812) 328-00-25
✉ berezkin1@gmail.com*

Yuri E. Berezkin

*Dr. Sci. (History)
Head of American Department, Peter
the Great Museum of Anthropology and
Ethnography (Kunstkamera), Russian
Academy of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg,
Universitetskaya Emb., 3
Tel.: +7 (812) 328-00-25
✉ berezkin1@gmail.com*

С. Ю. Неклюдов^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekludov@gmail.com

^a *Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

^b *Российский государственный гуманитарный университет
(Россия, Москва)*

СКАЗОЧНЫЙ СЮЖЕТ КАК ПРОДУКТ ЛИТЕРАТУРНО-ФОЛЬКЛОРНОГО СИНТЕЗА: КАЗУС АaTh 485A

Аннотация. Речь в статье идет о сюжете, обозначенном в каталоге сказочных типов как «Борма-ярыжка» (AaTh 485A): герой послан за царскими регалиями в заморское царство, которое захвачено змеями (~ в город Вавилон за короной); он выполняет поручение и возвращается, пережив на обратном пути три приключения (ослепление одноглазого великана-людоеда; избавление от сексуального плена у «лесной женщины»; помощь льву в его борьбе с противником и демонстрация ему «силы хмеля»). Предлагается рассмотрение книжных источников обрамляющего сюжета («Сказание о Вавилонском царстве», «Притча о Вавилоне граде», легенда о Льве Философе архиеп. Антония) и их происхождения; анализ описания «путевых» приключений героя и их генезиса; обсуждение проблем монтажа этого исходного материала в устойчивую композицию авантюрной сказки. Проведенное исследование позволяет прийти к выводу, что «Сказание о Вавилонском царстве» представляет собой русскую редакцию устной византийской легенды, со временем вобравшую в себя еще ряд «бродячих» книжных сюжетов. Организующую роль в их монтаже (маловероятном в устной традиции) могли сыграть композиционные шаблоны книжных историй о злоключениях возвращающихся героев, а материалом — послужить циркулирующие в традиции рассказы, которые отвечали подобной теме. Это привело к появлению развернутого приключенческого повествования, далее адаптированного устной традицией. Анализ его фольклорных вариантов позволяет говорить о былом существовании ныне утраченных рукописных текстов, содержание которых восстановимо по имеющимся устным записям. Более того, некоторые совпадения с нашей сказкой, географически, исторически и культурно далекие (латинские, арабские, китайские), свидетельствуют о наличии в прошлом соединительных «промежуточных звеньев» между ними, а следовательно, и о заполняемых ими насыщенных потоках рукописной словесности,

дистанционно соединяющих все «читательское пространство» Евразии и северной Африки.

Ключевые слова: авантюрная сказка, фольклор, рукописи, Вавилон, Византия, царские регалии, змей, одноглазый людоед, волшебница-богатырка, лев

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Пользуюсь случаем поблагодарить С. А. Иванова, Ф. Б. Успенского, Н. П. Гринцера, М. В. Кундозерову, Э. Степанову, Ф. Бадаланову, А. И. Рейтבלата, А. Б. Старостину и особенно В. Е. Борисова — за специальные консультации, помощь в ознакомлении с далекими для меня материалами и указания на ранее неизвестные мне тексты, а также сотрудников Шелтозерского вепского этнографического музея им. Р. П. Лонины.

Для цитирования: Неклюдов С. Ю. Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус AaTh 485A // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 30–86. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>.

Статья поступила в редакцию 3 мая 2023 г.
Принято к печати 15 июня 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 9. No. 3. 2023
Articles

S. Yu. Nekliudov^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekliudov@gmail.com

^a The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

^b Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)

ADVENTURE TALE PLOT AS A PRODUCT OF LITERARY AND FOLKLORIC SYNTHESIS: CASE AATH 485A

Abstract. The article discusses the plot, designated in the catalog of fairy tale types as “Borma Yaryzhka” (AaTh 485A): the hero is sent to the overseas kingdom, which is overrun by serpents, to obtain the royal regalia (~ to the city of Babylon for the crown); he fulfills his mission and returns; having three adventures on the way back (blinding the one-eyed ogre; escaping the sexual captivity of the ‘forest woman’; helping the lion in his fight with the enemy and then showing him the ‘power of hops’). It focuses on the literary

sources of the plot frame (such as *The Tale of the Babylonian Kingdom*, *The Parable of the City of Babylon*, the Legend of Leo the Philosopher by Archbishop Anthony) and their origin; analyses the description of the hero's adventures on his way back home and their genesis; discusses how this source material was assembled into a stable composition of an adventure tale. The conducted research leads us to the conclusion that *The Tale of the Babylonian Kingdom* is a Russian reworking of a Byzantine oral legend which over time absorbed a number of 'wandering' literary subplots. Their montage (unlikely to happen in the oral tradition) was probably modeled on the compositional patterns typical for books about the misadventures of returning heroes. Stories circulating in the tradition, which corresponded to a similar theme, provided the necessary materials. Thus, a long adventure story was created and later adapted by oral tradition. Analysis of its folkloric versions points to the previous existence of manuscript texts now lost, but their content can be partially restored from the available oral archives. Moreover, certain correspondences between the Russian adventure tale and the ones that come from geographically, historically and culturally distant parts (Latin, Arabic, Chinese), show that in the past there were some 'intermediate links' which connected them. Consequently, it is possible to hypothesize the existence of rich currents of manuscript texts, remotely connecting the whole 'reader space' of Eurasia and North Africa.

Keywords: adventure tale, folklore, manuscripts, Babylon, Byzantium, royal regalia, serpent, one-eyed ogre, warrior sorceress, lion

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

I take this opportunity to thank S. A. Ivanov, F. B. Uspensky, N. P. Grintser, M. V. Kundozerova, A. I. Reytblat, E. Stepanova, F. Badalanova, A. B. Starostina, and, above all, V. E. Borisov, for invaluable consultations and help that allowed me to access materials that are remote from my field of study, and to get acquainted with some texts that were previously unknown to me, and the staff of Sheltozero Veps Ethnographic Museum named after R. P. Lonin.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu. (2023). Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis: Case AaTh 485A. *Shagi / Steps*, 9(3), 30–86. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>.

Received May 3, 2023

Accepted June 15, 2023

*Светлой памяти
Никиты Ильича Толстого посвящается*

1. Сказка: сюжет, композиция, география

Согласно сюжету АаTh (АТУ, СУС) 485¹ («Борма-ярыжка»), герой по поручению государя отправляется за царскими регалиями в захваченный змеями Вавилон. Он похищает у тамошней царицы корону, побеждает (сжигает порохом) змей, посланных в погоню, и доставляет корону царю — без нее тот не может венчаться на царство.

Значительную часть сказки составляет описание трех приключений посылного при его возвращении, причем эти сюжеты встречаются и в качестве эпизодов некоторых других повествований, а также могут бытовать как самостоятельные истории.

1. Он забредает в жилище одноглазого (кривого) великана — родственника (брата) побежденной им змеиной царицы, ослепляет его, предложив излечить больной глаз, и убегает, спрятавшись под брюхом или в шкуре козла и отрезав себе палец, к которому пристает коварный «подарок» людоеда, своим криком выдающий местопребывание героя (АаTh 1137).

2. Он попадает в плен к другой сестре великана (колдунье, богатырке, ежедневно ездящей/летающей «на брань»), живет с ней, а после рождения ребенка бежит, переправившись через водную преграду, которую женщина преодолеть не в состоянии. Она пытается удержать его, разорвав ребенка и бросив беглецу половину (АаTh 485А*; Березк. Н44).

3. Он помогает льву победить врага (обычно змея), за что лев доставляет его домой, но запрещает рассказывать об этой услуге. Герой нарушает запрет — напившись, хвастается своим путешествием верхом на льве, а разгневанному зверю, который является наказать болтуна, показывает «силу хмеля», напоив его пьяным и связав (АаTh 485В*).

4. В рамках обрамляющего рассказа или первого эпизода (либо даже отдельного приключения) может описываться столкновение героя с демоном-паразитом Оплетаем/Заплетаем, от которого удается избавиться лишь с помощью хитрости (опоив/усыпив его; иногда — по совету чудесного помощника).

Указатель восточнославянской сказки (СУС 485) сообщает о текстах русских (15 записей), белорусских (3), украинских (3); есть еще три русские записи, не учтенные в СУС, — из более поздней публикации (Русск. Усть., 140, 189, 210). Кроме того, согласно АТУ 485, известно девять вариантов финских (Raus., 61), варианты вепсский, марийский, якутский² и не учтенный в указателе юагирский [Высоцкий 2022: 118–121], все — непосредственно восходящие к русской традиции. Наконец, существуют две болгарские версии [Даскалова-Перковска и др. 1994: 177, 485А*], которые, как и упомянутые украинские, имеют другое сюжетное обрамление и представляют собой несколько иной, «менее сказочный» тип народной прозы.

¹ Здесь и далее цифры после сокращения указывают на номер текста или статью указателя; страницы источника (главы, разделы и пр.) обозначаются обычным образом (с., гл., разд. и т. д.).

² Вепс., 9; Марийск., 34 [Kecskemét, Raunonen 1974: 229], Якут., 114 (прилож., с. 186).

Около половины записей относится к северо-западу европейской части России: Олонецкому краю, Архангельской и Вологодской областям³. Далее следуют Приуралье, Самарская область, Марий Эл (6 записей)⁴, западная Россия и Белоруссия (3 записи)⁵, а также Сибирь — южная (Алтайский край) и северо-восточная (центральная Якутии), всего 4 записи⁶. Подобная география явно отражает пути миграций данного повествования из эпицентра его распространения, каковым несомненно является Русский Север. Оттуда оно переходит, с одной стороны, на запад (к вепсам⁷, к финнам⁸) и юго-запад (в Смоленскую и Могилёвскую области), а с другой — на восток и юго-восток (пермские, самарские, южноуральские варианты и особняком стоящий марийский). Наконец, сибирские записи отделены друг от друга (и тем более — от европейских версий) тысячами километров, что объясняется направлениями и дистанциями соответствующих переселенческих потоков, а также сопутствующими этому движениям традиций русской рукописной книжности⁹, тогда как некоторые содержательные и стилистические черты текстов обусловлены этнокультурными контактами мигрантов с местными традициями [Дьяконова 1984: 9; Высоцкий 2022: 118–121].

Состав сказки весьма устойчив [Eremina 2010: 100]. По крайней мере 13 из 25 редакций сохраняют его во всей полноте — обрамляющий сюжет + три основных эпизода: *циклоп*, *богатырка*, *лев*¹⁰; 8 раз встречается «дополнительное» приключение — *Оплетай*, включая его ослабленные версии (оплетающие героя «хоботы» и «веревки»; Русск. Усть., 28, 50, 65). Последовательность событий также неизменна — лишь один раз эпизоды *циклоп* и *богатырка* меняются местами (Роман., 28), а в другой белорусской записи (Роман., 30) и в самарской редакции (Сад., 2) плен у богатырки замещается встречей с демоном *Оплетаем* — редкий вариант, когда это приключение, обычно монтируемое с *обрамлением* (Пот., 26; Русск. Усть., 28, 50) или с *циклопом* (Сад., 2; Русск. Усть., 65), оказывается самостоятельным эпизодом.

Отсутствие *богатырки* (т. е. *обрамление* + *циклоп* + *лев*) обнаруживается в четырех вариантах (один из них представлен кратким пересказом)¹¹, отсутствие *циклопа* (*обрамление* + *богатырка* + *лев*) и даже *циклопа* и *богатырки* (*обрамление* + *лев*) — по две записи¹² (причем в каждом случае одна из них является кратким пересказом), один раз выпадает концовка со львом (остаётся *обрамление* + *циклоп* + *богатырка*; краткий вариант; Онч., 282), два раза

³ Заонежье (Никиф., 40), Пудожский край (Пудож., 49), Олонецкий край (Онч., 181, 182), Архангельская обл. (Онч., 31, 48, 57, 282), Вологодская обл. (Иваницк., IV, 1).

⁴ Пермский край (Зел., 13), Марий Эл (Марийск., 34), Самарская обл. (Сад., 2, 3), Приуралье (Бараг, 10; ФН РСФСР, с. 137–128).

⁵ Смоленская обл. (Добр., 86), Белоруссия (Роман., 28).

⁶ Барнаулский уезд (Пот., 26), Русское Устье (Русск. Усть., 28, 50, 65).

⁷ У вепсов, впрочем, данный текст, как и прочие сказки этого собрания, рассказывается по-русски [Лызлова 2011: 100–106].

⁸ Где, по-видимому, становится достаточно популярным — во всяком случае, имеется 9 архивных записей этой сказки (Raus., No. 61 [Comments]).

⁹ См.: [Прокуратова 2002; Соболева 2006; Бураева 2006; Волкова 2012].

¹⁰ Сад., 3; Пот., 26; Онч., 31, 48, 181; Зел., 13; Пудож., 49; Русск. Усть., 28, 50; Роман., 28; Raus., 61; Вепс., 34; Марийск., 34.

¹¹ Добр., 86; Сад., 2; Бараг, 10; Русск. Усть., 65.

¹² Никиф., 40; Якут., 114 и, соответственно, Иваницк., IV, 1; Онч., 181.

(Онч., 57; Шмак., 4) отсутствуют и *богатырка*, и *лев* (остается только *обрамление* + *циклон*; один из текстов — краткий).

Наконец, есть несколько ассимиляций, относящихся к сюжетным акциям и субъектам действия. В одном случае «брань», на которую отправляется дева-богатырка, оказывается сражением с тем самым львом, которому герой помогает победить, избавившись заодно и от обременительного супружества (Онч., 48); в другом случае врагом богатырки является кривой Сайтан Сайтаныч (т. е. персонаж первого эпизода), которому она в единоборстве выбивает глаз (Пот., 26)¹³; наконец, в третьем варианте противник льва — это именно тот змей из «обрамления», от которого ранее спасается герой (Марийск., 34).

Важно отметить: нет никаких устойчивых корреляций между данными изменениями в составе сказки и географическим распределением ее записей. По-видимому, речь должна идти не о независимых композиционных версиях, а об обычных для устной передачи сокращениях текста и слияниях эпизодов (что может сопровождаться переосмыслениями, мотивирующими эти изменения), тем более что некоторые редуцированные редакции вообще представлены лишь сжатыми пересказами, заведомо неполными.

По своей сюжетно-композиционной структуре рассматриваемая история относится к разряду авантурных сказок — со всеми характерными чертами данной жанровой разновидности¹⁴: цепь приключений, переживаемых героем во время его странствий и соединяемых лишь кумулятивно, без внутренней логики и иерархии¹⁵.

В большинстве случаев цель похода рассматриваемой сказки — Вавилонское царство¹⁶, а государь-отправитель обычно безымянен; впрочем, в одном случае (Сад., 3) он назван царем Иваном Васильевичем¹⁷, в другом отправителями являются некие двенадцать князей, которые «задумали из среды себя выбрать царя», для чего надо сходить в город Вавилон за короной (Онч., 282).

Все эти обстоятельства указывают на чрезвычайно узкий источник данной истории.

2. Сказание о Вавилонском царстве

Книжное происхождение сказки, точнее ее обрамляющего сюжета, было установлено практически сразу после публикации первых фольклорных записей (Садовникова, Романова, Иваницкого) [Жданов 1891: 269–270]. Это древнерусское «Сказание о Вавилонском царстве»¹⁸, широко известное и весьма любимое читателями — что можно понять по количеству дошедших до нас списков¹⁹. В нем византийский государь посылает людей в Вавилон, захвачен-

¹³ Ср.: Баба-яга — советчица против враждебного Одноглазого (Шмак., 4).

¹⁴ См.: [Чичеров 1959: 298–301; Померанцева 1963: 87–93; Кабашников 1993: 312–313; Шафранская 2008: 57–60].

¹⁵ Как в волшебной сказке: испытание предварительное, основное и идентификационное [Мелетинский и др. 2023: 54–56].

¹⁶ Сад., 3; Пот., 26; Онч., 48, 182, 282; Зел., 13; Пудож., 49; Русск. Усть., 28, 50.

¹⁷ Отмечено еще А. Н. Пыпиным [1898: 17].

¹⁸ См.: [Пыпин 1857: 99–102; Веселовский 1876: 122–165; Жданов 1891: 247; Дробленкова 1989: 351–357; 1997: 261–269].

¹⁹ Сохранилось не менее 80 рукописей [Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 97–102].

ный страшными тварями и гигантским змеем, кольцом окружившим город; цель экспедиции — корона Навуходоносора²⁰ и другие регалии, знак того, что императорская власть теперь переходит в Византию.

Согласно старейшим рукописям (не ранее конца XV в.)²¹, этот текст представляет собой послание царя Леоукия / Ливуя, в крещении Василия²², который отправляет в Вавилон «из Грек гречина, из Обежь обежанина²³, из Руси русина», чтобы они получили там «знамение»²⁴ от трех святых отроков — Анании, Азарии, Мисаила.

После трехнедельного пути послы с великим трудом, сквозь заросли, по звериной тропе, добираются до Вавилона, окруженного огромным спящим змеем, к которому снаружи и внутри приставлены две лестницы в 18 ступеней. Руководствуясь трехязычной инструкцией (по-гречески, по-русски, по-обежански²⁵), они по этим лестницам беспрепятственно проникают в обезлюдевший город, пройдя через палаты, кишашие змеями, которые, однако, не причиняют им никакого вреда.

В соответствии с указанием «гласа от гроба» Анании послы отправляются за «знамением» в царский дворец, где видят два венца царя Навуходоносора (изготовленные им в ту самую пору, когда он «створи тѣло златое и постави на полѣ Дирѣлмстѣ»²⁶). Согласно находящейся там же греческой грамоте теперь эти венцы должны быть, по молитвам трех святых отроков, возложены «на царя Василиа и на царицу Александрию». Забрав еще в другой палате кубок и «каменный великих числом 20 довести цареви, а себе взяша, яко же могут отнести», в церкви «умывше лица своя и воздаша хвалу Богу и трем отроком», «отпевше заутреннюю и часы», послы — опять-таки по указанию «гласа» — трогаются в обратный путь.

Перелезая через спящего змея, обежанин Яков спотыкается на пятой ступеньке и падает с лестницы²⁷. Змей пробуждается — «и вѣсташа на

²⁰ Речь, естественно, идет именно о библейском персонаже, в образе которого по закону фольклорно-мифологической «компрессии» соединились исторические воспоминания сразу о нескольких правителях древности [Soden 1935: 81–89; Амусин 1958: 104–117; Пиотровский 1977: 82–83; Дандамаев 1985: 43].

²¹ См.: [Дробленкова 1997: 268–269; Скрипиль 1953: 119–144].

²² Прототип — византийский император Лев VI Философ VI (886–911), сын (или пасынок) Василия I Македонского и отец Константина VII Багрянородного. «В крещении Василием» он, несомненно, оказывается вследствие интерпретации русским книжником греческого слова «василевс» (βασιλεύς, βασιλεὺς ‘государь’), которое здесь превращается в естественное для Руси второе, «крестильное» имя.

²³ *Обежанин* — собственно ‘абхазец’; возможно, имеется в виду вообще представитель Грузии [Скрипиль 1953: 136], третьей, наряду с Византией и Русью, православной державы (а не только Абхазского княжества в западном Закавказье).

²⁴ *Знамение* — ‘предвещанье, знак, предначертание, свидетельство, благословение, изображение’ [СРЯ (6): 42–43].

²⁵ Его прочтение несколько напоминает расшифровку героями романа Жюль Верна «Дети капитана Гранта» трехязычного послания, каждый фрагмент которого содержит свою часть информации, а их сложение дает ключ к пониманию всего сообщения в целом.

²⁶ «Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей, поставил его на поле Деире, в области Вавилонской» (Дан 3:1). Речь идет о том самом кумире, за отказ поклониться которому Навуходоносор повелел бросить в печь трех иудейских отроков — Седраха, Мисаха и Авденаго, но огонь оказался не властен над ними (Дан 3).

²⁷ Вспомним библейский образ «лестницы Иакова» (Быт 28:12–16) и «лестницы Иакова о 12 ступенях» в соответствующем апокрифе, включенном в состав Толковой Палеи.

змѣи чешоуя, акы волны морьскыя», но послы все-таки успевают пробраться через заросли к своим коням. Змей издает страшный свист, от которого они падают, как мертвые, и который доносится даже до того места, где на расстоянии 15 дней пути их ожидает царь Василий; там тоже люди «падше от свиста того, ослеплѣ бяхоуть, и мнозѣ отъ стадь ихъ изомроша».

Очнувшись, послы возвращаются к царю, уже не чаявшему увидеть их живыми, и вручают ему кубок, драгоценности и оба венца, которыми патриарх, прочтя грамоту, коронует Василия и Александрию. Щедро наградив послов, царь отпускает их.

Исходной сюжетной моделью этой истории мог послужить сказочный тип АаTh 551, согласно которому три брата отправляются в некий волшебный город, чтобы добыть для царя, своего отца, чудодейственное (исцеляющее, омолаживающее) средство (АТУ 551; СУС 551). Это поручение успешно, хотя и с приключениями, выполняет младший брат. Он умирят чудесных стражей города (~ драконов), овладевает спящей царевной — могучей волшебницей, похищает сокровище и возвращается домой (старшие братья, в согласии со сказочным канонем, пытаются присвоить заслуги героя, но разоблачаются царевной, прибывшей на розыски отца своего новорожденного сына)²⁸. Многочисленные фольклорные соответствия имеют мотивы: з м е й, о х р а н я ю щ и й город (~ царство мертвых); добыча драгоценностей в мертвом городе; кубок с чудесным напитком и пр.²⁹; не исключено, наконец, и влияние сказочных сюжетов о добывании «змеиной короны» (АаTh/АТУ 672; Mot. D1011.3.1, B244)³⁰.

Существует предположение [Тудоровская 1976: 175; Дробленкова 1989: 354], что непосредственным тематическим источником «Сказания о Вавилонском царстве» могла послужить легенда о Льве Философе (из описания паломничества новгородского архиепископа Антония, XII в.)³¹. В ней рассказывается о том, как император Лев Премудрый (= царь Василий «Сказания»)³² взял в Вавилоне с гробницы св. Даниила (Столпника) грамоту³³, содержащую пророчество о судьбе византийских государей³⁴; впоследствии она была доставлена в Царьград и переведена на греческий язык³⁵. Вспомним, что и в

²⁸ Ср. также украинскую сказку «Царство “за тьмою”» (СУС —485С*): московский царь вместо себя посылает в гости «к царю за тьмою» унтер-офицера, тот благополучно возвращается, обманув стражу и набрав драгоценных камней [Чмихал 1904: 22].

²⁹ См.: [Шайкин 1975: 89; Набоко 1994: 9; Скрипиль 1958: 412].

³⁰ См.: [Жданов 1891: 269–270, 278–279; Пыпин 1898: 5; Набоко 1994: 9].

³¹ См.: [Савваитов 1872: 78–79; Срезневский 1876: 343; Яворский 1909: 71–72; Дробленкова 1989: 354].

³² Тот же самый Лев VI, здесь — *Κορτῆι* (Κύρ Λέων), прозванный «мудрым» (ὁ σοφός), которому в числе прочего приписываются предсказания о будущей судьбе Константинополя [Савваитов 1872: 78 (примеч. 30)].

³³ Согласно Лиутпранду Кременскому (920–972), «у греков и сарацинов есть книги, которые они называют ὀράσεις [‘видениями’] или видениями Даниила; но я думаю о сивиллах, в которых написано, сколько лет должен жить каждый император, каковы будут времена при его правлении» [Савваитов 1872: 79 (примеч. 31–32)].

³⁴ Это вполне соответствует репутации Льва VI как провидца, которому приписываются пророческие стихи и гадательные тексты о будущем мира [Gregory 2005: 226].

³⁵ «На странѣ же дверіи стоитъ икона велика: а на ней написанъ царь Корлѣи о софосѣ [в примеч.: Κύρ Λέων ὁ σοφός], и у него камень драгій въ челѣ, и свѣтитъ въ нощи по святѣй Софії. Той же царь Корлѣи, возьмъ грамоту во гробѣ у святого пророка Данила, и переписаль

«Сказании» послы руководствуются некой греческой грамотой, обретенной в вавилонской церкви, а также обращаются за помощью к духам святых отроков и получают из их гробницы инструкцию («глас»), как именно надлежит поступать для достижения поставленной цели.

Есть и другая версия легенды о путешествии в Вавилон «за знамением», но уже за пределами русской словесности — в рассказе о епископе Аполлинарии, воздвигающем александрийский храм в честь вавилонских отроков (из жития свв. Кирилла и Иоанна³⁶).

[Епископ] посылает в Вавилон именитого боголюбивого мужа с грамотой к святым, в которой молит их дать ему для нового храма частицу их мошей. Посланный молится у их гроба; рука св. мученика, лежавшего посреди двух других, протягивается к грамоте и берет ее. Не получив ответа на свое моление, посланный возвращается назад и затем вторично идет в Вавилон, по настоянию епископа... После слезных молитв у гроба, посланный берет грамоту, которую святой держал в руке, и рука чудесно отделяется от тела вместе с грамотою. Посол доставляет эти моши епископу Аполлинарию [Веселовский 1876: 159; ср. Жданов 1891: 269].

Согласно одной из древнеегипетских повестей (ок. IV до н. э.)³⁷, содержащей, видимо, старейшую фиксацию сюжета: добытые грамоты из гробницы, принц Сетне Хамуас, ученый маг и любитель древних письмен³⁸, узнает о книге бога Тота, которая хранится в гробнице верховного мемфисского жреца Нанеферкаптаха (Ноферка-Птаха), жившего еще в более далекие времена. Сетне Хамуас проникает в гробницу, видит излучающую сияние волшебную книгу, запеленутую в одеяниях мумии, и пытается овладеть ею. Духи Нанеферкаптаха и его жены Ахвере предупреждают о катастрофических последствиях подобного поступка и в назидание рассказывают о том, как была добыта эта книга, которая первоначально хранилась в драгоценном ларце на дне Нила.

[Нанеферкаптах, вознамерившийся добыть ее, приплыл туда.] Он нашел шесть миль змей, скорпионов и всевозможных гадов вокруг [места, где была книга], а сам ларец окружал Вечный Змей. Он произнес заклинание шести милям змей, скорпионов и всяких гадов, которые

ю философски, кому же быти царемъ во Царѣградѣ, дондеже и стоитъ Царѣградъ» [Савваитов 1872: 78–79]; «...взявъ грамоту Вавилонѣ во гробѣ у св. пророка Данила и о себя держа, по смерти же его по мнозѣхъ лѣтѣхъ принесена бысть въ Царѣградъ и преведена бысть отъ философъ на греческій языкъ; написано бысть имена въ ней царей греческихъ, кому царемъ быти дондеже стоитъ Цареградъ» [Срезневский 1876: 343]. Ср. пророчество («грамоту») на гробе Константина Великого [Лебедева 1968: 66–67, 101–102].

³⁶ Речь идет о мучениках-бессребрениках Кире и Иоанне, средневековая легенда о которых, складывающаяся начиная с VI–VII в., сохранились в греческой, латинской, арабской и грузинской традициях.

³⁷ Папирус Каирского музея № 30646 [Griffith 1900: 2–5, 12–40, 68–141; Lichtheim 1980: 8–9, 127–137].

³⁸ Хамуас, Хемуас, Сатни-Хемуас (*Хамуас* ‘Воссиявший над Фивами’), исторически — сын Рамзеса II и верховный жрец Птаха в Мемфисе (XIII в. до н. э.).

были вокруг ящика, и не дал им [к себе] приблизиться. [Он пошел к месту, где] был Вечный Змей. Он боролся с ним и убил его.

Нанеферкаптах овладел книгой, содержащей два заговора, которые давали способность чудесного ясновидения и магическую власть над вселенной, однако бог Тот с разрешения верховного бога Ра (Ре, Пре) жестоко наказал святоататца — его жена и сын утонули в Ниле, а сам он добровольно последовал за ними: «Нанеферкаптах послал за принадлежавшим ему шарфом из царского полотна и сделал из него повязку; он обвязал [ею] книгу, закрепил на своем теле <...>, бросился в воду и утонул». Сетне Хамуас все же забрал книгу и покинул гробницу, хотя дух Нанеферкаптаха предупредил его, что похищенное все равно придется вернуть. В конце концов, после еще одного чудесного приключения, которое переживает герой, это предсказание сбывается [Lichtheim 1980: 127–137].

Таким образом, обретение магической книги происходит дважды: сначала — добывание Нанеферкаптахом драгоценного ларца, оберегаемого Вечным Змеем, затем — похищение Сетне Хамуасом сакрального текста из гробницы его чудесного хранителя. Как можно убедиться, это близкие параллели к центральным эпизодам и «Сказания», и рассмотренной легенды о Льве Философе. Следовательно, оба сюжета, явно имеющие фольклорно-мифологический генезис, сформировались в ближневосточной книжности по крайней мере к IV в. до н. э.; то же относится к мотиву скопище гадов и скорпионов как признак и «оборонительный рубеж» и infernalного пространства.

Вспомним в этой связи о библейском образе разоренного, опустевшего и захваченного змеями Вавилон, которому приписывается женская природа («Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями») [Франк-Каменецкий 1934], который пережил свое величие, погряз в пороках (Вавилон — «великая блудница») и пал, став прибежищем всякой нечисти (Откр 17:16, 18; 18:2, 11–19). Картина его запустения становится устойчивым топосом средневековой словесности [Веселовский 1876: 149], в частности, в описаниях «мифологической географии» [Юрченко 2007, § 40], особенно с XII в. То же — в русском лубке («Царство вавилонское значала было царство славное і людно и богатое а ныне пусто живуть внеі змии» [Ровинский 1881: 265 (№ 5)]) и в рассматриваемой сказке: «Идет он островом, а на этом острове маленьких змей по колено брели. Но у них была такая одежда, што они не боялись» (Иваницк., IV, 1 [С. 165]) — ср. в легенде о Сетне Хамуасе: «Он произнес заклинание шести милям змей, скорпионов и всяких гадов, которые были вокруг ящика, и не дал им [к себе] приблизиться» [Lichtheim 1980: 130].

Далеким источником образа гигантского змея, кольцом окружившего падший Вавилон, мог также быть, по предположению И. Н. Жданова [1895: 47–51], змей из сирийского гностического «гимна о душе» (видимо, II в.) [Nöldeke 1871: 676–678], сохранившегося в апокрифических «Деяниях ап. Фомы» (в греческом и славянском переводах этого сочинения он отсутствует) [Maske 1874: 27–69; Lipsius 1884: 291–300, 420–425; Аверинцев 1987: 148–153].

Гимн изложен от лица юного парфянского царевича. Сопровождаемый двумя спутниками, он, по воле родителей, отправляется на запад, в Египет, чтобы принести оттуда драгоценную жемчужину, находящуюся в море, вокруг которого обвился громко шипящий змей³⁹. Царевич усыпляет его, берет жемчужину и возвращается на родину [Жданов 1895: 50].

Данный образ, практически тождественный Вечному Змею древнеегипетской легенды, несомненно является репликой опоясывающего землю мифологического «мирового змея»⁴⁰, как и великого змея библейских пророчеств: «...там [в Вавилоне] угнездится летучий змей, будет класть яйца и выводить детей и собирать их под тень свою...» (Ис 34:15) — одна из версий мифа о «змеином царстве» и «змеином короле» (Mot. B244.1; B225.1; F127.1) [Brendich 2004: 54–56]; отзвуком того же мотива является, например, поверье горных таджиков о Змеином Царе (Шохи-Моро), «который обитает в своей столице — “Змеином городе”» и которому подчиняются «все драконы и змеи гор» [Семенов 1903: 77; Беленицкий, Мешкерис 1986: 24–25]. Уместно вспомнить об амплу мифологического змея/дракона как стража сокровищ⁴¹, охранителя водоема и царства мертвых [Röhrich 1981: 791–792]. Образ сохраняется в нашей сказке:

...у этого дома лежала змея 30 сажень длины и 12 ширины. Они сильно испугались ее, но Михайло Трунщиков не струсил, перешел по ей и совдаты за им, перешли все четверо, она и не слыхала, вошли в дом, а в доме в переднем углу стояла корона (Иванищ., IV, 1 [С. 165]).

Возвращаясь к сирийскому гимну, надо подчеркнуть, что речь тут — как и в случае с древнеегипетской легендой — может идти именно о далеком и, разумеется, не непосредственном источнике (в котором, кстати, угадываются контуры того же сюжетного типа AaTh 551: по отцовскому поручению царевич с двумя спутниками⁴² отправляется в запредельные края, чтобы добыть сокровище, оберегаемое гигантским змеем). И. Н. Жданов допускает существование промежуточных версий, которые возникают как «народно-поэтическое усвоение и изменение памятников древне-апокрифной литературы.

³⁹ Припомним посланных в Вавилон царем Львом трех мужей, которых он называет своими детьми («А гдѣ стояше царь Василѣи, ожидая дѣтей своихъ, — бѣшеть я нарекъ собѣ, акы дѣтѣи...») [Скрипиль 1953: 143].

⁴⁰ Хтонического «держателя земли», обитающего в ее глубинах или в океане (древнеегипетские Апоп и Мехента, древнеиндийский Шеша, скандинавский Ермунганд и др.; ср. Mot. B225.1.1; F127.1.1; F420.1.3.9) [Иванов 1987: 468–471; Bies 2007: 34–35; Röhrich 1981: 791–792; Eremina 2010: 113]. Г. Н. Потанин [1899: 695–696; 1891: 106–121] сопоставляет его со змеем, в которого обращается Гесер «тангутской» (северотибетской) версии эпоса, — он окружает своим телом купеческий караван и начинает пожирать людей, пока те не соглашаются построить для него город.

⁴¹ См.: [Bies 2007: 44–45; Röhrich 1981: 793].

⁴² «Но когда в Египет я снизошел, спутники мои отступили от меня» [Аверинцев 1987: 149], что вполне соответствует «неэффективности» сказочных «ложных героев», в роли которых обычно выступают старшие братья центрального персонажа, либо некие его «спутники».

«...» Дальнейшее изменение притчи могло определиться влиянием литературной аналогии» [Жданов 1895: 48–49]. Этому, по замечанию исследователя данного текста, способствовало «счастливое невежество католического аранжировщика, который понятия не имел, что за еретическая змея спрятана среди прекрасных цветов этой поэмы. Географическое распространение сделало все возможное, чтобы скрыть ее истинный смысл. Душа, спустившаяся из своего небесного дома и забывшая о своем небесном происхождении в подземном мире, стала сыном парфянского царя, который отправляется на запад через Вавилонию в Египет в поисках жемчужины, охраняемой змеем» [Lipsius 1884: 296–297].

Таким образом, исходный смысл гностического гимна — сугубо символический, хотя и базирующийся на гораздо более «предметной» мифологической семантике. «Тьма крошечная есть великий дракон, хвост которого — в устах его; он вне всего мира и объемлет весь мир», «жемчужина, которую должен достать царевич, — искра света, запавшая в материальный мир из высшей области» [Маске 1874: 54; ср. Жданов 1895: 49], Египет — материальный мир, страна мрака, чему в христианской литературе соответствует «образ Вавилона, жилища змей и бесов. Египетский змей мог поэтому переселиться в Вавилон», что в свою очередь, видимо, актуализовало ассоциацию с хранившимися там святынями, с гробницами свв. Анании, Азарии, и Мисаила [Жданов 1895: 51].

Обратим внимание: в результате демегафоризации средневековой легендой исходных библейских образов (Откр 17–18; Ис 13–14; Пс 136:8) змеи в Вавилоне начинают рассматриваться не только как знак падения некогда великого города, но и просто как опасное скопище inferнальных тварей, заселивших его развалины. Эти опредмеченные и десимволизованные представления используется при конструировании в легенде ее вполне наглядных картин.

Соответственно, сидящая во прахе, без престола «девица, дочь Вавилона» и одновременно сам Вавилон (Ис 47:1) превращается фольклорной сказкой из символа разоренного города в его демоническую хозяйку — получеловечка, полузмею Марфу Вавилоновну (Девушку Лютую Змеицу, Василиску Дьявольскую, собакоглавую девицу и т. п.), управляющую змеиным полчищем⁴³. Что же касается игры с ней «в пешки» (в шахматы, в шашки, в карты)⁴⁴, то этот мотив (азартная игра с демоном, который пытается использовать ее в своих интересах [Махов 2007: 127]), центральный для данного сюжетного хода, по-видимому, как-то связан еще с одним книжным источником: эпизодом из романа «Аполлоний Тирский» Генриха Нейштадтского (XIV в.)⁴⁵, в котором

⁴³ Мотив ведьма повелевает змеями (Зин. Г11).

⁴⁴ «Здравствуй, — говорит, — Девица Лютая Змеица! Тебе Змей Горыныч кланяться велел”. Она говорит: “Благодарю. Садись! Гость будешь. Давай со мной в шашки играть”. — “Извольте”. Сели они» (Сад., 2); «Ну и шел и пришел значит в келью. Девица видит, красавица оченно, аж на белом свити нет и призывает: “Ну, Федор Кормаков, желаешь в карты поиграть?” — “Желаю, говорит” <...> потом он карточку спустил под стол, ну и посмотрел: там сто змей свилось, а лико человеческое, девицы» (Онч., 181); «Пришел тамо [в Вавилон-город], у змеи доложился, что в карты играть, а она тако примщилась, как мужское лико [привиделась ему в мужском облике]. Ну играли, играли, она и заснула...» (Онч., 182).

⁴⁵ Речь идет об одной из многочисленных обработок античного романа «История Аполлония, царя Тира» (начало II в.), чрезвычайно популярного не только в средневековой Европе (Heinrich von Neustadt. Apollonius von Tyrland, XIV в.), но и в России — чаще в качестве последней главы «Римских деяний» [Пыпин 1857: 193, 242–244; Жданов 1891: 269].

герой, называющийся Лонием, по поручению короля Романии Немрота/Немврода отправляется в Вавилон, чтобы у полуженщины, полулошади добыть шахматы из драгоценных камней, некогда принадлежавшие Навуходносору [Веселовский 1876: 160–163; Жданов 1891: 269; Потанин 1899: 694–695; 1906: 259–260].

Вспоминается также рассказ Геродота [1972 (кн. 2, № 122)] о путешествии египетского царя Рампсинита в иной мир, о его игре в кости с тамошней владычицей (причем он то выигрывал у нее, то проигрывал)⁴⁶ и о возвращении с полученным от богини золотым полотенцем [Aly 1921: 67 ff.], почти наверняка — желтым с синими полосами головным убором египетских царей [Winlock 1916: 238–242]⁴⁷; его приобретение, вероятно, символизирует получение монаршего статуса, за чем явно стоит обряд, связанный с восшествием царя на престол [Asheri et al. 2007: 328]. Во времена Геродота еще сохранялась церемония — ритуальное воспроизведение путешествия в подземный мир умершего фараона (= жреца с завязанными глазами) и восшествие на престол нового государя (= жреца, с глаз которого снимают повязку), который возвращается с полученным от его матери Деметры/Исиды золотым платком, символизирующим царствование [Ibid.: 58].

Разумеется, речь опять-таки идет не о прямом источнике, а об одной из ранних версий нашего сюжета, переработки которого позднее обнаруживаются в книжных и устных традициях Средневековья и Нового времени. Сказочными репликами той же темы, по-видимому, является проигрыш царевичем короны в карты Василиске Дьяболской и ее возвращение Проворным Ярыжкой (Роман., 30), как и пропажа царской шапки с крестами и ее выигрывание в карты у дочери сатаны солдатом Иваном-пьяницей (Марийск., 34).

3. Притча о Вавилоне граде

Обратимся к другому древнерусскому тексту данного тематического цикла («Притча о Вавилоне граде», «Слово о Вавилоне», XV в.), также используемому в некоторых версиях нашей сказки. Предваряя «Сказание» в сводных и контаминированных редакциях, он объясняет саму причину превращения Вавилона в змеиное царство⁴⁸. Речь здесь идет о Навуходносоре и его сыне Василии Навуходносоровиче, о построении Вавилона и последующем запустении великого города [Жданов 1895: 151; Еремин 1945: 337–338].

В качестве предыстории рассказывается о происхождении Навуходносора — найденыша, который был опекаем совой, вскормлен козой и обнаружен неким прокаженным (из числа больных, изгнанных в лес вавилонским царем Аксерксом); отсюда якобы и имя младенца: «...егоже Навуходносоромъ от случая прозва. Наву (Наоу) бо сова глаголется в том языке, ходо — коза, носоръ — прокаженный». После смерти Аксеркса он по решению вавилонян

⁴⁶ Игра (*snt*) шла на доске, напоминающей шахматную, но ходы определялись бросанием костей или костяшек, она занимает видное место в погребальных верованиях — в различных контекстах [Pusch 1979].

⁴⁷ Вспомним «шарф царского полотна», принадлежавший принцу Нанеферкаптаху из повести о Сетне Хамуассе.

⁴⁸ См.: [Веселовский 1876: 122–165; Жданов 1891: 280, 284; Дробленкова 1997: 262].

занимает пустующий трон [Жданов 1891: 263–264]. Несомненный источник этой истории — средневековая легенда, изложенная, в частности, немецким хронистом Готфридом Витербоским (1190)⁴⁹ и итальянским богословом Джованни Менокки (1630)⁵⁰ [Там же: 284–285 (латинск. тексты)], однако пути ее импорта в русскую словесность, по-видимому, остаются невыясненными.

Далее рассказывается о создании новых вавилонских укреплений («о семи стенах, на семи верстах»), что соответствует исторической репутации Навуходоносора как строителя — при его царствовании, действительно, было завершено воздвижение стен Имгур-Бел и Нимитти-Бел. Согласно «Притче», по распоряжению царя город был окружен «каменным змием», голова которого располагалась при городских воротах («во главу бы змиеву въездъ во градъ»), а изображения змей были размещены повсюду — на хозяйственной утвари, сосудах, одежде, оружии, конском снаряжении, постройках. Кроме того, Навуходоносор обзавелся волшебным мечом-самосеком, с помощью которого побеждал всех врагов, а перед смертью замуровал его в городскую стену — со строгим запретом: не доставать «до скончания веку». В критической ситуации Василий Навуходоносорович нарушил запрет. Обнаженный им меч-самосек обезглавил его самого и уничтожил вавилонское войско, а ожившие изображения змей, включая каменного «уробороса», съели всех жителей города [Жданов 1891: 279–282]. Не исключено, кстати, что за образами змей на монетах, посуде, стенах и пр. стоят своего рода «наивно-археологические» впечатления от соответствующих древних изображений (как, например, на античных монетах, кипрской посуде бронзового века, бытовых предметах сако-ахеменидской и кушанской эпох, глиняных сосудах, бронзовых браслетах Пенджикента, а также на жилищах — по-видимому с охранительными функциями⁵¹, и т. д.).

Эпизод сохраняется в сказочной версии, в которой инициатива сооружения «великого змия» принадлежит некому знатному юноше при дворе Навуходоносора, «с молодого своего ума» изваявшему чудовище из глины с помощью специально собранной им вавилонской молодежи (сказочная традиция сохранила и такой вариант развития событий: «А в городе молодежь здумала писать змиев» — Онч., 182). Сам процесс оживления змея осмысливается вполне «рационально»:

Раньше у вавилонского царя было полюблено писать на чашках, на ложках, на всякой вёшшы змей; кругом всёй стены был написан тоже змей. Привезли меха, его стали надувать, он ожил, ожили и все гады написанные на всём. Эти змеи всех людей в городе и источили, осталась одна царевна: туловище человекьё, а хвост змеиной; она

⁴⁹ Дважды — в стихах и в прозе, причем с некоторыми разночтениями: «Пантеон или Память веков» (Godefridus Viterbiensis. Pantheon sive memoria saeculorum, 1190).

⁵⁰ «Краткое объяснение буквального смысла всего Священного Писания, собранное от лучших авторов. Содержит книги Пророков, Больших и Малых, и Новый Завет» (Giovanni Stefano Menochio. Brevis explicatio sensus literalis totius S. Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta. Continens Prophetas tam Maiores quam Minores, & Novum Testamentum, 1630); объяснение к Дан 1:1–2.

⁵¹ См.: [Абрамзон, Иванина 2010: 24, 35, 79, 95; Беленицкий, Мешкерис 1986: 20, 22; Литвинский 1968: 100; Журавлёв 2020].

царствовала на престоле, где была корона. Весь этот гад в полдён засыпал на час времени (Онч., 282).

Взяли да побили змею, вделали мехи да стали раздувать. Они это заходили, зашевелились; ну, оны зашевелились и стали их жрать. Ну, оны в бегство убежали (Онч., 182).

Согласно «Притче», царь и царица всячески одобряют появление глиняного монстра, украшают его и делают ему разные приношения. На третий год, однако, «вложи диавол в того змия дыхание» (ср. в сказке: «Привезли меха, его стали надувать, он ожил», «вделали мехи да стали раздувать <...> ну, оны зашевелились», т. е. «вложение дыхания» в фольклоре происходит, так сказать, материально и физически, путем «надувания»). Около змия развелись более мелкие змеи, жабы, скорпионы, а он, по халдейскому пророчеству, стал поедать сначала птиц, потом скот, потом людей — сперва народ, затем бояр и, наконец, самих царицу с царем⁵². Перед этим Навуходоносор успел положить свой царский венец у гроба трех святых отроков [Жданов 1895: 575–576]. Наконец, опустошение Вавилона ожившими змеями и его запустение может уже вторично связываться и с «богомерзким преступлением» Навуходоносора — попыткой сожжения трех отроков в огненной печи (Дан 3:13–20) [Скрипиль 1953: 128].

Существует «былинная» редакция данной истории — песнь о Змее Тугарине в Вавилоне, которая еще сравнительно недавно была популярна в донской и в некрасовской казачьих традициях⁵³.

Во Вилоне, Вилоне славном городе, / Урожали, собака, Змей Тугаринин / Об двенадцать жа голов да об семь хоботах, / Обвивал он, Змей Тугаринин, да весь Вилон-город, / Обкладал свои главы да над воротцами. / Нападал Змей Тугаринин на старших-больших. / На старших-больших Змей Тугаринин, на князей-бояр, / Поедал он, Змей Тугаринин, всех князей-бояр, / Добиралси Змей Тугаринин до рогатый скот, / До рогатый скот Змей Тугаринин, до курей-гусей. / Поедал он, Змей Тугаринин, всех курей-гусей... [Набоко 1994: 9–10] (удвоения строк здесь опущены; далее — контаминации с песней об орлихе; ср. [Соболевский 1895, № 486]).

Надо добавить, что тот же мотив встречается и в древнерусской «Повести о видении во Владимире». Согласно этому тексту, «женщине в ярких одеждах... было чудесное видение»: если все православные не станут усиленно молиться Всеблаговому Создателю, случится «пожар на три дня, и от того, де, пожара невозможно будет укрыться нигде, и будет на них множество гадов ползучих», а огромный Змей «начнет поедать людей, и будет срам великий»⁵⁴.

⁵² Ср. мотив глиняный ребенок: пожилые супруги делают ребенка из глины (дерева, соломы). Кукла оживает, последовательно съедает всех, кого видит (Березк., L110С).

⁵³ Около 10 вариантов записаны Ф. В. Тумилевичем в 1960-е годы и А. Н. Ивановым в 1980-е [Листопадов 1949: 26; Тумилевич 1947: 27; Набоко 1994: 9–10].

⁵⁴ Рассказ сохранился в единственном варианте (Русская историческая библиотека. Эрмитажное собр. № 358. Л. 10–10 об.). Впервые опубликовано С. Ф. Платоновым [1891, кол. 240–242; Eremina 2010: 112–113].

Наконец, к циклу легенд о Льве VI относится и рукописное сказание о его «премудрых делах», опирающееся в свою очередь на новогреческую хронику Псевдо-Дорофея Монеувасийского (1631) [Preger 1902: 4–15; Лебедева 1968: 10–21, 71–106] — как на оригинал, так и на русский перевод (1655)⁵⁵. К ней мы еще вернемся.

4. Генезис «Сказания»

Вопрос о происхождении «Сказания о Вавилонском царстве» пока остается открытым. Речь в данном случае идет не о соответствии его сюжета определенному типу волшебной сказки и не об отдельных источниках его устных и книжных композитов (тем, мотивов, образов), которые могут устанавливаться более-менее уверенно или предположительно. Речь идет о конкретном процессе возникновения исходного текста — месте, времени и причине его составления.

Гипотеза о наличии греческого прототипа, ранее господствовавшая⁵⁶, упирается, по мнению ее критиков, в полное отсутствие каких-либо следов соответствующего источника в самой византийской традиции⁵⁷. То же относится к легенде о Льве Философе в изложении архиепископа Антония — византийский оригинал данной истории не обнаружен, хотя одна из редакций легенды и ссылается на неких служителей константинопольского храма, прямо прокомментировавших для паломника причину написания иконы с изображением императора⁵⁸.

Отсюда делается вывод, что автором «Сказания» был русский книжник, использовавший в своем сочинении ряд мотивов и образов, которые циркулировали в современной ему литературной традиции — церковной и светской, письменной и устной [Дробленкова 1997: 353–356], а впоследствии к нему добавилось «русское окончание: византийский царь Василий посылает князю Владимиру Киевскому “сердоликову крабицу со всем виссоном царским”»⁵⁹ и

⁵⁵ «Книга историческая, содержащая вкратце различные превосходные истории, от сотворения мира до захвата Константинополя и далее, собранная из различных достоверных историй и переведенная на общий язык святейшим митрополитом Монеувасии кир Дорофеем. Ныне же отпечатана средствами благороднейшего Апостола Цигары из Яннины и Иоанна Антония Юлиана для общей пользы. В Венеции 1631 г. У Иоанна Антония Юлиана» [Лебедева 1968: 13].

⁵⁶ По библиографическому каталогу 1940 г. «Сказание» стоит в разделе «переводной литературы XIV–XVI вв.» [Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 96].

⁵⁷ Сказание, «очевидно идущее из византийского источника, до сих пор не найденное в греческом тексте» [Пыпин 1898: 3]; «Это последнее сказание, будучи тоже несомненно народно-византийского происхождения, хотя оно и не было до сих пор обнаружено в греческом оригинале...» [Яворский 1909: 71–72]. За прошедшие сто с лишним лет это положение не изменилось — ничего не было найдено, не говоря уж о том, что «в тексте этих сказаний, дошедших до нас, правда, в поздних списках, следов перевода с греческого языка пока не обнаружено» [Еремин 1945: 339].

⁵⁸ «Мы же вопросихомъ, что ради сей написанъ, и церковницы повѣдаша намъ, яко той царь Кор Лей...» [Срезневский 1876: 343].

⁵⁹ Речь идет об инкрустированном сердоликом ларце или сосуде с царским облачением из драгоценной ткани.

шапку мономахову, “иже взято от Вавилона”» [Лось 1891: 330], т. е. основные символы самодержавия⁶⁰.

Существенно, однако, что за вычетом этого позднего добавления⁶¹ и специфического состава «посольства» (что требует отдельного рассмотрения) ничего ориентированного именно на русскую тематику и «российскую повестку» в этом тексте, в сущности, нет⁶². Целеполагание данного сочинения сводится исключительно к подтверждению легитимности императора Льва VI через получение им знаков царского достоинства, наследуемых от Навуходоносора — самого великого государя ветхозаветной древности.

Если и есть основания для сомнений в этой легитимности, то уж точно не в древнерусской традиции, где образ Льва VI утвердился в амплу автора прорицаний и «премудрых дел»⁶³, учредителя порядка церковных престолов, получателя наставлений от своего «добролюбивого» отца Василия I («о чести священнических» и пр.) [Шостыин 1893: 540]; из этой тональности выбивается, пожалуй, только анекдотическое описание его любовного приключения [Яворский 1909: 77] (скорее в стиле плутовской новеллы⁶⁴). Подобный образ разительно отличается от презентации Льва VI в «Сказании» — царя-воина, который стоит за веру христианскую⁶⁵, но почему-то нуждается в подтвердительной (?) коронации венцом Навуходоносора⁶⁶. В этом плане данный текст занимает в древнерусской словесности особое положение среди прочих сообщений об императоре Льве VI.

Иначе обстоит дело в самой византийской традиции, где легенды и анекдоты о Льве VI сохранились, начиная с IX–X вв. («Продолжатель Феофана Исповедника», «Псамафийская хроника» («Житие Евфимия») и др.). Согласно историческим источникам, его мать, Евдокия Ингерина, наложница Михаила III, последнего государя Амореийской династии, была выдана за Василия,

⁶⁰ «То, что мы имеем, есть своеобразное историческое дублирование, когда два князя [Владимир Всеволодович Мономах и Владимир Святославович] получают короны и королевские титулы из Византии» [Жданов 1891: 328; Eremina 2010: 106]. Отметим, что и в устном предании князя Владимира замещает Владимир Мономах [Белоусов 1977: 5].

⁶¹ Как предполагает Сперанский [1914: 416], рассказ первоначально завершился эпизодом, в котором послы приносят царские регалии царю Льву VI [Eremina 2010: 105].

⁶² Ср.: «...не думаем, чтоб самая сказка была русского происхождения. Неважное место, которое дается здесь русскому началу, достаточно на это указывает, тем более, что главное действующее лицо — греческий император. Как многие другие произведения подобного рода, и эта сказка была, вероятно, занесена к нам из Греции» [Пыпин 1854: 319; ср. также Веселовский 1876: 122].

⁶³ Рассказы об этих «делах» в основном восходят к русским переводам хроники Псевдо-Дорофея [Яворский 1909: 55–84; Лебедева 1968: 12–13, 94].

⁶⁴ Назойливый ухажер наказан / опозорен / выставлен на посмешище (ср. АаTh 1358B, 1359C, 1730, 882A*; Mot. K 1218.1.2, 1218.1.8).

⁶⁵ «Царь же оттолѣ восхогѣ ити во Индѣю. Давидъ же царь критскыи рече: поиди на страны полунощныя, на врагы иновѣрныя, за родъ крестьянскъ»; «боудоу подобникъ вѣрѣ хрестыанствѣи и поборникъ на врагы иновѣрныя за род хрестыанскыи» [Скрипиль 1953: 144, 142]. Этому сообщению о походе в Индию и о критском царе Давиде нет удовлетворительного объяснения; может быть, последний имеет какое-то отношение к отвоеванию Крита у арабов — уже при Романе II будущим императором Никифором II Фокой (961 г.)?

⁶⁶ «Патриарх же вземъ два вѣнца и, прочеть грамоту, възложи на царя Василѣя и на царицу...» [Скрипиль 1953: 143].

сделавшего при дворе блестящую карьеру — от конюшего до соправителя. При этом, если насчет происхождения их первенца, Константина, никаких сомнений не возникало, то относительно второго сына, Льва, они, видимо, были (т. е. любовные отношения Евдокии с императором не прекращались?). Такие сомнения могли стать поводом для неприязненного, даже жестокого отношения к нему Василия [Попов 1892: 4–7]⁶⁷, хотя не исключено, что, напротив, именно подобное отношение (вызванное какими-то семейными или политическими обстоятельствами)⁶⁸ послужило причиной появления мотивирующего сюжета об «адюльтерном» происхождении престолонаследника, каковым Лев оказался после ранней смерти старшего брата.

Судя по всему, данная версия импонировала и будущему императору — во всяком случае, свое царствование Лев VI начал с того, что торжественно, в кипарисовом саркофаге перезахоронил останки убитого при дворцовом перевороте Михаила III, перенеся их из усыпальницы в храм Свв. апостолов⁶⁹. Похоже, что генеалогическая преемственность с Аморейской династией (намек на которую можно усмотреть в этой акции) выглядела престижной и убедительней, чем рождение от отца-узурпатора, кем несомненно был Василий I, организовавший дворцовый переворот, приведший его к власти. О неуверенности в легитимности Василия I (а значит, и основанной им Македонской династии) косвенно свидетельствует появление фальсифицированной царской генеалогии (возводимой к армянской династии Аршакидов в древней Парфии, к Константину Великому и Александру Македонскому)⁷⁰ — широко разошедшейся, но вызывавшей сомнение у самих византийцев [Продолжатель 1992: 296 (коммент.); Adontz 1933–1934 (9), 232 sq.]. О том же говорит целенаправленное очернение Михаила III как «пьяницы и развратника» (у Константина Багрянородного, у его придворного хрониста Симеона Логофета и др.), противопоставление ему Льва VI Философа⁷¹, для подтверждения «мудрости» которого

⁶⁷ Впрочем, эти рассказы о преследованиях со стороны Василия тоже имеют вполне легендарный характер.

⁶⁸ Подозрительность Василия I по отношению ко Льву, особенно после смерти Константина, первого наследника престола, могла быть не столь уж безосновательной и лишь спровоцированной коварным оговором придворного [Каждан 2012: 61]. Сам рассказ об «оговоре» и его последствиях [Продолжатель 1992: 145–146, V: 100–101] построен на типовом литературно-фольклорном мотиве; легендарный характер имеет и история гибели Василия на охоте (эпизод со слугой), как и его предсмертные слова о том, что он пал жертвой заговора.

⁶⁹ Почти тысячелетие спустя, Павел I провел аналогичную церемонию, торжественно перенеся прах своего отца Петра III из Александро-Невской лавры в императорскую усыпальницу Петропавловской крепости.

⁷⁰ «Так вот сей самодержец Василий, коего ныне намерен я описать в своем сочинении, происходил из Македонии, а родом был из племени армянских Аршакидов (...) Мать же его была украшена родством с Константином Великим, а по другой линии могла гордиться сиятельностью Александра» [Продолжатель 1992: 91, 296 (коммент.)]; ее авторство (возможно, безосновательно) приписывается патриарху Фотию.

⁷¹ «Прозвание свое он получил, как ученый воспитанник Фотия, за любовь к наукам и предполагаемые познания в астрологии» [Смирнов 1896: 449–450]. В этой его особой «мудрости», как и в том, что подобную репутацию он заслужил уже среди современников, есть некоторые сомнения [Шостын 1893: 535–540 (выступление проф. А. П. Лебедева); Krumbacher 1897: 457–458; Липшиц 1949: 117; Mango 1960; Tougher 1994; Каждан 2012: 60–61].

легенда приписывает государю изобретения его тезки — математика и механика, фессалоникийского архиепископа Льва Философа (790–870). Речь прежде всего идет о «световом телеграфе», якобы разрушенном Михаилом III⁷². Грубейшие анахронистические перестановки персонажей и событий, обнаруживающиеся в этом сюжете, с большой степенью вероятности указывают на его чисто фольклорное происхождение⁷³.

Довольно очевиден исходно «компенсаторный» характер подобных легенд, долженствующих сгладить биографические шероховатости в «жизненном сценарии» Льва VI: обстоятельства рождения — то ли от отца-узурпатора, то ли от внебрачной связи матери с Михаилом III; некоторые подозрения в причастности принца к заговору против Василия I; конфликты с высшим духовенством — вплоть до временного отлучения Льва VI от Церкви, что было связано с четвертым браком императора и порождало «общественное смущение»; сомнения в «законнорожденности» его наследника, будущего Константина Багрянородного (даже по гражданскому установлению четвертый брак и дети от него считались «незаконными» [Попов 1892: 106; Каждан 2012: 63]). С решением тех же задач согласуется и сюжет «Сказания»; в сущности, по своему «идеологическому заданию» возведение генеалогии к Константину Великому и Александру Македонскому эквивалентно коронованию венцом Навуходоносора; кстати, имена этих правителей мы обнаруживаем рядоположенными в пронумерованном перечне «семи великих государей мира»⁷⁴.

В силу указанных обстоятельств Лев VI, по-видимому, довольно рано становится героем устных преданий, о чем свидетельствует и приведенная выше запись архиепископа Антония. Трудно заподозрить паломника в намеренном фантазировании — в своих описаниях он стремится почти к протокольной подробности, скрупулезно перечисляя все, что видел, указывая на взаимное расположение предметов в храме, их качества, значения, назначения и т. д.⁷⁵ Думается, что и содержание своей беседы с «церковницами» он передает, насколько возможно, точно. Что же касается самого их сообщения, то оно представляет собой характерную прихрамовую легенду об иконе, которая здесь

⁷² См.: [Липшиц 1949: 124–125; Удальцова, Литаврин 1989: 317; Вигу 1912: 162]. В русской редакции: «Бѣ же при Михаилѣ црѣ нѣки его думной диокъ, иже видѣ въ зеркале, яко турцы уготавлиютца с воинствомъ на грѣки. Бѣ же обычаи, яко на всякой день зрять црѣи в тоѣ зѣрцалѣ вѣдомости ради, что во иныѣ странахъ содѣвается. И абие тече извѣстити црѣю, яко турцы идуць противу его црѣства. Обрѣтежь црѣ сѣдяща со двема девицы, едина одесную, а другая ошуюю, и всяко художество мусикское пере^а нимъ играша. Цѣрже слыша ѿ диока своего о туркахъ, и егда онъ самъ увидѣвъ, абие с великою яростию сокруши и разорити зѣрцало повѣле, да в пре^аидущѣе время не возбраняется тѣмъ веселие его» [Яворский 1909: 76].

⁷³ В русской редакции: «...прехитрый бо въ философѣхъ Левъ добродлюбивому Василию Македоньскому родителю и царю страненъ содѣла съсудъ, зеркало, имъ же подобаше видѣти цареви на вся часы, посреди живущу ему царскихъ домовъ, аще нѣчто начинашеса ново во Аравехъ или въ Сирѣхъ» [ПСРЛ (9): 10; ср. Яворский 1909: 73, 75–76].

⁷⁴ «Сениль въ Асоурѣхъ · в̄ · Аваракъ · въ Римѣ · г̄ · Навъхольнососоръ · въ Вавилонѣ · д̄ · Чюрь · въ Персьѣхъ · е̄ · Алек'сен'дръ · въ Грыцѣхъ · с̄ · Роумѣль · въ Римѣ · з̄ · Коньстатинъ · въ Цриградѣ» (Драголов сборник. Fols. 242^v–243^r).

⁷⁵ Например: «Ту же есть во олтари вода и приведена по трубамъ исъ колодезей; и вне дверей олтаря малаго стоитъ крестъ мѣрный, колико былъ Христось возвышенъ плотю на земли. И за тѣмъ крестомъ лежитъ Аньна, иже давала дворъ свой святѣй Софѣи, на немже и поставленъ малый олтарь; и того ради положена бысть ту» [Савваитов 1872: 70–71].

построена на мотиве *г р а м о т а* *и з* *г р о б н и ц ы*, уже знакомом нам по древнеегипетской повести IV в. до н. э. Не зафиксированная ни в каких византийских письменных источниках, она является несомненным «фольклорным фактом», свидетельствующим, помимо всего прочего, о том, что традиция подобных народных легенд вокруг фигуры Льва VI вполне сложились к моменту паломничества Антония (конец XII в.)⁷⁶; по этому примеру можно судить, насколько естественной была переработка «исторического знания» в устной византийской традиции.

В таком же фольклорном режиме, вероятно, бытовал и гипотетический греческий прототип «Сказания». Построенный, как было показано, на ряде древневосточных образов и мотивов, в том числе библейских, но преимущественно в апокрифических редакциях, он, видимо, возник в X–XI в., при ближайших преемниках Льва VI — вместе с другими текстами «подтвердительно-легитимации», однако едва ли был столь же пространным и подробно разработанным, как восходящая к нему древнерусская повесть. Скорее всего, он имел форму устного сообщения, аналогичного (и параллельного) упомянутой цареградской легенде, но не восходящего к ней, а лишь использующего сходную текстопорождающую модель.

С конца XIII в. народные предания, легенды, пророчества, включая приписываемые Льву VI, обильно вводятся в исторические сочинения [Лебедева 1968: 5, 7–8, 10–21, 42, 52, 55, 102; Истрин 1897: 232–236, 324–325]. Данный литературный процесс, как, по-видимому, и параллельный ему фольклорный, интенсифицируется после падения Константинополя (1453 г.) — уже в традиции новогреческой диаспоры (прежде всего венецианской); эти тексты попадают на Русь с греческими эмигрантами, массовое переселение которых (в основном из Италии) начинается с середины XV в., особенно после женитьбы Ивана III на Софии Палеолог (1472 г.) [Кикоть б. д.; Опарина 2017: 47–64]. Однако до недавнего времени связи русской традиции с литературой новогреческой диаспоры оставались почти не изученными и, соответственно, недооцененными⁷⁷, тем более это относится к фольклорной словесности.

Новогреческие произведения переводятся и широко расходятся по стране. Из наиболее читаемых — уже упоминавшаяся хроника Псевдо-Дорофея, также весьма насыщенная легендарным, фольклорным материалом⁷⁸, причем ее текст распространяется «не только в Москве, но и на севере Руси (списки Архангельского собрания БАН)», а «среди многочисленных владельческих помет есть и записи крестьян» [Лебедева 1968: 94, 100]; кроме того, свод рассказов «О премудрых делах Льва царя Премудрого» бытовал и в отдельных списках [Яворский 1909: 55–84; Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 416–417; Лебедева 1968: 101].

⁷⁶ «Все эти сказания сложились в Византии до XIII в. для обоснования идеи преемственности Византией царской власти повелителей Вавилона, в представлении древних — одного из величайших царств всемирно-исторического значения» [Еремин 1945: 339].

⁷⁷ См.: [Лебедева 1968: 71, 74; Мещерский 1960: 57–69; 1964: 180–231].

⁷⁸ «Один из несомненных источников новых хроник — фольклорный материал. Эти хроники были подлинно народными книгами, они отвечали насущной потребности и в историческом знании, и в назидательном чтении» [Лебедева 1968: 130].

Трудно предположить, в какой конкретно форме — устной или письменной — прототип «Сказания» попадает в орбиту внимания русских книжников. Оба пути возможны: и пересказ по-русски греческого предания (подобные случаи хорошо знакомы фольклористке), и перевод какой-то не дошедшей до нас рукописи (что тоже вполне представимо). Уместно также напомнить об интерпретации греческого слова «василевс» (βασιλεύς, βασιλέως ‘государь’), превратившееся в «крестильное» имя *Василий*, что опять-таки указывает на исходный византийский оригинал.

Важно, что древнейшие рукописи «Сказания» относятся именно к концу XV в., когда взятие Константинополя турками и брак Ивана III с племянницей последнего императора Византии дают основание для формирования в идеологической системе Московской Руси претензий на звание преемника павший империи⁷⁹, и они получают свое воплощение в «исторической» словесности [Скрипиль 1953: 121]. Тут наша легенда оказывается чрезвычайно уместной, добавление «русского окончания» вписывает ее в подобную словесность, а дальнейшее развитие — литературное и фольклорное — прочно закрепляет в русской традиции.

Вернемся к вопросу о посольстве «Ливуя царя, а в крещении Василиа» в Вавилон за «знамением» (за «венцами»). Напомню, что причудливый этнический состав команды (грек, русский, абхазец) мотивируется в «Сказании» необходимостью прочесть трехязычную инструкцию о технике проникновения посольных в захваченный змеями город.

Оставим пока в стороне вероятную идеологическую подоплеку этого тройственного образа (презентация единства трех православных государств? [Скрипиль 1953: 136–137; Дробленкова 1989: 353–354]) и сосредоточимся на его «коммуникативном профиле», согласно которому только такое сочетание участников «посольства» делало возможным получение ими необходимой информации. Это весьма напоминает практику дипломатических миссий, осуществлявших российско-грузинские переговоры: поскольку в Посольском приказе вплоть до конца XVII в. грузинским языком никто не владел, языком-посредником устойчиво был греческий, переговоры и документация велись по-гречески, кахетинские послы были греческими духовными лицами [Оборнева 2017: 18; Белокуров 1906: 346–347] — из понтийских и восточно-анатолийских греков, которые в немалых количествах начали переселяться в Грузию (включая Центральную Абхазию) после падения Трапезундской империи (1461 г.); реальный объем таких миграционных волн оценить сложно из-за нехватки источников по данной теме [Bryer 1980: 199].

Соответственно, эти посольства по необходимости должны были включать в свой состав русских, греков и грузин. Так, переговоры 1604 г. велись по-гречески через грузинского архиепископа и переводчика Посольского приказа («толмачил царю по-картолински [по-картлийски, т. е. по-грузински] архиепископ Феодосей, а ему толмачил по-гречески переводчик Своитин Каменев»); тот же Каменев переводил текст присяги для грузинского царя и привезенное посольством письмо от грузинского царя на греческом языке, а грамоты московского государя Черкасов переводил с русского на греческий, чтобы ми-

⁷⁹ См.: [Острогорский 2011: 683; Nicol 1972: 400; Рансимен 1983: 120, 126].

трополит Никифор перевел их на грузинский [Оборнева 2017: 19]. Конечно, эти данные — относительно поздние, предшествующий период беднее свидетельствами, однако известно, что прямые государственные сношения Грузии с Московской Русью были установлены еще в XV в. (а какие-то политические связи, по-видимому, существовали и раньше) [Шепелева 1953: 303] и можно предположить, что технология подобных сношений вряд ли была принципиально иной.

Вероятно, тема «посылания за регалиями» (ценностями, чудесными сокровищами), в основе которой, как было сказано, лежит сказочная модель, реализованная в ряде древних текстов, получает здесь свое конкретное воплощение — именно с опорой на вышеописанную посольскую практику с ее сложным доступом к изначально скрытой информации. Отсюда и идея трехязычной криптографической надписи, и трое равноправных посыльных — без выделения успешного главного героя, противостоящего неуспешным «ложным», как это имеет место в волшебной сказке. Движение в данном направлении можно усмотреть разве что в оплошности «обежанина» — споткнувшегося, упавшего с лестницы и разбудившего змея. Однако в полной мере подобный процесс завершается уже в фольклорной традиции.

К ней и вернемся.

5. Сказка: возвращение героя

Обратимся к путевым приключениям героя, отсутствующим в исходном «Сказании», но имеющим точные соответствия в других текстах книжной словесности. Напомню: это ослепление кривого великана-людоеда и бегство от него; жизнь у волшебницы-богатырки и бегство от нее; помощь льву в его борьбе с противником, после чего благодарный зверь доставляет героя домой, но возвращается, чтобы наказать за пьяное хвастовство; «дополнительное» приключение с демоном Оплетаем.

Первое приключение: у кривого людоеда

Пребывание у кривого людоеда встречается и как самостоятельный рассказ (АаTh 1137)⁸⁰, и как вставной эпизод в разных волшебных-сказочных и авантурных повествованиях [Conrad 2002: 1176]⁸¹. Согласно этому сюжету, герой, странствующий (один или со спутниками) по далеким и диким краям, попадает в жилище людоеда (Mot. G100), обычно одноглазого (Mot. F512.1.1, F531.1.1.1, F441.4.1). Человек оказывается заперт в его пещере/хижине (~ вместе со спутниками) и на завтра должен быть съеден, но пленник ослепляет спящего великана раскаленным острием (Mot. K1011), иногда предвари-

⁸⁰ Ср.: «эпизод с Кривым разбойником (так он назван в Русском Устье) существует и как самостоятельная сказка <...> [которая] нередко заменяет великана одноглазой женщиной или Ягой и подает пастушество как черту случайную» (Русск. Усть. С. 314 [коммент. Г. Л. Венедиктова к № 50]).

⁸¹ АаTh 300, 953, 1000, 1003, 1004, 1029, 1052, 1060, 1115, 1135, 1199А и др.; ВР III, 369–378. См. также не учтенный указателями эпизод с людоедом в уральском предании о «безданных кораблях» [Железнов 1910: 56–58].

тельно напоив допьяна, или же, притворившись врачом (Mot. K1010) и обещая «вылечить»⁸², вливает в его единственный здоровый глаз расплавленный свинец (AaTh 1135), или (редко) выбивает ему глаза выстрелом из ружья⁸³, а затем убегает, спрятавшись под брюхом выпускаемого на пастбище козла/барана (~ закутавшись в его шкуру; Mot. K521.1). В некоторых вариантах людоед пытается поймать беглеца с помощью «коварного дара» (кольца, ножа, топорика), криком выдающего его местопребывание (Mot. D1076, D1612.2, D1612.2.1; ВР III, 372); герою приходится отсечь себе палец вместе с приставшим к нему предметом (~ и кинуть в море — тогда слепой преследователь бросается за ним в воду и тонет) [Conrad 2002: 1174–1184]⁸⁴. История хорошо известна в фольклоре Центральной и Восточной Азии, на Кавказе и Ближнем Востоке, а также по всей Европе; в том числе (по данным СУС) есть 16 русских, 16 украинских и 6 белорусских записей; их список продолжает расти; см., в частности, еще около 30 вариантов в Русском Устье (Русск. Усть. С. 314).

Помимо устных форм, существуют книжные версии, самая древняя из которых изложена в Одиссее (IX.181–545)⁸⁵. Впоследствии она неоднократно пересказывалась⁸⁶, однако обращающиеся в средневековой словесности рассказы о Полифеме восходят не к ней, а к «апокрифическим» сочинениям о Троянской войне ее мнимых участников — Диктиса Критянина (в переработке византийской «Хронографии» Иоанна Малалы; середина VI в.) и Дарета Фригийца — в редакции «Романа о Трое» французского историографа Бенуа де Сен-Мора (XII в.), которому в свою очередь следует латинский роман «История разрушения Трои» итальянца Гвидо де Колумна (1287), а также к византийской «Хронике Константина Манассии» (XII в.).

Славянские переводы «троянского цикла» осуществляются с XIII в., русские — с XV в. (в редакциях пространной и кратких), а наибольшую популярность (рукописи XVI–XVII в.) он получает на Руси при появлении «Повести о создании и поплнении Тройскомъ и о конечнемъ разорении, еже бысть при Давиді, цари Иудейскомъ» (по «Хронике Константина Манассии») — «компилятивный текст вместе с извлечениями из так называемой “Притчи о крадех”» [Салмина 1979: 281; см. также: Троянские сказания 1972: 162–166] и

⁸² «Эта подробность [ослепление острым орудием] в значительном числе европейских рассказов заменена другим способом ослепления: выливанием в глаз великана (не представляемого притом одноглазым) растопленного свинца (в эстском), жира (румынск.), масла (француз.) или кипятка (в 1-м немецком)» [Миллер 2008: 913].

⁸³ «Ну, он ружье заправил и стрелил в этот глаз здоровый, одного нет, и в другой стрелил» (Онч., 181); «Как только великан подошел к ним, они и грянули из всех ружей, Да прямо ему в рожу: глаза-то ему и выбили» [Железнов 1910: 57].

⁸⁴ «Великан представляется обладателем чудесных вещей, посредством которых он, даже слепой, едва ли не губит героя, предлагая их ему. Эти вещи — либо палка, к которой пристает рука героя, либо чудесное кольцо, имеющее такое же свойство. Позарившись на подарок великана, герой должен, чтоб сохранить жизнь, отрезать себе либо палец (в рассказах: сербском, румынском, французском, 1-м немецком), либо всю руку (в воронежском, малорусском). Такая утрата части тела героем, неизвестная греческому и кавказским рассказам, встречается, таким образом, в большинстве европейских» [Миллер 2008: 913].

⁸⁵ Она же, в свою очередь, как считается, основана на устных преданиях [Троцкий 1934: 521–534; Röhrich 1962a: 48; Conrad 2002: 1176]. По поводу соотношения гомеровской версии и сказочных вариантов см. также: [Röhrich 1962b: 312–350, 447–460].

⁸⁶ Гигин, 125; Аполл. Эп. VII.7–9; Овид. Мет. XIV.165–217 (частично).

особенно — после перевода романа Гвидо де Колумна [Творогов 1979: 16–22]. Эпизоды с Полифемом (как и с «любовным пленом» на острове двух сестер-волшебниц) есть далеко не во всех русских переложениях, а когда они присутствуют (прежде всего в древнейшей редакции перевода «Троянской истории» Гвидо де Колумна [Там же: 29–30]⁸⁷), то совсем в других версиях, сильно отличающихся от гомеровской.

Другое литературное воплощение сюжета — вставные новеллы в европейских и восточных сборниках «обрамленной прозы»: например, в арабской «Книге тысяча и одной ночи»⁸⁸ и в старофранцузском латинском сочинении «Долопатос, или о царе и семи волхвах» Иоанна Альтасильванского (Johannes de Alta Silva, Jean de Haute-Seille, 1184–1212)⁸⁹; оно, в свою очередь, восходит к древнееврейской версии «Книги Синдбада (Семеро мудрецов)», чрезвычайно популярной на Востоке [Conrad 2002: 1176; Крымский 1900: 7–8]. Русская редакция («Повесть о семи мудрецах», рукописи — с XVII в.), видимо, опирается на польский источник [Пыпин 1857: 251–262], но сюжета ослепления людоеда и бегства от него она не содержит.

Характерная черта версии «Долопатоса» — причина, по которой герой оказывается в плену у людоеда. Он — не мореплаватель или путник, случайно попавший в его логово (Одиссей, Синдбад), не воин, вышедший на борьбу с ним (огузский Бисат в «Книге Коркута»), а грабитель, который, собрав банду из сотни разбойников, вознамеривается похитить у великана, живущего среди пустыни, милях в двадцати от людей, его золото и серебро⁹⁰. Это им поначалу удастся, но возвратившийся хозяин и другие людоеды, поймав воров, делят их между собой. Сам рассказчик с девятью сотоварищами попадают к ограбленному великану, который пожирает пленников одного за другим, но когда очередь доходит до атамана, тот выдает себя за врача и обещает позаботиться о больных глазах хозяина, если будет избавлен от смерти.

Я поставил пинту масла в огонь, смешав с ним побольше извести, соли, серы, золотого пигмента и остальных веществ, которые, как я знал, были особенно вредны для глаз, и, когда жидкость закипела, вылил ее на лицо больного [Oesterley 1873: 67].

Разбойнику удастся сначала увертываться от разъяренного людоеда, а затем выбраться из его логова, закутавшись в баранью шкуру и приладив к голо-

⁸⁷ Рукопись середины XVI в. [Лицевой летописный свод 2021: 370–374].

⁸⁸ Третье путешествие Синдбада: остров великана-людоеда, его ослепление и бегство (1001 ночь, ночи 546–550).

⁸⁹ Король Сицилии, «которому имя Долопатос, т. е. обманутый или страдающий, составленное из греческого и латинского языков, было дано ему как некое роковое предзнаменование грядущих событий» (cui quodam fatali presagio ex rerum futurarum eventibus nomen Dolopatos, i. e. dolum vel dolorem patiens, ex greco latinoque sermone compositum, sortitus est) [Oesterley 1873: 67–68, 71]. Относительно появления здесь сюжета АаTh 1137 и его последующего распространения в Европе см.: [Fehling 1977: 89–97].

⁹⁰ Мотив «богатства великана» есть также в истории Депегёза: «Депе-Гэз говорит: “Юноша, видел ли ты тот купол?”. Бисат говорит: “Видел”. Депе-Гэз говорит: “Это — моя казна; пойдя, наложи печать, чтобы ее не взяли те старики”. Бисат вошел во внутрь купола, увидел, что (там) накоплено золото и серебро, при взгляде (на это) он забылся» [Книга Коркута 1962: 81]. В других версиях этот мотив, похоже, не встречается.

ве рога, когда великан утром стал выпускать своих овец на пастбище — по одной, ощупывая каждую. Отбежав на достаточное расстояние, освобожденный пленник начинает оскорблять обидчика и в ответ получает коварный «пода-рок» — золотое кольцо, которое, будучи надетым на палец, заставляет беглеца кричать: «Вот я, вот я!» Спаситься удастся, лишь отрезав палец.

Именно версия «Долопатоса», в известной мере альтернативная гомеровской (хотя их общий источник несомненен), по своим доминантным мотивам в наибольшей степени совпадает с рассматриваемым эпизодом русской сказки, что особенно существенно в силу отсутствия у него достаточных опор в ресурсах русского национального фольклора (Русск. Усть. С. 314 [коммент]).

Речь идет о следующих сюжетных элементах:

1) герой — не воин, не попавший в беду мореплаватель, а разбойник и авантюрист;

2) обиталище людоеда — не запредельно далекий остров в океане, а дикие места (пустыня, лес), находящиеся вне пространства, освоенного человеком, но вполне для него достижимые;

3) ослепление — не выкалывание единственного глаза у спящего чудовища раскаленным острием, а использование более сложного трюка: герой, сказавшись лекарем, выжигает единственный здоровый глаз великана, влив в него кипящую жидкость (~ растопленную смолу, расплавленное олово или свинец, ядовитое снадобье и т. п.), причем в сказке герой с согласия «пациента» предварительно связывает его (чтобы не дергался) — подобная форма обездвиживания функционально тождественна опаиванию Полифема Одиссеем;

4) людоед (великан / богатырь / разбойник / старик по имени Кривой Лука⁹¹, Сайтан Сайтаных (= Шайтан Шайтаных), Ерахта⁹²) — не одноглазый, а кривой, что можно рассматривать как следствие сюжетной ремотивации «лечения» больного глаза, — в этом случае великан должен изначально иметь два глаза: один здоровый, другой ослепший, иначе эффект трюка не будет достигнут;

5) «коварный дар», польстившись на который герой вынужден отрезать себе палец или даже руку.

Близкое родство «Долопатоса» и русской сказки подтверждается, наконец, такой характерной подробностью бегства героя: одевшись в шкуру козла или спрятавшись у него под брюхом, он вынуждает слепого людоеда самого выкинуть его наружу. В русской сказке герой, чтобы быть вывороненным из жилища, заставляет «своего барана» боднуть великана⁹³ или сам делает это, одевшись в звериную шкуру⁹⁴, в результате чего тот, разозлившись, выталкивает беглеца за ворота. Показательна белорусская редакция: козел, под брюхом которого прячется герой, выполняя распоряжение хозяина найти Барму, бодает его, сообщая тем самым о местонахождении беглеца («тыкаить Касьму,

⁹¹ В данном случае — имя демона; *лука́* ‘изгиб [= кривизна], хитрость, коварство’; *лукавый* (о чёрте).

⁹² От *Ероха* (так казаки-некрасовцы называли Петра I [Набоко 1994: 10])?

⁹³ «Барашек один подойдет, он его погладит, а Иван-то своего барана в бок уколел, тот богатыря-то рогами хлысть: “Шалишь, барашек!” А баран-то вдругорядь. Осердился Кривой Богатырь, взял его за рога и выкинул через забор на улицу» (Сад., 2).

⁹⁴ «Он козла поймал, да убил, козла олупил, а голову не отрезал, кожу на себя накинул, а голову на голову, да стал на четыре кости, розбежалса, да Луку в жопу и ботнул. Тот схватил за рога, да за ограду и выкинул» (Онч., 48).

только ни проговорить: «Барма туть!»)), однако великан, не поняв сигнала, в сердцах перекидывает животное вместе с героем через ограду⁹⁵ — вспоминается сцена, в которой Полифем выпускает на пастбище вожака стада: «Ты ль, мой прекрасный любимец? <...> / ...когда бы, мой друг, говорит ты / Мог ты сказал бы, где спрятался враг ненавистный» (Одиссея IX.448–458; пер. В. А. Жуковского). Любопытная редакция того же эпизода представлена в Книге Коркута: великан догадывается о хитрости Бисата, укутанного в баранью шкуру, и, схватив маскарадную личину за рога, швыряет об стену пещеры, но беглецу удается вовремя выскользнуть из нее и выбраться наружу⁹⁶.

Второе приключение: у демонической женщины

Сбежав от кривого великана, герой попадает во власть демонической женщины — богатырки, колдуньи, оборотня⁹⁷ — и вынужден вступить с ней в брак (Mot. R10.4; ср. Березк. F39). Женщина держит его взаперти⁹⁸, сигналом же образования полноценной семьи, а значит, и завершения этой фазы принудительного сожительства, является рождение ребенка, о чем прямо сообщается пленнику: «Теперь, Фёдор Бурмакин, живи как требно быть, по-домашнему: что мне, — говорит, — то и тебе дитё!» (Зел., 13). Герой, однако, не готов смириться с таким положением дел и убегает⁹⁹. Не будучи в состоянии удержать мужа, демоническая сожительница разрывает младенца надвое и бросает беглецу половину, чуть не утопив лодку (плот), на которой тот переплывает реку, ограничивающую ее территорию. Свою половину она оставляет у себя или, реже, оживляет / закапывает на берегу / съедает (Зел., 13; Пот., 26; Рудч., 9).

Гипотетическим прототипом рассмотренного эпизода сказки о Вавилонском царстве может оказаться пленение Одиссея на острове колдуньи (Кирки, Калипсо) — из переводов «Троянских сказаний»¹⁰⁰ содержащих ряд значимых

⁹⁵ «Тады разсвирыпѣў Казьма и гукйить казла: “Барму накажи!” А Барма ухватился за брюха казлова; такъ казѣль и бѣганть зь имь. Казѣль маўчинька тькаить Казьму, тольки ни проговорить: “Барма туть!” А Казьма на казла сирчаить: згрѣбъ яго и пирякинуў за стяну ўмѣсти сь Бармою» (Добр., 86).

⁹⁶ «Бисат повалил барана, зарезал, снял с него кожу, хвоста и головы от шкуры не отделил, оделся в шкуру. Бисат подошел к Депе-Гэзу; Депе-Гэз тоже понял, что в шкуре Бисат; он говорит: “Поднимающий мое богатство баран, ты понял, от чего мне будет погибель; я так ударю тебя о стену пещеры, что твой хвост смажет пещеру жиром”. Бисат протянул Депе-Гэзу в руки голову барана; Депе-Гэз крепко ухватился за рога, поднял; у него в руках остались рога и шкура; Бисат перескочил через туловище Депе-Гэза, вышел» [Книга Коркута 1962: 81].

⁹⁷ Женщина прилетает как «лев зверь», а когда спит — «прекрасная красавица» (Никиф., 40).

⁹⁸ Иногда даже на цепи: «Вот раз она уходит в Вавилонское царство, к сестре, а Борму на цепи оставила...» (Сад., 3).

⁹⁹ «Он этому очень был не рад, потому что у них уже пошла семейная жизнь» (Никиф., 40).

¹⁰⁰ Это «две отроковицы сестры [Сирсес, т. е. Цирцея/Кирка, и Калифа, т. е. Калипсо], зело красны, того острова госпожи», колдовскими чарами удерживающие у себя попавших к ним путешественников; однако герою, который «в той хитрости зело такоже бе наказан [= обучен]» удается сбежать — сначала от одной волшебницы, потом от другой (эти «ухищрения разруших и отнюдь уничижих»). Полифем, кстати, тоже «име некую сестру, деву красну», но о его родстве с Сирсес и Калифой ничего не сказано [Творогов 1979: 30].

параллелей с рассматриваемой сказкой, включая бегство героя после рождения ребенка¹⁰¹. Более загадочны некоторые близкие совпадения с гомеровской версией (приключение у Калипсо) того эпизода, когда демоническая «хозяйка», явно в противоречии с сюжетной логикой, мирно отпускает пленника, более того — сама объясняет ему, как «отсюда выти прочь» и рассказывает, как сделать лодку, но когда герой действительно осуществляет свое намерение, гонится за ним и пытается удержать¹⁰².

Сказка о Вавилонском царстве	Одиссея
«Ну, говорит, поговорим; чего тебе мало стало, от меня уехал?». Он сознался, что ему надоело [здесь] жить. «Ну, ладно, я тебе все прощаю. Если не хочешь, то насилу не живи» (Никиф., 40).	Будет, злосчастный, тебе у меня горевать неутешно! / Не сокращай себе жизни. Охотно тебя отпускаю (V.160–161; пер. В. В. Вересаева).
<p>Она ему и рассказала, как и выйти. Вот у меня, гыт, топор есть под лавкой, ну и приди на бережок, лодка нужна. Ну и потом поедешь, то топор с рук не спускай (Онч., 181).</p> <p>Он и выпрашивал девицы, а она сказала, что есь такие деревца, что сделать плот, он тебя вывезет на Руссию сам (Онч., 282).</p>	Вот что ты сделаешь: бревен больших нарубивши, в широкий / Плот их сколотишь, помост на плоту там устроишь высокий, / Чтобы нести тебя мог через мглисто-туманное море (V.162–164; пер. В. В. Вересаева).

Вспомним также указанную выше «гомеровскую параллель» в эпизоде белорусской сказки: козел, пытающийся дать знак хозяину, где прячется герой.

Сюжет бытует и самостоятельно (AaTh, СУС 485А*), в указателе отмечено по две русские, украинские, болгарские версии. Кроме того, есть по крайней мере еще две русские записи [Власова 2013: 132, 208–209], сербская¹⁰³, грузинская [Вирсаладзе 1976: 286–287], не менее 12 монгольских [Неклюдов

¹⁰¹ «В той же год Сирсес бысть неспрадна и зачат от меня сына Телагона. И после родися от нея, возрасте и бысть мужь зело бранноносец. Аз же во умышлении своего отшествия попекохся, но Сирсес разгневался, своими волшебными хитростями веруя мя задержати» [Творогов 1979: 30]. Гомер ничего не знает о Телегоне, но он упоминается в поздней редакции «Теогонии» (1011–1015): «Жирка же, Гелия дочь, рожденного Гиперионом, / Соединилась в любви с Одиссеем, и был ею на свет / Агрий рожден от него и могучий Латин безупречный. / [И Телегона она родила чрез Киприду златую]»; эта последняя строка была добавлена много времени спустя, когда утвердилось убеждение, что Телегон был основателем древних итальянских городов Пренесте и Тускул [Гаспаров 1999: 50, 436 (коммент.)].

¹⁰² Возможно, тут мы имеем дело с интерполяциями из каких-то поздних пересказов «Одиссеи» (детских, изданных «для народа»).

¹⁰³ «Нечистая» покойница «шумняка увела человека в пещеру и родила от него ребенка, у которого верхняя часть тела была как у человека, а нижняя — как у рыбы. На масленицу человек притворился, что он болен, и попросил шумняка принести ему винограду. Пока она летала за виноградом, он выбежал из пещеры, прибежал в село и встал в круг танцующих коло (народный танец, вид хоровода). Сообразив, что ее обманули, шумняка принесла ребенка и перед всеми разрезала его на две части — человеческую половину бросила ему, а другую унесла с собой»; сюжет, как можно понять, стоящий в сербском фольклоре несколько изолированно и, возможно, заимствованный, встречается также у словенцев [Раденкович 2011: 36].

2019: 341–345, 572–576], две восточноказахских и мальдивская [Romero-Frias 2012: 212–219]. В большинстве этих текстов события описываются как *быль*¹⁰⁴, а демоническая женщина — уже не сказочная красавица¹⁰⁵, а «девка... нечиста сила»¹⁰⁶, демоница *абааһы* (Якут., 114), «нечистая» покойница (сербск. *шумняка*), «дикая женщина» — укр. *людина, ціла в шерсті*, болг. *дива жена* (Рудч. (2), 9; СБНУ (41): 432), монгольская *алмас*, похищающая мужчину для любовных утех [Неклюдов 2021: 3].

Нет никаких оснований считать, что демонологические рассказы на данный сюжет, бытующие самостоятельно, выделились из «полного» цикла АаTh 485 и восходят к соответствующему эпизоду сказки о Вавилонском царстве¹⁰⁷. Гораздо вероятнее обратная зависимость: исходная «тройная» история сексуального пленения героя могучей волшебницей, рождения ею ребенка и бегства от нее актуализовала сходный (и по своему происхождению, действительно, родственный) сюжет местной мифологической прозы с ее гораздо более архаическим антуражем. Именно она могла снабдить сказку выразительными деталями, относящимися к обстоятельствам спасения героя и к попыткам демонической любовницы удержать его у себя¹⁰⁸.

Яркая черта этого приключения — таинственные отлучки женщины, ежедневно «улетающей на брань», на битву с каким-то врагом, причем за пределами сказки о Вавилонском царстве данный мотив не встречается (если не считать некоторых более широких архаических соответствий [Неклюдов 2022: 123–125]). Можно назвать лишь одну параллель, культурно и географически далекую, но довольно точную — это танская новелла «Жена купца» (IX в.). В ней демоническая женщина, приютившая у себя попавшего в беду чиновника, ежедневно отлучается якобы «по торговым делам», а на самом деле — на борьбу с неким смертельным врагом; после своей победы она покидает сожителя, «двигаясь, как птица в полете» [sic!], перед этим отрезав голову их общему ребенку [Као 1985: 290–292].

Скорее всего, здесь мы имеем дело с одним из «бродячих сюжетов», каналы распространения которых пока прослеживаются с трудом.

¹⁰⁴ Если судить, по крайней мере, по доступным мне записям (Онч., 248; Озар., 23; Рудч. (2), 9). Ср.: «Женщина, рассказывающая историю, верила в нее и заявила, что мальчика действительно украли в Паволоче, но это произошло очень давно, может быть, сто лет назад; она добавила, кроме того, что какая-то женщина якобы видела этого мальчика, когда он был уже седым, возвращающимся к своим» (Mosz. S. 88). «Говорят, что эта женщина жила около 70–80 лет назад в районе Шулкуву, в полчасе езды к северо-западу от Устова» (СБНУ (7): 158, примеч. 1).

¹⁰⁵ «Женщина красивая-прекрасивая» (Онч., 181), «прекрасная девушка» (Марийск., 34) и т. д.

¹⁰⁶ После того как родился ребенок и герой переселился на пришедшие весной «суда», «девка к нему каждый день ходила, а народ ей никто, кроме его не видали», «девка была нечиста сила»; однако в финальной сцене разрывания ребенка она становится видна окружающим: «тогда промышленники ей все увидали» (Онч., 248).

¹⁰⁷ Как и отдельные повествования об ослепленном циклопе и о благодарном льве.

¹⁰⁸ Ср.: «Если мы из перечисленных лишних эпизодов сказки эпизод о царь-девице отнесем на счет древней гадательной редакции, то остаются еще эпизоды об одноглазом великане, о сожительстве Бормы с сестрой великана и о благодарном льве; были ли они также в древней редакции, или они пристали к сказке уже в устах русских сказочников, г. Жданов определенно не высказывается» [Потанин 1899: 694–695].

Третье приключение: благодарный лев

В основе третьего эпизода лежит популярный сюжет из тематической группы «благодарные животные» (AaTh 554) [Salter 2001: 12]: находясь в диких и безлюдных местах (в пустыне, в лесу), герой выручает льва, попавшего в критическую ситуацию; зверь оказывает ему ответные услуги (Mot. В301.8). Сюжет существует в нескольких версиях, различающихся наполнением основных структурных композитов, а именно: бедственное положение, в котором находится лев, и характер оказанной ему помощи; благодарность спасенного зверя (AaTh 156, 156A). Речь идет либо о колючке, вонзившейся в лапу льва и извлеченной героем¹⁰⁹, либо о битве льва со змеем (~ драконом), в которую герой вступает на стороне льва и помогает ему победить (Tubach 3057, 5097). Русской словесности знакомы обе формы, однако в нашей сказке воспроизводится вторая — по версии средневековой легенды о Генрихе Льве Брауншвейгском, через чешскую редакцию этой повести [Baumann 1975: 115–124] и ее русский перевод [Тудоровская 1976: 181].

Особое место в этом сюжетном корпусе занимает версия, включенная в старейшую английскую редакцию «Римских деяний» (Tubach 521).

Император Анний, заблудившийся во время охоты в лесу, избавляет льва от занозы в лапе и ночует в его пещере; лев делится с ним своей добычей. Затем Анний оказывается во власти медведицы, с которой вступает в связь и которая родит двух похожих на него сыновей, а также звероподобную дочь. Однажды в отсутствие медведицы император бежит со своими сыновьями, причем лев выводит его из леса, благодаря чему преследующая их медведица не решается задержать беглецов. Она разрывает на куски дочь и возвращается к себе в берлогу. После трехлетнего отсутствия Анний восстанавливает свое правление, а сыновья, достигнув совершеннолетия, становятся могучими странствующими рыцарями [Heritage 1962: 327–329; Wesselski 1925, No. 57].

Обратим внимание: эпизод с медведицей по своей структуре не только полностью совпадает со вторым путевым приключением в сказке AaTh 485A (плен у волшебницы-богатырки, бегство героя, разрывание преследовательницей их общего ребенка), но и аналогичным образом контаминируется с эпизодом «помощь льву и обретение в его лице чудесного помощника». Отметим, наконец, мотив выведения благодарным львом героя из леса к его дворцу, несомненно вариантный по отношению к мотиву доставка героя домой благодарным львом; по видимому, это самая ранняя его фиксация.

Финальное сюжетное звено, которым, как правило, завершается эпизод, это басня о «силе хмеля»: напившись пьяным, герой, вопреки строгому запрещению, хвастается своей поездкой верхом на льве¹¹⁰, а затем, чтобы оправдаться, демонстрирует разгневанному царю зверей «силу хмеля», напоив его до состояния беспамятства и связав крепкой веревкой. Подобный инцидент

¹⁰⁹ «Лев Андрокла» (Mot. В 381; Tubach 215, 2771, 5097, ср.: 3076; Malek 78).

¹¹⁰ Мотив наказания за хвастовство / угрозы подобного наказания хорошо знаком фольклорной сказке (AaTh/СУС 1–3, 15, –75**, –113**, –202**, –223A*, –233D*, D**, 238, –244F*, –245C*, 247, –255*, –297В*, В**, 298A, 670, –1696*, 1705В*, –1737**, –1920G*, –2009**).

иногда бывает включен в состав других сказок¹¹¹, но изредка встречается и в виде самостоятельного рассказа (АТУ, СУС 485В*; ср.: Онч., 161). Согласно указателям, имеются версии русская (преимущественно севернорусская¹¹²), белорусская, финская, латышская, для которых вполне можно предположить наличие некоего общего источника, а также отдельно стоящие португальская, еврейская и японская. Впрочем, при ближайшем рассмотрении три последние версии представляют другие сюжеты, хотя и включающие идеи (причем различные), чем-либо сходные с басней о «силе хмеля».

Мотивный состав здесь достаточно устойчив: фольклорная трикстериада, где более слабому персонажу удается обездвигнуть опасного контрагента, напоив/усыпив и связав его¹¹³; обратим, однако, внимание, что нигде, кроме рассматриваемого эпизода, данная комбинация мотивов (*благодарный лев + сила хмеля*) более не представлена. При этом его сюжет чрезвычайно постоянен и, как правило, сохраняет все свои композиты. Наиболее вероятная гипотеза — за ним опять-таки стоит какой-то не дошедший до нас книжный текст, фабульной основой которого могла стать, скажем, несколько по-разному излагаемая Вергилием (в «Буколиках») и Овидием (в «Метаморфозах») легенда о связывании пьяного Силена — юными Хромидом и Мназиллом с помощью наяды Эглы или фракийскими крестьянами (Березк. К100i), либо — что вероятнее — апокриф о Соломоне и Китоврасе.

Пришли они на место, где было три колодца, а его [Китовраса] не было там. И по указанию Соломона вылили [воду] из трех колодцев, и заткнули отверстия их шкурами овечьими, и налили два колодца вином, а третий — медом. Сами же спрятались в стороне, ибо узнали, что придет он [Китоврас] воду пить к колодцам. И пришел он, захотев пить, и приник [к колодцу], и, увидев вино, сказал: «Всякий, кто пьет вино, сильно желая воды, не становится мудрее». И [еще] сказал: «Ты — вино, веселящее душу людям». И выпил все три колодца, и захотел поспать немного, [ибо] захмелел от вина, и уснул крепко. Тот же боярин, подойдя, застегнул на шее его узы железные и привязал его крепко. И когда [Китоврас] проснулся, хотел уйти. И сказал ему боярин Соломона: «Имя Господне с запретом на тебе». Он же, увидев на себе имя Господне, пошел с кротостью [Мильков 1997: 156–168 (перевод); Веселовский 1921: 241–242 (текст из Палеи)].

Особенную близость к этому тексту обнаруживает белорусская версия, по видимому ближе всего стоящая к своему книжному источнику:

Так лев встал, лизнул раз: «А, — сказал, — как сладко, добрый хмель!» Лизнул другой раз: «Кроме шуток, какой вкусный!» На третий раз выпил все и сказал: «Приходи завтра на это место» — и повалился на землю [Federowski 1897: 189–190].

¹¹¹ В частности, как финальный эпизод сказки «Соль» (АаTh 1651А), где герою добраться до дома помогает великан / медведь, далее — по тому же сценарию (Аф., 242; Зел. Вятск., 133).

¹¹² Аф., 242; Онч., 85, 161; Зел. Вят., 133; Карн., 57; Колос., 3.

¹¹³ СУС –154**, –174*; Березк. С20, К100i, М140А, ср. М29, М140А.

«Дополнительное» приключение: Оплетай

Описание этого приключения (или, по крайней мере, его следы), как было сказано, есть в восьми записях, причем варьируется оно в довольно широком диапазоне, различна и степень его развернутости, в целом не особенно высокая. Инцидент не имеет устойчивого места в повествовании — он завершает либо исходный сюжет «обрамления» (Пот., 26; Русск. Усть., 28, 50), либо первое путевое приключение (Русск. Усть., 65), либо второе (Сад., 2), что указывает на позднейшее включение данного эпизода в уже сложившееся композиционное целое.

По своей функции это — демон-паразит, оплетающий и доводящий жертву до смерти, откуда его окказиональные прозвища: Оплетало (Пот., 26), Оплетав богатырь (Роман., 30), Старичишше-оплетаишше (Русск. Усть., 28, 50), Заплетай Заплетайч (Сад., 2). Облик демона представлен сказкой неотчетливо — существо, подобное спруту или удаву, или что-то вроде гигантского комара-кровососа (Пот., 26); некто антропоморфный (если судить по обозначению «богатырь»), садящийся верхом на плечи героя (Роман., 30). Гибельность контакта с демоном может объясняться его вампиризмом или людоедством; в обоих случаях — объяснения разовые и, видимо, вторичные. Наконец, в текстах Русского Устья демон описывается как куча «веревков», которые опутывают с головы до ног наступившего на них, а также способны преследовать убегающего.

Он не имеет близких подобий в русском фольклоре, а ближайшая параллель, как отмечалось (Русск. Усть.: 313–314 [коммент.]), — эпизод из пятого путешествия Синдбада в Книге тысячи и одной ночи (ночи 557–558), совпадают даже некоторые детали: оказавшись на необитаемом острове в результате кораблекрушения, герой обнаруживает странного старика, который знаками просит перенести его через ручей. Он оказывается «морским шейхом», заставившем героя таскать себя на плечах¹¹⁴, пока тот не догадывается опоить его и таким образом освободиться. Следовательно, речь идет о некоем специфическом виде злых духов, к которому несомненно относится и Оплетай/Заплетай.

По-видимому, тут мы опять имеем дело с «бродячим сюжетом», причем описанный в нем способ избавления от демона, сохраняя свою тематическую доминанту, претерпевает некоторые изменения под влиянием мотива в р е д о н о с н ы х и ц е л е б н ы х п л о д о в — яблук/ягод, которые делают человека большим, уродом, поросшим шерстью, рогатым, длинноносым, или, напротив, красавцем [Aarne 1908: 83–142]¹¹⁵. Мотив неоднократно воспроизводится в средневековой словесности XIV–XVI вв. («Римские деяния», народная книга, лубок) и адаптируется в фольклоре, в том числе русском¹¹⁶; обратим внимание, что во многих случаях дело происходит именно на острове.

В нашей сказке данный мотив утрачивает свою сюжетобразующую функцию и используется инерционно, а сама фигура губительного «духа-наездника», овладевающего человеком (форма, вариантная по отношению к «шаманскому» вселению демона в тело жертвы), не находит убедительных соответ-

¹¹⁴ Аналогичное приключение переживают и путешественники в «Сказке о Сейф-аль-Мудуке» (1001 ночь, 765-я ночь).

¹¹⁵ AaTh 566; Mot. D1375.1; D1376.1; D881.1, D895, D1375.2.

¹¹⁶ AaTh/СУС 566; ВР (1), 470–485; (3), 3–9.

ствий в севернорусской традиции¹¹⁷ и подвергается, как мы видели, разным неустойчивым интерпретациям.

6. Сказка как целое: проблемы монтажа

Итак, сказка о Борме-ярыжке имеет очевидные книжные прототипы, причем каждое из пяти приключений героя (так сказать, авантюры) опирается на собственный источник, относительно независимый от источников других эпизодов. Для обрамляющего сюжета (экспедиция в Вавилон и возвращение с добытыми царскими регалиями к государю-отправителю) он устанавливается текстуально, а о книжных образах прочих «путевых» приключений, которые отсутствуют в рукописных редакциях «Сказания», можно судить лишь реконструктивно, хотя направление подобных реконструкций и их литературная база особых сомнений не вызывают. Книжные прототипы фольклорной сказки дают устному повествованию сюжетный каркас (прежде всего) и некоторые ассоциированные с ним содержательные элементы (темы, мотивы, образы, атрибуты). Встает вопрос о монтаже этих сюжетных блоков, о соединении их в единое целое, в связи с чем есть несколько важных проблем, решение которых относится к самому процессу текстопорождения.

Прежде всего отметим: в отличие от книжного «Сказания», где царское поручение выполняет группа из трех послов, различающихся лишь этнической принадлежностью и иногда именами, героем сказки о Вавилонском царстве всегда является один персонаж [Тудоровская 1976: 177], имеющий характерный для авантюрной сказки социально-этический портрет: пьяница из кабака¹¹⁸, ярыжка¹¹⁹, солдат¹²⁰, бродяга, «городам бывалец, землям проходец» (Онч., 31), «мастеровой человек» (Сад., 2), слуга (Онч., 57), вор (Вепс., 34). Это инициативный и ловкий искатель приключений, выходящий победителем из всех столкновений с более сильными, даже сверхъестественными противниками — при минимальном использовании чудесной помощи. Для достижения целей он, следуя постороннему совету или по собственной инициативе, безжалостно жертвует спутниками и подручными¹²¹, проходя испытания исключительно «в индивидуальном режиме».

Он носит имя *Борма Ярыжка* (Сад., 3) — откуда финск. *Бармариска* (Raus., 61); *Проворный Ярыжка* (Роман., 30), *Дикий Бурьма* (Роман., 28), *Фе-*

¹¹⁷ Можно вспомнить разве что поверье о том, что самоубийца (грешник) служит лошастью у черта (Зин. VI 13).

¹¹⁸ Онч., 48; Иваницк., IV, 1; Добр., 86; Марийск., 34; ср. Никиф., 40; Якут., 114.

¹¹⁹ Сад., 3; Роман., 30. *Ярыжка/ярыга* — «низший служитель полиции, для рассылки, прислуги и исполненья разных приказаний», «пьяница, шатун, мошенник» [Даль 1989–1991 (4): 679].

¹²⁰ Пудож., 49; Пот., 26; Марийск., 34.

¹²¹ Напр.: «...норовись на полдень, — гут, — головой упасти! А товарища не страхуй» (Русск. Усть., 28); «...норовись упасти головой на полдень, а товаришам не скажывай» (Русск. Усть., 50); «Ну и является к им храмой мужицек. “Ну, — говорит, — Федор Кормаков, садись мни за плиця”. Он гит: “Я не сяду”. И солдату говорит: “Ты сядь”. Солдат сел, он его и съел. Потом второй и третий, все 29 съел, и потом остался один Федор Кормаков, с короной. Ну и он убежал» (Онч., 181).

дор Барма пьяница (Добр., 86), Фёдор Бурмакин (Зел., 13), Фёдор Бермятин / Хедор Бермечин (Русск. Усть., 28, 50, 65), Фёдор Бурмаков (Онч., 48), Фёдор Кормаков (Онч., 181), князь Борсуков (Онч., 282), солдатик Барсуков (Пудож., 49), Иван Туртыгин (Сад., 2), Михайло Труничиков (Иваницк., IV, 1), Фома Тостаков (Якут., 114), Данило-царевич (Онч., 57). Иногда это — безымянный солдат (Пот., 26), солдат-пьяница (Марийск., 34), Иванушка-дурак (Шмак., 4), безымянный герой (Никиф., 40; Бараг, 10). Как можно убедиться, преобладает, причем во взаимоудаленных традициях, форма Федор Барма/Борма (Бурмакин, Бермятин, Бермечин, Бурмаков, Барсуков); фамилии же Тостаков, Туртыгин, Труничиков выглядят как результаты последовательного искажения исходной (?) формы Бурмаков/Бурмакин (< Барма/Бурма). Это свидетельствует о наличии некоего узкого источника у рассматриваемого сказочного повествования.

Неоднократно отмечалось, что на роль версии, промежуточной между книжным «Сказанием» и фольклорной сказкой, может претендовать легенда, опубликованная Е. В. Барсовым именно в качестве устной редакции «Сказания» («повесть проникла в живое русское народное сознание и получила здесь своеобразный национальный характер. Любопытно как передается она в народе в настоящее время» [Барсов 1883: xxiv–xxv]).

«Вышние люди» Царьграда посылают Федора Барму в Вавилон за царскими регалиями (порфирой, короной, жезлами и скипетром). Человек, назвавшийся «Правдой»¹²², перевозит его «на другой берег» и рассказывает о конце Вавилонского царства: об изготовлении змея, окружающего город, о рисовании змеенышей на монетах, на посуде, об истреблении ожившими змеями всех жителей города, включая их царя Пора¹²³. Остается только одна девица, вышивающая ковер Георгию Победоносцу и Дмитрию Солунскому¹²⁴, у которых и хранятся искомые царские регалии, а «в град можно проникнуть только в полночь; тогда девица молится Егорью Храброму да Митрию Сальнскому, и великий змий и все змееныши покой имеют»¹²⁵. С помощью этой девицы Федор Барма выносит регалии и уплывает на ее чудесном ковре¹²⁶. Добравшись до Царьграда, он узнает о падении православного царства, а потому едет дальше, на Русь, в Казань, где вручает добытые сокровища русскому царю. «И улегла тут порфира и корона с града Вавилона на голову грозного Царя правверного, Ивана Царя Васильевича».

Содержание легенды, особенно ее финал, не оставляют сомнений как в идеологической направленности данной переработки «Сказания», так и в ее датировке. Речь, конечно, идет о второй половине XVI в. Еще свежи впечатления от коронации Ивана IV (1547) и взятия Казани (1552), а также повтор-

¹²² Имя этого персонажа-посредника, информатора и перевозчика, явно взято из известной сказки о Правде и Кривде, популярной и в русском фольклоре (АаTh/СУС 613).

¹²³ «Царь Пор, заместивший имя Вавилонского царя, примешался здесь из сказаний об Александре Македонском. Повод к смешению могли дать рассказы о змеях, водившихся около Александрии» [Жданов 1891: 259; ср. Веселовский 1886: 337 и сл.]; ср. еще: «царь Порфилий (Перфил)» в песнях об Иване Грозном [Жданов 1891: 253].

¹²⁴ О связи данного мотива с легендами о Дмитрии Солунском см.: [Жданов 1891: 261].

¹²⁵ В одном из вариантов сказки, напротив, «весь этот гад в полдён засыпал на час времени» (Онч., 282).

¹²⁶ О плавучем ковре в русском фольклоре см.: [Неклюдов 2016: 52–54].

ного венчания победителя в качестве «Царя Казанского», однако некоторая временная дистанция уже позволяет объединить эти события вместе, что опять-таки имеет явную идеологическую подоплеку [Жданов 1895: 13–14]. Именно здесь очень могло приходиться «Сказание о Вавилонском царстве», завершаемое повторным венчанием византийского государя специально доставленной ему короной. Поскольку же Константинополь пал и захвачен басурманами, добытые императорские регалии должны естественным образом отойти русскому царю, позиционирующему себя как преемника Константина Великого¹²⁷ — причем именно в момент его победы над Казанским ханством и новой коронацией «Казанской шапкой», особо изготовленной для этой цели [Горелик 2014].

С этим согласуется и убедительное предположение В. Ф. Миллера о том, что герой легенды обязан своим именем Федору Бармину («державшему царские бармы»), протопопу Благовещенского собора, возможно, принимавшему участие в коронации Ивана Грозного [Миллер 1909: 100]¹²⁸. Не исключено при этом, что укоренившаяся в традиции форма *Борма* (вместо *Барма*) связана с именем одного из легендарных строителей храма Василия Блаженного (Бормы и Постника), воздвигнутого в честь взятия Казани [Зимин 1964: 409].

Легенда существует в одном-единственном варианте и не сопровождается какой-либо паспортизацией, но поскольку все фольклорно-этнографические записи Барсова относятся к Олонецкому краю, можно довольно уверенно предположить, что она имеет тот же источник, а следовательно, локализуется в том же регионе, в котором зафиксировано и максимальное количество вариантов рассматриваемой сказки. Отмеченные А. Н. Пыпиным [1898: 17] следы влияния легенды на сказку можно усмотреть, в частности, там, где отправитель, обычно безымянный, оказывается царем Иваном Васильевичем (Сад., 3) или некими двенадцатью князьями, которые «задумали из среды себя выбрать царя», для чего надо сходить в город Вавилон за короной (Онч., 282), — вспомним выступающих в той же роли «вышних людей» Царьграда у Барсова.

Отсутствие других записей легенды — при том что Олонецкий край отнюдь не обижен вниманием фольклористов — говорит о чрезвычайно ограниченном бытовании данного текста. Тут возможны два объяснения: либо его появление имело сугубо окказиональный характер, будучи разовой устной переработкой «Сказания» (но тогда практически исключено участие легенды в возникновении сказочной версии), либо, что вероятнее, перед нами пересказ какой-то не дошедшей до нас промежуточной рукописной редакции «хождения в Вавилонское царство», подновленной в соответствии с политико-идеологическими запросами второй половины XVI в. Наличие литературного источника косвенно подтверждается поэтической фактурой текста, то ли зависящего от предшествующего книжного изложения, то ли стилизованного под него (однако Барсов, публикуя легенду, весь ее текст заключает в кавычки, что

¹²⁷ «...иже дана бысть едиnorodнаго слова божия Исус Христом, богом нашим, победоносная хоругвь крест честный, и николе же победима есть, первому во благочестии царю Константину и всем православным царем и содержателем православия» (первое послание к князю А. М. Курбскому, 1564 г. [Лурье, Рыков 1979: 12]).

¹²⁸ «Быша же в совѣтъ семь протопопъ Благовѣщенской Ѳедоръ Барминъ...» [ПСРЛ (13): 456]. *Бармы* — шитое оплечье церемониальной царской одежды.

можно, хотя и не обязательно, счесть указанием на известную аутентичность издаваемой записи).

Итак, сюжет обретает точно поименованного героя, которому, правда, еще предстоит быть «переформатированным» под нужды приключенческого жанра — из добродетельного Федора Бармы в плутоватого Борму-ярыжку. Такой процесс вполне представим¹²⁹, как и предполагаемое превращение набожной вавилонской девицы, чьи полуночные молитвы успокаивают тамошних змей, в демоническую повелительницу змеиного царства — с опорой на соответствующую библейскую мифологию.

Сложнее обстоит дело с композиционным монтажом, в результате которого сюжет «Сказания» становится обрамлением для трех (или даже четырех) путевых приключений героя — как это имеет место в многочисленных вариантах фольклорной сказки. Старт подобному монтажу был дан еще при возникновении в рукописной традиции сводных версий, включающих также апокрифические легенды о Навуходоносоре и его сыне Василии [Дробленкова 1997: 262–267], прежде всего — того свода, «в первой части которого создание змея приписывается вавилонским юношам» [Скрипиль 1953: 125]. Однако ни подобные своды, ни легенда о Федоре Барме не содержат предпосылок для описания драматических коллизий на обратном пути героя. «Сказание» лишь лаконично сообщает о прибытии посланцев — после их бегства из Вавилонского царства и избавления от змеиной погони; никаких препятствий не встречает на обратном пути и Федор Барма из барсовской легенды. По-видимому, источник дальнейшей авантюрно-новеллистической разработки следует искать в своеобразной «поэтике возвращений», характерной для рукописных повестей, популярных в русской традиции, особенно с XVII в. [Пыпин 1857: 12].

Не исключено, что структурной основой первых двух путевых приключений героя были переводы «троянских сказаний», согласно которым непосредственно за рассказом о пребывании Одиссея у Полифема следует его пленение сначала Киркой (Сирсес, т. е. Цирцеей), затем Калипсо (Калифой), а также бегство героя от Сирсес после рождения ею ребенка [Творогов 1979: 29–30], с чем совпадают — именно в такой последовательности — приключения сказочного героя (эпизоды 1 и 2). Существенно, однако, что сами эти приключения разработаны с опорой на совсем другие сюжетные версии, не восходящие к Гомеру или к средневековым сказаниям троянского цикла. Как было показано, по своему мотивному составу эпизод у кривого людоеда скорее сходен с альтернативной версией «Долопатоса», а история заительства героя с могучей волшебницей и бегства от нее близко воспроизводит сюжет сексуального плена у демонической / дикой женщины, широко представленный в фольклоре Евразии, причем его устойчивый финал (р а з р ы в а н и е младенца и б р о с а н и е п о л о в и н ы в с л е д б е г л е ц у) как раз отсутствует во всех версиях приключений Одиссея.

Аналогичным образом обстоит дело с последовательностью эпизодов 2 и 3 — здесь устанавливается параллель с приключениями императора Анния

¹²⁹ Ср.: «Решающий момент в превращении волшебной сказки в бытовую — замена чудесной помощи естественным умом героя, умеющим найти выход из всех затруднений, при этом активность героя может принять форму трюков, хитрости и т. д.» [Мелетинский 2019: 103–104].

в английской редакции «Римских деяний», где сразу за бегством героя от жены-медведицы (и разрыванием ею дочери после неуспешной погони) следует выведение государя из леса к его дворцу благодарным львом. В данном случае речь, разумеется, идет не об источнике нашей сказки, но лишь о «композиционном прецеденте», подтверждающем наличие в средневековой и постсредневековой книжности данной структурной конфигурации — опять-таки именно в такой последовательности (устойчивость которой, видимо, обусловлена определенной повествовательной инерцией).

Все это позволяет говорить о пластичности связей между синтагматикой повествования и реальной фактурой произведения, его содержательным наполнением, источник которого — «сюжетно-мотивная взвесь» традиции, не имеющая исключительного закрепления в ячейках конкретных нарративных структур¹³⁰. Например, в версиях украинских¹³¹ и болгарских¹³² аналогичная история пленения у «дикой женщины» также бывает вмонтирована в авантюрно-сказочные повествования, но другие (о морских путешествиях, далеких островах, разбойниках и т. п.), никак не связанные с путешествием в Вавилонское царство, т. е. этот эпизод вообще представляет собой естественный элемент разных приключенческих сюжетов; то же, как упоминалось, относится и к истории с одноглазым людоедом.

Напомню: состав и последовательность приключений (*циклон, богатырка, лев*) в сказке практически неизменны — лишь в одном случае эпизоды *циклон* и *богатырка* меняются местами (Роман., 28). При этом единственная форма связи «путевых вредителей» между собой и с вавилонской змеиной царницей — их иногда упоминаемое родство, установление которого есть попытка преодоления первоначальной изолированности вставляемых в текст приключений; их интеграции способствуют и некоторые сюжетные ассимиляции, сплавливающие разных персонажей-антагонистов в один образ или соединяющие разные акции в одну.

¹³⁰ Соответственно, «фольклорные и литературные тексты часто заимствуют мелкие детали друг у друга, и именно эти детали могут помочь нам проследить историю повествования и понять его смысл» [Eremina 2010: 101]. Ср.: «С текстом извлеченных из русского перевода Хронографа рассказов составитель статьи обращался довольно самостоятельно и свободно. Придерживаясь его в точности по существу, в отношении содержания и порядка изложения, он, вместе с тем, значительно изменил и переделал его в самом изложении и языке, в нескольких местах немного подправил и сократил, с другой же стороны, кое-что прибавил, вообще, оставаясь добросовестным и точным компилятором, вместе с тем, по-видимому, прилагал все старания к тому, чтобы подновить и оживить сухое и тяжелое чтение своего непосредственного источника» [Яворский 1909: 65].

¹³¹ Мальчика похитили татары, которые сначала хотели его съесть, однако передумали, поскольку он был очень хорош собой. Выросши, юноша сбежал от них, но попал в селение собакоглавых людоедов, от которых спасся, используя сказочную хитрость (Mot. K1611), после чего проник в подземные хоромы «черной, как черт» красавицы-арабки и остался у нее в любовном плену, не имея возможности выйти из-под камня, закрывающего вход. Однако после рождения ребенка («прекрасного и белого», как отец) арабка выпустила его наружу, и он сбежал на проходящем мимо корабле, не вняв мольбам оставшейся на берегу женщины, которая от отчаяния бросила ребенка в море (Mosz. S. 86–88).

¹³² Согласно этим версиям, встрече с «дикой женщиной» предшествуют кораблекрушения и/или эпизод на «орлином острове» [СБНУ (41): 429–430, 432], весьма напоминающий приключение на «змеином острове» из 2-го путешествия Синдбада (1001 ночь, 544-я ночь).

Если финальная позиция, которую занимает происшествие с «верным львом», оправдана сюжетно (лев доставляет героя домой), то никаких логических объяснений сцепке *циклон — богатырка* — именно в этой неизменной последовательности — не обнаруживается. Едва ли не единственной причиной подобной устойчивости может оказаться композиционная инерция «тройских сказаний», влияющая на «монтажные установки» составителя сказочного прототекста.

Чрезвычайно трудно представить себе подобный синтезирующий процесс, протекающий в устной традиции. Сама композиция «обрамленной прозы» принадлежит скорее книжной словесности — от «Панчатантры» до «Декамерона», в то время как в фольклоре данный прием встречается крайне редко. Активно он используется лишь в некоторых сюжетных типах (например, AaTh 852, 1920H, «рассказывание небылиц» [Архипова, Козьмин 2010: 159–183]), а при фольклоризации соответствующих литературных памятников обычно разрушается именно обрамление, тогда как «вставные» истории получают в устной словесности независимое бытование¹³³. Фольклорная нарративная техника преимущественно линейна, то же должно быть отнесено и к процессу текстообразования, в котором маловероятен сложный монтаж, предполагающий инкорпорирование внутрь основного повествования других, исходно самостоятельных сюжетов, да еще в строго соблюдаемой последовательности, навязанной структурой некоего третьего, причем заведомо книжного источника.

Прочность и постоянство рассмотренного сюжетного каркаса, воспроизводимого во множестве устных редакций, позволяет предположить, что базой фольклорных версий не могла быть и разовая импровизация рассказчика. При значительной фабульной сложности скомпилированного «сказания» и его малом соответствии обычным сказочным структурам она едва ли сумела бы обеспечить последующую устойчивость устного текста, да и вообще трудно осуществима в качестве продукта спонтанного фольклорного творчества — так сказать, технологически. В книжной традиции, напротив, легко представить себе начальные фазы подобного синтеза, скажем, «в рукописных сборниках, составленных в XVII–XVIII вв., где, кстати, соседствовали “История о Казанском царстве” и Сказание о Вавилоне граде. В таком сборнике народный читатель получал в руки одновременно и описание легендарного сжигания змей при основании Казанского царства [Кунцевич 1903: 11–12], и описание подкопов и взрывов “огненного зелия” при взятии Казани, и сюжет хождения послов в Вавилонское царство» [Тудоровская 1976: 183]. Процесс первичных рукописных компиляций в подобных условиях был наиболее естественен и доступен.

Похоже, что ранее на Русском Севере существовала и, видимо, активно читалась некая сводная рукописная редакция, включающая вышеперечисленные эпизоды и способная на первых порах поддержать укоренение сюжета в местном фольклоре, откуда он далее, через культурные контакты и миграционные потоки распространился шире, по регионам своего нынешнего бытования¹³⁴.

¹³³ Например, в центральноазиатских традициях [Владимирцов 2003: 77–204; Ёндон 1989; Цендина 2003: 379–401].

¹³⁴ Сюжетно-композиционный состав такого гипотетического прототекста можно попытаться реконструировать (как и более поздние включения в уже сложившееся устное повествование — и литературные, и фольклорные).

В ту эпоху и в том типе сообществ, которые были основной аудиторией данных произведений, чтение в значительной мере оставалось чтением вслух¹³⁵, причем именно групповым, во время общей работы или общего досуга [Шартье 2021: 129]. Через подобные многократные прочтения и их последующие пересказы, более или менее искусные, текст имел все шансы внедриться в устную традицию и быть обработанным сообразно ее поэтическим установкам.

Заключение

1. Основой сказки «Борма-ярыжка» (сюжетный тип АаTh/АТУ/СУС 485) является рукописное «Сказание о Вавилонском царстве», представляющее собой русскую редакцию византийской легенды — вероятно, устной, которую во второй половине XV в. могли занести на Русь греческие переселенцы. Не исключено, что записывается она сразу по-русски, после чего получает известную нам литературную обработку и актуальное дополнение, включившее текст в текущую российскую политическую повестку.

2. По-видимому, во второй половине XVI в. возникает новая редакция «Сказания», откорректированная в соответствии с актуальным политико-идеологическим заданием своего времени и при этом сделавшая шаг на пути к авантюрному повествованию. О наличии такой редакции свидетельствует устная легенда о Федоре Барме (вероятно, не имевшая широкого хождения, иначе дело вряд ли ограничилось бы одной случайной записью). Кроме того, «Сказание» становится центром стяжения в единый цикл апокрифических легенд о Вавилоне и Навуходоносоре, которое завершается образованием сводных версий и превращением одной из них в приключенческую повесть с устойчивой композицией, вбирающей в себя ряд «бродячих сюжетов» из книжной и устной традиций.

3. Проведенный анализ позволяет довольно уверенно говорить о возникновении сложносоставного сюжета АаTh 485 именно в результате литературного монтажа, едва ли осуществимого средствами устной словесности, а значит, и о первоначальном появлении некоего рукописного оригинала, впоследствии, видимо, утраченного. Организующую роль в этом монтаже должны были сыграть композиционные шаблоны книжных историй о злоключениях («одиссеях») возвращающихся героев, а материалом могли послужить циркулирующие в традиции рассказы, которые отвечали подобной теме (о бегстве от одноглазого людоеда; о пленении колдуньей-богатыркой; о «благодарном льве» и «силе хмеля»; об избавлении от демона-паразита). Общие контуры такой повести реконструируются по рукописным вариантам «Сказания» (относительно поздним, не старше конца XVI в.), а также по имеющимся в нашем распоряжении устным записям с их подробной разработкой путевых приключений посланца за вавилонскими регалиями.

4. Существование в XVII–XVIII вв. на Русском Севере гипотетической приключенческой повести вполне согласуется с процессом ее последующей фольклоризации. Книжная версия, какое-то время сопутствовавшая фольк-

¹³⁵ «Еще в XIX веке неопытных или неумелых читателей будет отличать неспособность читать “про себя”» [Шартье 2021: 148].

лорной, могла играть роль своего рода «контролирующей инстанции», которая не позволяла нововозникшей сказке утратить содержательную полноту и композиционный порядок рукописного оригинала — до тех пор, пока не завершилось ее окончательное укоренение в фольклоре.

5. Итак, текст этой сказки — по своему происхождению полностью «книгозависимый», однако выявление его конкретных источников (помимо самого «Сказания») является непростой задачей. Если неизменная последовательность эпизодов, вероятно, обусловлена «композиционной инерцией» популярных рукописных повестей, прежде всего «троянского цикла» (Полифем; Кирка и Калипсо), то описание самих приключений (одноглазый людоед; колдунья-богатырка) явно восходит не к ним, а к каким-то иным текстам.

— Первый эпизод содержательно ближе всего к рассказу из старофранцузского «Долопатоса» — латинской переработки «Истории семи мудрецов» («Книги Синдбада»), в русской редакции которой («Повесть о семи мудрецах»), как, впрочем, и во многих других версиях, именно данный сюжет отсутствует. Таким образом, существовала какая-то другая рукопись, описывающая те же события сходно с вариантами нашей сказки и с «Долопатосом».

— Для второго приключения близкие литературные соответствия не просматриваются, а у его центрального мотива (ежедневные отлучки богатырки, «летающей на брань») есть едва ли не единственная, но очень выразительная параллель в средневековой китайской новелле «Жена купца»; не менее загадочны точные совпадения в отдельных вариантах сказки с гомеровской версией. Значит, речь опять-таки может идти о неких не дошедших до нас книжных источниках.

— Сюжет третьего эпизода, известный в русской словесности и в своей «исходной» форме (Małek 78), в сказке воспроизводится по версии средневековой легенды о Генрихе Льве Брауншвейгском, а финал сказки («сила хмеля»), бытующий в фольклоре и в качестве самостоятельного текста (севернорусские, белорусские, латышские, финские записи), также, очевидно, восходит к какому-то книжному источнику, возможно, апокрифическому.

— Наконец, фигура «демона-паразита», не имеющая аналогов в русском фольклоре, ближе всего к «демону-наезднику» из сказок в «Книге тысячи и одной ночи», т. е. и за описанием этого приключения скорее всего стоит какая-то рукописная традиция.

6. Эти примеры свидетельствуют не только о литературной основе практически всех сюжетных композитов рассматриваемой сказки (вывод, сам по себе довольно тривиальный), но и о бытовании в традициях прошлого многочисленных и ныне утраченных рукописных текстов, содержание которых восстанавливаемо по имеющимся устным записям. Вообще, возможности использования фольклорных источников для реконструкций рукописной традиции, лишь фрагментарно сохранившейся до нашего времени, являются значительными и недооцененными.

7. Средневековые тексты (латинские, арабские, китайские), имеющие убедительные параллели с нашей сказкой, настолько удалены от нее географически, исторически и культурно, что наличие прямых литературных связей тут полностью исключается. Однако именно эти дистанционные совпадения свидетельствуют о существовании в прошлом неких соединительных «промежу-

точных звеньев», а следовательно, и о заполняемых ими потоках рукописной словесности, начало регулярного отслеживания которых было положено еще школой Бенфея [Benfey 1859; Hertel 1914]. Несмотря на полную несостоятельность ее основополагающей «индийской гипотезы», сами конкретные разработки не утратили своего значения — теперь мы довольно много знаем об исторических миграциях подобных текстов, их содержательных и формальных трансформациях, о масштабах их географического распространения по всей Евразии и северной Африке.

8. Традиции рукописной словесности, известные по средневековым материалам, берут свое начало в глубокой древности. Письменность Древнего Египта объединяет вместе сказки, «литературу мудрости», (авто)биографии, документальные и религиозные тексты, помогая тем самым понять взаимосвязь между ними [Meltzer 1987: I.A.7.a]. Шумеро-аккадская традиция, представляющая собой «постоянную культурную преемственность писцовых передачи», корпус которой постепенно обновляется и взаимодействует с фольклором, воспроизводит в том числе сборники предзнаменований и заклинаний, мифы, эпос, басни, поговорки, а хурритские писцы заимствуют из этого ресурса устные и литературные тексты, переводя их на свой язык и пополняя собственными фольклорными записями [Оппенгейм 1990: 14–17; Вильгельм 1992: 125–126] и т. д. Таким образом, первоначальное объединение писцовыми практиками образцов подобной словесности в «палеожанровые» множества имеет сугубо внешний, «принудительный» характер¹³⁶.

9. Шаг к интеграции текстов на основе их «литературной природы» делает двухуровневая структура «обрамленного повествования» («рассказ в рассказе»). Она возникает довольно рано (видимо, первое сохранившееся свидетельство — «Фараон Хуфу и чародеи», XVII–XVI вв. до н. э.), но систематически используемым инструментом внутренней организации текстовых ансамблей становится только в Индии, откуда распространяется по всему континенту [Гринцер 1963; Belcher 2004: 164–172]. Эта продуктивная модель подразумевает некоторую произвольность в заполнении своих ячеек фантастическими, анималистическими, новеллистическими, авантюрными текстами; они свободно циркулируют в традиции и, как правило, лишь в самом общем смысле отвечают сюжетным заданиям «обрамления». «Рамочная» структура обретает разные культурно-специфические воплощения и активно взаимодействует с фольклором, способствуя взаимопереходу повествовательного материала между ним и книжностью, но сама эта форма в устной словесности не удерживается — «арматура» распадается, а «заполнение» обретает нарративную автономию. Наконец, принцип композиционного «обрамления», по-видимому, способствует и успешности сюжетного монтажа — как это было продемонстрировано на примере сказки АаTh 485 («Борма-ярыжка»).

¹³⁶ «Необходимо отметить, что очень многие клинописные манускрипты, в том числе большинство копий “литературных” произведений, представляют собой школьные упражнения, более или менее грамотно записанные под диктовку учителя» [Архипов 2013: 94; см.: Шарпен 2009: 61, 194–195].

Источники

- 1001 ночь — Книга тысячи и одной ночи: В 8 т. / Пер. с араб. М. А. Салье. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1958–1959.
- Аверинцев 1987 — От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1987.
- Аполл. Эп. — *Аполлодор*. Эпитома // Аполлодор. Мифологическая библиотека / Изд. подгот. В. Г. Борухович. Л.: Наука, 1972. С. 76–98. (Лит. памятники).
- Аф. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М.: Наука, 1985–1986. (Лит. памятники).
- Бараг — *Бараг Л. Г.* Из репертуара современных народных сказочников // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Вып. 1 / Отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа: Башк. гос. ун-т, 1974. С. 5–115.
- Барсов 1883 — *Барсов Е. В.* Исторический очерк чинов священного венчания на царство // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1883. Кн. 1. С. i–xxxv.
- Вепс. — Вепские сказки / Зап. текстов, предисл. и примеч. Г. Власьева; Под общ. ред. Н. П. Андреева. Петрозаводск: Гос. Изд-во Карело-Финской ССР, 1941.
- Вирсаладзе 1976 — *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1976.
- Владимирцов 2003 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из Panctantra // Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 77–204.
- Власова 2013 — Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост. М. Н. Власовой. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.
- Гаспаров 1999 — Эллинские поэты VII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999.
- Геродот 1972 — *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского; Под ред. С. Л. Утченко и Н. А. Мещерского. Л.: Наука, 1972. (Лит. памятники).
- Гигин — *Гигин*. Мифы / Пер. с латинск., коммент. Д. О. Торшилова; Под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 2000.
- Даль 1989–1991 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Рус. яз., 1989–1991.
- Добр. — Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. Ч. 1–4. СПб.; М.: Тип. Е. Евдокимова, 1891–1903. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этнографии; Т. 20).
- Драголов сборник — Драголов сборник. Народная библиотека (Белград). Ms. No. 651.
- Железнов 1910 — *Железнов И.* Уральцы: Очерки быта уральских казаков. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1910. (Полн. собр. соч. И. И. Железнова. 3-е изд. / Под ред. Н. А. Бородина; Т. 1).
- Зел. — Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д. К. Зеленина. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1914. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этногр. Т. 41).
- Зел. Вятск. — Великорусские сказки Вятской губернии: Сб. Д. К. Зеленина. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1915. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этнографии; Т. 42).
- Иваницк. — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии = Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина. М.: Т-во Скоропечатни А. А. Левинсон, 1890. (Изв. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при имп. Моск. ун-те; Т. 69; Труды Этногр. отд.; Т. 11, вып. 1).
- Истрин 1897 — *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследование и тексты.

- М.: Универ. типогр., 1897. (Чтения в Импер. Общ. истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1897).
- Карн. — Сказки и предания Северного края / Зап., вступ., ст. и коммент. И. В. Карнаухова; Предисл. Ю. М. Соколова. М.; Л.: Academia, 1934.
- Книга Коркута 1962 — Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Пер. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. (Лит. памятники).
- Колос. — *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии в области северо-великорусского наречия. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1877. (Сб. Отд. рус. яз. и словесности Акад. наук; Т. 171, № 3).
- Кунцевич 1903 — История о Казанском царстве (Казанский летописец) / [Подгот. Г. З. Кунцевичем] // Полное собрание русских летописей. Т. 19. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1903.
- Листопадов 1949 — *Листопадов А. М.* Песни донских казаков / Под общ. ред. Г. Сердюченко. Т. 1. Ч. 1. М.: Музгиз, 1949.
- Лурье, Рыков 1979 — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. Л.: Наука, 1979.
- Лицевой летописный свод 2021 — Лицевой летописный свод XVI века: [Факсимильное изд.]. [Т.] 5: Троя. Кн. 2. М., 2021.
- Марийск. — Марийские сказки. Т. 1: Ронгинский район / Зап., пер., ст. и коммент. К. А. Четкарева / Под ред. и с предисл. М. К. Азадовского. Йошкар-Ола: Марийс. гос. изд-во, 1941.
- Миллер 2008 — *Миллер В. Ф.* Кавказские сказания о циклопах // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А. И. Алиевой (отв. ред.); Подгот. текста, пер. с осет. М. И. Исаева. М.: Наука, 2008. С. 905–215. (Памятники отечественной науки. XX век).
- Мильков 1997 — Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Отв. ред., сост. В. В. Мильков. М.: Наука, 1997. (Общественная мысль: исследования и публикации).
- Никиф. — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.
- Овид. Мет. — *Публий Овидий Назон.* Метаморфозы / Пер. С. В. Шервинского; Ст. А. И. Белецкого. М.; Л.: Academia, 1937. (Переизд.: М.: Худ. лит., 1977; вступ. ст. С. А. Ошерова; Примеч. Ф. Петровского).
- Озар. — *Озаровская О. Э.* Пятиречие. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1931.
- Онч. — Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.): Сб. Н. Е. Ончукова. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. (Зап. Рус. геогр. о-ва; Т. 33).
- Платонов 1891 — Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени / [Под ред. С. Ф. Платонова]. СПб., 1891. (Рус. ист. б-ка, изд. Археограф. комиссии; Т. 13).
- Пот. — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии. Т. 1. Вып. 2: Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний / Под ред. Г. Н. Потанина. Томск: Паровая тип. Н. И. Орловой, 1906.
- Продолжатель 1992 — Продолжатель Феофана: Жизнеописания византийских царей / Пер., ст., коммент. Я. Н. Любарского. СПб.: Наука, 1992. (Лит. памятники).
- Псамафийская хроника — Две византийские хроники X века: Псамафийская хроника / Пер., предисл. и коммент. А. П. Каждана. М.: Изд-во вост. лит., 1959.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью. СПб.: В тип. Э. Праца, 1862; Т. 13. 2-я по-

- ловина: I. Дополнения к Никоновской летописи. II. Так называемая Царственная книга. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1906.
- Пудож. — Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск: Карелия, 1982.
- Ровинский 1881 — *Ровинский Д.* Русские народные картинки. Кн. 2: Листы исторические, календари и буквари. СПб.: Тип. Акад. наук, 1881.
- Роман. — Белорусский сборник / Собр. Е. Р. Романов. Т. 1: Губерния Могилевская. Вып. 3. Витебск: Типо-литогр. Г. А. Малкина, 1887. (Сказки мифические).
- Якут. — Якутские сказки: В 2 т. / Подгот. Г. У. Эргис. Т. 1. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1967.
- BP — *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm: 4 Bd. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1913–1931.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materjały do etnografji słowiańskiej zgrupowane w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. W Krakowie: Nakładem Akademii Umiejętności, 1897.
- Herrtage 1962 — The early English versions of the Gesta Romanorum / Formerly ed. by Sir F. Madden for the Roxburghe Club, and now re-ed. from the MSS. in British Museum (Harl. 7333 & Addit. 9066) and University Library, Cambridge (Kk. 1.6); With intro., notes, glossary, & c., by S. J. H. Herrtage. London: Publ. for the Early English Text Society by the Oxford Univ. Press, [1962].
- Kao 1985 — Classical Chinese tales of the supernatural and the fantastic: Selections from the third to the tenth century / Ed. by K. S. Y. Kao. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985.
- Lipsius 1884 — *Lipsius R. A.* Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden: Ein Beitrag zur alchristlichen Literaturgeschichte. Bd. 1. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1883.
- Macke 1874 — *Macke K.* Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasacten // Theologische Quartalschrift [Tübingen]. Bd. 56. 1874. S. 3–70.
- Mosz. — *Moszynska J.* Bajki i zagadki ludu ukrajńskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej Akademii Umiejętności w Krakowie. T. 9. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1885. P. 73–172 (3-я пар.).
- Nöldeke 1871 — *Nöldeke Th.* Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries by W. Wright. Vol. I: The Syriac texts. London: Williams and Norgate, 1871. — Vol. II. The English translation ib. cod.: [Rez.] // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Bd. 25. 1871. S. 676–678.
- Oesterley 1873 — *Iohannis de Alta Silva.* Dolopathos, sive De rege et septem sapientibus / Hrsg. von H. Oesterley. Straßburg: Karl J. Trübner; London; Trübner & Co, 1873.
- Raus. — Suomalaiset kansansadut / Ed. P.-L. Rausmaa: 6 t. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1988–2000. T. 1: Ihmesadut.
- Romero-Frias 2012 — *Romero-Frias X.* Folktales of the Maldives. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2012.
- Wesselski 1925 — *Wesselski A.* Märchen des Mittelalters. Berlin: Stubenrauch, 1925.

Указатели

- Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.
- Даскалова-Перковска и др. 1994 — *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки: Каталог. София: Университетско издателство, 1994.

- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- Зин. — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 305–320.
- АаTh — The types of the folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (Folklore Fellows Communications, No 3) / Trans. and enl. by S. Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1981. (Folklore Fellows Communications; No. 184).
- ATU — The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 Pts. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004. (Folklore Fellows Communications; Vol. 133, No. 284–286).
- Małek — *Małek E.* Русская нарративная литература XVII–XVIII веков: опыт указателя сюжетов. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1996.
- Mot. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends / Rev. and enl. ed.: 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.
- Tubach — *Tubach F. C.* Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales. Helsinki: Academia scientiarum fennica, 1969. (Folklore Fellows Communications; No. 204).

Литература

- Абрамзон, Иванина 2010 — *Абрамзон М. Г., Иванина О. А.* Античные монеты. Из собрания Керченского историко-культурного заповедника. Т. 2. Киев: Мистецтво, 2010. (Нумизмат. коллекция).
- Адрианова-Перетц, Покровская 1940 — *Адрианова-Перетц В. П., Покровская В. Ф.* Древнерусская повесть / Отв. ред. А. С. Орлов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1940. (Библиография истории древнерус. лит.; Вып. 1).
- Амусин 1958 — *Амусин И. Д.* Кумранский фрагмент молитвы вавилонского царя Набонида // Вестник древней истории. 1958. № 4. С. 104–117.
- Архипов 2013 — *Архипов И. С.* Писцы Месопотамии в протописьменный и раннединастический периоды // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2013. № 17 (118). С. 76–101.
- Архипова, Козьмин 2010 — *Архипова А. С., Козьмин А. В.* Чего не было у китайцев? Комментарий к двум монгольским записям Г. Н. Потанина (сказочные сюжеты ATU 1920H и ATU 852) // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию акад. Б. Л. Рифтина / [Под ред. И. С. Смирнова]. М.: РГГУ, 2010. (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXV). С. 159–183.
- Беленицкий, Мешкерис 1986 — *Беленицкий А. М., Мешкерис В. А.* Змеи-драконы в древнем искусстве Средней Азии // Советская археология. 1986. № 3. С. 16–27.
- Белокуров 1906 — *Белокуров С. А.* О посольском приказе. М.: О-во. истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1906.
- Белюсов 1977 — *Белюсов А. Ф.* Очерки русского старожильческого фольклора Прибалтики. I: Предания о расколе // Сборник трудов Студенческого научного общества филологического факультета / Отв. ред. И. Чернов. Тарту: [Тартуский гос. ун-т], 1977. С. 3–22. (Рус. филология; Т. 5).
- Бураева 2006 — *Бураева С. В.* Книжно-рукописная традиция старообрядцев Забайкалья: Дис. ... д-ра ист. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ, 2006.

- Веселовский 1876 — *Веселовский А. Н.* Отрывки византийского эпоса в русском: Повесть о Вавилонском царстве // Славянский сборник. Т. 3 / Изд. под набл. П. А. Гильтебрандта. Пб.: Изд. Петербург. отд. Славянского комитета, 1876. С. 122–165.
- Веселовский 1921 — *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Вып. 1. Пг.: Двенадцатая гос. тип., 1921 (Собр. соч. А. Н. Веселовского; Т. 8, вып. 1 = Сер. 3, т. 1, вып. 1).
- Вильгельм 1992 — *Вильгельм Г.* Древний народ хурриты: Очерки истории и культуры / [Пер. с нем.]. М.: Наука, 1992. (По следам исчезнувших культур Востока).
- Волкова 2012 — *Волкова Т. Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции: XVIII–XX вв.: Дис. ... д-ра филол. наук / Сыктывкарский гос. ун-т. Екатеринбург, 2012.
- Высоцкий 2022 — *Высоцкий А. С.* Своеобразие русской сказки «Фёдор Бермятин» в контексте мифотворчества юкагиров // International Journal of Humanities and Natural Sciences. 2022. № 12-4 (75). P. 118–121. <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2022-12-4-118-121>.
- Горелик 2014 — *Горелик М. В.* «Шапка Казанская» Ивана IV Грозного из Оружейной палаты // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2014. № 2. С. 141–147.
- Гринцер 1963 — *Гринцер П. А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Дандамаев 1985 — *Дандамаев М. А.* Политическая история ахеменидской державы. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1985.
- Дробленкова 1989 — *Дробленкова Н. Ф.* Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 2: Л — Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1989. С. 351–357.
- Дробленкова 1997 — *Дробленкова Н. Ф.* «Сказание» о Вавилоне Минейной редакции и «опыт свода» А. Н. Веселовского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50 / Редкол.: А. А. Алексеев и др. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 261–269.
- Дьяконова 1984 — *Дьяконова Ю. Н.* Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи): Дис. ... канд. филол. наук / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) АН СССР. Л., 1984.
- Ёндон 1989 — *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1989.
- Еремин 1945 — *Еремин И. П.* Повести о Вавилоне // История русской литературы: В 10 т. Т. 2. Ч. 1. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1945. С. 337–349.
- Жданов 1891 — *Жданов И. Н.* Повести о Вавилоне и «Сказание о князях Владимирских» // Журнал Министерства народного просвещения Ч. 276 [№ 6]. С. 247–288 [= СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891. С. 1–32].
- Жданов 1895 — *Жданов Ив.* Русский былевой эпос: Исследования и материалы. I–V. СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1895.
- Журавлёв 2020 — *Журавлёв Д.* Об изображении змеи в античном искусстве // Блог Исторического музея. 2020. 13 июня. URL: <https://blog.mediashm.ru/?p=2861>.
- Зимин 1964 — *Зимин А. А.* Отголоски событий XVI в. в фольклоре // Исследования по отечественному источниковедению: Сб. ст., посвященных 75-летию С. Н. Валка / [Редкол.: Н. Е. Носов (отв. ред.) и др.]. М.; Л.: Наука, 1964. С. 404–414.
- Иванов 1987 — *Иванов В[яч.] В[с.]* Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 468–471.
- Кабашников 1993 — *Кабашников К. П.* Сказка авантюрная // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск: Наука и техника, 1993. С. 312–313.
- Каждан 2012 — *Каждан А. П.* История византийской литературы (850–1000 гг.): эпоха византийского энциклопедизма. СПб.: Алетейя, 2012.

- Кикоть б. д. — *Кикоть Д.* История греков в России // Греция от Greek.ru. [Б. д.] URL: greek.ru/diaspora/history.
- Крымский 1900 — *Крымский А.* Синдбадова книга // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 30 (59). СПб.: Типо-Литогр. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон. 1900. С. 7–8.
- Лебедева 1968 — *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы / Отв. ред. Н. В. Пигулевская. Л.: Наука, 1968. (Палестинский сб.; Вып. 18 [81]).
- Липшиц 1949 — *Липшиц Е. Э.* Византийский ученый Лев Математик (Из истории византийской культуры в IX в.) // Византийский временник. Т. 2 / Ред. кол.: Б. Д. Греков и др. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. С. 106–149.
- Литвинский 1968 — *Литвинский Б. А.* Кангтойско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии). Душанбе: Дониш, 1968.
- Лось 1891 — *Лось И. Л.* Вавилонское царство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 5 (9). СПб.: Типо-Литогр. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон, 1891. С. 330.
- Лызлова 2011 — *Лызлова А. С.* Редкие издания в личном архиве Р. П. Лони́на: сборник «Вепские сказки» // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р. П. Лони́на): Материалы первой межрегион. краеведч. конф. «Лонинские чтения», с. Шелтозеро, 22 сентября 2010 г. / [Науч. ред. З. И. Строгальщикова]. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. С. 100–106.
- Махов 2007 — Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А. Е. Махов. М.: Intrada, 2007.
- Мелетинский 2019 — *Мелетинский Е. М.* От мифа к литературе. 2-е, изд., испр. М.: РГГУ, 2019.
- Мелетинский и др. 2023 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. 2-е изд., испр. и доп. М.: РГГУ, 2023.
- Мещерский 1960 — *Мещерский Н. А.* К вопросу о византийско-славянских литературных связях // Византийский временник. Т. 17 / Ред. кол.: А. М. Косминский (отв. ред.) и др. М.: Изд-во Акад. наук СССР. С. 57–69.
- Мещерский 1964 — *Мещерский Н. А.* Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 20 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. С. 180–231.
- Миллер 1909 — *Миллер В. Ф.* К сказкам об Иване Грозном // Известия отделения русского языка и словесности Акад. наук. Т. 14. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1909. С. 85–104.
- Набоко 1994 — *Набоко М. В.* Сказание о Вавилоне и новая запись эпической песни о Змее Тугарине // Живая старина. 1994. № 4. С. 9–10.
- Неклюдов 2016 — *Неклюдов С. Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Миф и обряд. М.: Индрик, 2019.
- Неклюдов 2021 — *Неклюдов С. Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1. С. 2–6.
- Неклюдов 2022 — *Неклюдов С. Ю.* Дефициты и ресурсы иного мира // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 11 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2022. С. 113–149.
- Оборнева 2017 — *Оборнева З. Е.* Документы РГАДА о сношениях Московского государства и Кахетинского царства на греческом языке и их переводчики (первая половина XVII в.) // Отечественные архивы. 2017. № 5. С. 18–23.
- Опарина 2017 — *Опарина Т. О.* Светская иммиграция из Греции в Россию в конце XVI — первой половине XVII вв. // Вестник МГИМО-Университета. 2017. № 4 (55). С. 47–64. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-4-55-47-64>.

- Оппенгейм 1990 — *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. с англ. М. Н. Ботвинника. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1990.
- Острогорский 2011 — *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского. М.: Сибирская благозвонница, 2011.
- Пиотровский 1977 — *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле / Отв. ред. П. А. Грязневич. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1977.
- Померанцева 1963 — *Померанцева Э. В.* Русская народная сказка. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963.
- Попов 1892 — *Попов Н. Г.* Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М.: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1892.
- Потанин 1891 — *Потанин Г. Н.* Богдо-Гэсэр и славянская повесть о Вавилонском царстве // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 11. № 4. С. 106–121.
- Потанин 1899 — *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев, 1899.
- Потанин 1906 — *Потанин Г.* [Примечания] // Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии. Т. 1. Вып. 2: Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний / Под ред. Г. Н. Потанина. Томск: Паровая тип. Н. И. Орловой, 1906. С. 246–266.
- Прокуратова 2002 — *Прокуратова Е. В.* Книжная и литературная традиция крестьян-старообрядцев Удорского края в конце XVIII — XX вв.: Дис. ... канд. филол. наук / Сыктывкарский гос. ун-т. Сыктывкар, 2002.
- Пыпин 1854 — *Пыпин А. Н.* Старинная русская сказка о Вавилонском царстве // Известия Академии наук по Отделению русского языка и словесности. Т. 3. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1854. С. 313–320.
- Пыпин 1857 — *Пыпин А. Н.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1857.
- Пыпин 1898 — *Пыпин А. Н.* История русской литературы. Т. 2. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1898.
- Раденкович 2011 — *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? // Живая старина. 2011. № 4. С. 34–37.
- Рансимен 1983 — *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 году / Пер. с англ. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1983.
- Салмина 1979 — *Салмина М. А.* Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1979. С. 279–287.
- Семенов 1903 — *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зеравшанских гор Каратегина и Дарваза. М.: Скоропечатня А. А. Левинсона, 1903.
- Скрипиль 1953 — *Скрипиль М. О.* Сказание о Вавилоне граде // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9 / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 119–144.
- Смирнов 1896 — *Смирнов Ф. А.* Лев, византийские императоры // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 17. СПб.: Типо-Литогр. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон, 1896. С. 449–450.
- Соболева 2006 — *Соболева Л. С.* Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности: Дис. ... д-ра филол. наук / Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2006.
- Сперанский 1914 — *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. М.: [Б. и.], 1914.

- Срезневский 1876 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. 2. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1876. (Сб. Отд-я рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук; Т. 12, № 1)
- Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1979. С. 3–31.
- Троцкий 1934 — *Троцкий И.* Античный миф и современная сказка // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. / [Отв. ред. И. Ю. Крачковский]. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1934. С. 521–534.
- Тудоровская 1976 — *Тудоровская Е. А.* Сказки о Борме Ярьжке (Вавилонское царство) // Русский фольклор: Историческая жизнь народной поэзии. Т. 16 / Отв. ред. А. А. Горелов. М.; Л.: Наука, 1976. С. 173–185.
- Тумилевич 1947 — *Тумилевич Ф. В.* Песни казаков-некрасовцев / Под общ. ред. П. Г. Богатырева. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 1947.
- Удальцова, Литаврин 1989 — Культура Византии. [Кн. 2]: Вторая половина VII — XII в. / Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1989.
- Франк-Каменецкий 1934 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. / [Отв. ред. И. Ю. Крачковский]. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1934. С. 535–548.
- Цендина 2003 — *Цендина А. Д.* Индийские сказочно-повествовательные традиции в фольклоре монгольских народов // Буддизм и литература / [Отв. ред. Н. И. Никулин]. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 379–401.
- Чичеров 1959 — *Чичеров В. И.* Русское народное творчество. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959.
- Шайкин 1975 — *Шайкин А. А.* К вопросу о жанре Сказания о Вавилоне граде // Русская литература: Сб. ст. Казахск. гос. пед. ин-та им. Абая. Вып. 5. Алма-Ата, 1975. С. 87–94.
- Шарпен 2009 — *Шарпен Д.* Чтение и письмо в Вавилонии / Пер. с фр. И. С. Архипова. М.: РГГУ, 2009.
- Шартье 2021 — *Шартье Р.* Практики письма // История частной жизни. Т. 3: От Ренессанса до эпохи Просвещения / Под ред. Ф. Арьеса, Ж. Дюби; Пер. с фр. М.: Нов. лит. обозрение, 2021. С. 129–182. (Культура повседневности).
- Шафранская 2008 — *Шафранская Э. Ф.* Устное народное творчество. М.: Изд. центр «Академия», 2008. С. 57–60.
- Шепелева 1953 — *Шепелева Л. С.* Культурные связи Грузии с Россией в X–XVII веках // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9 / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 297–322.
- Шостьин 1893 — *Шостьин А. П.* Магистерский диспут: Попов Н. Г. Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М., 1892 // Богословский вестник. Т. 2. № 6. 1893. С. 535–545.
- Aarne 1908 — *Aarne A.* Vergleichende Märchenforschungen. Helsingfors: Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft, 1908. (Mémoires de la Société Finno-ougrienne; Т. 25).
- Adontz 1933–1934 — *Adontz N.* l'Age et l'origine de l'empereur Basile 1er (867–886) // Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines. Т. 8. No. 2. 1933. P. 475–500; Т. 9. No. 1. 1934. P. 223–260.
- Aly 1921 — *Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1921. (= Göttingen, 1969).
- Asheri et al. 2007 — *Asheri D., Lloyd A. B., Corcella A.* A commentary on Herodotus Books I–IV / Ed. by O. Murray, A. Moreno; With a contribution by M. Brosius; [Trans. by B. Graziosi, M. Rossetti, C. Dus, V. Cazzato]. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

- Baumann 1975 — *Baumann W.* Die Sage von Heinrich dem Löwen bei den Slaven. München: Otto Sagner, 1975. (Slavistische Beiträge; Bd. 83).
- Belcher 2004 — *Belcher S.* Rahmenerzählung // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 11 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. S. 164–172.
- Benfey 1859 — *Benfey Th.* Panchatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen: 2 Bd. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859. (= Hildesheim, 1966).
- Bies 2007 — *Bies W.* Schlange // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 12 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. S. 34–50.
- Brendich 2004 — *Brendich R. W.* Schlangenkönig // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 11 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. S. 54–56.
- Bryer 1980 — *Bryer A.* The Empire of Trebizond and the Pontos. London: Variorum Reprints, 1980.
- Bury 1912 — *Bury J.* A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. (A. D. 802–867). London: Macmillan and Company, 1912.
- Conrad 2002 — *Conrad J. A.* Polyphem // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 10 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. S. 1174–1184.
- Eremina 2010 — *Eremina V.* An international tale-type: “The City of Babylon” // Folklorica. Vol. 15. 2010. P. 99–128.
- Fehling 1977 — *Fehling D.* Polyphem und Rhampsinit im Dolopathos // Fehling D. Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie. Wiesbaden: Fr. Steiner, 1977. S. 89–97.
- Gregory 2005 — *Gregory T. E.* A History of Byzantium. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2005. (Blackwell History of the Ancient World).
- Griffith 1900 — *Griffith F. Ll.* Stories of the high priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Hertel 1914 — *Hertel J.* Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1914.
- Keckskemét, Paunonen 1974 — *Keckskemét I., Paunonen H.* Die Märchentypen in den Publikationen der Finnisch-ugrischen Gesellschaft // Journal de la Société Finno-Ougrienne. T. 73. 1974. P. 206–265.
- Krumbacher 1897 — *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. München: Oskar Beck, 1897.
- Lichtheim 1980 — *Lichtheim M.* Ancient Egyptian literature. Vol. 3: The Late Period. Los Angeles: Univ. of California Press, 1980.
- Mango 1960 — *Mango C.* The legend of Leo the Wise // Сборник радова. Византолошки институт. Књ. [= Т.] 65. Књ. [= №] 6 / Уред. Г. Острогорски. Београд: Научно дело, 1960. P. 59–93.
- Meltzer 1986–1987 — *Meltzer E. S.* “Once Upon a Time...” — Literary tales in Ancient Egypt: [Abstract] (SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987). [Личный архив автора].
- Nicol 1972 — *Nicol D.* The last centuries of Byzantium, 1261–1453. New York: St. Martin’s Press, 1972.
- Preger 1902 — *Preger Th.* Die Chronik vom Jahre 1570 (“Dorotheos” von Monembasia und Manuel Malaxos) // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 11. 1902. S. 4–15.

- Pusch 1979 — *Pusch E. B.* Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten. Munich; Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1979. (Münchener Ägyptologische Studien; Bd. 38).
- Röhrich 1962a — *Röhrich L.* Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition // *Fabula*. 1962. No. 5. S. 48–71.
- Röhrich 1962b — *Röhrich L.* Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart: Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke: 2 Bd. Bern; München: Franke, 1962.
- Röhrich 1981 — *Röhrich L.* Drache, Drachenkampf, Drachentöter // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Bd. 3 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter. S. 787–820.
- Salter 2001 — *Salter D.* Holy and noble beasts: Encounters with animals in medieval literature. New York: Boydell and Brewer, 2001.
- Soden 1935 — *Soden W. von.* Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. T. 53. 1935. S. 81–89.
- Tougher 1994 — *Tougher Sh. F.* The wisdom of Leo VI // *New Constantines. The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies*, St Andrews, March 1992 / Ed. by P. Magdalino. Aldershot: Variorum; Brookfield, Vt.: Ashgate Pub. Co., 1994. P. 171–179.
- Winlock 1916 — *Winlock H. E.* Ancient Egyptian kerchiefs // *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*. Vol. 11. No. 11. 1916. P. 238–242.

References

- Aarne, A. (1908). *Vergleichende Märchenforschungen*. Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft. (In German).
- Abramzon M. G., & Ivanina, O. A. (2010). *Antichnye monety. Iz sobraniia Kerchenskogo istoriko-kul'turnogo zapovednika* [Antique coins. From the collection of the Kerch Historical and Cultural Preserve] (Vol. 2). (In Russian).
- Adontz, N. (1933–1934). L'Age et l'origine de l'empereur Basile I (867–886). *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, 8(2), 475–500 (1933), 9(1), 223–260 (1934). (In French).
- Adrianova-Peretts, V. P., & Pokrovskaja, V. F. (2940). *Drevnerusskaia povest'* [Old Russian tales] (A. S. Orlov, Ed.). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Aly, W. (1921). *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*. Vandenhoeck and Ruprecht. (In German).
- Amusin, I. D. (1958). Kumranskii fragment molitvy vavilonskogo tsaria Nabonida [Qumran fragment of the prayer of the Babylonian king Nabonidus]. *Vestnik drevnei istorii*, 1958(4), 104–117. (In Russian).
- Arkipov, I. S. (2013). Pistry Mesopotamii v protopis'mennyi i rannedinasticheskiy periody [Scribes of Mesopotamia in the Proto-literate and Early Dynastic Periods]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2013(17, no. 118), 76–101. (In Russian).
- Arkipova, A. S., & Koz'min, A. V. (2010). Chego ne bylo u kitaitsev? Kommentarii k dvum mongol'skim zapisiam G. N. Potanina (skazochnye siuzhety ATU 1920N i ATU 852) [What didn't the Chinese have? Commentary on two Mongolian notes by G. N. Potanin (fairy stories ATU 1920H and ATU 852)]. In I. S. Smirnov (Ed.). *Kitai i okrestnosti: mifologiya, fol'klor, literatura: K 75-letiiu akad. B. L. Riftina* (pp. 159–183). RGGU. (In Russian).
- Asheri, D., Lloyd, A. B., & Corcella, A. (2007). *A commentary on Herodotus Books I–IV* (O. Murray, & A. Moreno, Eds., M. Brosius (Contribution), B. Graziosi, M. Rossetti, C. Dus, & V. Cazzato (Trans.)). Oxford Univ. Press.

- Baumann, W. (1975). *Die Sage von Heinrich dem Löwen bei den Slaven*. Otto Sagner. (In German).
- Belcher, S. (2004). Rahmenerzählung. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 11, pp. 164–172). Walter de Gruyter. (In German).
- Belenitskii, A. M., & Meshkeris, V. A. (1986). Zmei-drakony v drevnem iskusstve Srednei Azii [Dragon serpents in the ancient art of Central Asia]. *Sovetskaiia arkheologiia, 1986*(3), 16–27. (In Russian).
- Belokurov, S. A. (1906). *O posol'skom prikaze* [About the Posolsky Prikaz]. Obshchestvo istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete. (In Russian).
- Belousov, A. F. (1977). Ocherki russkogo starozhil'cheskogo fol'klora Pribaltiki. I: Predaniia o raskole [Essays on Russian old-timer folklore in the Baltics. 1: Tales of the Schism]. In I. Chernov (Ed.). *Sbornik trudov Studencheskogo nauchnogo obshchestva filologicheskogo fakul'teta* (pp. 3–22). [Tartu State University]. (In Russian).
- Benfey, Th. (1859). *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen* (2 Vols.). F. A. Brockhaus. (In German).
- Bies, W. (2007). Schlange. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 12, pp. 34–50). Walter de Gruyter. (In German).
- Brendich, R. W. (2004). Schlangenkönig. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 11, pp. 54–56). Walter de Gruyter. (In German).
- Bryer, A. (1980). *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Variorum Reprints.
- Buraeva, S. V. (2006). *Knizhno-rukopisnaia traditsiia staroobriadtsev Zabaikal'ia* [Book and manuscript tradition of the Old Believers of Transbaikalia] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences). (In Russian).
- Bury, J. (1912). *A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. (A. D. 802–867)*. Macmillan and Company.
- Charpin, D. (2008). *Lire et écrire à Babylone*. Presses universitaires de France.
- Chartier, R. (1996). *Culture écrite et société: L'ordre des livres (XIVe–XVIIIe siècle)*. Albin Michel. (In French).
- Chicherov, V. I. (1959). *Russkoe narodnoe tvorchestvo* [Russian folklore]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Conrad, J. A. (2002). Polyphem. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 10, pp. 1174–1184). Walter de Gruyter. (In German).
- D'iakonova, Iu. N. (1984). *Iakutskaiia skazka (russko-iakutskie vzaimosviazii)* [Yakut fairy tale (Russian-Yakut interrelations)] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Institute of Russian Literature (Pushkinsky House), Academy of Sciences of the USSR). (In Russian).
- Dandamaev, M. A. (1985). *Politicheskaiia istoriia akhemenidskoi derzhavy* [Political history of the Achaemenid state]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury — Nauka. (In Russian).
- Droblenkova, N. F. (1989). Skazanie o Vavilone [The Story of Babylon]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi, Vol. 2, Pt. 2*, pp. 351–357. Nauka. (In Russian).
- Droblenkova, N. F. (1997). “Skazanie” o Vavilone Mineinoi redaktsii i “opyt svoda” A. N. Veselovskogo [The “Legend” of Babylon in the Mineian version and the “experiment of a collection” by A. N. Veselovsky]. In A. A. Alekseev et al. (Eds.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 50, pp. 261–269). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Endon, D. (1989). *Skazochnye siuzhety v pamiatnikakh tibetskoi i mongol'skoi literatury* [Fairy tale plots in monuments of Tibetan and Mongolian literature]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury — Nauka. (In Russian).

- Eremin, I. P. (1945). *Povesti o Vavilone* [Tales of Babylon]. In *Istoriia russkoi literatury* (Vol. 2, Pt. 1, pp. 337–349). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Eremina, V. (2010). An international tale-type: “The City of Babylon”. *Folklorica*, 15, 99–128.
- Fehling, D. (1977). *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*. Fr. Steiner. (In German).
- Frank-Kamenetskii, I. G. (1934). Zhenshchina-gorod v bibleiskoi eskhatalogii [Woman-city in Biblical eschatology]. In I. Iu. Krachkovskii (Ed.). *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatletiiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti. 1882–1932: Sbornik statei* (pp. 535–548). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Gorelik, M. V. (2014). “Shapka Kazanskaia” Ivana IV Groznogo iz Oruzheinoi palaty [“Kazan Hat” of Ivan IV the Terrible from the Armory]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2014(2), 141–147. (In Russian).
- Gregory, T. E. (2005). *A history of Byzantium*. Blackwell.
- Griffith, F. L. (1900). *Stories of the high priests of Memphis*. Clarendon Press.
- Grintser, P. A. (1963). *Drevneindiiskaia proza (Obramlennaia povest')* [Ancient Indian prose (Framed Tale)]. Izdatel'stvo vostochnoi literatury. (In Russian).
- Hertel, J. (1914). *Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*. B. G. Teubner. (In German).
- Ivanov, V[iach.] V[s.] (1987). Zmei [Serpent]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 1, pp. 468–471). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Kabashnikov, K. P. (1993). Skazka avantiurnaia [The adventure tale]. In K. P. Kabashnikov (Ed.). *Vostochnoslavianskii fol'klor: Slovar' nauchnoi i narodnoi terminologii* (pp. 312–313). Nauka i tekhnika. (In Russian).
- Kazhdan, A. P. (2012). *Istoriia vizantiiskoi literatury (850–1000 gg.): epokha vizantiiskogo entsiklopedizma* [History of Byzantine literature (850–1000): The age of Byzantine encyclopedism]. Aleteia. (In Russian).
- Keckskemét, I., & Pauunonen, H. (1974). Die Märchentypen in den Publikationen der Finnisch-ugrischen Gesellschaft. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 73, 206–265. (In German).
- Kikot', D. (n. d.). Istoriia grekov v Rossii [History of Greeks in Russia]. *Gretsiia ot Greek.ru*. greek.ru/diaspora/history. (In Russian).
- Krumbacher, K. (1897). *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*. Oskar Beck. (In German).
- Krymskii, A. (1900). Sindbadova kniga [Sinbad book]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. T. 30 (59), pp. 7–8). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva “Izdatel'skoe delo” Brokgauz — Efron. (In Russian).
- Lebedeva, I. N. (1968). *Pozdnie grecheskie khroniki i ikh russkie i vostochnye perevody* [Late Greek chronicles and their Russian and Eastern translations]. Nauka. (In Russian).
- Lichtheim, M. (1980). *Ancient Egyptian literature, Vol. 3: The Late Period*. Univ. of California Press.
- Lipshits, E. E. (1949). Vizantiiskii uchenyi Lev Matematik (Iz istorii vizantiiskoi kul'tury v IX v.) [Byzantine scholar Leo the Mathematician (From the history of Byzantium culture of the 9th century)]. In B. D. Grekov et al. (Eds.). *Vizantiiskii vremennik* (Vol. 2, pp. 106–149). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Litvinskii, B. A. (1968). *Kangiuisko-sarmatskii farn (k istoriko-kul'urnym sviaziam plemen iuzhnoi Rossii i Srednei Azii)* [Kangyu-Sarmatian farn (the historical and cultural relations of the tribes of southern Russia and Central Asia)]. Donish. (In Russian).
- Los', I. L. (1891). Vavilonskoe tsarstvo [Babylonian kingdom]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. 5 (9), p. 330). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva “Izdatel'skoe delo” Brokgauz — Efron. (In Russian).

- Lyzlova, A. S. (2011). Redkie izdaniia v lichnom arkhive R. P. Lonina: sbornik “Vepsskie skazki” [Rare editions in the personal archive of R. P. Lonin: collection “Veps Tales”]. In Z. I. Strogal’shchikova (Ed.). *Vepsy i ikh kul’turnoe nasledie: sviaz’ vremen (pamiati R. P. Lonina): Materialy pervoi mezhr regional’noi kraevedcheskoi konferentsii “Loninskie chteniia”, s. Sheltozero, 22 sentiabria 2010 g.* (pp. 100–106). Karel’skii nauchnyi tsentr RAN. (In Russian).
- Makhov, A. E. (Ed.) (2007). *Sad demonov: Slovar’ infernal’noi mifologii Srednevekov’ia i Vozrozhdeniia* [Demon garden: Dictionary of infernal mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Intrada. (In Russian).
- Mango, C. (1960). The legend of Leo the Wise. In G. Ostrogorsky (Ed.). *Zbornik radova. Vizantološki institut* (Vol. 65, Book 6, pp. 59–93). Nauchno delo.
- Meletinskii, E. M. (2013). *Ot mifa k literature* [From myth to literature] (2nd ed., rev.). RGGU. (In Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., Novik, E. S., & Segal, D. M. (2023). *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of the fairy tale] (2nd ed., rev. and enl.). RGGU. (In Russian).
- Meltzer, E. S. (1986–1987). “Once Upon a Time...” — Literary tales in Ancient Egypt: [Abstract]. (*SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987*) (Materials from the personal archive of the author).
- Meshcherskii, N. A. (1960). K voprosu o vizantiisko-slavianskikh literaturnykh svyaziakh [On the issue of Byzantine-Slavonic literary relations]. In A. M. Kosminskii (Ed.). *Vizantiiskii vremennik* (Vol. 17, pp. 57–69). Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Meshcherskii, N. A. (1964). Problemy izucheniia slaviano-russkoi perevodnoi literatury XI–XV vv. [Problems of studying Slavic-Russian translated literature of the 11th–15th centuries]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (vol. 20, pp. 180–231). Nauka. S. 180–231 (In Russian).
- Miller, V. F. (1909). K skazkam ob Ivane Groznom [About the tales of Ivan the Terrible]. *Izvestiia otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Akademii nauk* (Vol. 14, pp. 85–104). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Naboko, M. V. (1994). Skazanie o Vavilone i novaia zapis’ epicheskoi pesni o Zmee Tugarine [The legend of Babylon and a new recording of the epic song about the Tugarin Serpent]. *Zhivaia starina*, 1994(4), 9–10. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2016). *Legenda o Razine: persidskaia kniazhna i drugie siuzhety*. [The legend of Razin: The Persian princess and other stories]. Indrik. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2019). *Fol’klorny landscape Mongolii: Mif i obriad* [Folklore landscape of Mongolia: Myth and rite]. Indrik. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2021). V plenu u mongol’skoi nimfy [Captured by a Mongolian nymph]. *Zhivaia starina*, 2021(1), 2–6. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2022). Defitsity i resursy inogo mira [Scarcity and resources of another world]. In D. I. Antonov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaia sistema: Al’manakh* (Vol. 11, pp. 113–149). RGGU. (In Russian).
- Nicol, D. (1972). *The last centuries of Byzantium, 1261–1453*. St. Martin’s Press.
- Oborneva, Z. E. (2017). Dokumenty RGADA o snosheniakh Moskovskogo gosudarstva i Kakhetinskogo tsarstva na grecheskom iazyke i ikh perevodchiki (pervaia polovina XVII v.) [RGADA documents on relations between the Muscovite state and the Kakhetian kingdom in Greek and their translators (first half of the 17th century)]. *Otechestvennye arkhivy*, 2017(5), 18–23. (In Russian).
- Oparina, T. O. (2017). Svetskaia immigratsiia iz Gretsii v Rossiiu v kontse XVI — pervoi polovine XVII vv. [Secular Greek migration to Russia of the end of the 16th — first half 17th centuries]. *Vestnik MGIMO-Universiteta*, 2017(4, no. 55), 47–64. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-4-55-47-64>. (In Russian).

- Oppenheim, A. L. (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization*. Univ. of Chicago Press.
- Ostrogorsky, G. (1963). *Geschichte des byzantinischen Staates*. C. H. Beck. (In German).
- Piotrovskii, M. B. (1977). *Predanie o khimiaritskom tsare As'ade al-Kamile* [The legend of the Himyarite king As'ad al-Kāmil] (P. A. Griaznevich, Ed.). *Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury* — Nauka. (In Russian).
- Pomerantseva, E. V. (1963). *Russkaia narodnaia skazka* [Russian folktale]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Popov, N. G. (1892). *Imperator Lev VI Mudryi i ego tsarstvovanie v tserkovno-istoricheskom otnošenii* [Emperor Leo VI the Wise and his reign in ecclesiastical and historical perspective]. 2-ia Tipografiia A. I. Snegirevoi. (In Russian).
- Potantin, G. N. (1891). Bogdo-Geser i slavianskaia povest' o Vavilonskom tsarstve [Bogdo-Geser and the Slavic tale of the Babylonian kingdom]. *Etnograficheskoe obzorenie, 1891* (Book 11, No. 4), 106–121. (In Russian).
- Potantin, G. N. (1899). *Vostochnye motivy v srednevekovom evropeiskom epose* [Eastern motifs in the medieval European epic]. Tipo-litografiiia Tovarishchestva I. N. Kushnerev. (In Russian).
- Potantin, G. (1906). [Notes]. In G. N. Potantin (Ed.). *Zapiski Krasnoiar'skogo podotdela Vostochno-Sibirskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva. Po etnografii, Vol. 1, Iss. 2: Russkie i inorodcheskie skazki Eniseiskoi i Tomskoi gubernii* (pp. 246–266). Parovaia tipografiia N. I. Orlovoi. (In Russian).
- Preger, Th. (1902). Die Chronik vom Jahre 1570 ("Dorotheos" von Monembasia und Manuel Malaxos). *Byzantinische Zeitschrift, 11*, 4–15. (In German).
- Prokuratova, E. V. (2002). *Knizhnaia i literaturnaia traditsiia krest'ian-starobriadtsev Udorskogo kraia v kontse XVIII — XX vv.* [Book and literary tradition of Old Believer peasants of the Udor kray, end of the 18th — 20th centuries] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Syktyvkar State University). (In Russian).
- Pusch, E. B. (1979). *Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten*. Deutscher Kunstverlag. (In German).
- Pypin, A. N. (1854). Starinnaia russkaia skazka o Vavilonskom tsarstve [An old Russian fairy tale about the Babylonian kingdom]. In *Izvestiia Akkademii nauk po Otdeleniiu russkogo iazyka i slovesnosti* (Vol. 3, pp. 313–320). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Pypin, A. N. (1857). *Ocherk literaturnoi istorii starinnykh povestei i skazok russkikh* [Essay on the literary history of old Russian stories and fairy tales]. Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Pypin, A. N. (1898). *Istoriia russkoi literatury* [History of Russian literature] (Vol. 2). Tipografiia M. M. Stasiulevicha. (In Russian).
- Radenkovich, L. (2011). Izvesten li iuzhnyim slavianam leshii? [Is the leshy known to the southern Slavs?]. *Zhivaia starina, 2011*(4), 34–37. (In Russian).
- Röhrich, L. (1962a). Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition. *Fabula, 1962*(5), 48–71. (In German).
- Röhrich, L. (1962b). *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart: Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke* (2 Vols.). Franke. (In German).
- Röhrich, L. (1981). Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 3, pp. 787–820). Walter de Gruyter. (In German).
- Runciman, S. (1965). *The fall of Constantinople. 1453*. Cambridge Univ. Press.
- Salmina, M. A. (1979). Khronika Konstantina Manassii kak istochnik Russkogo khronografa [Chronicle of Constantine Manasseh as a source of the Russian chronograph]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 33, pp. 279–287). Nauka; Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

- Salter, D. (2001). *Holy and noble beasts: Encounters with animals in medieval literature*. Boydell and Brewer.
- Semenov, A. A. (1903). *Etnograficheskie ocherki Zeravshanskikh gor Karategina i Darvaza* [Ethnographic essays on the Zeravshan mountains of Karategin and Darvaz]. Skoropechatnitsa A. A. Levinsona. (In Russian).
- Shafranskaia, E. F. (2008). *Ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Folklore]. Izdatel'skii tsentr "Akademii". (In Russian).
- Shaikin, A. A. (1975). K voprosu o zhanre Skazaniia o Vavilone grade [To the question of the genre legends of Babylon City]. In *Russkaia literatura: Sb. st. Kazakhsk. gos. ped. in-ta im. Abaia* (Vol. 5, pp. 87–94). (In Russian).
- Shepeleva, L. S. (1953). Kul'turnye svyazi Gruzii s Rossiei v X–XVII vekakh [Georgia's cultural ties with Russia in the 10th–17th centuries]. In V. P. Adrianova-Peretts (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 9, pp. 297–322). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Shost'in, A. P. (1893). Magisterskii disput: Popov N. G. Imperator Lev VI Mudryi i ego tsarstvovanie v tserkovno-istoricheskom otnoshenii. M., 1892 [Master's dispute: Popov N. G. Emperor Leo VI the Wise and his reign in ecclesiastical and historical perspective. Moscow, 1892]. *Bogoslovskii vestnik*, 2(6), 535–545. (In Russian).
- Skipil' M. O. (1953). Skazanie o Vavilone grade [The legend of Babylon city]. In V. P. Adrianova-Peretts (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 9, pp. 119–144). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Smirnov, F. A. (1896). Lev, vizantiiskie imperatory [Leo, Byzantine emperors]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. 17, pp. 449–450). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva "Izdatel'skoe delo" Brokgauz — Efron. (In Russian).
- Soboleva, L. S. (2006). *Rukopisnaia literatura Urala: nasledovanie traditsii i obretienie samobytnosti* [Manuscript literature of the Urals: inheritance of traditions and acquisition of identity] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Ural State Institute named after A. M. Gorky). (In Russian).
- Soden, W. von (1935). Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 53, 81–89. (In German).
- Speranskii, M. N. (1914). *Istoriia drevnei russkoi literatury* [History of Old Russian literature] (n. e.). (In Russian).
- Sreznevskii, I. I. (1876). *Svedeniia i zametki o maloizvestnykh i neizvestnykh pamiatnikakh* [Information and notes about little-known and unknown monuments] (Vol. 2). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Tougher, Sh. F. (1994). The wisdom of Leo VI. In P. Magdalino (Ed.). *New Constantines: The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992* (pp. 171–179). Variorum; Ashgate Pub. Co.
- Trotskii, I. (1934). Antichnyi mif i sovremennaia skazka [Ancient myth and modern fairy tale]. In I. Iu. Krachkovskii (Ed.). *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatletiiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti. 1882–1932: Sbornik statei* (pp. 521–534). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Tsendina, A. D. (2003). Indiiskie skazochno-povestvovatel'nye traditsii v fol'klоре mongol'skikh narodov [Indian fairy-tale-narrative traditions in the folklore of Mongolian peoples]. In N. I. Nikulin (Ed.). *Buddizm i literature* (pp. 379–401). IMLI RAN. (In Russian).
- Tudorovskaia, E. A. (1976). Skazki o Borme Iaryzhke (Vavilonskoe tsarstvo) [Tales of Borma Yaryzhka (Babylonian Kingdom)]. In A. A. Gorelov (Ed.). *Russkii fol'klor: Istoricheskaia zhizn' narodnoi poezii* (Vol. 16, pp. 173–185). Nauka. (In Russian).
- Tumilevich, F. V. (1947). *Pesni kazakov-nekrasovtsev* [Songs of the Nekrasov Cossacks] (P. G. Bogatyrev, Ed.). Rostizdat. (In Russian).

- Tvorogov, O. V. (1979). Antichnye mify v drevnerusskoi literature XI–XVI vv. [Ancient myths in Old Russian literature of the 11th–16th centuries]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 33, pp. 3–31). Nauka; Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
- Udal'tsova, Z. V., & Litavrin, 1989 G. G. (Eds.). *Kul'tura Vizantii* [Byzantine culture [Byzantine culture], *[Book 2]: Vtoraia polovina VII — XII v.* [Second half of the 7th — 12th centuries]. Nauka. (In Russian).
- Veselovskii, A. N. (1876). Otryvki vizantiiskogo eposa v russkom: Povest' o Vavilonskom tsarstve [Fragments of Byzantine epic in Russian epic: The Tale of the Babylonian Kingdom]. In P. A. Gil'tebrandt (Ed.). *Slavianskii sbornik* (Vol. 3, pp. 122–165). Izdanie Peterburgskogo otdeleniia Slavianskogo komiteta. (In Russian).
- Veselovskii, A. N. (1921). *Slavianskie skazaniia o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline* [Slavic legends about Solomon and Kitovras and Western legends about Morolf and Merlin] (Vol. 1). Dvenadsataia gosudarstvennaia tipografiia. (In Russian).
- Volkova, T. F. (2012). *Literaturnoe tvorchestvo ust'-tsilemskikh krest'ian v kontekste pechorskoi rukopisno-knizhnoi traditsii: XVIII–XX vv.* [The Ust-Tsilma peasants' literary compositions in the context of the Pechora manuscript and book tradition: 18th–20th centuries] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Syktyvkar State University). (In Russian).
- Vysotskii, A. S. (2022). Svoeobrazie russkoi skazki “Fedor Bermiatin” v kontekste mifotvorchestva iukagirov [The originality of the Russian fairy tale “Fedor Bermyatin” in the context of the mythmaking of the Yukaghirs]. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. 2022(12-4, no. 75), 118–121. <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2022-12-4-118-121>. (In Russian).
- Wilhelm, G. (1982). *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (In Russian).
- Winlock, H. E. (1916). Ancient Egyptian kerchiefs. *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 11(11), 238–242.
- Zhdanov, I. N. (1891). Povesti o Vavilone i “Skazanie o kniazekh Vladimirskikh” [Tales of Babylon and “The Tale of the Princes of Vladimir”]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, Pt. 276(6), 247–288. (In Russian).
- Zhdanov, Iv. (1895). *Russkii bylevoi epos: Issledovaniia i materialy* [Russian epic: Research and materials]. Izdanie L. F. Panteleeva. (In Russian).
- Zhuravlev, D. (2020, June 6). Ob izobrazhenii zmei v antichnom iskusstve [On the representation of a snake in ancient art. *Blog Istoricheskogo muzeia*. <https://blog.mediashm.ru/?p=2861>. (In Russian).
- Zimin, A. A. (1964). Otgoloski sobytii XVI v. v fol'klоре [Echoes of the 16th century events in folklore]. In N. E. Nosov et al. (Eds.). *Issledovaniia po otechestvennomu istochnikovedeniiu: Sbornik statei, posviashchennykh 75-letiiu S. N. Valka* (pp. 404–414). Nauka. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Сергей Юрьевич Неклюдов

*доктор филологических наук
профессор, Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
профессор, Центр типологии и
семиотики фольклора, Российский
государственный гуманитарный
университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская
пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*

Sergey Yu. Nekliudov

*Dr. Sci. (Philology)
Professor, Center for Theoretical Folklore
Studies, School for Advanced Studies in
the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Professor, Centre for Typological and
Semiotic Folklore Studies, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya
Sq., 6
Tel.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*

А. Б. Старостина

ORCID: 0000-0002-2421-2484

✉ abstarostina@gmail.com

*Институт востоковедения РАН
(Россия, Москва)*

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛЕГЕНД О МЕЛЮЗИНЕ И БЕЛОЙ ЗМЕЕ

Аннотация. В статье рассмотрено происхождение близких структурно и содержательно легенд — западноевропейской о Мелюзине и китайской о Белой змее. Автор принимает вывод Дин Найтуна о генетической связи рассказа об укрощении оборотня Аполлоном Тианским в написанной Флавием Филостратом биографии, с одной стороны, с китайскими позднесредневековыми нарративами о Белой змее, начиная с повести Фэн Мэнлуна, а с другой — с западноевропейскими рассказами XII–XIII вв. о союзах с демоническими женщинами. Предпринята попытка на этой основе и с привлечением дополнительных данных — в первую очередь фрагмента «Искендер-намэ» Низами и рассказов из свода Хун Мая «Ицзянь чжи» — уточнить родственные отношения между всеми этими сюжетами, а также между ними и легендой о Мелюзине.

Ключевые слова: китайская мифология, кельтская мифология, средневековая демонология, Жан д'Аррас, Фэн Мэнлун, Низами Гянджеви, кросскультурные влияния, оборотни, феи

Для цитирования: Старостина А. Б. К вопросу о происхождении легенд о Мелюзине и Белой змее // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 87–107. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-87-107>.

*Статья поступила в редакцию 1 марта 2023 г.
Принято к печати 15 апреля 2023 г.*

A. B. Starostina

ORCID: 0000-0002-2421-2484

✉ abstarostina@gmail.com

*Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)*

ON THE QUESTION OF THE ORIGIN OF LEGENDS ABOUT MELUSINE AND MADAME WHITE SNAKE

Abstract. This paper examines the origins of two legends that are close in structure and content: the Western European tale of Melusine and the Chinese tale of the White Snake. The author accepts Ding Naitong's conclusion about the genetic link between the ancient story of the taming of a shape-shifting empousa (witch or lamia) by Apollonius of Tyana in the 3rd century biography written by Lucius Flavius Philostratus and a) late medieval Chinese tales of the White Snake, beginning with the story of Feng Menlong in the 17th century, and b) Western European stories of marriages with demonic women from the 12th and 13th centuries, including Walter Map's *Henno cum dentibus*. On this basis, and with the help of additional data, mainly a fragment of Nizami's *Iskandar-nāmeḥ* and two stories from Hong Mai's (1123–1202) collection *Yijian zhi* ("Records of Yi Jian"), an attempt has been made to clarify the relationship between all these plots, as well as between them and the Melusine legend. The article raises the question of a possible connection between the figure of Xu Xuan, who was the protagonist of Feng Menglong's tale, and Apollonius of Tyana as a character in a mythological narrative.

Keywords: Chinese mythology, Celtic mythology, medieval demonology, Jean d'Arras, Feng Menlong, Nizami Ganjavi, cross-cultural influences, shapeshifters, fairies

To cite this article: Starostina, A. B. (2023). On the question of the origin of legends about Melusine and Madame White Snake. *Shagi / Steps*, 9(3), 87–107. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-87-107>.

Received March 1, 2023

Accepted April 15, 2023

Существует необычное совпадение между двумя легендами о союзе с чудесным существом, разнесенными во времени и пространстве. Одна из них включает круг западноевропейских, в первую очередь французских и немецких фольклорных и литературных нарративов об основательнице знатного рода фее Мелюзине, а вторая — китайские фольклорные и литературные нарративы о жене простого горожанина из Ханчжоу — Белой змее-оборотне (об оборотнях в китайской мифологии см. далее).

В обеих легендах речь идет о браке простого смертного с женщиной, которая может превращаться в змею. Герою эта особенность неизвестна. Узнав о ней впоследствии, он теряет жену. В случае с Мелузиной жена оставляет его вследствие нарушения запрета (он не должен был смотреть на нее по субботам, когда она принимала ванну) и последующего разглашения знания о ее природе. В случае с Белой змеей герой действует активно и изгоняет жену с помощью жреца.

В настоящей статье мы попытаемся прояснить, как связаны эти сюжеты и чем объясняются их сходства и расхождения. Для этого в первую очередь стоит обратиться к первым дошедшим до нас целостным литературным репрезентациям китайской и западноевропейской легенды, которые уже содержат основные сюжетные элементы.

«Роман о Мелюзине» Жана д'Арраса и «Белая жена» Фэн Мэнлуна

Ранняя и, видимо, самая известная фиксация легенды о Мелюзине как родоначальнице дома Лузиньянов — роман Жана д'Арраса («Roman de Mélusine», закончен в 1393 г. [d'Arras 2007; Maddox 2012]).

Первая дошедшая до нас запись легенды о Белой змее в сложившемся виде относится к 1620-м годам [Idema 2009: xii]: это повесть Фэн Мэнлуна (馮夢龍, 1574–1646) «Белая жена навеки заключена под пагодой Громового пика» («Бай нянцзы юн чжэнь Лэйфэн та», 白娘子永鎮雷峰塔¹ [Фэн 2014]; есть русский перевод Д. Н. Воскресенского [1978: 99–158]). Сюжет этой повести, в отличие от романа Жана д'Арраса, известен несколько меньше; последние сто с лишним лет его затмевают поздние прочтения легенды, где Белая змея предстает в более привлекательном виде.

В обоих случаях мы имеем дело с литературной переработкой народных преданий, иногда устных, иногда уже записанных кем-нибудь. Центральный сюжет значительно усложнен, в нем появляются дополнительные темы, персонажи и линии. Жан д'Аррас, в частности, излагает историю родителей Мелузины и сыновей Мелузины и Раймондина, а Фэн Мэнлун обогащает повесть многочисленными комическими и авантюрными эпизодами. По замечанию Б. Алмквиста, ранние литературные обработки не всегда достаточно репрезентативны для фольклорной традиции в том состоянии, в каком она существовала тогда и там, где они создавались [Almqvist 1999: 14]. Тем не менее оба эти текста не только имеют фольклорную основу, но и оказывали немалое влияние на формирование дальнейших фольклорных нарративов.

¹ 28-я повесть из цикла «Слово доступное, мир предостерегающее» («Цзин ши тун янь», 警世通言).

Ниже приведен короткий пересказ ядра обеих легенд, как они представлены соответственно у Жана д'Арраса и Фэн Мэнлуна.

1. В Пуату, в лесу у фонтана молодой аристократ Раймондин, только что случайно убивший своего дядю, пытается спасти его от разъяренного кабана, встречает трех сестер-красавиц. Они наполовину феи, но ему это неизвестно. Одна из них, Мелюзина, советует ему никому не говорить о происшествии, и смерть графа приписывают несчастному случаю. Уверив Раймондина в том, что она христианка, Мелюзина предлагает ему брак с условием: он не должен интересоваться, чем она занимается по субботам (по указателю С. Томпсона это соответствует мотиву Th. C31.1.2, «Табу: смотреть на чудесную жену в определенных условиях»). Мелюзина проклята матерью и по субботам превращается в полузмею. Снять проклятие может только союз с простым смертным, если муж не нарушит поставленного условия. Раймондин соглашается (Th. F302.2, «Человек женится на фее и приводит ее к себе домой»), и брак оказывается удачным. Мелюзина начинает с того, что советует жениху прибегнуть к уловке Дидоны (Th. K185.1), чтобы получить обширные земельные владения. Семья богатеет и строит замки (Th. D2100, «Волшебное богатство»). Мелюзина рождает десятерых детей. Брат убеждает Раймондина в необходимости узнать, что бывает с Мелюзиной по субботам. Раймондин нарушает условие брака и видит ее в купальне в полузмеином виде — у нее змеиный хвост, таким образом, ее можно определить как «ламию» (Th. B29.1) или «ехидну» (Th. B29.2); однако ср. также мотив Th. G245.1, «Ведьма превращается в змею во время купания». Позже, узнав, что один из его сыновей сжег монастырь, где среди монахов был другой сын, Раймондин в гневе называет жену при придворных змеей и обвиняет ее в случившемся. Мелюзина прощается с ним, издает горестный вопль, прыгает в окно и оборачивается большим драконом (Th. F234.1.7, «Фея в облике змеи»); теперь она осуждена оставаться в змеином виде до Страшного суда. Перед исчезновением она ненадолго приземляется на замковую башню, расшатывая ее своей тяжестью. По ночам она возвращается присмотреть за младшими детьми. Муж, раскаявшись в своем предательстве, становится отшельником и молится, надеясь облегчить страдания Мелюзины.

2. Сюй Сюань, юноша из незнатной семьи, в день Поминовения успешных в городе Ханчжоу встречает у озера красавицу. Она представляется вдовой, госпожой Бай (白 'белый'). Ее сопровождает служанка. Эти женщины — оборотни змеи и рыбы, но Сюй об этом не знает. Как и в случае с Мелюзиной и ее сестрами, это чудесные существа, связанные с водой, нечто вроде водяных фей (Th. F212.0.1), хотя, конечно, оборотни в китайской традиции — существа иной природы, чем феи в европейской; см. ниже раздел «Феи и оборотни». По инициативе госпожи Бай завязывается роман. Она предлагает Сюю брак и дает деньги на свадьбу. Но слитки серебра оказываются крадеными, Сюя судят и ссылают. Госпожа Бай находит его снова, они вступают в брак (Th. F302.2, «Человек женится на фее и приводит ее к себе домой») и живут счастливо за счет жены: она богата (Th. D2100, «Волшебное богатство»). При этом она не хочет, чтобы муж молился в храме или общался с монахами. Сюй не слушает ее. Случайный даос замечает

в его внешности следы нечеловеческого влияния и безуспешно пытается изгнать оборотня (ср. Th. F382, «Изгнание фей»). Затем Сюй снова оказывается по вине жены в ссылке, но она находит его и там, и они возобновляют отношения. Узнав, что его жена иногда превращается в белую змею (Th. F234.1.7, «Фея в облике змеи»), Сюй сначала обращается к волшебнику-змеелову, но когда жена обращает того в бегство, ищет помощи буддийского наставника Фахая, который уже давно предупреждал его о том, что госпожа Бай — оборотень. Фахай разоблачает обеих дам-оборотней, заставляет их принять первоначальный вид и закрывает в чаше для подавляющих. Чашу впоследствии закапывают в землю в основании пагоды Громого пика. Фахай в финальной реплике замечает, что спас Сюя от змеиной пасти. Сюй, убежденный в тщете всего сущего, уходит в монастырь.

Близость легенд о Мелюзине и Белой змее ранее замечали, но трактовали как совпадение, корни которого следует искать в психологической или социальной общности человечества. А. Леви видит сходство этих легенд в том, что они говорят о противостоянии обычного мужчины сверхъестественной супруге, «которая воплощает асоциальные или антисоциальные силы, терпимые обществом, куда они остаются сокрытыми» [Lévy 1971: 113]. Чжао Цзыфэн в том же духе говорит о сочетании в обеих легендах женского могущества и патриархального принуждения. Он отмечает важность религиозного элемента и добавляет, что патриархальные религиозные доктрины «играют значительную роль» в представлении героини как гибрида женщины и змеи [Zhao 2017: 283–286]².

Неудивительно, что вопрос о генетическом родстве двух легенд встает редко, когда исследователи принимают во внимание именно эти их литературные воплощения. Различий у них достаточно. Во-первых, бросается в глаза разница между поведением и мотивировкой героинь. Обе дамы привязаны к мужьям. Но Мелюзина покладистая и разумная супруга, а госпожа Бай постоянно ставит Сюй Сюаня то в смешное, то в опасное положение. Мелюзина религиозна, а госпожа Бай не любит, когда ее муж посещает храмы, и не хочет, чтобы он давал милостыню священнослужителям. Цель Мелюзины — спасение души, а госпожа Бай признается, что ею двигало обычное увлечение красивым юношей. Во-вторых, важная часть сюжета «Белой жены» — противостояние с профессиональными укротителями духов (сначала с даосом, потом с заклинателем змей и в конце концов — с буддийским монахом), но Мелюзину не пробуют изгонять священнослужители; нарушить запрет Раймондина уговаривает его брат Бертран, граф де Форс. В-третьих, по-разному трактуется запрет: если в романе о Мелюзине идет речь о четко обговоренном условии брака, то в повести о Белой змее запрет замещен ворчанием госпожи Бай по поводу встреч ее мужа с монахами (в других версиях историй о Белой змее запрет часто совершенно отсутствует). В-четвертых, легенда о Мелюзине — генеалогическая, а госпожа Бай бездетна (хотя в более поздних версиях у нее иногда появляется сын, об основании рода в любом случае речь не идет).

Различаются и собственно форма и замысел литературных произведений, в которых впервые были зафиксированы сюжеты. Книга Жана д'Арраса —

² См. также эссе Миньцзе Су [Su 2017], где просто констатируется близость сюжетных линий.

куртуазный роман, созданный по заказу аристократов — предположительных потомков феи-змеи. «Белая жена» Фэн Мэнлуна — городская повесть, богатая юмористическими вставками, окрашенная впечатлениями от противостояния буддизма и даосизма, обращенная далеко не только к аристократии и призванная одновременно развлекать и поучать.

Если некоторые из указанных различий остаются и на структурном уровне и речь не идет об одной и той же или даже об очень близких по происхождению легендах, в действительности схожие черты сюжетов о Белой змее и о Мелюзине очевидны и указывают на генетическое родство.

Прежде всего обе легенды строятся на неудачно завершающемся браке со сверхъестественным существом, а ключевое событие, после которого продолжение прежних отношений становится невозможным, — это обнаружение героем истинного облика жены. Общая последовательность событий соответствует распространенному от Судана до Японии мотиву «Жена-оборотень» (Бер. L125, «Сойдясь с красавицей, мужчина застает ее в положении, когда проявляется ее нечеловеческая природа. После этого брак распадается»). Но у них есть и другие схожие черты. Встреча с обеими волшебными женами происходит у воды — у озера, моря или источника. В обоих случаях жены приносят герою богатство. В некоторых вариантах, как у Ж. д'Арраса, Мелюзина обречена скитаться в змеином облике до Страшного суда, подобно тому как Белая змея должна терпеть наказание в течение тысяч лет. После исчезновения жены муж и в европейских, и в китайских сюжетах часто становится отшельником или монахом. Обращает на себя внимание и такая параллель, как связь обеих женщин с башнями — Мелюзина строит башни, разрушает или почти разрушает башню / является на башне, предвещая смерть одного из своих потомков; башню (пагоду) строят над местом заточения Белой змеи.

Этих сходств достаточно, чтобы предположить родство между легендами. Для более предметного разговора рассмотрим, как фольклористы и литературоведы описывали структуру легенд о Белой змее и о Мелюзине.

Структура легенд о Белой змее

Дин Найтун (丁乃通) в указателе китайских сюжетных типов [Ting 1978] относит легенду о Белой змее к типу АТ 411. Сказки типа «Король и ламия», описанного в указателе Аарне — Томпсона (АТ 411), имеют следующую структуру.

1. Герой встречает девушку, в действительности женщину-змею (ламию), и женится на ней.

2. Через некоторое время он начинает болеть. Магический специалист открывает ему глаза на истинную природу его жены и подсказывает, как ее разоблачить с помощью пересоленной пищи. Ламия принимает свой истинный облик, чтобы добраться до воды.

3. Ее бросают в раскаленную печь. Из пепла затем достают камень, который превращает в золото все, с чем соприкоснется³.

³ Обзор бытования сказок этого типа у разных народов Евразии, по большей части, но не исключительно тюркских, дает А. И. Бер-Глинка [2018], делая вывод о том, что в основе сюжета лежат представления о демонической змее *yuxe*.

Это описание для китайской традиции Дин Найтун модифицирует следующим образом, оговорив, что ламия в ней всегда белая змея.

1. Ламия — благодарное животное⁴ и приносит супругу богатство; ее колдовские действия иногда доставляют ему неприятности.

2. Отшельник уговаривает героя дать ламии наговоренной воды. Чтобы доставить мужу удовольствие, она выпивает ее, но затем принимает свой истинный облик. Он теряет сознание от страха. Жена приносит чудесную траву из дальних стран и исцеляет его.

3. Вариант финала: она борется с отшельником за обладание героем, терпит поражение, спрятана в чашу для подаяния и заключена под башней [Ting 1978: 72].

С XVIII в. в театральных пьесах, посвященных истории Белой змеи, заметную роль играет сцена, в которой госпожа Бай повелевает озерным водам затопить монастырь, куда монах Фахай забрал Сюй Сюаня [Idema 2009: xvi–xvii]; этот эпизод уходит в *баоцзюани* — «драгоценные свитки» народных религиозий, а затем и в современные литературные обработки, но нетипичен для записей сказок. Зато в некоторых сказочных текстах на передний план выходит борьба змеи с монахом, который и сам оказывается оборотнем краба или черепахи (см., например: [Байлун 1989]).

В обновленной версии указателя Аарне — Томпсона (указатель Аарне — Томпсона — Утера) под типом ATU 411 есть ссылка на каталог Дин Найтуна.

Ци Ляньсю (祁連休), рассматривая сюжеты сказок и легенд эпох Сун — Мин (конец X — середина XVII в.), предлагает более простую модель легенд о Белой змее. Юноша встречается во время праздника Цинмин (Поминовения усопших) с оборотнем белой змеи, принявшим облик красавицы. Они вступают в брак и живут счастливо. Неожиданно в их отношения вмешивается некий буддийский монах. Он разлучает супругов и в конце концов заточает Белую змею под башней у озера Сиху [Ци 2007: 571]. В отличие от Дин Найтуна, Ци Ляньсю не принимает во внимание варианты сюжета, где Белая змея остается с мужем и после разоблачения; это объясняется тем, что его указатель учитывает только литературные тексты, причем относительно ранние.

Из этих схем видно, что Белая змея, в отличие от ламии в типе AT 411, не гибнет, но только попадает в заключение — до тех пор, пока не высохнет озеро и не обрушится башня [Фэн 2014; Воскресенский 1978: 158]; она может и вовсе не понести наказания. Кроме того, от контактов с женщиной-змеей не страдает здоровье героя (за исключением тех случаев, когда он падает замертво от испуга).

Со временем образ госпожи Бай трансформируется, она становится добрее, теряет склонность к розыгрышам, способствует благосостоянию семьи, принося деньги или работая вместе с Сюй Сюанем, и даже иногда спасает мужа, занемогшего или упавшего замертво (см. пункт 2 в схеме Дин Найтуна). Помимо того, в отличие от AT 411, очень велика роль магического специалиста, который в зависимости от трактовки сюжета вырастает либо в полноценного волшебного помощника, либо в антагониста. Тем не менее общие контуры сюжета все еще напоминают «Короля и ламию».

⁴ В некоторых вариантах Сюй Сюань спасает змею в одном из прошлых рождений.

Структура легенды о Мелюзине

Сюжеты, связанные с Мелюзиной, иногда воспринимают как репрезентативные для очень большой группы историй о браке с чудесным существом и описывают именно в таком ключе, обращая внимание более на общее, чем на особенное. Й. Колер (1849–1919) считал легенды о Мелюзине частным случаем распространенных во всем мире мифологических повествований со следующей схемой: нечеловеческое существо вступает в союз с человеком, они живут некоторое время вместе в обычном людском браке, но потом оно исчезает после некоторого события. Для непосредственно легенд о Мелюзине «некоторое событие» заключалось в том, что земной партнер существа видел его в истинном виде [Kohler 1895: 1, 20]. Как мы видели, все это может быть верным и для легенд о Белой змее и не дает ключа к различению двух легенд. (Замечательно, что Колер, рассматривая параллели к легендам о Мелюзине, обращается к армянской и пенджабской сказкам типа «Король и ламия» [Kohler 1895: 5].)

К. Лекутё тоже склонен к широкому пониманию «мелюзинианских» легенд (*légendes mélusiniennes*): в частности, он причисляет к ним появившееся примерно одновременно с ними предание о «рыцаре с лебедем» (о нарушении запрета в сюжетах о «рыцаре с лебедем» см.: [Попова 2022]). По Лекутё, эти легенды строятся следующим образом: 1) герой отлучается из дома; 2) он встречается сверхъестественное существо; 3) оно обещает ему любовь в обмен на определенное условие, на которое он соглашается; 4) герой получает дар; 5) он должен разлучиться с этим существом; 6) появляется антагонист; 7) под его влиянием запрет нарушен; 8) потеря дара становится первым знаком разрушения существующей связи; 9) сверхъестественное существо исчезает навсегда [Lecouteux 1978: 294]. В этой схеме уже отмечены условие и его нарушение, что, как было сказано выше, в китайских историях о Белой змее отсутствует.

Х.-Й. Утер в своем «Каталоге немецких сказок» предлагает более конкретную схему. Он выделяет тип Uth. *4250, «Мелюзина» (учтены не только немецкие материалы), и таким образом относит этот сюжет к группе о супруге-животном. Молодой человек (рыцарь) женится на женщине (королевне), согласившись, что ей будет позволено принимать ванну раз в неделю в одиночестве; он не должен видеть ее обнаженной, чтобы их союз не кончился бедой. Он нарушает обещание, втайне наблюдает за ней и видит, что она превращается в сирену (*Meerfrau*). Она тут же пропадает (муж выгоняет ее). Всякий раз, когда она возвращается ночью, чтобы присмотреть за детьми, слуги слышат ее, но не видят. Муж теряет богатство и репутацию. Антагонист не упомянут вовсе, в центре сюжета — запрет и его нарушение.

Если исключить слишком общую для наших целей схемы Колера, из схем, предлагаемых Лекутё и Утером, видно, что, в отличие от историй о Белой змее, легенды о Мелюзине не могут быть описаны как вариация «Короля и ламии», несмотря на несомненное присутствие демонического в образе феи — основательницы рода (на сходство Мелюзины с ламией обращает внимание и Р. Нолан [Nolan 1974: 195], который, впрочем, не верит в неевропейское происхождение сюжета, а позже С. Николс [Nichols 1996]).

В историях о Белой змее условие (запрет) и его нарушение или отсутствуют, или выражены слабо. Вместе с тем на нарушении запрета по большей

части строятся сюжеты легенд о Мелюзине; Ж. Дюмезиль даже использует выражение «мелюзинианский брак» (*un mariage « mélusinien »*, в английском переводе — “*melusinian*” marriage) для обозначения союза с чудесной женой или мужем, заключенного с некоторым условием [Dumézil 1988: 29–30].

Монах-антагонист или волшебный помощник (соответствующий «факиру» в типе АТ 411) в нарративах о Мелюзине замещен родственником или знакомым мужа либо отсутствует. Причем если он и сохраняется, противостояния с ним женщины-змеи, в ряде китайских вариантов играющего ключевую роль, практически нет.

И «Роману о Мелюзине», и «Белой жене» предшествовали короткие прозаические тексты, созданные в XII–XIII вв. и уже содержавшие их сюжетные элементы. Чтобы уточнить, как эволюционировала легенда и как она выглядела в обеих традициях на предшествующем этапе, рассмотрим эти тексты в следующем разделе.

Предшественники «Романа о Мелюзине»

В конце XII — начале XIII в. в Западной Европе появились первые записи легенд на сюжеты, близкие будущему «Роману о Мелюзине» Жана из Арраса, но с большим акцентом на демоническую сущность волшебной жены (Th. F471.2.0.1, «Демонический (-ая) возлюбленный (-ая)»).

Вальтер Мап («*De nugis curialium*»), Гервасий Тильберийский («*Otia Imperialia*»), Жоффруа Осерский (Жоффруа Клервоский, «*Super Apocalypsim*») [Мап 2020: 137–139, 218–222, 216–217]⁵, Гиральд Камбрийский («*De instructione principis*» [Warner 1891: 301–302]) — и не только они — с разной степенью подробности приводят истории о браке дворянина с девицей неизвестного происхождения, которая впоследствии оказалась демоницей и, разоблаченная, улетела от мужа. Уже на этом этапе во многих случаях речь идет о жене основателя того или иного знатного рода.

Если первая встреча с девицей в этих сообщениях описана, то она происходит в безлюдном месте, в лесу, у морского берега или реки.

В историях о жене Эннона Зубастого у Вальтера Мапа [Мап 2020: 137–139], о хозяйке замка Эпарвье у Гервасия Тильберийского [Там же: 220–222] и о графине Анжуйской у Гиральда Камбрийского [Warner 1891: 301] демоническая природа женщины проявляется в том, что она всякий раз оставляет церковную службу, не дожидаясь причастия.

Жена Эннона вместе со служанкой, когда священник окропил их святой водой, уносятся из дома, пробив дыру в крыше; хозяйка замка Эпарвье, задержанная против воли в замковой капелле после освящения хлеба и вина, обрушивает во время бегства часть ее стены; графиня Анжуйская в такой же ситуации вылетает из окна церкви, захватив с собой двоих детей (еще двое остаются с отцом) [Warner 1891: 301].

⁵ Р. Л. Шмараков приводит представительную подборку текстов о таких супругах-«фантазмах» в дополнениях к своему переводу «*De nugis curialium*» [Мап 2020: 214–225]. Обзор источников см., например, в [Le Goff 1982].

В усеченном виде этот сюжет присутствует и в «Римских деяниях» (*Gesta Romanorum*), где автор концентрируется на заключительном эпизоде, который практически совпадает с описанным у Гервасия Тильберийского и, возможно, представляет собой его пересказ (действие также происходит в Арле; в обоих случаях упоминается сохранившаяся до сих пор часть башни, в которой находилась капелла) [*Gesta* 1905: 337].

Жена Эннона Зубастого и ее служанка обращаются драконами, жена владельца замка Руссе у Гервасия Тильберийского и жена лангрского дворянина у Жоффруа Осерского — змеями. Во всех трех случаях это происходит во время купания. Таковы не все демоницы — когда графиня Анжуйская улетает из церкви, она, по-видимому, сохраняет человеческий облик, — но нас будут интересовать только змееобразные героини.

Сцена из Жоффруа Осерского напоминает эпизод с купанием Мелюзины в романе. Жена дворянина была большой любительницей купаний, причем «не терпела, чтобы ее видели голой, даже какая-нибудь из приближенных девиц, но, когда все было приготовлено, она, выслав всех, оставалась одна в покое и запирала дверь изнутри. Наконец случилось так, что одна из ее служанок, от любопытства заглянув в щель в стене, увидела не женщину, а змею, омкнувшую своими кольцами и извивами купальню» (пер. Р. Л. Шмараква). Муж, узнав об этом, с криком ворвался в купальню, и его жена исчезла навсегда [Мап 2020: 217]; это случай Th. С31.1.3, «Табу: смотреть на обнаженную чудесную жену». Напомним, что Мелюзина у Жана д'Арраса в купальне находится в виде полузмеи и оборачивается летучей змеей/драконом, только выпрыгнув из окна замка.

Генеалогическая связь легенды о Мелюзине с повествованиями типа «Король и ламия» была ослаблена в том числе стараниями аристократов, возводивших к Мелюзине свой род. Но она не была уничтожена совершенно: иногда в нарративах об условной Мелюзине речь идет о существе, главной мотивацией которого не было спасение души. Примерно в 1530-е годы М. Лютер, знакомый с аналогичной историей о люксембургской Мелюзине, уверенно называл ее суккубом [Steinkämper 2007: 137]. Его современник Парацельс писал, что Мелюзина была нимфой, заключила договор с дьяволом, по которому смогла выйти замуж за по нравившегося ей мужчину, но в качестве платы оказалась одержима злым духом и должна была каждую субботу превращаться в змею [Sigerist 1941: 245–246].

С. Николс, подтверждая гипотезу Парацельса о промежуточном статусе Мелюзины между феей и суккубом или иным демоном, предполагает, что Ж. д'Аррас объединил предания о фее — основательнице дома Лузиньянов с представлениями о демонах и чудовищах, создав «ослепительную смесь латинского и кельтского фольклора с местной легендой» [Nichols 1996: 137].

Предшественники «Белой жены»

Хотя историй легенды о Белой змее китайские ученые занимаются с 1920-х годов, на рассказы в своде-антологии «Записи Ицзяня» («Ицзянь чжи», 夷堅志), составленном в последней четверти XII в. эрудитом Хун Маем (洪邁,

1123–1202)⁶, современником западноевропейских авторов, упоминавшихся в прошлом разделе, впервые обратил внимание только в 1980-е Гу Сицзя (顧希佳) [Гу 1986]. Приведем содержание двух рассказов, наиболее близких к будущему циклу о Белой змее.

В рассказе «Студент Цянь Янь» («Цянь Янь шушэн», 錢炎書生) домой к бедному студенту ночью приходит красавица в алой юбке и зеленой кофте (встреча в безлюдном месте отсутствует). Она представляется певичкой и говорит, что восхищается его талантом. Завязывается роман, она ночует у него, а утром уходит. Студент забрасывает занятия и чувствует неясность в мыслях. Дева хорошо поет, у нее веселый характер. Через несколько месяцев она беременеет. Знакомый студента, гадалка, предполагает при встрече, что тот столкнулся с наваждением, и предлагает отправиться к даосу-экзорцисту. Даос показывает студенту отражение в тазике с наговоренной водой, и тот видит огромную змею. Получив от даоса амулет, студент показывает его возлюбленной со словами: «Теперь я знаю, что ты оборотень змеи». Дева молчит некоторое время, затем исчезает. На ее месте оказываются две змеи, большая и маленькая. Они медленно уползают. Янь на следующий день снова обращается к даосу, тот говорит, что опасность миновала [Хун 2023].

В рассказе «Жена уездного начальника Суня» («Сунь чжисянь ци», 孫知孫妻) сюжет легенды значительно редуцирован, зато он содержит эпизод купания жены, подобный тому, что был записан практически одновременно Жоффруа Осерским на другом конце света. Герой женится на красивой девице, младшей из трех сестер, которая всегда одевается в белое с красным. Она запрещает присутствовать посторонним, когда принимает ванну, всегда прячется за ширмами и не позволяет служанкам потереть ей спину. Через десять лет Сунь, выпив лишнего, решает в шутку подсмотреть за ней в шелку. Увидев в ванне большую белую змею, он сразу же убегает в кабинет с намерением устроить там себе постель и больше никогда не делить ложе с женой. Та приходит к нему и говорит, что они оба неправы и ему не стоит обращать внимания на то, что он видел: она не причинит ему вреда. Сунь возвращается в супружескую спальню, но не может забыть своего испуга, чахнет день ото дня и через год умирает. Жена живет в доме, как прежде⁷ [Ци 2007: 573–574].

Среди предшественников «Белой жены» называют также написанную примерно в то же время, что и рассказы Хун Мая, или, возможно, на столетие позже повесть «Записки о трех пагодах на озере Сиху» («Сиху сань та цзи», 西湖三塔記)⁸. В ней благодарный оборотень курицы, девочка по имени Маону (卯奴) или Бай Маону (白卯奴), спасает героя от своей матери и бабки — безымянных оборотней белой змеи и выдры; с Белой змеей герой сожительствовал, пока не узнал, что она собирается его съесть. В финале дядя героя, даос, напоив племянника освященной водой и вызвав на помощь небесного воина, заточает всех трех оборотней под пагодами на озере Сиху.

Если волшебных жен в повествованиях, предшествовавших «Роману о Мелюзине», квалифицировали как «ангелов сатаны», или «демонов» (хотя и не всегда, в частности, Гervасий Тильберийский воздерживается от однознач-

⁶ Об «Ицзянь чжи» подробнее см.: [Алимов 2018: 8–96].

⁷ См. перевод В. Идема на английский: [Idema 2009: 117].

⁸ См. перевод В. Идема на английский: [Idema 2009: 121–134].

ного суждения по этому поводу), то в рассказе «Студент Цянь Янь» дева названа словом *цзин* (精 ‘оборотень’), а в «Записках о трех пагодах на озере Сиху» используется другой, но синонимичный термин *яогуай* (妖怪); в финальной речи даос также называет оборотней «чудищами», *гуайу* (怪物).

Мы видим, что в XII–XIII вв. в Западной Европе и в Китае появились очевидно родственные нарративы о связи героя с женщиной-змеей. При этом европейские легенды тяготеют к генеалогическим, а китайские — к религиозным (из трех приведенных выше рассказов исключение представляет история жены уездного начальника).

В большинстве случаев исчезновение волшебной жены рассматривается как благо. В развернутых вариантах ее побеждают с помощью священнослужителей (в Китае — даосов, в Европе — христианских священников). Используются амулеты (Китай) и святая вода (Китай и Европа), а также вызов небесного воина (Китай, «Записки о трех пагодах»).

При этом она не погибает, как ламия в АТ 411, но ее почти всегда изгоняют (Европа, Китай) или заточают (Китай). О том, что женщины-змеи могут обогащать супругов (Th. D2100, «Волшебное богатство»), в этот период эксплицитно говорит, кажется, только Гервасий Тильберийский в истории о владельце замка Руссе. Точно так же и брачное «мелюзинианское» условие из всех рассмотренных нарративов присутствует только здесь.

Фей и оборотни

Предания о демонических родоначальницах Жан д’Аррас объединяет с фольклором о феях, связывая образ женщины-змеи с целым комплексом кельтских мифологических представлений. Можно предположить, что первые шаги в этом направлении как раз сделал Гервасий Тильберийский или его информанты, а в «Романе о Мелюзине» этот синтез был доведен до логического конца.

Для историй о браках с феями как раз характерна тема запрета, нарушенного супругом-человеком [Röhrich 1999: 49–50]. На первоначальную схему, близкую «Королю и ламии», ложатся предания о могущественных супругах из чудесных стран, подобные тому, что нашло отражение в лэ Марии Французской «Ланваль»: принужденный рассказать о своей связи со встреченной у источника феей рыцарь Ланваль должен расстаться с возлюбленной, но она жалеет его и увозит с собой на Авалон [Anthology 2019: 12–17].

Если от демонической супруги, обнаружив ее сущность, человек естественно стремится избавиться, то фея (или даже наполовину фея, поскольку отец Мелюзины — человек) — это существо, которое либо может снискать вечное блаженство, либо во всяком случае не обречено автоматически на проклятие. Р. Грин пишет, что самое позднее с начала XIII в. фей и эльфов в Западной Европе ассоциировали с менее виновными дьяволами, духами, которые не содействовали активно Люциферу в его восстании и, возможно, будут прощены и снова вернуться в ангельский статус после Страшного суда [Green 2016: 23–24]. Эти представления нашли отражение и в участии Мелюзины в романе Ж. д’Арраса: если она снимет проклятие, то станет полностью человеком, а

в противном случае останется в сумеречном состоянии феи, ожидая второго пришествия.

Статус женщины-змеи, соответственно, изменяется; демонические суккубы уступают место феям или полуфеям, хотя в некоторых версиях, как у Лютера, воспоминания об их первоначальном статусе остаются.

Суккубы, духи в женском облике, вредящие мужчинам, отнимая у них половую энергию, находят параллель в восточноазиатских, и китайских в частности, представлениях об оборотнях — *яо* (妖), *мэй* (魅), *цзин* (精). Однако если женщины-змеи в «Записках о трех пагодах» и «Студенте Цянь Яне» укладываются в традиционные представления об оборотнях, то Белая змея в легенде — больше, чем просто оборотень, точно так же, как Мелюзина — больше, чем просто демон.

Оборотень в китайской традиции — это животное, растение или артефакт, способные принимать человеческий облик, обладающие некоторой, чаще не очень высокой, степенью субъектности и стремящиеся вступить с человеком в контакт, преимущественно сексуальный. Есть и сюжеты, где тигр-оборотень, например, съедает человека — бывшего брачного партнера, — ср. рассказ «Цуй Тао» (崔鞬) из сборника «Цзи и цзи» (集異記, «Записки о собрании странностей») [Ли и др. 2006: 3514–3515]. Госпожу Бай в «Белой жене» называют оборотнем Белой змеи, *бай шэ цзин* (白蛇精).

И средневековые, и современные китайские мифологические рассказы, в которых человек вступает в союз с оборотнем (далее будут рассмотрены только примеры с оборотнями женского пола, хотя у них не наблюдается принципиальных отличий от таких же рассказов об оборотнях мужского пола), заканчиваются или обнаружением правды героем и бегством существа, или обнаружением правды и убийством существа, хотя возможен и альтернативный финал, где погибает человек. Во многих таких нарративах, если речь идет о долговременной связи между человеком и оборотнем, упоминается об ухудшении здоровья человека, вступившего в такие отношения. Часто присутствует третье лицо, которое высказывает предположение о нечеловеческой сущности оборотня и/или спасает героя тем или иным способом. В отличие от других волшебных партнеров, оборотни обычно не приносят человеку даров.

Сюжеты такого вида фиксируются также в записанных уже в XX в. китайских сказках. В указателе сюжетов китайского повествовательного фольклора В. Эберхард выделяет обширный (в частности, он пишет, что к нему можно отнести почти все рассказы о лисах-оборотнях) тип 112⁹, включающий следующие элементы: 1) существо или вещь, соприкоснувшись с кровью или достигнув определенного возраста, обретает способность принимать человеческий облик; 2) человек знакомится с ним — или женится на нем; 3) но, узнав, что это дух (*ein Geist*), убивает или сжигает его [Eberhard 1937: 167]. Это очень общая схема, если учесть все добавления и оговорки, которые делает Эберхард: так, в финале существо может вернуться в могилу; исчезнуть, предварительно убив рожденного в браке ребенка. В трех случаях из 30, как раз в записанных в 1920-е сказках о Белой змее, человек и «дух» продолжают брачные отношения после разоблачения оборотня [Ibid.: 169–170]. Эберхард едва

⁹ Об этом типе см. также: [Рифтин 1977: 455; Бер-Глинка 2018: 175].

ли считал, что к этому типу можно отнести весь круг легенд и сказок о Белой змее: из него он использует в указателе только эти три текста.

Но и в этих трех сказках сюжет ведет себя странным образом: уничтожения или исчезновения сверхъестественного существа, обязательного для всех остальных примеров, указанных в индексе В. Эберхарда, здесь не происходит.

Это объясняется тем, что Белая змея — не обычный оборотень, которым движут только вождление и голод, но существо, устремленное к самосовершенствованию. Большая часть известных нам фольклорных и литературных текстов сходится в том, что свои удивительные способности Белая змея приобрела, предаваясь совершенствованию в течение многих лет (иногда называют и место ее медитаций — горы Эмэйшань, как в [Байлун 1989]). Дело в том, что, если существовал консенсус по поводу того, что прожившее много лет существо обретает магические способности и иногда может даже превращаться в человека, то примерно на рубеже эпох Сун и Юань возникло и представление о том, что некоторые животные могут сознательно «пестовать жизнь», т. е. предаваться макробиотическим практикам, и в случае успеха достигать статуса «бессмертных» так же, как и люди. Такие бессмертные животные, впрочем, иногда могут быть враждебны по отношению к человеку, но их статус в любом случае куда выше статуса обычного оборотня.

Уже в повести Фэн Мэнлуна наставник Фахай говорит змее: «Помня о том, что ты совершенствовалась тысячу лет, я сохраню тебе жизнь» [Фэн 2014: 200]. В ряде поздних повествований Белая змея в финале спасается. Для этого вводится фигура рожденного ею незадолго до заточения сына. Он вырастает благочестивым и ученым молодым человеком и освобождает мать, заключенную под пагодой; это последнее звено, скорее всего, приходит в сюжет из популярной религиозной легенды о Муляне (目連), спасающем мать от адских мук [Idema 2009: xvii–xviii].

Таким образом, если Мелюзина сочетает черты суккуба и феи, то Белая змея сочетает черты оборотня и бессмертной.

Аполлоний Тианский и змея-оборотень

В 1960-е годы Дин Найдун выявил родство западноевропейских нарративов о демонических женах, в первую очередь истории Эннона Зубастого в «De nugis curialium» Вальтера Мапа, с повестью о Белой змее и доказал преемственность обеих групп легенд по отношению к истории Мениппа и зооантропоморфной демоницы-эмпусы в биографии Аполлония Тианского (I в.), написанной Флавием Филостратом в первой четверти III в. [Ting 1966].

Филострат сообщает следующий эпизод из жизни Аполлония, имевшего репутацию провидца и чудотворца. К Мениппу, юному ученику философа Деметрия — последователя Аполлония, на загородной дороге подошла красавица-чужестранка и пригласила его в гости. Оказалось, что она не только красива, но и богата. Менипп увлекся ею и решил жениться. Аполлоний предостерегал его от этого шага, называя его избранницу змеей, но все было тщетно. Во время брачного пира Аполлоний объявил всем собравшимся, что богатство невесты иллюзорно, а сама она — оборотень, эмпуса, движимая похотью и голодом. Женщина стала браниться, но все убранство пиршественной залы и

слуги исчезли, и ей пришлось признаться в том, что она действительно эмпуса и собиралась съесть Мениппа [Филострат 1985: 84–86].

Здесь присутствуют и демоническая возлюбленная, и ее волшебное богатство, и экзорцист, спасающий незадачливого возлюбленного. Повесть о Белой змее, как и историю противостояния Аполлония Тианского и оборотня, Дин Найтун возводит к «прототипу истории о ламии», родственному современным сказкам типа «Король и лямия». Для разновидности сюжета «Король и лямия», представленного у Филострата и в повести о Белой змее, характерно выраженное противостояние оборотня и «святого человека» — магического специалиста и/или священнослужителя. Ее происхождение Дин Найтун связывает с «Западной или Центральной Азией в столетия непосредственно до или после начала христианской эры», с народом, «отвергшим офидлатрию» [Ting 1966: 150]. Жрец новой веры выступает против старого божества, которое переходит в разряд демонов, но все же сохраняет для веривших некогда в него людей некоторую двойственность. В эпоху крестовых походов европейцы заново знакомятся с «прототипом истории о ламии», что и приводит к появлению истории Эннона Зубастого и других родственных нарративов. Механизмы одновременного проникновения в Китай этого сюжета Дин Найтун не обсуждает; в предшествовавшей китайской исследовательской литературе существовал консенсус по поводу того, что его принесли буддисты, но конкретного убедительного источника никто указать не мог. Не нашел его и Дин Найтун.

Носителями сюжета вполне могли быть исламские купцы. Город Ханчжоу, к которому привязана большая часть историй о Белой змее, был одним из центров торговли с Ближним Востоком, там жили арабы и персы, была и мечеть, построенная, возможно, еще в IX или в X в. Далее мы увидим, что в пространстве персидской литературы продолжал жить сюжет о противоборстве Аполлония и змеи.

Дин Найтун не рассматривает вероятности того, что история Аполлония и эмпусы могла каким-либо образом повлиять на средневековые легенды о Белой змее или на западноевропейские истории о демонических женах. Тем не менее ее не стоит сбрасывать со счетов.

В «Искендер-намэ» Низами Гянджеви (ум. в 1209), еще одного современника Вальтера Мапа, мы сталкиваемся с трансформированным сюжетом о победе Аполлония Тианского над змеей¹⁰. Спутники Искендера (Александра Македонского) в поэме — философы и ученые из разных эпох, среди них Булинас/Балинас, т. е. Аполлоний Тианский. Когда Искендер во время своих походов разрушает храмы зороастрийцев, в Исфахане этому препятствует пери Азар-Хумаюн: она либо создает иллюзию дракона, парящего над храмом, либо обращается в дракона. Булинас по просьбе Искендера расправляется с драконом, бросив в него пучок руты, и перед ним оказывается сама Азар-Хумаюн. Он уничтожает капище и просит Искендера отдать ему пери в жены. Выйдя за Булинаса замуж, Азар-Хумаюн учит его волшебным искусствам [Низами 1953: 182–186].

У Низами пери побеждена Аполлоном, но и сама в свою очередь побеждает его, сделавшись его учительницей и женой. О сходстве этого эпизода

¹⁰ Х. Мантеги отмечает, что в книге Филострата вообще встречается немало мотивов, которые затем повторяются в поэме Низами, что свидетельствует о знакомстве с нею персидских литераторов [Manteghi 2018: 67–68].

«Искендер-наме» с книгой Филострата говорит Д. Огден, отметив, что Булинас/Балинас здесь совмещает характеристики Аполлония и Мениппа [Ogden 2021: 80].

Если первоначально история о противостоянии с ламией оказалась органично связанной с образом Аполлония Тианского, философа, выступавшего против малоазийских языческих культов, то Булинас у Низами выступает на стороне монотеизма против зороастризма. Учитывая это свидетельство бытования предания об Аполлонии и ламии в персидской литературе XII в., нельзя исключить, что истории о ламии, с которыми заново познакомилась и в Европе, и в Китае примерно в это же время, могли происходить от вариантов, отражавших противостояние ислама и зороастризма. Косвенно в пользу этого свидетельствует привязка эпизода с Азар-Хумаюн к зороастрийскому храму, уничтоженному сразу после ее сдачи Булинасу: демоницы в европейских рассказах при исчезновении разрушают или частично разрушают башни; оборотень змеи и в «Записях о трех пагодах», и в легенде о Белой змее заключен под башней на озере Сиху. Здесь можно подозревать отражение воспоминаний о руинах зороастрийских храмов, которые оставляли за собой исламские завоеватели.

Если в Китае действительно познакомились с вариантом сюжета, в котором Аполлоний-Булинас одновременно и побеждал змею, и влюблялся в нее, это может объяснить странность, связанную с именем героя легенды о Белой змее. Дело в том, что оно практически не меняется; как правило, его зовут Сюй Сянь (許仙) или Сюй Сюань (許宣); в «Записях о трех пагодах» это Си Сюаньцзань (奚宣贊). На востоке Китая, где разворачиваются события легенды, существовал культ даосского божества по имени Сюй Сюнь (許遜), змеборца и победителя демонов; возможно, его образ связан с распространенным во многих фольклорных традициях Евразии культом святого Сисиния. Одним из наиболее известных его подвигов была победа над змеем, устраивавшим потопа в округе: он приковал его цепью к основанию железного столба, установленного над водоемом или колодцем [Ma 2006: 115]. Как профессиональный победитель нечисти он был бы прекрасным эквивалентом для Аполлония. Однако пока это только гипотеза.

Говоря о том, что сюжеты, подобные историям Мениппа и ламии, Эннона Зубастого и драконицы, Сюй Сюаня и Белой змеи не могли появиться независимо друг от друга и должны быть генетически связаны, Дин Найтун задает риторический вопрос: «Какие ценности разделяют Греция II в., Западная Европа XII в. и Китай XII в.», чтобы в этих регионах и в эти периоды независимо возникли такие схожие истории? [Ting 1966: 150]. Соглашаясь с его мнением о том, что независимо эти легенды возникнуть не могли, все же укажем на некоторое сходство исторических ситуаций, которые позволили привиться сюжету о демонической возлюбленной и в Китае, и в Западной Европе. В Западной Европе он удачно наложился на непростые отношения между локальными верованиями в стихийных духов и христианской Церковью, которая не могла не принимать фольклор всерьез и работала над его интерпретацией в ключе собственной картины мира [Green 2016: 42–75], отсюда возникли истории о демоницах, боящихся святой воды или причастия. В Китае же продолжалась борьба официальной идеологии с не признанными

двором культами, причем в XI–XII вв. двор в большей степени ориентировался на даосизм, а позже, особенно с приходом к власти в XIV в. династии Мин, — на буддизм. Поэтому в ранних версиях женщину-змею подчиняет даосский монах, а собственно в легенде о Белой змее даосы оказываются бессильны, справиться с нечистью может только буддийский наставник Фахай, и сам Сюй Сюань в конечном счете становится его учеником.

Заключение

Примерно в XII в. в сунский Китай и в Западную Европу, скорее всего, из исламского мира пришел сюжет о волшебной жене, принимающей змеиный облик; разоблаченная как нечеловеческое существо, не принадлежащее к господствующей религии, она бежала из дома сама или была изгнана.

В своем первоначальном виде, который в большей или меньшей степени отражен в истории Аполлония и эмпусы, этот сюжет должен был появиться еще до новой эры и, как предполагал Дин Найтун, представлял собой реакцию на принятие новой религии и отказ от змеопоклонства — гипотетически его можно возвести, например, к демонизации змей в ходе борьбы зороастризма с древними иранскими верованиями (ср., например, сообщение Геродота о происхождении скифов от женщины-змеи и Геракла).

В Китае получает развитие вариант сюжета, в котором в центре событий находится противостояние женщины-змеи и даосского, а затем буддийского монаха. В Европе же демоническое начало в героине было ослаблено с помощью реформатирования сюжета и превращения женщины-змеи в полуфею, стремящуюся стать человеком. С введением запрета/условия и его нарушения легенда о Мелюзине перемещается в число сюжетов о волшебных супругах, при этом необходимость условного «Аполлония» — жреца, усмиряющего змею, — в сюжете исчезает, религиозная окраска бледнеет.

В Китае первоначальная двойственность женщины-змеи оформляется с помощью сочетания в Белой змее черт оборотня и бессмертной; противостояние героини с организованной религией сохраняется и усиливается, и сюжет остается в рамках модифицированного типа «Король и ламия».

Источники

- Воскресенский 1978 — Дважды умершая: Старые китайские повести / Пер. с кит. Д. Воскресенского. М.: Худ. лит., 1978.
- Мап 2020 — *Мап В.* Забавы придворных / Пер., сост., примеч., вступ. ст. Р. Л. Шмараква. СПб.: Наука, 2020.
- Низами 1953 — *Низами Гянджеви.* Искендер-намэ / Пер. К. А. Липскерова. Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1953.
- Филострат 1985 — *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского / Пер. Е. Г. Рабинович. М.: Наука, 1985.
- Байлун 1989 — Пещера белого дракона [白龍洞] // Сычуань миньцзянь гуши цзи [四川民間故事集]. Тайбэй: Юаньлю, 1989. С. 59–62. (На кит. яз.).
- Ли 2006 — Обширные записи годов Тайпин [太平廣記] / Сост. Ли Фан и др. Пекин: Чжунхуа шущэюй, 2006. (На кит. яз.).

- Фэн 2014 — *Фэн Мэнлун* [馮夢龍]. Слово доступное, мир предостерегающее [警世通言]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2014. (На кит. яз.).
- Хун 2023 — *Хун Май* [洪邁]. Студент Цянь Янь [錢炎書生] // Записи Ицзяня [夷堅志]. Дополнительный раздел, т. 22. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/夷堅志/志補22#錢炎書生>. [Последняя правка: 24 февр. 2023 г.]. (На кит. яз.).
- Anthology 2019 — *Anthology of medieval literature* / Ed. by C. Beck, J. Raible, S. Norris et al. 2019. (Univ. of Central Florida Created OER Works; 3). URL <https://stars.library.ucf.edu/oer/3>.
- Warner 1891 — *Giraldi Cambrensis opera*. Т. 8: De principis instructione liber / Ed. by G. F. Warner. London: Eyre and Spottiswoode, 1891.
- d'Arras 2007 — *A bilingual edition of Jean d'Arras's Mélusine, or, L'Histoire de Lusignan* / Ed. by M. W. Morris: 2 vols. Lewiston, NY [etc.]: Edwin Mellen Press, 2007.
- Gesta 1905 — *Gesta Romanorum: or, entertaining moral stories* / Trans. by Ch. Swan. London; New York: Routledge, 1905.
- Maddox 2012 — *Melusine; or, The noble history of Lusignan* / Ed. by D. Maddox, S. Sturm-Maddox. University Park: Penn. State Univ. Press, 2012.
- Sigerist 1941 — *Four treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus* / Ed. by H. E. Sigerist. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1941.

Сокращения

- Бер. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
- AT 1961 — *The types of folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen* (FF Communications No. 3), trans. and enl. by Stith Thompson. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961.
- ATU — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson: In 3 vols. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004.
- Th. — *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends: In 6 vols. Bloomington, IN: Indiana Univ. Press, 1955–1958.
- Uth. — *Uther H.-J.* Deutscher Märchenkatalog: Ein Typenverzeichnis. Münster u. a.: Waxmann, 2015.

Литература

- Алимов 2018 — *Алимов И. А.* Девушка с озера Сиху. Хун Май и его сборник «Записи И-цзяня». СПб: Петербургское востоковедение, 2018.
- Бер-Глинка 2018 — *Бер-Глинка А. И.* Сюжетный тип ATU 411 в сказочной традиции Евразии: некоторые замечания к «Типологическому указателю сказочных сюжетов» Г.-Й. Утера // Этнографическое обозрение 2018. № 4. С. 171–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150000414-5>.
- Попова 2022 — *Попова О. В.* Мотив нарушения запрета в средневековых поэмах о Рыцаре с лебедем // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 6. Ч. 2. С. 258–270. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2022-6-258-270>.
- Рифтин 1977 — [Рифтин Б. Л.] Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания / Зап. текстов и пер. Б. Рифтина и др. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977. С. 403–505.

- Гу 1986 — Гу Сицзя [顧希佳]. Взгляд на ранние истории о белой змее через материал «Записей Ицзяня» [從《夷堅志》看早期白蛇故事] // Бай шэ чжуань луньвэнь цзи [《白蛇傳》論文集]. Ханчжоу: Чжэцзян гуцзи, 1986. С. 251–266. (На кит. яз.).
- Ма 2006 — Ма Шутянь [馬書田]. Даосские божества Китая [中國道神]. Пекин: Туаньцзе, 2006. (На кит. яз.).
- Ци 2007 — Ци Ляньсю [祁連休]. Типологические исследования древнекитайских народных сказок [中國古代民間故事類型研究]. Шичзячжуан: Хэбэй цзяюй, 2007. (На кит. яз.).
- Almqvist 1999 — *Almqvist B.* The Mélusine legend in the context of Irish folk tradition // *Béaloideas*. Vol. 67. 1999. P. 13–69. <https://doi.org/10.2307/20522532>.
- Dumézil 1988 — *Dumézil G.* Mitra-Varuṇa: An essay on two Indo-European representations of sovereignty / Trans. by D. Coltman. New York: Zone Books, 1988.
- Eberhard 1937 — *Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1937.
- Green 2016 — *Green R. F.* Elf queens and holy friars: Fairy beliefs and the medieval Church. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2016.
- Idema 2009 — *Idema W.* The White Snake and her son: A translation of *The Precious Scroll of Thunder Peak* with related texts. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009.
- Kohler 1895 — *Kohler J.* Der Ursprung der Melusinensage: Eine ethnologische Untersuchung. Leipzig: Pfeiffer, 1895.
- Le Goff 1982 — *Le Goff J.* Melusina: Mother and pioneer // Le Goff J. Time, work and culture in the Middle Ages / Trans. by A. Goldhammer. Chicago; London: Univ. of Chicago, 1982. P. 205–222.
- Lecouteux 1978 — *Lecouteux C.* La structure des légendes mélusiniennes // *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. Vol. 33. No. 2. 1978. P. 294–206. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293927>.
- Lévy 1971 — *Lévy A.* Études sur le conte et le roman chinois. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1971.
- Manteghi 2018 — *Manteghi H.* The king and the wizard: Apollonius of Tyana in the *Iskandarnāma* of Nizāmi Ganjavi (1141–1209) // *The Alexander romance: History and literature* / Ed. by R. Stoneman et al. Eelde: Barkhuis, 2018. P. 63–68.
- Nichols 1996 — *Nichols S.* Melusine between myth and history: Profile of a female demon // *Mélusine of Lusignan: Founding fiction in late medieval France* / Ed. by D. Maddox, S. Sturm-Maddox. Athens: Univ. of Georgia Press, 1996. P. 137–164.
- Nolan 1974 — *Nolan R.* The origin of the romance of Melusine: A new interpretation // *Fabula*. Vol. 15. No. 1. 1974. P. 192–201. <https://doi.org/10.1515/fabl.1974.15.1.192>.
- Ogden 2021 — *Ogden D.* The dragon in the West: From ancient myth to modern legend. Oxford: Oxford Univ. Press, 2021.
- Röhrich 1999 — *Röhrich L.* Mahrtenehe // *Enzyklopaedie des Märchens*. Bd. 9: Magica-Literatur — Nezami / Hrsg. von R. W. Berndrich. Berlin: de Gruyter, 1999. S. 44–53.
- Steinkämper 2007 — *Steinkämper C.* Melusine — vom Schlangenweib zur “Beauté mit dem Fischeschwanz”: Geschichte einer literarischen Aneignung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Su 2017 — *Su Minjie.* The legend of the White Snake: A Chinese Mélusine story // *Medievalists.net*. [2017]. URL: <https://www.medievalists.net/2017/11/legend-white-snake-chinese-melusine-story>.
- Ting 1966 — *Ting Nai-tung.* The holy man and the snake-woman: A study of a lamia story in Asian and European Literature // *Fabula*. Vol. 8. 1966. P. 145–191. <https://doi.org/10.1515/fabl.1966.8.1.145>.

- Ting 1978 — *Ting Nai-tung*. A type index of Chinese folktales: In the oral tradition and major works of non-religious classical literature. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.
- Zhao 2017 — *Zhao Zifeng*. Metamorphoses of snake women: Melusine and Madam White // *Melusine's footprint: Tracing the legacy of a medieval myth* / Ed. by M. Urban et al. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 282–300.

References

- Alimov, I. A. (2018). *Devushka s ozera Sikhu. Khun Mai i ego sbornik "Zapisi Itsziania"* [Girl from Xihu Lake. Hong Mai and his collection "Records of Yijian"]. Peterburgskoe vostokovedenie. (In Russian).
- Almqvist, B. (1999). The Mélusine legend in the context of Irish Folk Tradition. *Béaloideas*, 67, 13–69. <https://doi.org/10.2307/20522532>.
- Ber-Glinka, A. I. (2018). Siuzhetnyi tip ATU 411 v skazochnoi traditsii Evrazii: nekotorye zamechaniia k "Tipologicheskomu ukazatelii skazochnykh siuzhetov" G.-I. Utera [Folk-tale type ATU411 in Eurasian folk tradition: Some remarks to the "Typological Index of Folk-Tale Types" of H.-J. Uther]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018(4), 171–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150000414-5>. (In Russian).
- Dumézil, G. (1988). *Mitra-Varuṇa: An essay on two Indo-European representations of sovereignty* (D. Coltman, Trans.). Zone Books.
- Eberhard, W (1937). *Typen chinesischer Volksmärchen*. Academia Scientiarum Fennica. (In German).
- Green, R. F. (2016). *Elf queens and holy friars: Fairy beliefs and the medieval Church*. Univ. of Pennsylvania Press.
- Gu, Xijia (1986). Cong "Yijian zhi" kan zaoqi bai she gushi [Early tales about the White Snake from the angle of "Yijian Zhi"]. In *Bai she zhuan lunwen ji* (pp. 251–266). Zhejiang guji. (In Chinese).
- Idema, W. (2009). *The White Snake and her son: A translation of The Precious Scroll of Thunder Peak with related texts*. Hackett Publishing.
- Kohler, J. (1895). *Der Ursprung der Melusinsage: Eine ethnologische Untersuchung*. Pfeiffer. (In German).
- Le Goff, J. (1982). Melusina: Mother and pioneer. In J. Le Goff. *Time, work and culture in the Middle Ages* (A. Goldhammer, Trans.) (pp. 205–222). Univ. of Chicago.
- Lecouteux, C. (1978). La structure des légendes mélusiniennes. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 33(2), 294–206. <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293927>. (In French).
- Lévy, A. (1971). *Études sur le conte et le roman chinois*. Ecole française Extrême-Orient. (In French).
- Ma, Shutian (2006). *Zhongguo daoshen* [Daoist spirits of China]. Tuanjie. (In Chinese).
- Manteghi, H. (2018). The king and the wizard: Apollonius of Tyana in the *Iskandarnāma* of Nizāmi Ganjavi (1141–1209). In R. Stoneman et al. (Eds.). *The Alexander romance: History and literature* (pp. 63–68). Barkhuis.
- Nichols, S. (1996). Melusine between myth and history: Profile of a female demon. In D. Maddox, & S. Sturm-Maddox (Eds.). *Mélusine of Lusignan: Founding fiction in late medieval France* (pp. 137–164). Univ. of Georgia Press.
- Nolan, R. (1974). The origin of the romance of Melusine: A new interpretation. *Fabula*, 15, 192–201. <https://doi.org/10.1515/fabl.1974.15.1.192>.
- Ogden, D. (2021). *The dragon in the West: From ancient myth to modern legend*. Oxford Univ. Press.
- Popova, O. V. (2022). Motiv narusheniia zapreta v srednevekovykh poemakh o Rytsare s lebedem [The motif of violating the ban in medieval poems about the Swan Knight]. *Vestnik*

- RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2022 (6, pt. 2), 258–270. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2022-6-258-270>. (In Russian).
- Qi, Lianxiu (2007). *Zhongguo gudai mijian gushi leixing yanjiu* [Chinese ancient folktale type studies]. Hebei jiaoyu. (In Chinese).
- Riftin, B. L. (1977). Istochniki i analiz siuzhetov dunganskikh skazok [Sources and plot analysis of Dunganese folktales]. In B. Riftin et al. (Trans., Ed.). *Dunganskie narodnye skazki i predaniia* (pp. 403–505). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva “Nauka”. (In Russian).
- Röhrich, L. (1999). Mahrtenehe. In R. W. Berdnich (Ed.). *Enzyklopaedie des Märchens* (Vol. 9, pp. 44–53). de Gruyter. (In German).
- Steinkämper, C. (2007). *Melusine — vom Schlangenweib zur “Beauté mit dem Fischeschwanz”*: *Geschichte einer literarischen Aneignung*. Vandenhoeck & Ruprecht. (In German).
- Su, Minjie (2017). The legend of the White Snake: A Chinese Mélusine story. *Medievalists.net*. <https://www.medievalists.net/2017/11/legend-white-snake-chinese-melusine-story>.
- Ting, Nai-tung (1966). The holy man and the snake-woman: A study of a lamia story in Asian and European literature. *Fabula*, 8, 145–191. <https://doi.org/10.1515/fabl.1966.8.1.145>.
- Ting, Nai-tung (1978). *A type index of Chinese Folktales in the oral tradition and major works of non-religious classical literature*. Academia Scientiarum Fennica.
- Zhao, Zifeng (2017). Metamorphoses of snake women: Melusine and Madam White. In M. Urban et al. (Eds.). *Melusine's footprint: Tracing the legacy of a medieval myth* (pp. 282–300). Brill.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Аглая Борисовна Старостина

кандидат философских наук
старший научный сотрудник, отдел
Китая, Институт востоковедения РАН
Россия, 107031, Москва,
ул. Рождественка, д. 12
Тел.: +7 (495) 625-95-68
✉ abstarostina@gmail.com

Aglaia B. Starostina

Cand. Sci. (Philosophy)
Senior Researcher, China Department,
Institute of Oriental Studies of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 107031, Moscow,
Rozhdestvenka Str., 12
Tel.: +7 (495) 625-95-68
✉ abstarostina@gmail.com

С. А. Воронцов

ORCID: 0000-0002-6035-325X
✉ vorontsoff.s@gmail.com

Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет (Россия, Москва)

ПОРОЧНЫЕ СВЯЩЕННИКИ В ТЕКСТАХ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ: ЕДИНСТВО ТОПИКИ И РАЗЛИЧИЕ КОНТЕКСТОВ

Аннотация. В статье рассматривается один из ключевых элементов антиклерикальной риторики раннего Нового времени — фигура порочного священника. Основной тезис статьи заключается в том, что описание этой фигуры имеет характер топоса, который формируется еще в поздней античности как вариант топоса тирана. В текстах Нового времени он актуализируется в том числе благодаря прямому цитированию источников эпохи патристики и опоре на них. Сущностными чертами фигуры порочного священника оказываются властолюбие и алчность, которые обращаются в тираническую власть благодаря проповедуемому суеверию и обрядам, что разрушительно сказывается на религии и нравственности подпавших под эту власть мирян. В позднеантичных текстах этот топос выполняет функции антимодели, ему противопоставлен идеал святого епископа, а реализация идеала или его противоположности зависит от носителя священства. В антиклерикальных выпадах раннего Нового времени вокруг этого топоса формируется образ клира в целом, направленный на критику священства как такового. При этом объяснения такой всеобщей порочности священников появляются в текстах позже, чем сам «портрет», и в отличие от него оказываются вариативными.

Ключевые слова: антиклерикализм, порок, тирания, честолюбие, алчность, лицемерие, клир, антимодель, поповство

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-78-10143, <https://rscf.ru/project/19-78-10143>. Организация выполнения проекта — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Для цитирования: Воронцов С. А. Порочные священники в текстах поздней античности и раннего Нового времени: единство топики и различие контекстов // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 108–128. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-108-128>.

Статья поступила в редакцию 6 февраля 2023 г.
Принято к печати 28 марта 2023 г.

S. A. Vorontsov

ORCID: 0000-0002-6035-325X

✉ vorontsoff.s@gmail.com

St. Tikhon's Orthodox University
(Russia, Moscow)

VICIOUS PRIESTS IN THE TEXTS OF LATE ANTIQUITY AND EARLY MODERNITY: THE UNITY OF TOPICS AND THE DIFFERENCE OF CONTEXTS

Abstract. The article considers the problem of early modern anticlericalism through the lens of topos studies. It is argued that the anticlerical description of the priest possesses the same traits in various philosophical and historical texts of the 17–18th centuries written by authors who did not share the same views even on the clergy. These traits, ambition and avarice, lead to the tyranny of the religious leaders, which is established by means of superstition and ritual (not by direct violence). Tyranny leads to the corruption of the laity, both morally and religiously. This description derives from Christian Antiquity when the predominantly rhetorical topos of the tyrant is projected onto the figure of the bishop. In patristic texts, this topos served as the cultural antimodel, as opposed to the image of the saintly bishop. The realization of this or that model depended on the qualities (vices or virtues) of the person carrying out the bishop's duties. In the early modern texts, this topos is at the core of the image of the clergy as a whole, which is used to criticize the state of priests in general. The explanatory framework of this corrupted character of the clergy (which may vary) appears later than the stable image of vicious priests.

Keywords: anticlericalism, vice, tyranny, ambition, avarice, hypocrisy, clergy, antimodel, priestcraft

Acknowledgements. This work was supported by the Russian Science Foundation under grant № 19-78-10143, <https://rscf.ru/en/project/19-78-10143>. The project was organized by St. Tikhon's Orthodox University.

To cite this article: Vorontsov, S. A. (2023). Vicious priests in the texts of Late Antiquity and Early Modernity: The unity of topics and the difference of contexts. *Shagi / Steps*, 9(3), 108–128. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-108-128>.

Received February 6, 2023

Accepted March 28, 2023

Критика Церкви и клира представляется таким же атрибутом философских текстов эпохи Просвещения, как и парики — у их авторов: несколько странноватым, быть может, но привычным¹. Нередко она возводится к горячей полемике эпохи Реформации [Barnett 1999: 22–45] и к травме религиозных войн XVII в. и в целом объясняется политико-религиозным контекстом [Barnett 2003: 44–49]². При этом критика духовенства хорошо укладывается в общее видение раннего Нового времени как эпохи кардинальных перемен и генезиса современности³: в этот период формируются новая система знания, новый образ религии и общества. Антиклерикальные высказывания принадлежат новой инстанции — философу или историку, которые рассуждают о Церкви исходя из разумных (а не догматических) оснований. В первую очередь эта критика включается в исторический нарратив о христианстве [Ibid.: 51].

В то же время еще в конце XVIII в. один антифилософ отметил, что представление о всеобщих корысти и лицемерии христианских священников, особенно в период патристики, абсурдно [Bergier 1790: 256]. Можно видеть в этом представлении предрассудок или элемент политической риторики, но это не отвечает на вопрос о том, почему оно было именно таким и откуда оно берет начало. Для ответа на этот вопрос я хотел бы рассмотреть тексты, в которых выразилось это представление, сквозь призму исторической топологии Р. Э. Курциуса. Это позволит уйти от проблемы аргументации и аргументированности, включенности в ту или иную полемику, личных предпочтений того или иного автора, поскольку топологию интересует более глубокий уровень текстовой реальности, из которого уже складывается тот или иной аргумент [Махов 2008: 264]. По этой причине меня будут интересовать стабильные черты отрицательного портрета священников и контексты, в которые его вписывают.

В соответствии с задачами топологии я буду искать прообразы этого портрета не в критике Католической церкви эпохи Реформации⁴, а в античности, топика которой сохраняла свое значение и в раннее Новое время [Махов 2008: 264], но позднее, когда появляется фигура христианского священника. В рассмотренных мною случаях авторы ссылаются на древние тексты, почти игнорируя Средние века, так что обращение от нововременных текстов к позднеантичным диктуется в определенной степени и самими источниками.

Как представляется, обращение к исторической топологии в данном случае позволяет исследовать религию Нового времени вне оппозиции предметности и разрыва. Более конкретно, вопрос об антиклерикализме Нового времени недостаточно рассматривать как с точки зрения его абсолютной новизны, так и в русле повторения более ранних формул. Постоянство и пластичность топоса, судя по всему, позволяет более дифференцированно подходить к проблеме. При этом приходится допустить, что топосы образу-

¹ Например, об антиклерикализме Канта можно встретить такое высказывание: «В этом смысле Кант является в полной мере сыном своего века» [Reboul 1970: 142].

² См. там же библиографию.

³ Об этиологическом мифе модерна с умной иронией говорит Л. Дастон [Daston 1998: 149–151].

⁴ Подобным образом в ортодоксальной христианской учености истоки французского атеизма обнаруживает Корс [Kors 1990: 3–4].

ют канву не только в истории изящной словесности, но и по меньшей мере в философских текстах. Данная статья является лишь этюдом к предложенной теме, постановкой проблемы, и не претендует на полноту.

Исследование состоит из двух частей. В первой рассматриваются прежде всего философские тексты⁵ раннего Нового времени и вычленяются стабильные черты описания священников в них. Именно поэтому собственно теологические, исходящие из конфессиональных предпосылок тексты во многом остаются за пределами данного исследования. Во второй части этот топос прослеживается в литературе эпохи патристики, причем отправной точкой анализа являются ссылки на древние источники в текстах первой части. В заключение я указываю на изменение контекстов, в которые вписывается этот топос, что объясняет не только стабильность, но и изменчивость антиклерикальной риторики. Проследить основания этих изменений — задача отдельной работы, которая может находиться в русле трансформации статуса пороков/добродетелей в этике раннего Нового времени.

1

В философской и исторической литературе XVII–XVIII вв. отрицательный образ священника и клира в целом встречается нередко. Я приведу лишь несколько случаев, обращая внимание на те черты, которые приписываются духовенству, и контексты, в которых приводится описание плохих священников. В рассмотрении избран обратный хронологический порядок, который, на мой взгляд, позволяет рельефнее обозначить ядро антиклерикальных высказываний и его стабильность по сравнению с изменчивыми контекстами.

Обратимся к нескольким развернутым рассуждениям философов о Церкви и священниках. В «Религии в пределах только разума» (1793) И. Кант вводит понятие «поповство» (Pfaffenthum), подразумевающее определенную форму «духовного деспотизма»⁶. В то же время это такое устройство Церкви (Verfassung), в котором реализуется «фетишизм», т. е. ложная религиозность с преобладанием обрядов над нравственным совершенствованием⁷. Значение имеет не внешняя форма, а основополагающий принцип (Constitution) этого церковного устройства, который является деспотическим и предполагает деление на клир (это слово Кант употребляет только в рассматриваемом пассаже) и мирян. Клир получает возможность власти над мирянами (в том числе над главой государства) без разумного основания. При этом среди мирян распространяются лицемерие и моральное рабство [Kant 1879: 195], а духовенство получает «узурпированное господство» над душами⁸. Именно форма органи-

⁵ То есть отсылающие к разуму, а не — так или иначе — к Откровению.

⁶ «Diese bloß das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάλα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus...» [Kant 1879: 190] (здесь и далее разрядка моя).

⁷ «Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetschdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen» [Kant 1879: 195]. См.: [Rotenstreich 1980].

⁸ «Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein...» [Kant 1879: 218].

зации, а не внутреннее расположение ее участников, описывается в качестве главного основания поповства [Rotenstreich 1980: 72–73]. Впрочем, священники находятся у Канта под подозрением во властолюбии⁹. Стоит подчеркнуть, что поповство в «Религии в пределах только разума» — это не просто эпизод, оно упомянуто в заглавии четвертой части и оказывается одним из основных составляющих «лжеслужения», противопоставленного религии¹⁰. Более того, Кант среди прочих зол исторического христианства указывает и на кризис гражданского порядка и упадок государства на Востоке и Западе в связи с депотизмом духовенства [Kant 1879: 141]. Таким образом, говоря об опасности поповства, Кант отсылает к историческому аргументу.

Д. Дидро счел нужным предварить пространным рассуждением о плохих священника описание программы богословского факультета для «Проекта Университета» (1775–1776). При этом, по мысли Дидро, само положение (état) священника — а не его личная порочность — располагает его к лицемерию, жестокости, нетерпимости, скрытности и низости, определяющими его стремление к власти¹¹. Более того, явные личные пороки значительно менее опасны, поскольку они дискредитируют авторитет клира [Diderot 1875: 511], наоборот, «священник чем более свят, тем более опасен»¹². Главной «добродетелью» священника Дидро называет лицемерие¹³. При этом он говорит о том, что священники интригуют и против государя, и против народа как о чем-то само собой разумеющемся [Дидро 1947: 348]¹⁴. Все это Дидро высказывает не в контексте какой-то антиклерикальной инвективы, он предлагает такой план образования священников, который позволил бы сделать их «людьми образованными, мирными и полезными», поставив под жесткий контроль государства [Diderot 1875: 517].

Отрицательный образ священника в этих рассуждениях относится так или иначе к большинству клириков, и состоит в первую очередь во властолюбии, с которым соседствуют лицемерие (их самих или в качестве эффекта власти клира — у мирян), жестокость и в значительно меньшей мере корыстолюбие. Это описание обрамляется теоретическими объяснениями и отсылками к общему знанию о политической неблагонадежности священников, в более развернутом рассуждении Канта сопровождающегося отсылками к истории христианства. Общим же контекстом являются политические рассуждения (у

⁹ «...anstatt sie (die Priester. — C. B.) in den engen Schranken eines bloßen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind), zu halten...» [Kant 1879: 141].

¹⁰ См., например: [Reboul 1970: 142–143].

¹¹ «Son état l'incline à la dureté, à la profondeur et au secret. (...) Le prêtre est intolérant et cruel (...) Et si je le peins ici avec des couleurs effrayantes, c'est qu'il faut négliger les exceptions et le connaître tel qu'il est par état, pour l'instituer tel qu'il doit être; je veux dire saint ou hypocrite» [Diderot 1875: 511]. Издатель текста, Ж. Ассеза, попутно отмечает, что этот портрет священника соответствует высказанному Дидро в других сочинениях.

¹² «Plus il est saint, plus il est redoutable» [Diderot 1875: 511]. Здесь и далее русский текст Д. Дидро приводится в переводе П. И. Люблинского.

¹³ «L'hypocrisie est une vertu sacerdotale; car le plus pernicieux des scandales est celui que le prêtre donne» [Diderot 1875: 511].

¹⁴ В данном случае я использовал русский перевод, поскольку он включает отрывки, отсутствующие во французском издании и восполненные по другой рукописи (см. замечание издателя в [Дидро 1947: 540]).

Канта, кроме того, важен собственно религиозный аспект), в которых этот отрицательный образ призван указать на риски, связанные с невниманием властей к духовенству, и необходимость контроля над ним.

Одно из наиболее влиятельных исторических сочинений XVIII в. — «История упадка и разрушения Римской империи» (1776–1788) Э. Гиббона. В этом сочинении он высказывается афористично и созвучно Дидро: «...в глазах философа пороки духовенства гораздо менее опасны, чем его добродетели»¹⁵. Он противопоставляет философский взгляд протестантскому, который смакует пороки курии и порнокрапию. По его мнению, не эти пороки, а стремление к власти Григория VII (которому были свойственны «суровость и рвение») послужило возвышению папского престола над всеми царствами земными, а поражение этому проекту окончательно нанесло усиление (improvement) человеческого разума [Gibbon 1914 (5): 319]. Говоря о появлении клира, Гиббон указывает на определенную антропологическую константу — человеческий характер (human character), который побудил христиан строить свою республику (commonwealth) внутри Римского государства и способствовал «неразборчивости в средствах» к ее возвышению [Ibid. (1): 41–42]. Стремление к личному возвышению и власти неизбежно оказывалось в основе действий церковной администрации. Само отделение клира от народа Гиббон рассматривает как предпосылку борьбы за власть: из властолюбия (love of power), которое под разными видами вкрадывалось в сердца епископов, они разработали эффективную систему управления людьми через наказание и поощрение¹⁶. Так и у Гиббона властолюбие и лицемерие, которые исподволь охватывают духовенство, оказываются ключевыми его чертами.

В описании становления клира Гиббон отсылается в первую очередь к протестантской историографии — Ж. Леклерку, Ф. Спангейму и И.-Л. Мосгейму¹⁷. Обратимся к текстам наиболее знаменитого из них — Мосгейма. В разделе «Установлений церковной истории» (1737), посвященном III веку, красочно описывается подражание епископов светским правителям: они сидят на тронах, облаченные в роскошные одежды, в окружении служителей и народа¹⁸. Им подражают пресвитеры и диаконы, и это порождает множество пороков, среди которых Мосгейм отмечает высокомерие и роскошь¹⁹. В другом сочинении — «Об истории христианства до Константина Великого» (1753) —

¹⁵ Пер. В. Н. Неведомского. «The Protestants have dwelt with malicious pleasure on these characters of Antichrist; but to a philosophic eye, the vices of the clergy are far less dangerous than their virtues» (гл. 49) [Gibbon 1914 (5): 319].

¹⁶ «Their mutual hostilities sometimes disturbed the peace of the infant church, but their zeal and activity were united in the common cause, and the love of power, which (under the most artful disguises) could insinuate itself into the breasts of bishops and martyrs (<...> they had acquired, and they employed within their own society, the two most efficacious instruments of government, rewards and punishments» (гл. 50) [Gibbon 1914 (2): 50].

¹⁷ Гиббон во многом следует Мосгейму в нарративе, но в идеологии и объектах антиклерикальной критики они расходятся. См.: [Росcock 2010: 276–279].

¹⁸ «Iura principum affectabant iam plerique episcopi, maxime illi, in quorum fide coetus erant numerosiores & opulentiores, quippe qui throno, ministris, aliisque sacrae maiestatis signis, forte etiam vestimentis splendidis, populi oculos & animos fallebant» [Mosheim 1737: 219].

¹⁹ «...illud multo magis dolendum, quod sacer ordo hominibus iam abundavit voluptate, luxu, arrogantia, multisque aliis vitiis inquinatis» [Mosheim 1737: 219–220].

он говорит о появлении клира более развернуто. Киприан прямо называется одним из поборников епископских власти и почета (*honore et potestate*) [Mosheim 1753: 587–588]. Мосгейм, однако, также видит причиной сосредоточения власти в руках епископа — естественный для человеческого общества процесс. Он замечает, что люди «по природе стремятся к власти» (*homines sunt ipsa natura imperiosi*) [Ibid.: 588]. При этом Мосгейм оговаривает, что были не только порочные, но и образцовые священники [Ibid.: 587]. Для него образ порочного клира, формирующегося в ходе борьбы за власть, определяется и самой природой человека (т. е. естественными причинами), и подражанием светским правителям в русле «впадения Церкви в язычество» (результатом которого явился католицизм) — его позиция оказывается между умеренной просвещенческой и традиционной лютеранской [Рососк 2010: 210–212].

В других — как правило, более ранних — текстах порча нравов клира включена только в нарратив о «впадении в язычество» без рассуждений о природе человека. Причем клир представлен одним из главных виновников утраты первоначальной чистоты христианства. Например, П. Джанноне (1676–1748) в позднем сочинении «Трицарствие» (которое не было опубликовано при его жизни) пишет о трех последовавших друг за другом состояниях управления Церковью: папство (безо всякой власти), власть наблюдения за дисциплиной (появление епископата) и господство епископов над клиром и людьми. Последняя форма управления рассматривается как неправильная²⁰ и возникающая благодаря языческому влиянию [Giannone 1940: 36–37].

Деисты использовали для этой связки порочного клира и извращенной религии элегантное слово *priestcraft*²¹. Дж. Деннис определяет его в трактате 1702 г. следующим образом: «Все, что духовенство делает, чтобы умножить свое мирское величие, есть *priestcraft*, поскольку оно противно смирению, кротости и чистоте» [Dennis 1702: 7]. Это стремление к величию опасно с политической точки зрения — он замечает, что это гораздо разрушительнее для государства, чем открытая безнравственность [Ibid.: 7], — и религиозной: в наследии Денниса есть книга с характерным названием «Различие между *priestcraft* и христианством» (*Priestcraft distinguish'd from Christianity*) (1715).

В конце жизни Дж. Толанд пишет «Историю друидов» (она была опубликована посмертно, в 1726 г., в составе «Истории кельтской религии и учености»), в которой он стремится показать «историю *priestcraft* как таковую»²².

²⁰ «...onde saviamente fu osservato da uomini dottissimi che nel governo delle chise si devono attentamente separare tre cose: l' una è l'offizio o ministero pastorale, e questo è di ragione divina, poiché Cristo espressamente lo lasciò a' ministri della sua Chiesa; l'altra è l'eminenza, ovvero soprintendenza, che fu dapoi per consuetudine introdotto di darsi in alcune chiese per miglior governo de' preti a chi fosse capo ed ispettore di tutto il presbiterio, e ciò, appartenendo i alla disciplina, a dovere vien riputato essere di ragione ecclesiastica (...) l'altra è quella che non fu giammai intesa né da Cristo, né dalla Chiesa, ed è la dominazione sul clero e sulla plebe, e questa come interdotta ed aborrita, vien qualificata un' usurpazione...» [Giannone 1940: 36].

²¹ В. К. Мюллер переводит это слов как «вмешательство духовенства в светские дела; интриги и козни духовенства» [Мюллер 1971: 594], определение Денниса в достаточной степени отражает это значение, и я оставляю это слово без перевода. В целом же о понятии *priestcraft* см.: [Lancaster, McKenzie-McHarg 2018].

²² «...the *History of the Druids*, in short, is the complete *History of Priestcraft*, with all its reasons and resorts» [Toland 1814: 56].

В жречестве друидов Толанд видит образцовое *priestcraft*, поскольку оно порождает в народе невежество, а священникам дает власть и выгоду²³. Далее Толанд описывает эту власть (которую он в другом месте прямо характеризует как тираническую²⁴), совмещенную с неприкосновенным статусом друидов, и указывает, что друиды быстро приспособились к христианству вместо того, чтобы бороться с ним, намекая на то, что христианский клир Ирландии воспринял пороки друидов [Toland 1814: 57–60].

Перу Толанда принадлежит и повествование о Гипатии (1720), в котором Кирилл Александрийский и его клирики получают очень яркие характеристики. Кирилл наделен феноменальным честолюбием, завистью и гневом²⁵, а его клирики называются «бесчеловечными чудовищами»²⁶. При этом Толанд не просто рассказывает историю о противостоянии клира и светских интеллектуалов и магистратов, но и выводит из нее политическую мораль, указывая, что такое событие неизбежно должно было произойти там, где клир вмешивается в гражданские дела²⁷. Подобный же тиранический портрет Афанасия Александрийского, монашества и трансформировавшегося под его влиянием клира рисует и И. Ньютон [Iliffe 1999: 108–110]²⁸. В другом месте он приводит цитату из «Жизни Иеронима» Эразма, где говорится о благочестии клира, которое в суете мирских дел и почестей обратилось в «тиранию и надменность»²⁹.

В данных Гиббоном, Мосгеймом и Джанноне описаниях становления клира, его ранней истории (в лице почитаемых католиками, что немаловажно, Афанасия и Кирилла Александрийских) и его «чистого типа» — друидов — стремление к власти и установление тирании составляет ядро самого процесса развития духовенства. Жестокость (или надменность) при этом отмечается чаще, чем корыстолюбие.

²³ «...no heathen priesthood ever came up to the perfection of the Druidical <...> as having been much better calculated to beget ignorance, and an implicit disposition in the people, no less than to procure power and profit to the priests...» [Toland 1814: 56].

²⁴ «...if their thirst after power be as insatiable, and their exercise of it be as partial and tyrannical over the laity» [Toland 1814: 64].

²⁵ Например: «You may therefore expect to hear of vengeance from the Priest whom the same Nicephorus represents proud, seditious, a boutefeu, a persecutor?» [Toland 1720: 127]; «For Cyril was a mighty pretender to Letters, and one of those Clergymen who will neither acknowledge nor bear the superiority of any Laymen in this respect...» [Ibid.: 131]; «And now Cyril's name puts me once in mind of him, how insufferable a burlesquing of God and Man is to revere so ambitious, so turbulent, so perfidious and so cruel a man as a Saint?» [Ibid.: 135].

²⁶ «Nothing, I say, but the blood of Hypatia, shed in the most inhuman manner, cou'd glut the fury of Cyril's Clergy: for these were the monsters, that putting off all humanity, committed this barbarous murder» [Toland 1720: 130].

²⁷ «...for where was it ever otherwise, when the Clergy were permitted to share in the government of civil affairs?» [Toland 1720: 127]. При этом позиция Толанда по отношению к священству не была однозначной — он полагал, что *priestcraft* наступает тогда, когда мирянина побуждают безоговорочно верить тому, что говорит религиозный лидер. См.: [Daniel 1984: 21–59, особенно 27].

²⁸ Cfr: «Sed ideo hæc non imitantur quando nec justos sequuntur, ita autem sceleratorum omnium duces quærunт Ecclesiæ principatum, quasi Tyrannidis regnum aliquod» (Newton n. d. Yahuda Ms. 2.5b. Fol. 8^o).

²⁹ «Et multorum vita displicebat, iam tum prisca illa pietate sacerdotum ad tyrannidem ac fastum degenerante» [Erasmus 1933: 145] = Newton n. d. Yahuda Ms. 2.5b. Fol. 59^o.

Философские тексты XVII в. представляют топос плохих священников в наиболее чистом виде. Основными характеристиками клира оказываются честолюбие и корыстолюбие. В «Богословско-политическом трактате» (1670) Б. Спинозы именно эти качества (*ambitio et avaritia*) ведут к распространению суеверия и предрассудков³⁰. Честолюбие является частой прямой характеристикой клира и у Гоббса в «Левиафане»³¹, иногда в сочетании со стремлением к выгоде (*ambition or profit / lucro vel ambitioni*)³². Г. Гроций в трактате «О первосвященстве» (1638) говорит о порче нравов священства (в первую очередь римского) на фоне процветания религии и усиления могущества и власти клира³³, что впоследствии выливается в пороки честолюбия и корыстолюбия (*ambitio et avaritia*) [Grotius 1732: 751]. Корысть указывает в качестве одного из ключевых качеств клира и Э. Герберт Чербери, в трактате «Об истине» (1624) отмечая коварство священников, когда дело идет об их выгоде, и никчемность «в делах религии»³⁴, что связано с их вмешательством в сферу мирского [Herbert of Cherbury 1633: 213–214].

Любопытно, что сама церковная историография производила на Гроция (и, видимо, не на него одного) подобное впечатление. В письме от 2 ноября 1613 г. к Г. Фоссу он говорит о «Магдебургских центуриях»: «...о чем ином читает тот, кто читает “Церковную историю”, как не о пороках епископов?»³⁵. Содержание «Церковных анналов» Барония, по его мнению, не многим лучше³⁶. Таким образом, о безнравственности духовенства в глазах Гроция одинаково свидетельствовал и протестантский историографический проект, в котором критика клира смотрелась вполне естественно, и католический — созданный в пику протестантскому. При этом уже во второй центурии (т. е. в томе, посвященном II веку) в разделе об управлении Церковью говорится, что «духов-

³⁰ «...simul ac enim hic abusus in ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incessit, et amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam et ambitionem, atque ita ipsum Templum in Theatrum degeneravit, ubi non Ecclesiastici Doctores, sed Oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi, et dissentientes publice carpenti, et ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur...» [Spinoza 1882: 372].

³¹ Ср. определение «царства тьмы»: «This considered, the Kingdome of Darknesse, as it is set forth in these, and other places of the Scripture, is nothing else but a “Confederacy of Deceivers, that to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark, and erroneous Doctrines, to extinguish in them the Light, both of Nature, and of the Gospell; and so to disprepare them for the Kingdome of God to come”» [Hobbes 2008: 333].

³² «To die for every tenet that serveth the ambition, or profit of the Clergy, is not required...» [Hobbes 2008: 334].

³³ «Opes & potentia mirum in modum mores corrumpunt, praesentim si ex regno adjuncto impunitas adsit. Ita factum est ut Ecclesia Romae, ipseque Clerus non minus quam plebs, imo multo etiam magis, ab illa integritate morum ad sacerdotii usum necessaria, quamdiu sub Paganis Imperatoribus ad frequential usque martyria, sub Christianis aliquo certo tempore floruerant, primo aulae regalis, Imperatorum exemplo, Christianismum nomine prosipientis contagio, deinde opibus luxum aliaque vitia adferentibus, in annos diesque in pejus sit lapsa» [Grotius 1732: 750].

³⁴ «...tamen gens aliquando vafra et subdola (lucro mimimum proprio) aliquando etiam et inepta fuit, plurima fub Religionis nomine, quae Religionem minime sapiunt, invexit» [Herbert of Cherbury 1633: 213–214].

³⁵ «Qui Ecclesiasticam Historiam legit, quid legit nisi Episcoporum vitia?» [Grotius 1928: 277].

³⁶ «Si Annales mei prodierint, dicentur haud leviora» [Grotius 1928: 277].

ное Царство Христа начало превращаться в мирское и политическое и скорее стремится к власти, чем к служению»³⁷. Тот же раздел в четвертой центурии уже говорит о тиранических и корыстных устремлениях некоторых епископов (однако начинается он с упоминания достойных пастырей) [Ecclesiastica Historia 1559–1574 (4): 484].

Подобные примеры можно было бы легко умножить, однако из приведенных случаев видно, что на протяжении XVII–XVIII вв. в философских и исторических сочинениях разных авторов, далеко не во всем согласных друг с другом, присутствует отрицательный образ священников, черты которого могут описываться устойчивой формулой и который, следовательно, можно рассматривать как топос. Причем в более ранних произведениях он представлен в наиболее чистом виде, поскольку в характеристике клира стабильно присутствуют пороки честолюбия и корыстолюбия, а объяснение причин такой порочности клира скорее отсутствует. Эти пороки ведут к стремлению к тиранической власти, которая достигается скорее обманом, чем прямым насилием. В более поздних текстах тема корыстолюбия может отходить на второй план, в то время как властолюбие раскрывается через гнев и жестокость. Тема обмана, который связан в первую очередь с распространением суеверия, может развиваться и в сторону лицемерия (как порока и как общественного вреда). В поздних текстах появляется вариативное объяснение порочности клира: естественным стремлением к власти (Мосгейм, Гиббон), самим положением священника (Дидро), принципом построения церковной власти (Кант).

2

Как уже говорилось вначале, образ плохих священников широко использовался в риторике деятелей Реформации, боровшихся против власти клира («тирании священников»). Однако в первую очередь историки, говоря о порче нравов клира, опирались на произведения авторов поздней античности, весьма чувствительных именно к риторическому измерению высказывания. Прежде всего я обращаюсь к тем источникам, на которые даются ссылки в рассмотренных пассажах раннего Нового времени, — они послужат отправной точкой для выявления топики плохого священника в позднеантичной литературе и тех линий, по которым эта топики могла быть унаследована философской литературой Нового времени.

Гиббон вслед за Мосгеймом указывает на фигуру Киприана Карфагенского и его сочинения [Gibbon 1914 (2): 47; Mosheim 1737: 219; 1753: 587, 598]. Сам Мосгейм опирается, кроме того, на пассаж из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского и «Толкований на Матфея» Оригена [Mosheim 1737: 219; 1753: 598]. Обратимся для начала к этим отрывкам.

Мосгейм отсылает к двум отрывкам у Оригена (185 — ок. 254). В обоих отрывках Ориген говорит о стремлении епископов к тирании. В первом случае указывая, что не все епископы следуют призыву Христа «кто хочет между

³⁷ «Nunc videndum et exponendum venit, quid hoc proxime-sequenti seculo sit observatum: quod (...) regnum Christi spirituale in mundanum et politicum coeperint transformare, et magis imperium, quam ministerium quaerere visae sint» [Ecclesiastica Historia 1559–1574 (2): 94].

вами быть бóльшим, да будет вам слугою» (Мф 20:26)³⁸. Во втором — толкуя изгнание Христом из храма торгующих (Мф 21:12), он сравнивает меновщиков и продающих голубей с такими епископами, пресвитерами и диаконами, пороки которых состоят прежде всего в жадности и тирании³⁹. Далее он говорит о диаконах, несправедливо распределяющих деньги, епископах и пресвитерах, любящих почести и преданных мирским делам⁴⁰. Подобные же упреки в отречении от мира лишь на словах, преследовании своей выгоды и пороках власти — гордости и раздорах — делает собратьям и Киприан Карфагенский⁴¹.

Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» говорит о недавнем прошлом — гонении Диоклетиана (303–313), и его описание плохих епископов, в отличие от предыдущих текстов, отсылает не к современникам. Порча нравов духовенства и мирян в его нарративе объясняет причину открывшихся гонений. Евсевий указывает на властолюбие и тиранию епископов, зависть, ненависть, лицемерие и притворство⁴². Таким образом, властолюбие священников служит элементом характерного для эпохи нарратива воздаяния [Di Lauro 2007: 220].

Стоит упомянуть и яркий портрет Павла Самосатского, созданный отцами Антиохийского собора 269 г. и переданный Евсевием в седьмой книге «Церковной истории». Власть Павла характеризуется как тираническая⁴³, при этом его обвиняют в корыстолюбии и гордости⁴⁴. Отдельно епископы отмечают театральный характер богослужения и жесты Павла, скорее характерные для софиста, чем для епископа⁴⁵. Интересно, что Руфин, переводя этот отрывок, использует оппозицию «ритор — учитель Церкви»⁴⁶. Именно этот образный ряд и эту оппозицию будет использовать Спиноза в «Богословско-политическом трактате»⁴⁷. Пример Павла Самосатского привлекал и Гиббона, который использует его как характерный для эпохи, указывая, что все описанные по-

³⁸ Orig. in Matth. XVI.8.724.

³⁹ Orig. in Matth. XVI.22.752: «Καὶ νομίζω ἀρμόζειν τὸν περὶ τῶν πολούτων τὰς περιστεράς λόγον τοῖς παραδίδουσι τὰς ἐκκλησίας αἰσχροκερδέσι καὶ τυραννικοῖς καὶ ἀνεπιστήμοσι καὶ ἀνευλαβέσιν ἐπισκόποις ἢ πρεσβυτέροις ἢ διακόνοις».

⁴⁰ Orig. in Matth. XVI.22.753–754.

⁴¹ Cyrpian. ep. 11.1.2: «Fecit dominus noster uoluntatem patris, et nos non facimus dei uoluntatem, patrimonio et lucro studentes, superbiam sectantes, aemulationi et dissensioni uacantes, simplicitatis et fidei neglegentes, saeculo uerbis solis et non factis renuntiantes, unusquisque sibi placentes et omnibus displicentes».

⁴² Evseb. hist. VIII.1.7–8: «...τε ὑποκρίσεως ἀφάτου καὶ τῆς εἰρωνείας ἐπὶ πλεῖστον ὅσον κακίας προίουσης, ἡ μὲν δὴ θεία κρίσις, οἷα φίλον αὐτῇ, πεφεισμένως (...) οἱ τε δοκοῦντες ἡμῶν ποιμένες τὸν τῆς θεοσεβείας θεσμὸν παρωσάμενοι ταῖς πρὸς ἀλλήλους ἀνεφλέγοντο φιλονεικίας, αὐτὰ δὲ ταῦτα μόνα, τὰς ἐριδας καὶ τὰς ἀπειλάς τὸν τε ζῆλον καὶ τὸ πρὸς ἀλλήλους ἔχθος τε καὶ μῖσος ἐπαύξοντες οἷά τε τυραννίδας τὰς φιλαρχίας ἐκθύμως διεκδικοῦντες...»

⁴³ Evseb. hist. VII.30.15: «ὧν ἕνεκα στενάζουσι μὲν καὶ οὐδύρονται πάντες καθ' ἑαυτούς, οὕτω δὲ τὴν τυραννίδα καὶ δυναστείαν αὐτοῦ πεφόβηται, ὥστε κατηγορεῖν μὴ τολμᾶν».

⁴⁴ Evseb. hist. VII.30.7–8.

⁴⁵ Evseb. hist. VII.30.9.

⁴⁶ Rvfin. hist. VII.30.9: «ab auditoribus uero non fauorem neque plausum sperare solum, sed theatrally more oraria moveri sibi expectabat et uoces tamquam de caucis dari (...) suas laudes inuerecunde inpudenterque iactabat, rhetorem se magis quam ecclesiae doctorem laudari cupiebat».

⁴⁷ См. сночку 30.

роки не привели бы к его низложению, если бы он не уклонился от ортодоксии [Gibbon 1914 (2): 122–123].

Как видим, описание плохих епископов (или священников) прежде всего через пороки, связанные с властью и выгодой, возникают в христианской литературе довольно рано — уже Ориген и Евсевий (и приводимая им цитата из соборного послания 269 г.) непосредственно говорят о тирании, включаясь в экзегетические и исторические тексты. Цитата из «Жизни Иеронима» Эразма Роттердамского, которая привлекла внимания Ньютона, где клир впадает в пороки тирании и надменности, находится в том же русле.

Фигура плохого священника включается и в специфические трактаты о священстве. Начало им положила «Апология» Григория Назианзина (ок. 325–389), содержащая в себе элементы протрептика и апотрептика (т. е. и убеждающая принять священство, и разубеждающая в этом) [Elm 2015: 41; Антонов 2021: 40–41]. Григорий указывает среди причин уклонения от принятия священства множество тех, кто «теснятся и толкаются» возле алтаря, находя в служении средство к пропитанию и власти⁴⁸.

В третьем из «Слов о священстве» Иоанна Златоуста (347–407) подробно рисуется портрет плохого священника, определяющим пороком которого является стремление к власти и господству⁴⁹. Отдельно говорится о гневе (и производных), тщеславии, человекоугодии, обмане и лицемерии⁵⁰. При этом, по Златоусту, плохо не само священство, а неготовые к нему люди⁵¹. Далее автор (фигура которого в позднеантичных текстах важна с точки зрения «духовных упражнений», см.: [Адо 2005: 60–61], — в данном случае в русле убеждения и разубеждения, — а не его автобиографии) замечает, что он едва и сам не принял священство, будучи неготовым⁵². Таким образом, как и у Григория Назианзина, у Златоуста фигура плохого священника служит для того, чтобы скорее отговорить читающего от слишком возвышенного дела священства.

В V в. Руфин переводит на латынь комментарии на «Евангелия от Матфея» Оригена, «Апологию» Григория и «Церковную историю» Евсевия. В собственно латинских текстах о священстве этого времени тоже можно встретить подобную «тираническую» топику. В конце V в. Юлиан Померий пишет труд «О созерцательной жизни», посвященный званию и делу епископа. В нем есть пространное описание предстоятелей, живущих плотски. Юлиан указывает на их стремление к деньгам и славе⁵³, и далее — буквально говорит о тиранической власти, которую такие епископы получают над людьми⁵⁴. Ав-

⁴⁸ Greg. Naz. or. 2.8: «ἐπάθον δ' οὖν ἡσχύνθην ὑπὲρ τῶν ἄλλων, ὅσοι <...> πρὶν ἄξιοι γενέσθαι προσίεναι τοῖς ἱεροῖς, μεταλοιοῦνται τοῦ βήματος, θλίβονται τε καὶ ὠθοῦνται περὶ τὴν ἁγίαν τράπεζαν, ὡσπερ οὐκ ἀρετῆς τύπον, ἀλλ' ἀφορμὴν βίου τὴν τάξιν ταύτην εἶναι νομίζοντες, οὐδὲ λειτουργίαν ὑπεύθυνον, ἀλλ' ἀρχὴν ἀνεξέταστον».

⁴⁹ Chrysost. *de sacerdotibus*. 3.10.58–60: «Ἐγὼ δὲ οὐ τοῦ ἔργου, τῆς δὲ αὐθεντίας καὶ δυναστείας ἐπιθυμεῖν εἶπον εἶναι δεῖνόν».

⁵⁰ Chrysost. *de sacerdotibus*. 3.9.1–27.

⁵¹ Chrysost. *de sacerdotibus*. 3.10.1–17.

⁵² Chrysost. *de sacerdotibus*. 3.10.18–21.

⁵³ Pomer. I.21.1: «...non ut meliores, sed ut ditiores; nec ut sanctiores, sed ut honoratiores simus caeteris festinamus...»

⁵⁴ Pomer. I.21.3: «...ad hoc tantum potentes effecti, ut nobis in subiectos dominationem tyrannicam uindicemus...»

тор заключает, что опасность такого порока заставила его подумать о бегстве от епископства⁵⁵. Этот ход мысли роднит тексты Юлиана, Иоанна и Григория.

Григорий Великий в широко известном «Пастырском правиле» (конец VI в.) пишет о том, какое стремление к епископству является ложным. Признаками его является жажда почестей и славы (явная или скрытая от самого человека). Если в его основе лежит честолюбие, это обернется несоответствием внешнего и внутреннего, христианского пастырства и удовлетворения собственной гордости и поиска выгоды⁵⁶. Хотя Григорий здесь и не говорит о лицемерии прямо, можно сказать, что оно подразумевается. При этом для епископского сана пригодными фактически оказываются только святые люди⁵⁷. Важно, однако, что одним из ключевых мотивов мысли Григория является смирение [Straw 1988: 242–256]⁵⁸, и в «Пастырском правиле» смирению уклоняющегося кандидата он противопоставляет волю Бога и тех, кто решил его рукоположить⁵⁹. Таким образом, и здесь указание на пастырские пороки и неправильное стремление может иметь целью навести читателя на мысль о собственном недостатке.

Итак, в этих текстах, непосредственной темой которых является священство, фигура честолюбивого и корыстного священника обретает цельность, но ее функцией парадоксальным образом оказывается демонстрация высоты требований к пастырю, что ведет читателя к осознанию собственного недостатка и к смирению.

Кроме того, «плохой священник» был включен в различные инвективы, а властолюбие и алчность были частыми темами критики духовенства этой эпохи [Dockter 2013: 77–177]. Причем выпады такого рода могли исходить и от нехристианских авторов. Так, в истории Гипатии Толанд приводит цитату из Евнапия, нехристианского автора IV в., в которой монахам приписывается «тираническая власть»⁶⁰. А характеристика «зверского» клира и Кирилла, на-

⁵⁵ Pomer. I.21.4: «Et hoc est totum propter quod imperitiae meae ac futuri finis recordatus ingemui, et uolui, sarcina episcopatus mei deposita, elongare fugiens, et manere in solitudine, et ibi exspectare Dominum, qui me saluum faceret a pusillanimitate mea, et ab ipsa intolerabilium mihi sollicitudinum tempestate».

⁵⁶ Greg. M. *past.* I.8: «Ipse ergo sibi testis est quia episcopatum non appetit, qui non per hunc boni operis ministerium, sed honoris gloriam quaerit. Sacrum quippe officium non solum non diligit omnino, sed nescit, qui ad culmen regiminis anhelans, in occulta meditatione cogitationis ceterorum subiectione pascitur, laude propria laetatur ad honorem cor eleuat, rerum affluentium abundantia exultat. Mundi ergo lucrum quaeritur sub eius honoris specie quo mundi destrui lucre debuerunt. Cumque mens humilitatis culmen arripere ad elationem cogitat quod foris appetit, intus immutat». Cp. Greg. M. *past.* I.9: «Quod mens praesesse uolentium plerumque sibi ficta bonorum operum promissione blanditur».

⁵⁷ Greg. M. *past.* I.10: «Ille igitur, ille modis omnibus debet ad exemplum uiuendi pertrahi, qui cunctis carnis passionibus moriens iam spiritaliter uiuit, qui prospera mundi postposuit, qui nulla aduersa pertimescit, qui sola interna desiderat».

⁵⁸ О необходимости смирения для наставника: [Straw 1988: 203–204].

⁵⁹ Greg. M. *past.* I.6: «Et sunt nonnulli qui ex sola humilitate refugiant, ne eis quibus se impares aestimant praeferantur (...) Neque enim uere humilis est, qui superni nutus arbitrium ut debeat praesesse intelligit, et tamen praesesse contemnit. Sed diuinis dispositionibus subditus, atque a uitio obstinationis alienus, cum sibi regiminis culmen imperatur, si iam donis praecentus est, quibus et aliis prosit, et ex corde debet fugere, et inuitus obedire».

⁶⁰ Eunap. *vitae sophist.* (Anton.) 472: «τυρανικὴν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μέλανιαν φορᾶν ἐσθῆτα, καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀσχημονεῖν· ἐς τοσόνδε ἄρεθῆς ἤλαζε τὸ ἀνθρώπινον...»

деленного узнаваемыми чертами тирана — безудержной завистью и жестокостью, — позаимствована из «Жизни Исидора» Дамаския⁶¹. Начиная с V в. на Востоке формируется образ епископа-тирана [Gaddis 2005: 258–281], основными качествами которого были «честолюбие и стремление к власти» [Ibid.: 262], на Западе тиранические черты характеризуют дурных епископов, в частности, в житиях и теологических трактатах VII в. [Биркин 2020; 2022]. Рост власти и влияния епископа в греко-римском (пусть и уже постклассическом) мире означал и осмысление этой фигуры в свойственных позднеантичной культуре категориях власти, отрицательный образ которой в первую очередь строился вокруг риторического топоса тирана [Биркин 2020: 266; Gaddis 2005: 281–282]. Этот топос пронизал античную культуру — он был предметом не только школьных упражнений, но и являлся сквозным для литературы, философии, историописания [Tabacco 1985: 7], он определял черты дурных правителей [Dunkle 1971]. Гнев, жестокость, жадность и властолюбие, которые приписывались плохому епископу в рассмотренных здесь примерах, были его узнаваемыми чертами [Биркин 2020: 265].

Толанд в «Истории друидов», говоря о христианском клире Ирландии, воспринявшем пороки своих языческих предшественников, приводит цитату из проповеди Геральда Валлийского на соборе в Дублине (1186)⁶². Слова Геральда любопытны не только указанием на честолюбие некоторых прелатов, но и тем, что в них воспроизводятся обороты, устойчиво связанные с описанием власти духовенства. Он противопоставляет *prodesse* ‘приносить пользу’ и *praeesse* ‘предводительствовать’, *omen* ‘желание’ и *nomen* ‘имя’, а также *onus* ‘дело’ и *honor* ‘честь’. Оппозиции *onus* — *honor* и *prodesse* — *praeesse* в связи с наименованием (*nomen*) должности епископа встречается в пассаже из сочинения «О граде Божиим» Августина⁶³, в его проповедях встречается и оппозиция *onus* — *honor*⁶⁴. Комплекс этих формул используют позднейшие авторы, рассуждая о епископах, аббатах и даже светских правителях⁶⁵. Толанд, критикуя *priestcraft* в начале XVIII в., приводит слова аббата XII в., опирающегося на текст V в. Сходные формулы и топика продолжают жить в различных аргументах и изменяющихся контекстах.

Таким образом, в позднеантичной литературе, прежде всего христианской, формируется топос властолюбивого и корыстолюбивого религиозного лиде-

⁶¹ *Damasii vit. Isid.* Fr. 104.

⁶² «Sunt enim pastores, qui non pascere querunt, sed pasci: sunt prelati, qui non prodesse cupiunt, sed praeesse: sunt episcopi, qui non omen, sed nomen, non onus, sed honorem amplectuntur» (Gibaldi Cambrensis Sermo in concilii Dublinensi) [Toland 1814: 61–62].

⁶³ *Avg. civ.* XIX.19: «propter quod ait apostolus: qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. exponere uoluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde ductum uocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens; σκοπός quippe intentio est; ergo ἐπισκοπεῖν, si uelimus, Latine superintendere possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse».

⁶⁴ *Avg. serm.* 355.6: «nam clericatum per populum suum Deus imposuit ceruicibus ipsius: magis onus est quam honor...»

⁶⁵ Приведу лишь очень влиятельных авторов VI–VII вв.: Бенедикт Нурсийский — про аббатов (*Bened. reg.* 64), Григорий Великий — про светских правителей (*Greg. M. mor.* XXI.15.22), Исидор Севильский — про епископов (*Isid. off. eccl.* II.5.8). См.: [Parsons 1942: 130–131].

ра — епископа/священника (который еще не ассоциировался обязательно с пресвитером). Сама топика, связанная с тираном, была собственно античной, а в поздней античности епископы были фактически фигурами, облеченными властью⁶⁶. При этом христианский церковный тиран получает и ряд характерных именно для него оттенков. Наиболее важны для него профанация особого положения — приближенности к Богу и отречения от мира, — оппозиция дела и почестей, лицемерного и истинного смирения. Этот топос может включаться в обличения, нарративы о воздаянии, и в своеобразный «апотрептический» контекст, где обычный человек с его страстями представляется способным только испортить возвышенное дело епископства.

Заключение

Антиклерикализм Нового времени, естественно, предполагал описание плохих священников, против которых надо выступать. Их портрет был весьма стереотипным у разных авторов, позиции которых, в том числе относительно духовенства, далеко не всегда совпадали (например, позиции лютеранина Мосгейма и философа Гиббона). Этот портрет включал две основные черты: властолюбие и алчность, которые и приводили священников к тирании, главными орудиями которой являлись обряды и суеверие, и к вмешательству в мирские дела. В свою очередь, это вызывало порчу нравов мирян. При этом описание пороков могло быть более или менее развернутым: лицемерие, жестокость, гнев могли дополнять (или, скорее, развивать) картину. Инструменты тирании священников являются стабильным элементом описаний, что позволяет считать их частью топоса. В более поздних текстах эту картину обрамляло объяснение причин порочности клира. Причем объяснения предлагались разные — от характера человека как такового до самого положения священника. В более ранних текстах пороки духовенства описываются лаконичной формулой *ambitio et avaritia* (честолюбие и корыстолюбие).

Однако образ плохого священника формируется и закрепляется еще в поздней античности и оттуда — в том числе непосредственно через ссылки и цитирование — переходит в историческую и философскую литературу раннего Нового времени. Уже в текстах III — начала IV в. приводится описание священников, главными составляющими которого являются стремление к тиранической власти и собственной выгоде, затем — в V в. — это описание прочно входит как в различного рода инвективы, так и в трактаты о священстве. Элементы этого топоса — священника, вернее епископа, профанирующего свое особое положение отреченности от мирского⁶⁷ и близости к Богу, — во многом возникают из элементов античного топоса тирана. Другие элементы описания — всякого рода заблуждения, распространяемые плохими священниками, и зрелищные ритуалы, к которым такие священни-

⁶⁶ См. новаторское исследование о характере этой власти, ставшее уже классическим: [Rapp 2005].

⁶⁷ Здесь можно вспомнить, что Павлу Самосатскому приписывалось стремление называться дученарием, а не епископом (Evseb. *hist.* VII.30.8), т. е. как раз стремление войти в мирскую иерархию.

ки питали слабость, — лишь время от времени сопровождали топос епископа-тирана в поздней античности. В Новое время эти элементы кристаллизуются вокруг классических пороков церковного тирана — лицемерия, алчности и властолюбия (без которого никакой тиран невозможен), в результате чего формируется клишированный ход мысли о священниках, в силу своей порочности разлагающих общество в религиозном, нравственном и политическом отношении. Один и тот же топос стоит за образами зловредного клира в текстах раннего Нового времени и антимоделями епископов в текстах поздней античности. Вряд ли он может быть полностью оторван от топоса политического тирана в силу их родства и, следовательно, общего фонда стабильных черт. Таким образом, маловероятно, что этот топос обладает четкими границами и укладывается в жесткие формулы.

Если рассматривать топос не как клише, которое автор может использовать по своему усмотрению, а как то, что в литературном процессе находится глубже личных авторских предпочтений [Махов 2008: 264] и предпослано творческому акту [Курциус 2020: 546], в том числе акту написания исторического нарратива и философского рассуждения, можно разрешить недоумение аббата Бержье, с которого я начал эту статью. В конце концов он и сам не смог уйти от этого топоса, обратив его на фигуру философа [Bergier 1790: 258].

При сохранении единства топоса примечательным образом меняются его контексты. В поздней античности «плохой священник» отсылал прежде всего к епископу (тем более, что клир еще только формировался), а в Новое время — к клиру в целом (и рассматривался в контексте события деления Церкви на клириков и мирян). На это накладывалась древняя же идея об упадке со временем человеческих институтов, в том числе институтов религии⁶⁸ и об изобретении мифов правителями, чтобы держать простых людей в повиновении⁶⁹.

Древние тексты предполагают, что возвышенную должность священства можно легко обратить в зловредную тиранию, если ее носитель несовершенно. Новые скорее предполагают, что сама должность священника портит носителей. Если в древних текстах именно качества характера определяли возможность хорошего или дурного исполнения должности, то Мосгейм и Гиббон ссылаются на характер как на константу, и ключевая черта человеческой природы для них — стремление к славе или власти, а у Дидро и Канта не характер, а внешние условия являются причиной порочного состояния. «Тирания священников» в целом прививалась на изменяющиеся основания этики, которая в Новое время стала фокусироваться не на качествах — пороках и добродетелях, а на обязательствах и долге⁷⁰, т. е. на должностном положении священника, а не носителе священства как причине «тирании».

⁶⁸ Ср., например, популярный в раннее Новое время пассаж из Страбона (Strab. XVI.2.37) о Моисее, который учил о неизобразимом божестве, воздающем тем, кто живет воздержанно. После Моисея священство досталось людям суеверным, а потом и тиранам [Henny 2018: 35–39].

⁶⁹ Толанд приводит в «Клидофорусе» цитату из того же Страбона (Strab. I.2.8) и других авторов [Toland 1720: 80–81].

⁷⁰ См. классические исследования [Anscombe 1958; Schneewind 1990].

Источники

- Дидро 1947 — *Дидро Д.* План университета или школы публичного преподавания всех наук, для Российского правительства // Дидро Д. Собр. соч. Т. 10: Rossica / Пер. П. И. Люблинского; Ред. А. И. Молок. М.: Гослитиздат, 1947. С. 265–382.
- Avg. civ. — *Aurelii Augustini.* De civitate Dei / Iterum recognovit B. Dombart, A. Kalb. Vol. 2: Lib. XIV–XXII. Leipzig: Tuebner, 1981.
- Avg. *serm.* — *Patrologiae cursus completus. Series Latina / Accurante et recognoscente J.-P. Migne.* Vol. 39: Augustini sermones. Paris: Migne, 1865.
- Bened. *reg.* — *Benedicti Regula / Ed. R. Hanslik.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1960.
- Bergier 1790 — *Bergier N.-S.* Encyclopédie méthodique. Théologie. Vol. 3. Paris: Panckoucke, 1790.
- Chrysost. *de sacerdot.* — *Jean Chrysostome.* Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie) / Introduction, texte critique, traduction et notes A.-M. Malingrey. Paris: Édition du Cerf, 1980.
- Cyprian *ep.* — S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia. Vol. 3. Pars 2: Epistulae / Recensuit et commentario critico instruit W. Hartel. Vidobonae: Apud C. Geroldi filium, 1871.
- Damascii *vit. Isid.* — *Damascii vitae Isidori reliquiae / Ed. C. Zitzen.* Hildesheim: Olms, 1967.
- Dennis 1702 — *Dennis J.* The danger of priestcraft to religion and government. London: [n. p.], 1702.
- Diderot 1875 — *Diderot D.* Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences // Oeuvres complètes de D. Diderot / Texte établi par J. Assezat. Vol. 3. Paris: Garnier frères, 1875.
- Ecclesiastica Historia 1559–1574 — *Ecclesiastica Historia, integram ecclesiae Christi ideam quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra ecclesiam et statum Imperii politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica: In 13 vols.* Basileae: Oporinus, 1559–1574.
- Erasmus 1933 — *Desiderii Erasmi Hieronymi Stridonensis Vita // Erasmi Opuscula / edited with introductions and notes by W. K. Ferguson.* The Hague: M. Nijhoff, 1933. P. 134–190.
- Eunap. *vitae sophist.* — *Philostratus.* Lives of the Sophists. *Eunapius.* Lives of the philosophers and Sophists / Trans. by W. C. Wright. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1921.
- Evseb. *hist.* — *Die Kirchengeschichte / Hrsg. von E. Schwarz // Eusebius Werke.* Bd. 2. Leipzig: Hindrichs'sche Buchandlung, 1908. S. 509–904.
- Giannone 1940 — *Giannone P.* Il Triregno. Vol. 3: Del regno papale / A cura di A. Parente. Bari: Laterza, 1940.
- Gibbon 1914 — *Gibbon E.* The history of the decline and fall of the Roman Empire: In 7 vols. / Ed. by J. B. Bury. 4th ed. New York: The Macmillan Company, 1914.
- Greg. M. *mor.* — *S. Gregorii Magni Opera. Moralia in Iob Libri XI–XXII / Cura et studio M. Arian.* Turnhout: Brepols, 1979.
- Greg. M. *past.* — *Grégoire le Grand.* La Règle pastorale. Vol. 1 / Introduction, notes et index par J. Bruno, texte critique par F. Rommel, traduction par C. Morel. Paris: Édition du Cerf, 1992.
- Greg. Naz. *or.* — *Grégoire de Nazianze.* Discours 1–3 / Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris: Édition du Cerf, 1978.
- Grotius 1732 — *Hugonis Grotii De summo sacerdotio dissertatio // Hugonis Grotii opera omnia theologica: in quatuor tomos divisa.* T. 4. Basileae: Apud E. & J. R. Thurnisios, fratres, 1732.
- Grotius 1928 — *Briefwisseling van Hugo Grotius / Ed. Dr. P. C. Molhuysen.* T. 1. The Hague: M. Nijhoff, 1928.

- Herbert of Cherbury 1633 — *Herbert of Cherbury E. De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso*. London: Per A. Mattaeum, 1633.
- Hobbes 2008 — *Hobbes T. Leviathan* / Ed. by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Isid. *off. eccl.* — *Isidori Hispalensis De ecclesiasticis officiis* / Ed. C. M. Lawson. Turnhout: Brepols, 1989.
- Kant 1879 — *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* / Hrsg. von K. Kehrbach. Leipzig: Reclam, 1879.
- Mosheim 1737 — *Mosheim J. L. Institutiones historiae Christianae antiquioris*. Helmstadii: Apud Weyygand, 1737.
- Mosheim 1753 — *Mosheim J. L. De Rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii*. Helmstadii: Apud Weyygand, 1753.
- Newton n. d. — *Newton I. Drafts on Church history* // Yahuda Ms. 2.5b. National Library of Israel, Jerusalem, Israel.
- Orig. *In Matth.* — *Origenes. Werke*. Bd. 2: *Origenes Matthäuserklärung* / Hrsg. von E. Klostermann, E. Benz. Leipzig: Hindrichs'sche Buchhandlung, 1935.
- Pomer. — *Iuliani Pomerii De vita contemplativa libri III* // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Accurante et recognoscente J.-P. Migne. Vol. 59: S. Gelasius I papa, S. Avitus, S. Faustinus, Joannes Diaconus, Julianus Pomerius, Duo anonimi, Aurelius Prudentius. Paris: Migne, 1865. Col. 415–520.
- Rvfin. *hist.* — *Die lateinische Übersetzung des Rufinus* / Hrsg. von T. Mommsen // *Eusebius Werke*. Bd. 2. Leipzig: Hindrichs'sche Buchhandlung, 1908. S. 957–1040.
- Spinoza 1882 — *Spinoza B. Tractatus theologico-politicus* // *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt / recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land*. Hagae comitum: apud M. Hijhoff, 1882. P. 367–610.
- Strab. — *Strabo. Geographica* / Ed. A. Meineke. Leipzig: Teubner, 1877.
- Toland 1720 — *Toland J. Tetradymus*. London: J. Brotherton and W. Meadows, 1720.
- Toland 1814 — *Toland J. A new edition of Toland's History of the Druids* / Comment by R. Huddleston. Montrose: James Watt, 1814.

Литература

- Адо 2005 — *Адо П. Духовные упражнения и античная философия* / Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер, 2005.
- Антонов 2021 — *Антонов Н. К. К вопросу об авторской стратегии свт. Григория Богослова его «Апологии» (Слово 3 / Ор. 2)* // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. № 35. 2021. С. 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>.
- Биркин 2020 — *Биркин М. Ю. Дурной епископ как тиран в «Сентенциях» Исидора Севильского* // *Шаги/Steps*. Т. 6. № 2. 2020. С. 259–291. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-2-259-291>.
- Биркин 2022 — *Биркин М. Ю. Тираническая власть епископа и социальное пространство: казус Мериды конца VI в.* // *Шаги/Steps*. Т. 8. № 3. 2022. С. 137–167. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-3-137-167>.
- Курциус 2020 — *Курциус Э. П. Европейская литература и латинское Средневековье*. Т. 1 / Пер., коммент. Д. С. Колчигина; Под ред. Ф. Б. Успенского. М.: Изд. дом ЯСК, 2020.
- Махов 2008 — *Махов А. Е. Топос* // *Поэтика: Словарь актуальных терминов и понятий* / Гл. науч. ред. Н. Д. Тамарченко. М.: Изд-во Кулагиной; Intrada, 2008. С. 264–266.
- Мюллер 1971 — *Мюллер В. К. Англо-русский словарь*. М.: Сов. энциклопедия, 1971.
- Anscombe 1958* — *Anscombe G. E. Modern moral philosophy* // *Philosophy*. Vol. 33 (124). 1958. P. 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>.

- Barnett 1999 — *Barnett S. J.* Idol temples and crafty priests: The origins of Enlightenment anti-clericalism. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999.
- Barnett 2003 — *Barnett S. J.* The Enlightenment and religion. Manchester, UK: Manchester Univ. Press, 2003.
- Daniel 1984 — *Daniel S. H.* John Toland: His methods, manners, and mind. Kingston; Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 1984.
- Daston 1998 — *Daston L.* The nature of nature in Early Modern Europe // *Configurations*. Vol. 6. 1998. P. 149–172. <https://doi.org/10.1353/con.1998.0014>.
- Di Lauro 2007 — *Di Lauro F.* ‘The gracious and favouring interposition of God’: Eusebius and Divine Providence // On a panegyric note: Studies in honour of Garry W. Trompf / Ed. by V. Barker, F. Di Lauro. Sydney: Univ. of Sydney, 2007. P. 205–223.
- Dockter 2013 — *Dockter H.* Klerikerkritik im antiken Christentum. Bonn: Bonn Univ. Press, 2013.
- Dunkle 1971 — *Dunkle J. R.* The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus // *The Classical World*. Vol. 65. No. 1. 1971. P. 12–20. <https://doi.org/10.2307/4347532>.
- Elm 2015 — *Elm S.* Apology as autobiography — An episcopal genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo // *Spätantike Konzeptionen von Literatur*. Bd. 2 / Hrsg. von J. Stenger. Heidelberg: Winter, 2015. P. 33–49.
- Gaddis 2005 — *Gaddis M.* There is no crime for those who have Christ: Religious violence in the Christian Roman Empire. Berkeley: Univ. of California Press, 2005.
- Henny 2018 — *Henny S.* Caught in the crossfire of early modern controversy: Strabo on Moses and his corrupt successors // *Intellectual History Review*. Vol. 28. 2018. P. 35–59. <https://doi.org/10.1080/17496977.2018.1402440>.
- Iliffe 1999 — *Iliffe R.* Those “whose business it is to Cavill”: Newton’s anti-Catholicism // *Newton and religion: Context, nature, and influence* / Ed. by J. E. Force, R. H. Popkin. Dordrecht: Springer, 1999. P. 97–119.
- Kors 1990 — *Kors A. C.* Atheism in France, 1650–1729. Vol. 1: The Orthodox Sources of Disbelief. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.
- Lancaster, McKenzie-McHarg 2018 — *Lancaster J. A. T., McKenzie-McHarg A.* Priestcraft: Anatomizing the anti-clericalism of early modern Europe // *Intellectual History Review*. Vol. 28. No. 1. 2018. P. 7–22. <https://doi.org/10.1080/17496977.2018.1402436>.
- Parsons 1942 — *Parsons W.* The Medieval theory of the tyrant // *The Revue of Politics*. Vol. 4. No. 2. 1942. P. 129–143.
- Pocock 2010 — *Pocock J. G. A.* Barbarism and religion. Vol. 5: Religion: The first triumph. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778438>.
- Rapp 2005 — *Rapp C.* Holy bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition. Berkeley: Univ. of California Press, 2005.
- Reboul 1970 — *Reboul O.* Kant et la religion // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. 50e année. № 2. 1970. P. 137–154. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1970.4010>.
- Rotenstreich 1980 — *Rotenstreich N.* Hypostasis and Fetishmaking: Kant’s Concepts and their Transformations // *Kant-Studien*. Vol. 71. No. 1–4. 1980. P. 60–77. <https://doi.org/10.1515/kant.1980.71.1-4.60>.
- Schneewind 1990 — *Schneewind J. B.* The misfortunes of virtue // *Ethics*. Vol. 101. No. 1. 1990. P. 42–63. <https://doi.org/10.1086/293259>.
- Straw 1988 — *Straw C.* Gregory the Great: Perfection in imperfection. Berkeley: Univ. of California Press, 1988.
- Tabacco 1985 — *Tabacco R.* Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina: memoria. Torino: Accademia delle scienze, 1985.

References

- Anscombe, G. E. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(no. 124), 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>.
- Antonov, N. K. (2021). K voprosu ob avtorskoi strategii svt. Grigoriia Bogoslova v ego “Apolo-gii” (Slovo 3 / Or. 2) [On the question of the author’s strategy of St. Gregory the Theologian in the “Apology for His Flight” (Or. 2)]. *Vesnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 35, 31–51. <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2021-35-31-51>. (In Russian).
- Barnett, S. J. (1999). *Idol temples and crafty priests: The origins of Enlightenment anticlerical-ism*. Palgrave Macmillan.
- Barnett, S. J. (2003). *The Enlightenment and religion*. Manchester Univ. Press.
- Birkin, M. Yu. (2020). Durnoi episkop kak tiran v “Sententsiakh” Isidora Sevil’skogo [Evil bishop as tyrant in Isidore of Seville’s Sententiae]. *Shagi/Steps*, 6(2), 259–291. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-2-259-291>. (In Russian).
- Birkin, M. Yu. (2022). Tiranicheskaia vlast’ episkopa i sotsial’noe prostranstvo: kazu Meridy kontsa VI v. [Tyrannical power of the bishop and social space: The case of Mérida in the late 6th century]. *Shagi/Steps*, 8(3), 137–167. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2022-8-3-137-167>. (In Russian).
- Curtius, E. (1948). *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. A. Francke Verlag. (In German).
- Daniel, S. H. (1984). *John Toland: His methods, manners, and mind*. McGill-Queen’s Univ. Press.
- Daston, L. (1998). The Nature of nature in early modern Europe. *Configurations*, 6, 149–151. <https://doi.org/10.1353/con.1998.0014>.
- Di Lauro, F. (2007). ‘The Gracious and Favouring Interposition of God’: Eusebius and Divine Providence”. In V. Barker, & F. Di Lauro (Eds.). *On a panegyric note: Studies in honour of Garry W. Trompf* (pp. 205–223). Univ. of Sydney.
- Dockter, H. (2013). *Klerikerkritik im antiken Christentum*. Bonn Univ. Press. (In German).
- Dunkle, J. R. (1971). The rhetorical tyrant in Roman historiography: Sallust, Livy and Tacitus. *The Classical World*, 65(1), 12–20. <https://doi.org/10.2307/4347532>.
- Elm, S. (2015). Apology as autobiography — An episcopal genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo. In J. Stenger (Ed.). *Spätantike Konzeptionen von Literatur* (Vol. 2, 33–49). Winter.
- Gaddis, M. (2005). *There is no crime for those who have Christ: Religious violence in the Christian Roman Empire*. Univ. of California Press.
- Hadot, P. (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Etudes augustiniennes. (In French).
- Henny, S. (2018). Caught in the crossfire of early modern controversy: Strabo on Moses and his corrupt successors. *Intellectual History Review*, 28, 35–39. <https://doi.org/10.1080/17496977.2018.1402440>.
- Iliffe, R. (1999). Those “whose business it is to Cavill”: Newton’s anti-Catholicism. In J. E. Force, & R. H. Popkin (Eds.). *Newton and religion: Context, nature, and influence* (pp. 97–119). Springer.
- Kors, A. C. (1990). *Atheism in France, 1650–1729. Vol. 1: The Orthodox sources of disbelief*. Princeton Univ. Press.
- Lancaster, J. A. T., & McKenzie-McHarg, A. (2018). Priestcraft: Anatomizing the anti-clerical-ism of early modern Europe. *Intellectual History Review*, 28(1), 7–22. <https://doi.org/10.1080/17496977.2018.1402436>.
- Makhov, A. E. (2008). Topos. In N. D. Tamarchenko (Ed.). *Poetika: Slovar’ aktual’nykh terminov i poniatii* (pp. 264–266). Izdatel’stvo Kulaginoi; Intrada. (In Russian).
- Miuller, V. K. (1971). *Anglo-russkii slovar’* [English-Russian dictionary]. Sovetskaia Entsiklopediia. (In Russian).

- Parsons, W. (1942). The Medieval theory of the tyrant. *The Revue of Politics*, 4(2), 129–143.
- Поскок, J. G. A. (2010). *Barbarism and religion. Vol. 5: Religion: The first triumph*. Cambridge Univ. Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511778438>.
- Rapp, C. (2005). *Holy bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. Univ. of California Press.
- Reboul, O. (1970). Kant et la religion. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 50(2), 137–154. (In French). <https://doi.org/10.3406/rhpr.1970.4010>.
- Rotenstreich, N. (1980). Hypostasis and fetishmaking: Kant's concepts and their transformations. *Kant-Studien*, 71(1–4), 60–77. <https://doi.org/10.1515/kant.1980.71.1-4.60>.
- Schneewind, J. B. (1990). The misfortunes of virtue. *Ethics*, 101(1), 42–63. <https://doi.org/10.1086/293259>.
- Straw, C. (1988). *Gregory the Great: Perfection in imperfection*. Univ. of California Press.
- Tabacco, R. (1985). *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina: memoria*. Accademia delle scienze. (In Italian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Сергей Александрович Воронцов

кандидат философских наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория исследований церковных
институций, богословский факультет,
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет
РФ, 127051, Москва, Лихов пер., д. 6,
стр. 1
Тел.: +7 (495) 114-50-69
✉ vorontsoff.s@gmail.com

Sergey A. Vorontsov

Cand. Sci. (Philosophy)
Research Fellow, Ecclesiastic Institutions
Research Laboratory, Faculty of Theology,
St. Tikhon's Orthodox University
Russia, 127051, Moscow, Likhov Lane, 6,
Bld. 1
Tel.: +7 (495) 114-50-69
✉ vorontsoff.s@gmail.com

М. Ю. Реутин

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ mreutin@mail.ru

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)*

БОГ-ШАР В НЕМЕЦКОЙ МИСТИКЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. В статье рассматривается феномен мистических переживаний, инспирированных живописными изображениями и литературными текстами в рамках женской мистики Германии конца XIII — первой половины XIV в. Статья состоит из предисловия и двух частей. В предисловии коротко обсуждается влияние локальных речевых практик и отдельных образных систем, разработанных и существовавших в повседневном монастырском быту, на содержание экстатических созерцаний, описанных средневековыми харизматиками. В части первой это влияние продемонстрировано на примере одного из ночных экстазов Маргарет Эбнер, монахини доминиканской обители Марии Мединген на Дунае (30–40-е годы XIV в.). В части второй в качестве примера выбрано созерцание Бога в образе шара, навеянное бегинке Мехтхильде Магдебургской (последняя треть XIII в.) анонимной «Книгой XXIV философов» (вторая половина XII в.), весьма популярной в среде немецких мистиков и философов позднего Средневековья. В конце статьи автор ставит вопрос о том, как изменяются специфика и статус литературного и живописного образа, ставшего фактом мистического опыта. При этом кратко затрагивается новая духовная практика автодетерминации, противопоставляемая харизматиками традиционно-му церковному благочестию.

Ключевые слова: экстаз, харизматик, образ, автодетерминация, объективное содержание образа

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Для цитирования: Реутин М. Ю. Бог-шар в немецкой мистике позднего Средневековья // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 129–139. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-129-139>.

*Статья поступила в редакцию 15 февраля 2023 г.
Принято к печати 4 марта 2023 г.*

M. Yu. Reutin

ORCID: 0000-0003-4096-9687

✉ mreutin@mail.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

GOD-SPHERE IN GERMAN MYSTICISM OF THE LATE MIDDLE AGES

Abstract. The article deals with the phenomenon of mystical experiences inspired by pictorial images and literary texts within the framework of female mysticism in Germany at the end of the 13th — first half of the 14th centuries. The article consists of a preface and two parts. The preface briefly discusses the influence of local speech practices and particular image systems, developed and existing in everyday monastic life, on the content of ecstatic contemplations described by medieval charismatics. In part one, this influence is demonstrated through the example of one of the nocturnal ecstasies of Margaret Ebner, a nun of the Dominican convent of Maria-Medingen on the Danube (1330s-1340s). In part two, we consider the Beguine Mechthild of Magdeburg's (last third of the 13th century) vision of God in the form of a sphere: it was by, inspired by the anonymous "Book of the XXIV Philosophers" (second half of the 12th century), very popular among German mystics and philosophers of the late Middle Ages. At the end of the article, the author raises the question of how the specificity and status of the literary and pictorial image, which had become a fact of mystical experience, was changing. At the same time, the new spiritual practice of self-determination, opposed by charismatics to traditional church piety, is briefly touched upon.

Keywords: ecstasy, charismatic, image, self-determination, objective content of the image

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

To cite this article: Reutin, M. Yu. (2023). God-sphere in German mysticism of the Late Middle Ages. *Shagi / Steps*, 9(3), 129–139. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-129-139>.

Received February 15, 2023

Accepted March 4, 2023

Вводные замечания

У всякого человека, впервые столкнувшегося с женской мистикой позднего Средневековья, вызывают оторопь и даже некоторый шок представленные в ее текстах аскетические и экстатические практики и созерцания. Однако впоследствии, когда первое удивление проходит, начинает угадываться известная логика этих практик и созерцаний, открывается их рациональность и, более того, их необходимость в имеющемся виде, их жесткая вписанность в тот образ мира, что был предустановлен духовной литературой (прежде всего Проповедями на Песнь песней Бернарда из Клерво), странствующими кураторами и духовниками (Майстером Экхартом, Бертольдом Моосбургским, Генрихом Сузо, Иоанном Таулером и многими другими). Впрочем, сам характер действий и содержание созерцаний как таковые, разумеется, не предписывались, но логически следовали из инсталлированного образа мира. Свобода делать практические выводы была оставлена харизматикам. Такая свобода оказалась на поверку достаточно условной: поступки и образы особым разнообразием не отличались. Их серийность и правила комбинаторики лежат на поверхности.

Что касается образов, переживаемых в видениях, явлениях и аудициях¹ — а именно им и посвящена настоящая статья, — то они, по всей вероятности, закладывались в сознание в промежутках между экстатическими состояниями. Если сознание является функцией языка, то отдельное сознание представляет собой производное от конкретной речевой практики, в которую оно (согласен) погружено. Конструируя язык, мы тем самым конструируем каждое находящееся в зоне его распространения сознание. Разумеется, язык здесь понимается нами предельно широко, как совокупность знаковости (образов, понятий, поведенческих сценариев, логических и псевдологических ходов), развитая на основе естественного, в нашем случае средневерхненемецкого языка. Усвоение этой знаковости, как правило, происходило в процессе «пережевывания жвачки» (*ruminare*) — так на жаргоне средневековых монахов называлось постоянное чтение священных текстов, прежде всего библейских.

Само это чтение было в достаточной мере специфическим. Оно чаще всего представляло собой ритуализованное говорение, в котором на первый план выходил голос чтеца: так сказать, звуковое, физически осязаемое тело этого голоса. Чтение (*lectio*), как показывают реконструкции, регу-

¹ Видение (лат. *visio*, нем. *Vision*) — мистический опыт, при котором харизматик покидает пределы реального мира, переносится в потустороннее пространство и визуально воспринимает его, причем ему открывается некоторое ранее скрытое от него содержание — голосом сверхъестественного персонажа либо с помощью непосредственного, «влитого знания».

Явление (лат. *apparitio*, нем. *Erscheinung*) — мистический опыт, при котором харизматик остается в бытовом пространстве и воспринимает его, однако его посещают пришельцы из потустороннего мира, которых он видит и с которыми общается.

Аудиция (лат. *auditio*, нем. *Audition*) — мистический опыт, состоящий в акустическом и не сопровождаемом визуальным рядом восприятии голоса сверхъестественного персонажа, которым озвучиваются высказывания самого разного рода. Аудиция близка к явлению в том смысле, что не предполагает перехода из одного пространства в другое.

лярно переходило в размышление (*meditatio*) и в молитву (*oratio*). Эти три рода деятельности являются отдельными гранями общего мнемонического комплекса («памятования о Боге», *μνήμη θεοῦ*), где воображение, эмоции и мышление пронизывают друг друга и находятся в состоянии синкретического единства. Что касается собственно чтения, то практиковались три его техники (согласен): вслух (рецитация), «про себя» и субвокализация (беззвучное чтение с артикуляцией).

1. Казус Маргарет Эбнер

Итак, содержание мистических созерцаний формировалось, по всей вероятности, в периоды между экстазами, во время экстазов оно проявлялось. В этом смысле, как сказано выше, важнейшую роль сыграли 86 проповедей Бернарда Клервоского на библейскую Песнь песней Соломона. Именно в них были сформированы (пока в виде литературных метафор) главные поведенческие сценарии монашеских практик XIV в.: брачный (нуптиальный), страстной (пассиональный) и рождественский (натальный). Намеченные Бернардом образы со временем получили тщательную пластическую проработку. Там, где Бернард писал в 1135 г.:

Я собирал мировой пучок от всех забот и горестей Господа моего, начиная с невзгод детских лет, и от тягот, которые Он нес, проповедуя... [Bernhard 1995: 98], —

мы имеем в «Свято-Георгенских проповедях», составленных во второй четверти XIII в., популярной немецкоязычной адаптации проповеди Бернарда:

Я принимал в сердце моего Создателя со всеми Его страданиями и размышлял о Его младенчестве: как Его обвивали пеленками и полагали в ясли, как Он истекал кровью при обрезании и с каким великим трудом был возвращен. Размышлял о Его постах, <...> сколь часто Он уставал от проповеди и от множества других дел... [Rieder 1908: 338].

Здесь мы оказываемся в образном мире, известном нам по сочинениям немецких доминиканок первой половины XIV в. (Адельхайд Лангманн, Кристины Эбнер, Элизабет Штагель и т. д.). Обратим внимание, что образы, заданные у Бернарда в виде метафор, превратились в адаптациях его проповедей XIII в. в литературные мотивы (имеющие субъектно-предикативное ядро); в XIV в. такие мотивы стали сценариями перформативных монашеских практик, реализуемых в повседневном быту. Это были в своем роде драматические представления, длившиеся долгие годы, без сцены и зрителей... Вернее, сценой стала монашеская келья, а зрителями — сам харизматик (он же исполнитель и режиссер) и, как он был убежден, наблюдающий за ним с наслаждением Бог.

Содержание мистических созерцаний определяла также настенная живопись² и предметы малой пластики (миниатюрные фигуры и фигурные композиции). Эти предметы изготавливались в женских обителях и циркулировали между ними в качестве взаимных дарений. Этой стороне жизни монахинь посвящены работы американского историка средневекового искусства Джеффри Ф. Хамбургера, прежде всего его известная книга «Монахини как художницы: Визуальная культура средневекового конвента» [Hamburger 1997].

Наглядный пример того, в какой мере образы мистических созерцаний могли быть зависимы от произведений искусства, имеется в «Откровениях» Маргарет Эбнер (ок. 1291–1351), насельницы доминиканского монастыря Марии Мединген, расположенного около города Диллинген (на Дунае):

В день святого Стефана подал мне мой Господь чюдный дар, для меня вожделенный. Из Вены мне был послан прелестный образ. На нем был изображен Иисус в колыбели, ему прислуживали четыре ангела из золота. Этого Младенца я видела как-то раз ночью во сне, весело и весьма живо играющим в колыбели. Я спросила Его: «Почему Ты не ведешь себя пайнкой, не дашь мне поспать, я ведь достаточно Тебе помолилась?» А Младенец сказал: «Не желаю дать тебе спать, забери Меня к себе». Я взяла Его, полная томления и радости, из яслей и поставила себе на колени. Какой Он был миленький! Я сказала Ему: «Поцелуй меня, и тогда я забуду, что Ты у меня отнял покой». Тут Он прильнул ко мне, обнял меня Своими ручонками и принялся меня целовать. А мне захотелось у Него кое-что разузнать касательно святого обрезания. Но Он мне ничего не открыл. От оногo видения получила я великую благодать и сладость [Штагель 2019: 256].

² Например, «пляска смерти» (нем. *Totentanz*), изображения которой наносились в галереях монастырского «крестового хода», месте рекреации и размышлений средневековых монахов. Далее мы приводим принадлежащее Иоанну Таулеру описание настенных фресок трапезной в одном из женских монастырей Кёльна (первая половина XIV в.):

...в трапезной у наших сестер имеется пара картинок. На одной — особа, облаченная в синее платье, у нее нет очей, а ее платье все покрыто очами; она знаменует собой священный страх Божий. Однако это вовсе не то, что вы называете страхом, но тщательное соблюдение себя самого во всяком месте и обстоятельстве, в словах и делах; поэтому у нее на лице не имеется глаз, ибо сия забывает себя самое, любяшь ли ее, ненавидишь, хвалишь или бранишь; и у нее не имеется рук, ибо сия пребывает свободной от любых притязаний и в подлинном упразднении себя. А рядом стоит другая особа в блеклых одеждах, с дланями, возведенными вверх. Обе с босыми ногами, и у второй отсутствует голова, зато над нею возвышается Божество в светло-янсом золоте; у Него не четко очерченный лик, но сплошное золотое пятно, что означает непостижимое Божество; там, где должна быть голова, от Него на этой картинке растекаются светлые волны; Божество — голова этой особы, картинка же имеет в виду сплошную нищету духа, чьей главою является собственно Бог [Tauler 1910: 379].

Для этих образов характерна своего рода «гиперсемантичность». Все их детали наделены значением, долженствующим так или иначе определять монашескую медитацию.

II. Казус Мехтхильды Магдебургской

Ярчайшим примером обусловленности мистических созерцаний современными им богословскими текстами стал казус бегинки второй половины XIII в. Мехтхильды Магдебургской, видевшей в своих экстазах Бога в форме бесконечного шара.

Впервые образ Бога-шара появился в «Книге XXIV философов», знаменитом образчике так называемого аксиоматического богословия второй половины либо конца XII в. В текстах этого направления богословской мысли Высокого Средневековья, сориентированных на «Начала» Евклида, христианская догматика излагалась в виде дополняющих друг друга аксиом и построенных на их основе теорем. Такие аксиомы и теоремы представлены в «Книге» как броские образные заголовки и краткие комментарии к ним дискурсивного характера. Всего таких заголовков (и, соответственно, комментариев) 24. В их авторах видели либо 24 эллинских мудрецов, либо 24 старцев Апокалипсиса (Откр 4: 4). Сама «Книга» свидетельствует о них так:

Как-то раз собрались двадцать четыре философа, лишь один стоял пред ними вопрос: Чтó есть Бог? И, посоветовавшись, решили они дать себе время [для размышления] и установить срок, когда бы им сойтись еще один раз. Тогда должен будет каждый из них изложить собственное понимание Бога в виде определения, дабы, извлеки из своих определений нечто несомненное о Боге, утвердить это по общему согласию [Книга 2016: 186].

Авторство книги долгое время приписывалось легендарному Гермесу Тризмегисту, Трижды Величайшему, якобы унаследовавшему от Адама знания, сообщенные тому Богом, и передавшему их Моисею и Платону. И лишь Альберт Великий подверг это авторство сомнению. Влияние «Книги» на последующую европейскую культуру было без преувеличения колоссальным. Образами и теоретическими выкладками из нее вдохновлялись многие мыслители XII–XVIII вв.: от «универсального доктора» Алана Лилльского до Дж. Бруно и Г. В. Лейбница. (Например, в § 23 «Бог — это тот, кто постигается разумом лишь посредством неведения» [Там же: 193] восходят название и концепция трактата Николая Кузанского «Об ученом незнании».) «Книга» была известна схоластам (Александру Гэльскому, Фоме Аквинскому, Бонавентуре, Томасу Брадвардину) и немецким мистикам и богословам XIV в. (Майстеру Экхарту, Генриху Сузо, Бертольду Моосбургскому). Экхарт сообщил ей название, под которым она известна сегодня. «Книга» имела хождение в двух видах: как только набор заголовков, так и вместе с комментариями к ним.

Среди тезисов «Книги XXIV философов» обращают на себя особое внимание два параграфа, толкующие Бога в качестве шара:

§ 2

Бог — это бесконечный шар, середина которого всюду, поверхность нигде [Книга 2016: 186]³.

³ Комментарий к § 2: «Сие определение дано посредством того, что представляет саму первую причину в ее жизни как сплошную длительность. При этом границы ее протяженности

§ 18

Бог — это шар, у которого столько же поверхностей, сколько [в нем] имеется точек [Книга 2016: 191]⁴.

Как мы видим, в § 2 в основу образа бесконечного шара заложена деконструкция: этот образ вводится, чтобы затем его упразднить, ибо при ближайшем рассмотрении обыкновенный шар оказывается неполноценным подобием Богу. Деконструкции подлежат основные составляющие этого образа. Шар, середина которого всюду, — вовсе не шар, но сплошная бесконечность. В эту же бесконечность соответственно сдвигается зависящая от середины поверхность, так что шар окончательно утрачивает свою визуальную определенность. В § 18 внимание сосредоточено уже на поверхности шара (независимо от его середины), которая, в конечном итоге, оказывается отсутствующей. Да и вообще, речь идет о «поверхностях» во множественном числе. Бог представляет собой совокупность бесконечного множества — что само по себе содержит нонсенс — точек, являющихся центрами связанных с ними поверхностей; и все эти сферы-шары равноправны (ср. § 3: «Бог находится целиком в каждой частице Себя» [Книга 2016: 187]). Ни на одной из бесконечного числа поверхностей не имеется ни одной точки, не перекрываемой другою поверхностью.

Деконструкция отнюдь не является индивидуальным стилистическим ухищрением того или иного пишущего харизматика, но, пронизывая собой опыт и письменность средневековой немецкой мистики в целом, представляет собой устойчивое риторическое средство. И это средство напрямую следует из внутренней логики учения о бытии (онтологии) и, следовательно, учения о познании (гносеологии). Обе области философского знания не разведены в синкретизме мистического опыта.

«Принцип никогда не является тем, что изведено из этого принципа, как точка ни в коей мере не является линией» [ELW 2006 (5): 45, 9–10]. Принцип — это вещь в разуме Бога в качестве ее идеи или Божьего замысла о ней (*esse virtuale*); изведенное из принципа — это вещь, существующая в сотворенном физическом мире, когда она подлечит изменению и оказывается встроенной в цепочки внешних по отношению к ней детерминаций (*esse formale*). Задача заключается в том, чтобы, взяв за основу ту или иную известную нам вещь (шар), намекнуть, указать на ее — похожий на нее, но и совершенно на нее непохожий — прообраз в разуме Бога, да и на сам божественный разум (шар со смещаемой серединой и, следовательно, множеством поверхностей). Если традиционные способы суждения о Боге — катафаза (*via positiva*) и апофаза (*via negativa*) — сводились к утверждению (Бог — шар) или отрицанию (Бог — не шар), то рассматриваемая нами деконструкция диалектически совмещала в себе оба способа, делая отрицание коррективной утверждения

преодолевают всякое *где* и не ограничиваются никакими пределами. А посему ее середина повсюду, ибо она не имеет обычной протяженности. Если он [мудрец] будет спрошен о поверхности этого шара, то скажет, что она вознесена в бесконечное, ведь все, что есть такой шар, не имеет протяженности, как было и начало Творца» [Книга 2016: 186].

⁴Комментарий к § 18: «Сие определение следует из второго, ибо, поскольку Он без протяженности, и имеет бесконечную протяженность, то у шара Его сущности нет никакого края. Посему, на поверхности шара нет ни единой точки, чтобы с внешней стороны не было еще одной окружности» [Книга 2016: 191].

(Бог — шар, но без устойчивой середины и поверхности). Так выглядел «серединный путь» (он же «путь превосходства», *via eminentiae*), совмещавший в себе положительные и отрицательные суждения о Боге.

Если разложить «путь превосходства» на составляющие его шаги и элементы, то получится следующее: «предмет обозначения» (*res significata*), которым является та или другая из известных нам форм или какое-нибудь из присущих нам качеств (свет, шар, гнев и т. д.), и «способ обозначения» (*modus significandi*), которым эти формы и качества приписываются нами Богу. Приписывая Богу формы и качества, нам следует отказаться от способа нашего понимания этих форм и качеств — хотя бы из-за того, что они ограничены пространством и временем, связаны с материей, прилагаются субъектам в качестве предикатов, — и принять их «способом более высоким» (*secundum eminentiorem modum*)⁵. Таким образом, Бог становится светом, который есть тьма, шаром без определенной поверхности и середины; он гневается без гнева; ср. § 7: «Бог — это начало без начала, продвижение без изменения, цель без цели» [Книга 2016: 188]⁶.

Бог, несомненно, есть, утверждает неизвестный автор «Книги XXIV философов», но что он есть, неизвестно. Мы можем делать только речевые маневры в его сторону, основываясь на зримых реальностях, но тотчас отбрасывая их, признавая их негодными подобиями. Так выглядит мобилизация речевых средств, поставленных перед невыполнимой задачей — описанием неопишемого Бога и адекватным выражением опыта *unio mystica*. Но чем бы Бог ни был, «§ 24: Бог — это свет, который сияет, не зная преград. Он проникает сквозь всякую вещь. В вещи же он — не что иное, как подобие Богу» [Книга 2016: 193]. В самом деле, знакомый нам шар чем-то похож на Бога — бесконечный шар со сдвинутым центром и бесконечным множеством поверхностей, — хотя, вообще говоря, совсем не похож на него.

Разумеется, образы «Книги XXIV философов», и в первую очередь образ шара, нашли мощный отклик в богословской письменности доминиканцев позднего Средневековья. Он имеется в схоластическом «Толковании на Бытие», п. 155 Майстера Экхарта [2001: 114], первой немецкоязычной автобиографии «Vita», гл. 51 Генриха Сузо [2014: 139]. Он представлен в поэтической переработке в секвенции «Granum sinapis» («Горчичное зерно»), ст. 3 Псевдо-Экхарта в качестве «кольца (*rink*) Троицы»:

Тройная связь
родит боязнь,

⁵ Схоластический «путь превосходства» соответствует художественной типизации и карнавальная пародии, являющейся одной из ее исторических форм. Как известно, типическое — это не среднестатистическое, но прекрасное в своем роде с ярким (а часто и гипертрофированным) проявлением конструктивных принципов образа. Являясь своеобразным утверждением осмеиваемой вещи, пародия деформирует образы как раз вследствие подчеркивания их положительных характеристик (например, гипертрофия половых признаков, физических параметров и пр.).

⁶ Антиномические «без»-номинации («начало без начала») являются только одним из нескольких риторических проявлений деконструкции, о которой следует речь. Возможны также суперлативные («сверхначало») и тавтологические («начало началом») номинации. В любом из трех случаев речь идет о фиксации знакомой нам формы существования той или иной реалии и последующем отрицании этой формы в пользу неизвестного (условно говоря, совершенного, божественного) способа ее проявления.

здесь глубина
не знает дна.
Пространство, формы, время — их
ждет шах и мат.
Умом познать
исток всего
не суждено.
Недвижим центр кольца Троиx⁷.
(Пер. Е. В. Родионовой)

Недвижимость (*gâr unbewegit*) центра здесь ни в коем случае нельзя понимать как то, что сколько-нибудь противоречит его подвижности, повсеместности, заданной в «Книге XXIV философов». Недвижимость в тварном мире непостоянства — не что иное, как синоним подвижности в том же тварном мире сермяжной предметной определенности.

Дело не ограничивалось литературными текстами. Можно с уверенностью сказать, что образ шара стал элементом повседневной клишированной речи, имевшей место в доминиканских — мужских и женских — конвентах Германии первой половины XIV в., о которой упоминают в своих сочинениях, нередко с известной иронией, Г. Сузо⁸ и И. Таулер. Однако каждое клише этой компактной и ограниченной (как в пространственном, так и во временном отношении) речевой практики могло раскрываться и оживать, становясь предметом заинтересованного и углубленного обсуждения, чтобы быть затем свернутым опять до состояния клише: метафоры, предикативной единицы и пр.

Именно это произошло в случае с Мехтхильдой Магдебургской⁹, знаменитой бегинкой, чье творчество выпало на последние десятилетия XIII в. До своего ухода в саксонскую обитель Хельфта (Helfta), где ее «Струющийся свет Божества» вдохновил местных насельниц — Гертруду Великую, анонимную сестру N и Мехтхильду Хакеборнскую — к созданию собственных мистиче-

⁷ «Der drîer strik / hat tîfen schrik, / den selben reif / nî sin begreif: / hîr ist ein tûfe sunder grunt. / schach unde mat / zît, formen, stat! / der wunder rink / ist ein gesprink, / gâr unbewegit stêt sîn punt» [Экхарт 2010: 220–221].

⁸ Сведения о подобной клишированной речи дошли до нас в главе 33 автобиографии Г. Сузо «Vita», где он сообщает о своей ученице, доминиканке из обители Тёсс (Винтертур) Элизабет Штагель:

В самом начале, неведомо кем, в ее голову были занесены возвышенные и утонченные мысли, превышающие всякое разумение: об обнаженном Божестве, ничтожестве всех вещей, погружении себя самого в ничто, безобразности всяческих образов и о подобных высоких материях — [мысли], облеченные в красивые словеса и возбуждающие у людей удовольствие [Сузо 2014: 82].

⁹ Мехтхильда (Мехтильда) Магдебургская (Mechthild von Magdeburg, ок. 1208/1210 — 1290-е гг.) — немецкая визионерка, бегинка, в конце жизни насельница цистерцианского монастыря Хельфта (Helfta) в Саксонии, автор мистического сочинения на средненижнемецком языке «Струющийся свет Божества» (семь книг). Это сочинение (в его переводе на базельский диалект кружком «Божьих друзей») оказало сильнейшее влияние на немецкую женскую мистику середины XIV в. (Маргарет Эбнер, Кристина Эбнер). Латинский перевод «Струющегося света» (между 1282 и 1298 г.) оказал влияние на «Божественную комедию» Данте.

ских опусов (так что в итоге сложился в своем роде литературный кружок), бегинка из Магдебурга окормлялась монахами-духовниками: доминиканцем Генрихом Галленским и премонстрантом Вихманом (Вигманом) Арнштайнским. Вероятно, именно они в личных беседах познакомили не знавшую латыни Мехтхильду с образом Бога-шара — подобно тому, как несколько десятилетий спустя с этим образом познакомил доминиканку из Винтертура Элизабет Штагель ее духовный наставник, констанцкий доминиканец Г. Сузо. Впоследствии образ Бога-шара попал на страницы «Струящегося света Божества» (кн. VI, п. 36) в качестве предмета мистического созерцания, а затем, как это обыкновенно случалось, предмета последующей концептуализации и литературной обработки:

Где был Бог, прежде чем Он что-либо сотворил? Он был в Себе Самом, а в Нем было всё явно и открыто, как и днесь. В каком образе был Господь наш тогда? Точно тем же образом, как шар, а всё было в Боге заключено без замков и без дверей. Нижняя часть того шара — это бездонная твердыня ниже всякой бездны, верхняя часть того шара — высота, которой ничто не превыше, окружность того шара — круг необъятный. Тогда еще Бог Творцом не стал. Но когда Он всё сотворил, отверзся ли тот шар? Нет, он всё ещё цел и вечно будет целым пребывать [Мехтхильда Магдебургская 2014: 202].

Как и в случае Маргарет Эбнер, литературный образ сделался фактом индивидуального опыта Мехтхильды Магдебургской. Будучи явлен в экстазе, он поменял регистр своего существования, став, с одной стороны, весомо-объективным, непреложно-императивным, поскольку являлся персональным откровением Бога, а с другой стороны, вошел в другой контекст и обогатился неповторимыми деталями и частностями, поскольку являлся персональным откровением Бога. Так вообще выглядит автодетерминация всякого харизматика — не через ритуал и церковную институцию (извне наложенный на него экзоскелет), но посредством объективного, навязанного ему (например, в эманации) содержания образа, воспринимаемого им субъективно и вследствие этого аранжируемого индивидуальными модальностями. Однако из-за такой аранжировки содержание образа не перестает быть незыблемо-объективным, что было доказано Майстером Экхартом в ходе его Парижских диспутов 1311–1313 гг.¹⁰

Источники

Книга 2016 — Книга двадцати четырех философов / Пер. с лат. и примеч. М. Ю. Реутина // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 186–198.

¹⁰ Это нетрудно понять, если основываться на авторском опыте. Можно создавать или не создавать литературный образ, но если образ создан, то, обладая собственным предметным содержанием, он мыслится как некое само-по-себе, навязывает себя как именно такой образ. С одной стороны, образ персонажа вполне ирреален, с другой же — он содержательно самостоятелен и недоступен мыслительному произволу с того самого момента, как задан. Такова объективная составляющая индивидуального мистического опыта вообще и откровения в частности.

- Мехтильда Магдебургская 2014 — *Мехтильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества: Перевод и исследование / Авт.-сост. Н. А. Ганина; Пер. со ср.-верх.-нем., коммент. Н. А. Ганиной; ст. Н. А. Ганиной, Н. Ф. Палмера. М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2014.
- Экхарт 2001 — *Майстер Экхарт*. Об отрешенности / Сост., пер. со ср.-верх.-нем. и лат., предисл. и примеч. М. Ю. Реутина. М.; СПб.: Университет. кн., 2001.
- Экхарт 2010 — *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Наука, 2010.
- Сузо 2014 — *Сузо Генрих*. Exemplar / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2014.
- Штагель 2019 — *Штагель Элизабет*. Житие сестер обители Тёсс / Изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»; Наука, 2019.
- Bernhard 1995 — *Bernhard von Clairvaux*. Sämtliche Werke: In 10 Bd. Bd. 5, 6: Sermones super Cantica Canticorum. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1990–1999.
- ELW 2006 — *Meister Eckhart*. Die lateinischen Werke: In 5 Bd. Bd. 5. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2006.
- Rieder 1908 — Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift / Hrsg. von K. Rieder. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1908.
- Tauler 1910 — Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften / Hrsg. von F. Vetter. Berlin: Weidmann Verlag, 1910.

Литература

- Hamburger 1997 — *Hamburger J. F.* Nuns as artists: The visual culture of a medieval convent. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1997.

References

- Hamburger, J. F. (1997). *Nuns as artists: The visual culture of a medieval convent*. Univ. of California Press.

* * *

Информация об авторе

Михаил Юрьевич Реутин

доктор философских наук
ведущий научный сотрудник,
Лаборатория историко-литературных
исследований, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ mreutin@mail.ru

Information about the author

Mikhail Yu. Reutin

Dr. Sci. (Philosophy)
Leading Researcher, Center for Studies
in History and Literature, School
for Advanced Studies in the Humanities,
The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Verнадского, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ mreutin@mail.ru

М. Ю. Игнатьева (Оганисьян)

ORCID: 0000-0001-9714-3582

✉ maria.ignatievaogan@gmail.com

*Государственная школа иностранных языков Драссанес
(Барселона, Испания)*

ВТОРАЯ ВЕРСИЯ «ДУХОВНОГО ГИМНА» ИОАННА КРЕСТА: ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ РЕДАКЦИЯ ИЛИ АПОКРИФ?

Аннотация. «Духовный гимн» (El Cántico espiritual), центральное сочинение испанского поэта и мистика Иоанна Креста (1542–1591), вызывает давние текстологические споры. Речь идет о принадлежности Иоанну Креста того извода «Гимна», который на протяжении более трех столетий доминирует в изданиях как «окончательная версия». В статье описывается история первых публикаций «Гимна», позволяющая понять трудности аутентификации этой версии, сохранившейся лишь в рукописях переписчиков. Раскрываются основные формальные и содержательные различия двух версий (так называемых первоначальной версии — СА и окончательной — СВ), приводятся основные аргументы и контраргументы полемики относительно подлинности версии СВ. Далее автор предлагает собственное решение данной проблемы, основанное на опыте перевода обоих текстов. Выявляются ряд слов и выражений, повторения сказанного Иоанном ранее, избыток библейских цитат и т. д., позволяющие сделать вывод о том, что составителем этой версии является не Иоанн Креста.

Ключевые слова: Иоанн Креста, Juan de la Cruz, «Духовный гимн», «El Cántico espiritual», история публикаций, авторство

Для цитирования: *Игнатьева (Оганисьян) М. Ю.* Вторая версия «Духовного гимна» Иоанна Креста: окончательная редакция или апокриф? // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 140–158. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-140-158>.

Статья поступила в редакцию 14 ноября 2022 г.

Принято к печати 20 декабря 2022 г.

M. Yu. Ignatieva (Oganissian)

ORCID: 0000-0001-9714-3582

✉ maria.ignatievaogan@gmail.com

State School of Idioms Drassanes
(Barcelona, Spain)

THE SECOND VERSION OF *THE SPIRITUAL CANTICLE OF SAINT JOHN* OF THE CROSS: FINAL EDITION OR APOCRYPHUS?

Abstract. *The Spiritual Canticle (El Cántico espiritual)*, the central work of the Spanish poet and mystic St. John of the Cross (1542–1591), has long been a subject of textual debate. We refer here to the attribution to St. John of the Cross of the redaction of the *Canticle* which for over three centuries has been published as the *definitive version*. The article describes the history of the first publications of the *Canticle* and helps to understand the difficulties of authenticating this version, preserved only in the manuscripts of copyists. The author highlights the main formal and substantive differences between so-called *primitive version* and the *definitive version*, and provides the main arguments and counter-arguments of the controversy regarding the authenticity of the latter version. Furthermore, the author offers her own resolution to this problem, based on her experience of translating both texts. A number of specific words and expressions, an excess of biblical quotations, repetitions of what previously was attributed as St. John's comments to the poem, among other issues, lead to the conclusion that the composer of this version cannot be St. John of the Cross. The discussion of this issue and the conclusions drawn are of particular importance for the preparation of the first critical edition of *The Spiritual Canticle* in Russian, edited by the author of the article.

Keywords: St. John of the Cross, Juan de la Cruz, *The Spiritual Canticle*, *El Cántico espiritual*, publication history, authorship

To cite this article: Ignatieva (Oganissian), M. Yu. (2023). The second version of *The Spiritual Canticle* of Saint John of the Cross: Final edition or apocryphus? *Shagi / Steps*, 9(3), 140–158. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-140-158>.

Received November 14, 2022

Accepted December 20, 2022

«Духовный гимн» (*Cántico espiritual*), центральное сочинение испанского поэта и мистика Иоанна Креста, также известного как Хуан де ла Крус¹ (1542–1591), вызывает давние текстологические споры. Речь идет о принадлежности Иоанну Креста того извода «Гимна», который на протяжении более трех столетий доминирует в изданиях как «окончательная версия» (*definitiva*, в отличие от «первоначальной», *primitiva*). «Долгий период вынашивания плода, редакции, следовавшие одна за другой, подробные исправления, которые автор вносил в них, многочисленные рукописные экземпляры, дошедшие до нас, полная потеря автографов и пристрастная запальчивость многих исследователей превратили этот вопрос в невероятно запутанную загадку», — писал К. Куэвас [Cuevas García 1983: 9].

В этой статье мы опишем контекст полемики, расскажем историю первых публикаций «Гимна», необходимую для понимания этого контекста, и предложим собственное решение проблемы, основанное на опыте перевода обоих текстов.

Первое издание сочинений Иоанна Креста вышло в 1618 г., спустя 27 лет после смерти автора. Этот срок кажется весьма долгим, учитывая славу Иоанна в религиозных кругах, желание его почитателей увидеть напечатанными сочинения, расходившиеся в списках, необходимость упорядочить и унифицировать эти списки, появление в печати отдельных фрагментов его сочинений под чужими именами и т. д. (см. об этом: [Pacho Polvorinos 1967: 5–6]). Существует несколько предположений, объясняющих столь долгое ожидание. Среди них страх перед инквизиционной цензурой: подозрения в связях с ересью иллюминатов постоянно тяготели над именем Иоанна Креста; сам он избежал инквизиционных судов, но уже первое упомянутое издание 1618 г. подверглось пристрастному разбору трибунала, поскольку его экземпляры были найдены у еретиков (см.: [Llamas Martínez 1993: 193–200]). Другой причиной, возможно, была личная неприязнь к Иоанну Креста, который был членом ордена босоногих кармелитов, генерала ордена — отца Алонсо Иисуса Марии. Генерал принадлежал к враждебному Иоанну крылу ордена, возникшему под влиянием раскола прежнего генерала, Николаса Дориа (см.: [Pacho Polvorinos 1967: 15–19]).

В издание 1618 г. вошли трактаты «Восхождение на гору Кармил», «Темная ночь» и «Пламя живой любви», но не было включено самое известное сочинение Иоанна Креста, «Духовный гимн». Причины для его невключения могли быть те же, что упомянутые выше, особенно вторая: «Гимн» был посвящен матери Анне Иисуса, одной из жертв репрессий Н. Дориа. По предположению издателя полного собрания сочинений Иоанна Креста (1929–1931) Сильверии Святой Терезы, «Духовный гимн» не попал в это первое издание, поскольку это был «своего рода комментарий к Песни песней» [Silverio de Santa Teresa 1929: 210–211]. Неслучайно современник Иоанна Креста, поэт и богослов фрай Луис де Леон (1527–1591), оказался в тюрьме среди прочего и за то, что перевел этот библейский текст на народный язык.

Здесь важно обратиться к истории создания «Духовного гимна».

¹ Вопрос об именовании этого автора на русском языке рассмотрен в нашей статье [Игнатъева (Оганисьян) 2021].

В 1579 г., находясь в заточении в кармелитском монастыре города Толедо, брат Иоанн Креста сочинил 30 строф (*canciones*), начинавшихся стихом: «Куда ты скрылся?» (*¿Adónde te escondiste?*). Остальные строфы были дописаны в Баэсе и Гранаде между 1579 и 1582 г. Эти стихи можно было бы назвать переложением Песни песней, но переложение обычно следует общей сюжетной линии первоисточника, а здесь отдельные, не всегда связанные между собой в исходном тексте строки и образы Песни песней наполняются новыми смыслами и сплетаются в самостоятельный текст со своим сюжетом. Этим сюжетом являются приключения души, потерявшей Бога, вновь обретшей Его после трудных поисков и обручившейся с Ним.

«Духовный гимн» состоит из стихотворного текста и развернутого прозаического комментария к нему². В монастыре Сан-Лукар-де-Баррамедо сохранилась рукопись этого сочинения, составленная несколькими переписчиками и имеющая авторские пометы, последняя из которых гласит: «Сия книга есть черновик, для коего уже имеется беловой вариант».

Рукопись озаглавлена следующим образом: «Разъяснение песен, в коих говорится о подвиге любовного союза души и ее Жениха Христа; затрагиваются и разъясняются некоторые трудности и плоды молитвы. Писано по просьбе матери Анны Иисуса, настоятельницы босоногих кармелиток в Монастыре святого Иосифа в Гранаде. Год 1584» [Juan de la Cruz 2010: 1141]. Название «Духовный гимн» появилось спустя 40 лет после смерти Иоанна Креста в мадридском издании 1630 г., которое было озаглавлено издателем, братом Иеронимом святого Иосифа, так: «Духовный гимн между душою и Христом, ее Женихом. Разъясняются различные тонкие чувства в Молитве и Созерцании при сокровенном общении с Богом». С тех пор за этим шедевром Иоанна Креста в качестве названия закрепились первые два слова нового заглавия. Сам Иоанн Креста, согласно некоторым свидетельствам, называл его «Песнями Невесты» (*Canciones de la Esposa*).

Досточтимая³ Анна Иисуса (1545–1621), которой посвящен «Духовный гимн», была одной из любимых учениц св. Терезы Авилльской. В 1604 г., спасаясь от преследований со стороны антитерезианского крыла ее ордена, она уехала во Францию, а затем в Бельгию, где основала несколько монастырей. К сожалению, рукопись «Гимна», принадлежавшая Анне Иисуса, не сохранилась, но можно с большой долей уверенности сказать, что именно эта рукопись (или список с нее) легла в основу первого издания «Гимна». Оно вышло в 1622 г. в Париже⁴ во французском переводе, спустя год после смерти Анны. «Гимн» перевел и издал Рене Готье, статский советник, сопровождав-

² Иоанн то устно, то письменно на отдельных листках комментировал «Гимн» по просьбе сестер ордена босоногих кармелитов, восхищавшихся стихами, знавших их наизусть, но не вполне понимавших их. Наконец, по просьбе настоятельницы Гранадского монастыря, матери Анны Иисуса, появился цельный трактат. Надо сказать, что это был уже третий опыт подобного разъяснения. Ранее Иоанн истолковал стихи «Темная ночь» (*Noche oscura*) в прозаических сочинениях «Восхождение на гору Кармил» (*Subida al Monte Carmel*) и «Темная ночь» (*Noche oscura*).

³ *Venerable*, титул, присваиваемый «слуге Божьему» (*siervo de Dios*) в процессе беатификации.

⁴ *Cantique d'amour divin entre Iesus-Christ et l'Ame devote*. A Paris: Chez Adrian Taupinart, rue Saint Jacques à la Sphère, 1822.

ший Анну Иисуса в 1604 г. во время ее переезда во Францию. Интересно, что в этом издании посвящение Анне Иисуса было заменено на посвящение св. Терезе, что было чистым анахронизмом: в 1584 г., когда был написан «Гимн», Терезы уже не было в живых. М. П. Манеро Соролля [Manero Sorolla 1994: 43] предположила, что причиной исключения имени Анны был тот факт, что она уехала из Франции в Бельгию, отказавшись следовать правилам, насаждаемым Пьером де Берюлем, учредителем реформированных (терезианских) кармелитских монастырей во Франции.

Первое издание на испанском языке появилось в 1627 г., также за границей, в Брюсселе⁵, стараниями матери Беатрисы Зачатия, преемницы Анны на посту настоятельницы, а также инфанты Изабель, правившей в Нидерландах, почитательницы и подруги Анны. В основе брюссельского издания, вероятно, лежала та же рукопись, попавшая к издателям из архива самой Анны. Эта рукопись совпадает со списком из монастыря в Сан-Лукаре.

В том же 1627 г. в Риме вышел итальянский перевод «Гимна»⁶, который отличался от первых двух изданий тем, что здесь после десятой строфы появлялись новая строфа и комментарий к ней, благодаря чему вместо 39 строф в «Гимне» стало 40.

Первое испанское издание, включавшее в себя эту строфу, вышло в Мадриде в 1630 г.⁷ С этих пор на протяжении всего XVII в. многочисленные издания и переводы «Гимна» выходили в этом изводе: 40 строф в том же порядке со включенной 11-й строфой и ее толкованием. Однако в 1703 г. в Севилье выходит новая версия «Гимна»⁸, которой предстоит заменить собою все предшествующие варианты и доминировать в течение последующих столетий. Ее-то и принято было считать «окончательной». В основе этой версии лежит рукопись из монастыря в городе Хаен. В ней также 40 строф, но часть их расположена в новом порядке, а комментарии расширены приблизительно на треть.

Вот предыстория этой публикации. В 1670 г., незадолго до беатификации Иоанна Креста (1675), некий кармелит, отец Сальвадор Креста, подписал своим именем «Достоверную новость» (Noticia cierta), в которой сообщается о новой найденной рукописи «Духовного гимна». По словам кармелита, рукопись принадлежала основательнице монастыря Изабелы Воплощения, бывшей некогда послушницей под началом Анны Иисуса, от которой она впоследствии и получила рукопись. Сама Изабель перед смертью передала ее матери Кларе Креста.

В предисловии к изданию 1730 г. сказано:

Книга Песен, которая начинается словами «Куда ты скрылся?», печатается по оригиналу, писанному собственною рукою Святого Учителя и Отца нашего: выдающуюся Реликвию почитал и сохранял

⁵ Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el Alma y el Esposo Cristo... Año de 1584. En Bruselas: En Casa de Godofredo Schoevarts, 1627.

⁶ Opere Spirituali che condvocono l'Anima alla perfetta unione con Dio... In Roma: Appresso Francesco Corbelletti, 1627.

⁷ Obras Del Venerable y Místico Doctor F. Joan de la Cruz primer Descalzo i Padre de la Réformf de Nuestra Señora del Carmén... Año de 1630. En Madrid: En casa de la Viuda de Madrigal.

⁸ Obras espirituales que encaminan a una alma a la más perfecta unión con Dios en transformación de amor... En Sevilla: Por Francisco de Leefdael, 1703.

в тайне наш Монастырь Кармелиток в руках вышеуказанных трех Монахинь, так что Ордену (*Religión*) ничего о ней не известно <...> Когда Орден обнаружил некоторые оригиналы Нашего Достопочтенного Отца в Мадриде в 1630 году <...>, этот Гимн с толкованиями был добавлен в собрание его трудов, хотя и в испорченном виде, поскольку, повторяем, он не был сверен с этим оригиналом (цит. по: [Duvivier 1971: 54]).

Остановимся на основных формальных различиях между двумя версиями, которые принято называть СА (*Cántico A*, рукопись из Сан-Лукара, первоначальный вариант, подаренный Анне Иисуса) и СВ (*Cántico B*, Хаенская рукопись, опубликованная в 1703 г.).

1. СА состоит из 39 строф, СВ — из 40, с добавлением 11-й строфы.

2. Порядок строф в СВ изменен: десять строф, с 15-й по 24-ю, поставлены после 27-й; 29-я и 31-я поменялись местами и поставлены после 25-й, ставшей 16-й.

3. В прозаическом комментарии появились новые части: «Общее содержание» (*Argumento*) после Пролога, «Аннотация» (*Anotación*) перед первой строфой, «Аннотации к следующей строфе» (*Anotación para la canción siguiente*) перед главами 6, 8, 9, 10–39, «Разъяснение и аннотация» (*Declaración y anotación*) перед главой 40.

4. Частично исчезли цитаты на латинском языке.

5. Текст комментария расширился приблизительно на треть.

Что же произошло с текстом «Гимна» на содержательном уровне? При разговоре об этом произведении следует учитывать двойственность его структуры, выражающуюся в двух сюжетах — лирическом (поэтическом) и богословском (прозаическом)⁹. Рассмотрим развитие этих сюжетов в каждой из версий.

В стихотворной версии СА попеременно говорят (или, лучше, «поют» — *cantan*, поскольку речь идет о «Гимне» — *Cántico*) Невеста и Жених. Сначала Невеста рассказывает о том, как тщетно и безутешно ищет своего Жениха (строфы 1–11):

1. ¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.

Куда ты скрылся,
Возлюбленный, оставив меня стенать?
Ты бежал, как олень,
ранив меня;
сетуя, выбежала я вслед за тобой, а тебя уже нет.

Затем, в 12-й строфе, ей является сам Жених:

12. Apártalos, Amado, que voy de vuelo.
El Esposo: Vuélvete, paloma, que el ciervo
vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.

Отведи от меня их (свои очи. — *М. И. (О.)*),
Возлюбленный, вот, я улетаю.
Жених: Воротись, голубка,
вот, раненый олень
выглядывает с вершины холма,
влекомый ветром твоего полета, что
освежает его.

⁹ См. нашу статью: [Игнатъева (Оганисьян) 2023].

Явление Жениха производит в Невесте чрезвычайное волнение (строфы 12–26):

13. Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos...

Мой Возлюбленный — горы,
лесистые одинокие долины,
необычайные острова,
полнозвучные реки,
посвист ветерков, дышащих любовью.

В строфах 27–30 Жених вновь обращается к Невесте. Он описывает, как она входит в сад и «блаженно покоится, / склонив шею / на сладостные руки Возлюбленного» (y a su sabor reposa, / el cuello reclinado / sobre los dulces brazos del Amado). Жених баюкает ее, «заговаривая» (устраняя) все возможные препятствия к их союзу:

30. por las amenas liras
y canto de serenas os conjuro
que cesen vuestras iras,
y no toquéis al muro,
porque la esposa duerma más seguro.

Нежными лирами
и пением сирен я вас заговорю,
чтобы прекратился ваш гнев,
не прикасайтесь к стене,
пусть супруга поживает в полной
безопасности.

В строфах 35–39 Невеста воспевает блаженный покой в объятиях Жениха:

38. El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena.

Дыхание ветерка,
сладкое пение филомелы,
роща и ее благолепие
тихую ночью
при пламени, что сжигает, не причиняя боли.

Таков общий лирический сюжет: поиск Жениха — обретение — покой в его объятиях.

В богословском прозаическом сюжете раскрываются значения образов Невесты и Жениха как души и Христа. Душа ранена любовью к Богу; нигде, ни в чем и ни в ком, не находя Его, она стонет и пеняет Ему на Его отсутствие.

Она тем более имеет основания для жалоб, что, будучи ранена любовью, ради которой отреклась ото всего и от себя самой, она к тому же должна страдать из-за отсутствия Возлюбленного, поскольку Он не освобождает ее от уз смертной плоти и тем самым не позволяет ей пребывать с Ним в вечном блаженстве (СА 1, 1)¹⁰.

Соразмерно великой скорби по утраченному Богу душе дается и великое утешение:

Возлюбленный явил ей некоторые лучи своего величия и достоинства, в согласии с ее желанием. Эти лучи были так возвышенны и так сильны, что душу охватил восторг, и она в экстазе и восхищении

¹⁰Мы указываем в скобках манускрипт (СА или СВ) и номера строфы (главы) и параграфа «Разъяснения».

вышла за собственные пределы, что поначалу вызывает в душе великое смятение и естественный страх. И поэтому душа, будучи не в силах вынести преизбыток благодати в таком немощном существе, говорит: «Отведи от меня свои божественные очи, Возлюбленный, ибо они возносят меня на вершину созерцания, превосходя границы моего естества» (СА 12, 1).

Начиная со стиха «*Arártalos, Amado*» («Отведи от меня свои очи, Возлюбленный») совершается «духовное обручение» (*desposorio espiritual*) души и Бога, блаженные свойства которого душа воспеваёт на протяжении строф 12–26.

Здесь впервые Бог раскрывается душе, украшая ее величием, дарами, добродетелями, познанием и славой Божией, подобно тому, как украшают невесту в день помолвки (СА 13, 1).

Само же духовное бракосочетание души и Бога совершается в 27-й строфе, где душа называется «супругой» (*esposa*). Стихи «*Debajo del manzano, / allí conmigo fuiste desposada*» («Под яблоней / ты стала мне супругой») (строфа 28) Иоанн Креста разъясняет так:

Яблоня означает древо креста, на котором Сын Божий искупил человеческую природу и тем самым обручился с ней, подавая каждой душе благодать и залог спасения, заслуженные Его страданием (СА 28, 2).

Пребывая в духовном брачном союзе с Богом, к которому душа пришла путем самоотречения и отречения ото всего, что не есть Бог¹¹, душа познаёт полный покой, поскольку Сам Бог помогает ей укротить три потенции: разум, волю и память, а также четыре страсти: печаль, надежду, радость и страх. Бог «заговаривает» их «нежными лирами» (т. е. Своей «кротостью») и «пением сирен» (т. е. Своей «сладостью») (см.: СА 29–30, 7).

В последних строфах, по толкованию Иоанна Креста, душа испытывает совершенную любовь к Богу, уподобляемую пламени, которое уже лишено прежних свойств несовершенной любви — черноты, дыма и гари (т. е. страданий, идущих от собственных страстей души), здесь душа «вся преобразается в мягкое пламя, сжигающее все это и преобразующее ее в Бога, в котором все ее движения и действия становятся божественными» (СА 38, 11).

Итак, мы видим, что первая богословская версия «Духовного гимна» (рукопись из монастыря Сан-Лукар) описывает высокие состояния души, уже в первых строфах сумевшей встать на путь самоотречения. Неслучайно в посвящении Анне Иисуса Иоанн Креста подчеркивает, что его сочинение обращено к преуспевшим подвижникам:

Оставляя в стороне наиболее общие свойства, я коротко отмечу более редкие, через которые прошли те, кто по милости Божией про-

¹¹ Этот путь подробно описан Иоанном в трактатах «Восхождение на гору Кармил» и «Темная ночь».

двинулся далее состояния новоначальных. Сделаю я это, исходя из двух соображений: во-первых, потому что для начинающих уже написано множество пособий; а во-вторых, потому что здесь я обращаюсь к Вашему преподобию, к Вам, которую наш Господь удостоил преодолеть состояние новоначальных и привести дальше вглубь на лоно Своей божественной любви [Juan de la Cruz 2010: 1143].

Что же происходит во второй версии, основанной на Хаенской рукописи? Десять строф, описывавших любовное волнение Невесты-души после обретения Жениха-Христа и обручения с ним, перенесены к 27-й строфе, в которой описан духовный брак (совершающийся, как и в первой версии, в строфе «Вошла супруга / в милый, желанный сад»). Цель этого переноса (и об этом ясно говорит авторский комментарий) заключается в том, чтобы превратить «Духовный гимн» в руководство не столько для опытных подвижников, сколько для начинающих духовный путь. Так, если в версии СА Невеста после помолвки с Женихом восклицает:

19 (СВ 28). Mi alma se ha empleado,
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio.

Моя душа отдала себя
и все свои богатства в служение ему;
я уже не хожу за стадом,
и нет у меня иных забот:
любить его — мое единственное дело, —

то в версии СВ это признание стало возможно только после заключения духовного брака.

Изменилось и «Разъяснение»: его многочисленные добавления служат тому, чтобы придать «Гимну» более систематический и догматический характер. Так, в начале появляется новый текст: «Общее содержание» (Argumento), задачей которого становится именно объяснение нового порядка изложения. Оно начинается так:

Порядок этих строф идет от того времени, когда душа начинает служить Богу, до того, когда она достигнет последней стадии совершенства, то есть духовного брака. Таким образом в них затрагиваются три стадии или пути духовного упражнения, по которым проходит душа, прежде чем достичь названного состояния, а именно: очистительный, просветительный и соединительный; разъясняются отдельные свойства и эффекты каждого пути (Argumento, 1)¹².

Большинство испанских исследователей (особенно принадлежащих к ордену кармелитов) считает, что Иоанн Креста переработал первую версию в поисках большей ясности и точности. Так, Э. Пачо Полворинос пишет: «Перечитав свой текст и написанное в более поздних сочинениях, Иоанн Креста пришел к выводу о целесообразности глубокой ревизии первого варианта. В нем имелись неувязки и противоречия, которые могли дезориентировать не одного читателя» [Pacho Polvorinos 2006: 248].

¹² В цитате используется терминология из трактата, долгое время приписывавшегося Бонавентуре, «О тройственном пути». См.: [Faustino 1965].

Как мы уже упоминали, именно версия СВ вытеснила версию СА¹³, публиковавшуюся на протяжении XVII в., и стала основной при издании сочинений Иоанна Креста.

Такое положение дел ни у кого не вызывало сомнений до тех пор, пока в 1922 г. бенедиктинский монах Дом Филипп Шевалье не опубликовал статью «Был ли переписан “Духовный гимн” святого Иоанна Креста?» [Chevallier 1922]. Автор приводит среди прочих следующие доводы в пользу того, что версия СВ (кстати, именно ему принадлежат буквенные обозначения двух версий) является апокрифом.

1. Брюссельское издание (как мы помним, первое на испанском языке), равно как и предшествующее ему парижское издание во французском переводе, основываются на рукописи, принадлежавшей адресату «Гимна» Анне Иисуса, не знавшей ни о какой другой редакции «Гимна».

2. Сохранив данное в СА обещание предварять цитаты из Писания латинским оригиналом¹⁴, СВ не выполняет его. «Хаенская рукопись, — пишет Шевалье, — вероятно, лучшая рукопись версии В, цитирует Писание 257 раз и лишь 48 раз дает его латинский текст» [Chevallier 1922: 221].

3. Кажется странным, что текст 11-й строфы был составлен из комментария к 6-й строфе. Вот эта строфа:

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.

Яви свое присутствие,
убей меня созерцанием твоей красоты,
ведь недуг
любви могут излечить лишь
присутствие и лицезрение.

В комментарии же читаем:

И видя, что ее скорбь (*dolencia*) может исцелить (*curar*) лишь непосредственное созерцание (*vista*) Его и присутствие (*presencia*) ее Возлюбленного, не доверяя никакому иному снадобью, она просит в этой строфе об обладании Его присутствием (СА 6, 2).

Эту строфу и комментарий к ней, по мнению Шевалье, заимствовал из издания 1626 г. автор СВ, т. е. эта версия была создана самое раннее спустя 35 лет после смерти Иоанна Креста [Chevallier 1922: 331].

4. Бенедиктинец (так принято называть Шевалье в полемике об авторстве СВ) дает ряд разночтений отдельных слов и выражений, который ставит под сомнение тот факт, что редактором СВ мог быть сам Иоанн. Например, вместо *encendidos* ‘зажженные’ редактор пишет *escondidos* ‘сокрытые’, вместо *fuerte* ‘сильный’ — *fuate* ‘источник’ и т. д. [Chevallier 1922: 331].

¹³ Вернее сказать, версию СА’, так называемый исправленный текст, очень близкий к первоначальному: те же 39 строф в том же порядке, с исключением некоторых латинских цитат и множеством формальных изменений в комментариях. Авторство рукописей СА’ разными исследователями приписывается либо самому Иоанну Креста, либо переписчикам.

¹⁴ «Итак, я буду придерживаться следующего метода: сначала я приведу латинский текст, затем истолкую его в свете обсуждаемой темы» [Juan de la Cruz 2010: 1143].

5. Имеются неоднократные логические неувязки, возникшие при переносе 18 строф. Например, в 24-й строфе СВ идет отсылка к «предыдущим» строфам, которые теперь уже не предшествуют этой строфе, отстоя от нее на 10 строф.

Ученый приходит к следующему заключению: «Коротко говоря, апокрифический характер редакции В оказывается трижды подтвержденным: тем фактом, что Мать Анна Иисуса знала лишь редакцию А; добавлениями, опущениями и вариантами, поступившими из версии R¹⁵ в редакцию В самое раннее в 1626 г.; всей совокупностью плохого прочтения, ложных отсылок, неподсказательностей, оплошностей, недоразумений и противоречий, слишком бегло указанных выше» [Chevallier 1922: 337].

Статья Д. Шевалье и последующие его работы (особенно следует отметить критическое издание «Духовного гимна» 1930 г. [Jean de la Croix 1930]) положили начало еще неоконченной полемике, в которой столкнулись главным образом две стороны: испанские кармелиты (Эулохио Девы Кармильской (Пачо Полворинос), Сильверии святой Терезы, Форенсио Младенца Иисуса и др.) и франкоязычные ученые (Жан Барюзи, Роже Дювивье, Жан Кринэн и др.)¹⁶.

Испанские исследователи пролили немало чернил, доказывая аутентичность второй версии и тождественность ее учению Иоанна Креста. Так, отец Сильверии писал об 11-й строфе:

Включение этой строфы на этом месте, кажется, служит тому, чтобы сделать более естественным и гармоничным прогрессивное нарастание желаний увидеть Бога, проявляемое душой с первой же строфы. И стихи, и комментарий здесь несомненного свято-иоаннова отлива, и с полным правом можно сказать об этой строфе, что это новое кольцо, которое совершенным образом подходит к пальцу белой, тонкой руки Невесты [Silverio de Santa Teresa 1929: xxx].

Отец Сильверии также обращает внимание на то, что в СВ учтены замечания из «черновой рукописи» СА [Ibid.: xxxiii]. Наиболее авторитетным и представительным защитником версии СВ был Эулохио Пачо, которому мы обязаны множеством ценнейших исследований, посвященных жизни и творчеству Иоанна Креста. Так, он считает, что в основе брюссельского издания «Гимна» не могла лежать рукопись, принадлежавшая Анне Иисуса, поскольку в брюссельском томе имеется множество ошибок, которые не могут происходить от оригинала, включая серьезное опущение 21-й строфы [Pacho Polvorinos 1976].

Ж. Барюзи, автор первого монографического труда, посвященного Иоанну Креста [Baruzi 2001], добавляет к аргументации Д. Шевалье, считающего версию СВ апокрифической, ряд филологических и философских рассуждений.

1. Относительно 11-й строфы он замечает, что вся она состоит из абстрактных понятий: *presencia* 'присутствие', *figura* 'образ', *vista* 'вид', *hermosura*

¹⁵ Так Дом Филипп Шевалье называет версию изданий с 11-й строфой в порядке СА.

¹⁶ «Именуемое истиной по сю сторону Пиренеев именуется заблуждением по ту сторону», — как весьма уместно цитирует афоризм Паскаля Дювивье [Duvivier 1971: 8].

‘красота’ [Baruzi 2001: 63], стилистически выделяющих эту строфу из всего корпуса «Гимна».

2. Живой импульс строф с 6-й по 10-ю гаснет в этой безжизненной строфе. «Не была ли, — спрашивает Барюзи, — эта новая строфа и комментарий к ней первой попыткой издателей 1627 и 1630 гг. изменить первоначальный текст?» [Baruzi 2001: 63].

3. Если, по мнению Барюзи, Иоанн создал версию В как окончательную, зачем тогда сохранять версию А с пометкой о том, что это «черновик»? [Baruzi 2001: 65]. Ведь Иоанн известен как писатель, не знавший привязанности к архивам.

4. Сравнивая два начала, СА и СВ, Барюзи замечает: автор СВ «заменял начальный натиск подлинного мастера на пресные центоны проповедника!» [Baruzi 2001: 71]. Школьный язык (см. выше цитату о трех путях мистического богословия), по мнению Барюзи, не подходит лирическому контексту.

Остановимся на двух кардинальных моментах версии СВ и сопоставим их с теми же тематическими узлами в версии СА. Это позволит нам лучше уяснить специфику обоих текстов в богословском и литературном контексте. Речь идет о начале и конце пути, который проходит душа-Невеста в разных версиях «Духовного гимна».

Согласно «Общему содержанию» (*Argumento*), начинающие, к которым относится начало «Гимна», находятся на очистительном пути (*via purgativa*) (*Argumento*, 2). На этом пути видит себя душа, осознавшая, что жизнь коротка (Иов 14:5), а мирские вещи суетны и лживы. Бог сокрыт от нее, потому что гневается за то, что она забыла о Нем среди тварных вещей (СВ 1, 1). Душа ищет Бога и, не находя, «понимает, что ей не остается ничего иного, как обратиться к вере» (СВ 12, 1). Она исполнена «тней и пустот, соразмерно которым душе подаются утешение и милости» (СВ 13, 1). Однако стоит душе вкусить этих милостей, в чувственной части поднимаются и восстают «дурные слуги» страстей, чтобы помешать этому благу (СВ 18, 1). То есть пока душа не вступила в духовный брак с Богом, в ней действуют страсти, очищение от которых ей и предстоит пройти на пути к духовному браку с Женихом.

Этот путь очищения был уже разъяснен Иоанном Креста в предыдущих трактатах «Восхождение на гору Кармил» и «Темная ночь». Версия СА начинается там, где кончается путь, описанный в «Темной ночи». В этой версии душа выходит на поиски Бога, потому что ранена Его любовью. Бог сокрыт от нее не по ее легкомыслию, а потому, что невозможно увидеть Бога по сущности:

Здесь важно заметить: какие бы великие, высокие посещения ни посылались душе при жизни, они не представляют Бога по сущности и не имеют отношения к ней, потому что в действительности Он сокрыт от души, и ей подобает всегда считать Бога сокрытым и, несмотря на все явленные ей божественные совершенства, искать Его как Сокровенного, восклицая: *Куда Ты скрылся?* (СА 1, 2).

Душа обращается к вере не из-за разочарования в мирском («мирские вещи суетны и лживы», СВ) и смятения чувств («тней и пустот», СВ), а потому что она верна своему Богу.

Душа весьма жаждет союза со своим Женихом, но ни в одном из творений не находит посредника или средства для достижения этого союза, и тогда она снова обращается к своей вере, взяв ее в посредники, ведь именно вере суждено наиболее живо явить душе свет Возлюбленного (СА 11, 1).

Видение подается не в соответствии с мучениями («теньями и пустотами, согласно которым душе подаются утешение и милости»), а соразмерно предваряющим милостям¹⁷ и любовной жажде:

Обычно соответственно великим милостям и любовной жажде, которые заранее были в душе, следуют также и великие милости Божии и Его посещения. И поскольку в предыдущей строфе душа с таким пылом пожелала увидеть эти божественные очи, Возлюбленный явил ей некоторые лучи своего величия и достоинства, в согласии с ее желанием (СА 12, 1).

Все высокие состояния, описанные в СА, Иоанн представляет как возможные и желанные еще при этой жизни. Автор версии СВ относит их к будущей жизни. Так, он предваряет 36-ю строфу следующим утверждением:

Душе остается желать лишь одного: совершенного наслаждения Богом в вечной жизни. И поэтому в следующей и дальнейших строфах она усердно просит Возлюбленного подать ей эту блаженную пажить в явном видении Бога (СВ 36, 2).

Характерно, что «явного видения Бога» в СА душа просила в самом начале, в 1-й строфе:

Желание души в этом стихе («Куда ты скрылся?» — М. И. (О.)) не означает простое моление об утешительном духовном ощущении: оно не внушает твердой уверенности в благодатном обладании Женихом в этой жизни. Речь идет о желании ясно увидеть Его бытие и сущность, которые уверяют душу в вечной славе и тем утешают ее (СА 1, 2).

То есть в первом же разъяснении речь идет о желании сверхъестественного опыта, что и достигается в 12-й строфе («Отведи от меня свои очи, Возлюбленный»).

В одном из последних комментариев СВ автор формулирует новое значение духовного брака как осуществившегося в вечной жизни, в торжествующей (*triumfante*) Церкви:

Все эти совершенства и достоинства Невеста излагает своему Возлюбленному, Сыну Божию, с тем, чтобы Он перенес ее из состояния духовного брака, которого Он удостоил ее в Церкви воинствующей

¹⁷ Ср. «Темная ночь», кн. 2, гл. 8, 2.

(*militante*), к славному состоянию брака в Церкви торжествующей, к которому да приведет Он всех призывающих имя сладчайшего Иисуса, Жениха верных душ (СВ 40, 7).

Таким образом, автор версии СВ, с одной стороны, делает мистический путь «Гимна» более эксплицитным, дидактическим и доступным (путь открыт даже неискушенным в мистическом делании, и духовный брак совершается раньше, чем в версии СА), а с другой — показывает относительность достигаемой цели (духовный брак является лишь предвозвестием другого, высшего брака, достижимого лишь в вечности). Тем временем версия СА в начале пути требует определенной мистической и аскетической опытности, а в конце приводит к абсолютному, а не относительному состоянию духовного брака. Именно поэтому «Гимн» в версии СА является более сокровенным и таинственным для читателя. Так, по мнению Дювивье, начиная с 32-й и особенно с 35-й строфы душа (а именно ее изображает Невеста) «зовет Жениха уйти вместе с нею в даль, закрытую от читателя» [Duvivier 1971: 64].

Парадоксальным образом обещанные любому желающему и полученные милости в версии СВ оказываются слишком доступными, чтобы стать мистическими, и слишком относительными, чтобы выдержать лирический накал первоначальной версии. Перестановка строф и «смирительный» комментарий создали новое произведение, несомненно имеющее высокое богословское значение (недаром в течение нескольких столетий по нему воспитывались поколения кармелитов и других религиозно настроенных читателей), но нивелирующее значение поэтическое.

Остается вопрос: стоит ли за версией СВ автор версии СА? Сам ли Иоанн Креста переписал свое сочинение? Это вполне возможно, учитывая, с одной стороны, отсутствие «литераторской» привязанности к своим текстам у Иоанна (он оставлял их недописанными и не сохранял автографов), а с другой — его осознанное призвание духовника: само комментирование собственных стихотворений свидетельствует о том, что их духовная польза была для него важнее их литературной ценности. Иоанн вполне мог перемешать свои строфы и если и не переписать самостоятельно весь комментарий, то дать общие или конкретные указания своему секретарю. На этот вопрос будет получен ответ только тогда, когда, возможно, будут найдены новые автографы Иоанна Креста.

Тем не менее для современных критических изданий «Духовного гимна» (см. например: [Juan de la Cruz 1999; 2002]) принято выбирать версию СА как единственный достоверный источник текста. Итальянская исследовательница Паола Элиа в предисловии к изданию 1999 г. писала: «Collatio (сопоставление. — М. И. (О.)) всех свидетельств СА и СА' пробудило во мне сомнения относительно подлинности так называемой переписанной версии комментария. К примеру, представляется весьма маловероятным, что Иоанн Креста в новой редакции комментария сохранил те же ошибки при переписывании, которые он исправляет в “черновике”, и что он уничтожил все латинские цитаты, сохранившиеся в первоначальной версии, до 13-й *Declaración* (разъяснение. — М. И. (О.))» [Eliá 1999: 27]. Исследовательница отмечает недостаток единообразия в редактуре, частоту эксклюзивных слов в СВ, не принадлежащих *itsus scribendi* (собственному стилю) поэта, например: *sobrederivada* ‘произво-

дня», *frágil* ‘хрупкий’, *ofrenda* ‘приношение’, *velocidad* ‘скорость’, *detractive* ‘уводящая’ и т. д. [Elia 1999: 29].

Именно этот последний факт привлек наше внимание, когда мы обратились к переводу версии СВ после того, как нами был переведен «Гимн» в версии СА. Ниже мы поделимся своими наблюдениями, возникшими в работе над переводом. Мы покажем на примере 11-й строфы, той самой, впервые появившейся в итальянском издании 1627 г., что автором комментария не мог быть Иоанн Креста. На поэтические недостатки самой строфы указывал Ж. Барюзи (см. выше), мы склонны согласиться с его оценкой. Но признаемся, что нам труднее оценить аутентичность поэтического текста, чем прозаического: мы допускаем, что при той версификационной легкости, которой владел Иоанн, эта строфа могла принадлежать и ему, хотя ей не хватает изящества, звучности и парадоксальности лучших строф «Гимна».

Выявив ряд слов и выражений, которые показались нам чуждыми лексике и стилистике Иоанна Креста, мы сверили их с результатами компьютерного поиска по собранию сочинений Иоанна. Однако важна не столько однократность их употребления, сколько тот семантический контекст, который позволяет выстроить своеобразный «робот» автора версии СВ, и он оказывается весьма далеким от того образа, который возникает в подлинных сочинениях Иоанна Креста.

Например, определение *susodicho* ‘вышеупомянутый’ встречается только в СВ. Этот юридический оборот выдает школярский педантизм автора, вовсе не свойственный Иоанну, а скорее присущий секретарю канцелярии.

Или неожиданное сравнение с василиском:

Два зрелища, как известно, убивают человека тем, что он не может вынести силы и воздействия увиденного. Это василиск, вид которого, говорят, убивает, и созерцание Бога (СВ 11, 7).

Образ василиска, характерный для любовной литературы того времени (см.: [Yndurain 1983: 86]), свидетельствует о привязанности автора к светской литературе.

Единственное во всем сохранившемся наследии Иоанна Креста упоминание лимба¹⁸ оказывается как раз в версии СВ:

В те времена, даже угодники Божии, умирая, не могли Его видеть до пришествия Христа, так что для них было лучше жить во плоти, умоножая заслуги и наслаждаясь естественной жизнью, чем пребывать в лимбе, не имея возможности стяжать заслуги, претерпевая мглу и духовное отсутствие Бога (СВ 11, 9).

К нашему портрету добавляется черта моралиста и проповедника, которую мы уже упоминали выше, цитируя Ж. Барюзи.

Дважды автор СВ предлагает разрешить возможное сомнение (*duda*), вызываемое его утверждениями (11, 9; 38, 5). Это примета таких сочинений Иоанна Креста, как «Восхождение на гору Кармил» и «Темная ночь», сочинений

¹⁸ Место пребывания душ, пограничного с адом.

апологетических, в отличие от «Духовного гимна» — текста пророческого. Неслучайно в СА нет ни одного «сомнения». Автору СВ чужд лирический пафос и убежденность как следствие непосредственного мистического опыта, она особенно показательна в «Пламени живой любви». Ср:

А если ты еще сомневаешься, то я уж и не знаю, что тебе сказать, кроме того, чтобы ты вновь перечитал написанное; тогда, возможно, уже не усомнишься, ибо высказана самая суть истины, и не стоит здесь распространяться более [Juan de la Cruz 2010: 1109].

Обращает на себя внимание и тот факт, что во второй версии встречаются самоповторы. Исследователи уже отмечали, что текст 11-й строфы составлен на основании комментария к 6-й строфе. Заметим, что и выражение «*más vive el alma adonde ama que donde anima*» («душа больше живет в том, что любит, чем в том, что она одушевляет» — СВ 11, 10) почти дословно заимствовано из СА 8, 2.

Автор СВ, очевидно, следует определенному магистральному плану, пренебрегая деталями (отсюда отмеченные выше логические неувязки, самоповторы, стилистические нововведения), при этом он значительно, по сравнению с СА, утяжеляет свой текст библейскими цитатами. Так, в одном коротком параграфе их может быть целых три, чего не бывает у самого Иоанна Креста. Ср.:

Он сам сказал через Захарию (2, 8): Ибо так говорит Господь Саваоф: скорби и нужды «касаются зеницы ока Его», особенно когда скорби таких душ происходят от подобной любви. Поэтому и Исайя (65, 24) говорит: «И будет, прежде нежели они воззовут, Я отвечу; они еще будут говорить, и Я уже услышу». И Мудрый (Притч 2, 4–5) сказал: «Если будет душа искать Его, как серебра, то найдет» (СВ 11, 1).

Когда в СА Иоанн прибегает к цитатам из Ветхого или Нового Завета, они звучат как отсылка к аргументу, найденному ранее, они сами становятся аргументом в рассуждении: священный текст и мысль Иоанна льются единым потоком, а у автора СВ цитата — это отсылка к авторитету, как бы к стати приходящая на память. Вот пример цитирования Песни песней из 1-й главы версии СА:

То, что душа называет «ушла к Богу», Невеста в «Песнях» обозначает словом (Песн 3, 2) «встать»: «*Surgam et circuibō civitatem, per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea, quaesivi illum et non inveni*», то есть «Встану же я, пойду по городу, по предместьям и площадям, и буду искать того, которого любит душа моя; искала я его и не нашла его». Это «встать» означает духовный подъем от низшего к высшему, это то же самое, что подняться от самой себя, от своего низкого образа жизни и любви к высшей любви к Богу. И объявляет, что осталась в скорби, потому что не нашла его (СА 1, 12).

Латинский глагол *surgam* вдохновляет Иоанна на новую мысль, разжигая пламя богословской речи, так же как испанское *sali* ‘вышла’ дало начало лирическому движению «Гимна».

Исследователь Жан Кринэн [Krynen 1948] предположил, что автором версии СВ является кармелитский священник и писатель Фома Иисуса (1564–1627), в свою очередь воспользовавшийся комментариями к «Гимну» Иоанна Креста, написанными августинцем Августином Антолинесом (1554–1626). По мнению Кринэна, Фома находил учение Иоанна Креста неприемлемым и переписал его в прямо противоположном Иоанну духе. Эта гипотеза нашла как горячих сторонников (см.: [Juan 1949: 11–12]), так и противников (см.: [Juan 1949; Simeon 1951] и др.). Какими бы убедительными ни представлялись аргументы обеих сторон, они не позволяют с достоверностью утверждать или отрицать авторство Фомы Иисуса. В задачи нашей статьи не входит рассмотрение этой полемики, но отметим лишь, что в мотивации автора версии СВ мы не усматриваем враждебной по отношению к Иоанну Креста позиции и склонны согласиться с теми исследователями, которые защищают доктринальное единство обеих версий. Речь скорее должна идти о литературном несоответствии двух версий, их стилистической, сюжетной и лирической разнонаправленности. Если в версии СА лирический и богословский сюжеты, переплетаясь, создавали высокое напряжение одновременно поэтического и духовного поля, то в версии СВ, в которой события поменялись местами, главное (духовный брак) произошло раньше, а самое главное (высший брак) произойдет только в будущей жизни, теряется напряжение и поэтического, и духовного свойства. Таким образом, не только потому, что принадлежность авторства версии СВ Иоанну Креста остается недоказанной, но и потому, что литературное значение версии СА несомненно выше, потенциальный издатель русскоязычного полного перевода «Духовного гимна» должен, на наш взгляд, ориентироваться на версию СА.

Источники

- Jean de la Croix 1930 — *Jean de la Croix, Saint. Le Cantique Spirituel* / Ed. D. Chevallier. Paris: Desclée, de Brouwer, 1930.
- Juan de la Cruz 1999 — *Juan de la Cruz, San. Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma espiritual y el esposo Cristo: (Cántico Espiritual)* / Ed. crítica de P. Elia. L'Aquila: Textus, 1999.
- Juan de la Cruz 2002 — *Juan de la Cruz, San. Cántico espiritual y poesía completa* / Ed. P. Elia y M. Jesús Montero. Barcelona: Crítica, 2002.
- Juan de la Cruz 2010 — *Juan de la Cruz, San. Obras completas* / Ed. E. Pacho Polvorinos. Burgos: Monte Carmelo, 2010.

Литература

- Игнатъева (Оганисьян) 2021 — *Игнатъева (Оганисьян) М.* Проблемы перевода имени *San Juan de la Cruz* на русский язык // Меди@льманах. 2021. № 6. С. 138–145. <https://doi.org/10.30547/mediaalmanah.6.2021.138145>.
- Игнатъева (Оганисьян) 2023 — *Игнатъева (Оганисьян) М. Ю.* Испанская мистика XVI века и «Духовный гимн» святого Иоанна Креста // *Studia Litterarum*. Т. 8. № 2. 2023. С. 86–107. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-2-87-107>.

- Baruzi 2001 — *Baruzi J.* San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2001.
- Chevallier 1922 — *Chevallier M. B. Fr. Ph.* Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé ? // *Bulletin Hispanique*. T. 24. 1922. P. 307–342.
- Cuevas García 1983 — *Cuevas García C.* “Estudio preliminar” // *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual*. Poesías. Madrid: Clásicos, 1983. P. 1–103.
- Duvivier 1971 — *Duvivier R.* La Genèse du “Cantique spirituel” de Saint Jean de la Croix. Liège: Presses universitaires de Liège, 1971. Kindle Ed.
- Elia 1999 — *Elia P.* Introducción // *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual y poesía completa* / Ed. P. Elia y M. Jesús Montero. Barcelona: Crítica, 2002. P. 9–33.
- Faustino 1965 — *Faustino de Pablo Maroto, o. c. d.* Amor y conocimiento en la vida mística según Hugo de Balma. Madrid: Teresianum, 1965.
- Juan 1949 — *Juan de Jesús María, o. c. d.* El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz y “Amores de Dios y el Alma” de a. Antolinez, o. s. a. // *Ephemerides Carmeliticae*. Vol. 3. No. 3. 1949. P. 443–542.
- Krynen 1948 — *Krynen J.* Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII siècle. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1948.
- Llamas Martínez 1993 — *Llamas Martínez E.* Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la inquisición: denuncias, procesos, sentencias... // *Cuadernos de pensamiento*. N° 7. 1993. P. 179–206.
- Manero Sorolla 1994 — *Manero Sorolla M. P.* Ana de Jesús y Juan de la Cruz. Perfil de una relación a examen // *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*. T. 70. 1994. P. 5–53.
- Pacho Polvorinos 1967 — *Pacho Polvorinos E.* Primeras ediciones del Cántico espiritual. Teresianum // *Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità “Teresianum”*. Vol. 18, N° 1. 1967. P. 3–48.
- Pacho Polvorinos 1976 — *Pacho Polvorinos E.* Introducción a su problemática textual // *Ephemerides Carmeliticae*. Vol. 27. N°2. 1976. P. 382–452.
- Pacho Polvorinos 2006 — *Pacho Polvorinos E.* Cántico espiritual // *Diccionario de San Juan de la Cruz* / Dir. E. Pacho. Burgos: Monte Carmelo, 2006. P. 244–267.
- Silverio de Santa Teresa 1929 — *Silverio de Santa Teresa.* Preliminares // *Obras de San Juan de la Cruz* / Dir. Silverio de Santa Teresa. T. 3. Burgos: El Monte Carmelo, 1929. P. vii–lxiv. (Biblioteca Mística Carmelitana; 10).
- Simeon 1951 — *Simeón de la Sgda Familia, o. c. d., fr.* Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz // *Ephemerides Carmeliticae*. Vol. 5. No. 1. 1951–1954. P. 91–159.
- Yndurain 1983 — *Ynduráin D.* Introducción // *Juan de la Cruz, San. Poesía* / Ed. de D. Ynduráin. Madrid: Cátedra, 1983. P. 11–237.

References

- Baruzi, J. (2001). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León. (In Spanish).
- Chevallier M. B. Fr. Ph. (1922). Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé? *Bulletin Hispanique*, 24(4), 307–342. (In French).
- Cuevas García, C. (1983). “Estudio preliminar”. In *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual. Poesías* (pp. 1–103). Clásicos. (In Spanish).
- Duvivier, R. (1971). *La Genèse du “Cantique spirituel” de Saint Jean de la Croix* (Kindle Ed.). Presses universitaires de Liège. (In French).
- Elia, P. (2002). Introducción. In P. Elia, & M. Jesús Montero (Eds.). *San Juan de la Cruz. Cántico espiritual y poesía completa* (pp. 9–33). Crítica. (In Spanish).

- Faustino de Pablo Maroto, o. c. d. (1965). *Amor y conocimiento en la vida mística según Hugo de Balma*. Teresianum. (In Spanish).
- Ignatyeva (Oganisyan), M. J. (2021). Problemy perevoda imeni San Juan de la Cruz na russkii iazyk [Challenges of translating the name ‘San Juan de la Cruz’ into Russian]. *Medi@l’manakh*, 2021(6), 138–145. <https://doi.org/10.30547/medi@lmanah.6.2021.138145>. (In Russian).
- Ignatyeva (Oganisyan), M. Yu. (2023). Ispanskaia mistika XVI veka i “Dukhovnyi gimn” sviatogo Ioanna Kresta [Spanish mysticism of the 16th century and the “Spiritual Hymn” of St. John of the Cross]. *Studia Litterarum*, 8(3), 86–107. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-2-87-107>. (In Russian).
- Juan de Jesús María, o. c. d. (1949). El “Cántico espiritual” de San Juan de la Cruz y “Amores de Dios y el Alma” de a. Antolínez, o. s. a. *Ephemerides Carmeliticae*, 3(3), 443–542. (In Spanish).
- Krynen, J. (1948). *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVII^e siècle*. Universidad de Salamanca. (In French).
- Llamas Martínez, E. (1993). Teresa de Jesús y Juan de la Cruz ante la inquisición: denuncias, procesos, sentencias... *Cuadernos de pensamiento*, 7, 179–206. (In Spanish).
- Manero Sorolla, M. P. (1994). Ana de Jesús y Juan de la Cruz. Perfil de una relación a examen. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 70, 5–53. (In Spanish).
- Pacho Polvorinos, E. (1967). Primeras ediciones del “Cántico espiritual”. *Teresianum “Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità “Teresianum”*, 18(1), 3–48. (In Spanish).
- Pacho Polvorinos, E. (1976). El “Cántico espiritual” retocado. Introducción a su problemática textual. *Ephemerides Carmeliticae*, 27(2), 382–452. (In Spanish).
- Pacho Polvorinos, E. (2006). Cántico espiritual. In E. Pacho (Ed.). *Diccionario de San Juan de la Cruz* (pp. 244–267). Monte Carmelo. (In Spanish).
- Silverio de Santa Teresa (1929). Preliminares. In Silverio de Santa Teresa (Ed.). *Obras de San Juan de la Cruz* (Vol. 3, pp. vii–lxiv). El Monte Carmelo. (In Spanish).
- Simeón de la Sgda Familia, o. c. d., fr. (1951–1954). Tomás de Jesús y San Juan de la Cruz. *Ephemerides Carmeliticae*, 5(1), 91–159. (In Spanish).
- Ynduráin, D. (1983). Introducción. In D. Ynduráin (Ed.). *San Juan de la Cruz. Poesía* (pp. 11–237). Cátedra. (In Spanish).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Мария Юльевна Игнатьева (Оганисьян)

кандидат филологических наук
заведующая кафедрой русского языка,
Государственная школа иностранных
языков Драссанес
EOIBD, Av. Drassanes, 14, Barcelona,
08001, Spain
Тел.: +34 (93) 324-93-30
✉ maria.ignatievaogan@gmail.com

Maria Yu. Ignatieva (Oganissian)

Cand. Sci (Philology)
Head of Department of Russian Language,
State School of Idioms Drassanes
EOIBD, Av. Drassanes, 14, Barcelona,
08001, Spain
Tel.: +34 (93) 324-93-30
✉ maria.ignatievaogan@gmail.com

E. N. Sobolnikova^a

ORCID: 0000-0001-8129-1855

✉ sobolnikova.elena@pharminnotech.com

^a Санкт-Петербургский государственный химико-фармацевтический университет
(Россия, Санкт-Петербург)

D. Proud^b

ORCID: 0000-0001-8129-1855

✉ david.proud@liverpool.ac.uk

^b Ливерпульский университет
(Соединенное Королевство Великобритании
и Северной Ирландии, Ливерпуль)

THE IDEA OF CONSCIENCE IN THE MYSTICISM OF RICHARD ROLLE AND HEGEL'S PHILOSOPHY

Аннотация. В данной статье исследуется проблема мистико-религиозных оснований морали, которые взаимосвязаны, в первую очередь, с внутренним миром человека — с долгом, совестью, чувством собственного достоинства. Основное внимание уделяется сравнительному анализу идеи совести в мистицизме Ричарда Ролла и философии морали Г. В. Ф. Гегеля. Если для Ролла совесть — это голос высшего трансцендентного Бога, то для Гегеля совесть — это обобщенный голос значимых других, перенесенный на внутренний план нашего сознания. Эти точки зрения не исключают друг друга: первая фокусируется на том, как созревает совесть, она формируется на основе мистического устремления и любви к Богу, вторая — на механизме функционирования зрелой совести, которая реализует себя в обществе в чувстве долга. Согласно Роллу, совесть — это биение внутреннего разума, тогда как для Гегеля, совесть — это божественный голос, обладающий непосредственным знанием о существовании человека и включающий в себя переживание религиозного или духовного качества, которое выходит за рамки концептуального анализа.

Ключевые слова: моральная философия, философия религии, совесть, Ричард Ролл, Георг Вильгельм Фридрих Гегель, мистицизм, теология

Для цитирования: Sobolnikova E. N., Proud D. The idea of conscience in the mysticism of Richard Rolle and Hegel's philosophy // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 159–173. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-159-173>.

Статья поступила в редакцию 25 октября 2022 г.
Принято к печати 13 декабря 2022 г.

E. N. Sobolnikova^a

ORCID: 0000-0001-8129-1855

✉ sobolnikova.elena@pharmintotech.com

^a Saint Petersburg State Chemical and Pharmaceutical University
(Russia, St. Petersburg)

D. Proud^b

ORCID: 0000-0001-8129-1855

✉ david.proud@liverpool.ac.uk

^b The University of Liverpool
(United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, Liverpool)

THE IDEA OF CONSCIENCE IN THE MYSTICISM OF RICHARD ROLLE AND HEGEL'S PHILOSOPHY

Abstract. This article examines the problem of mystical and religious foundations of morality, which are interconnected, first of all, with the inner world of a person - with duty, conscience, self-esteem. In what follows two theories of conscience are analyzed, compared and contrasted: those of the fourteenth-century mystic Richard Rolle and those of the philosopher Georg Friedrich Wilhelm Hegel. The main attention is paid to the comparative analysis of the idea of conscience in the mysticism of Rolle and in Hegel's moral philosophy. If for Rolle conscience is the voice of the supreme transcendent God, for Hegel conscience is a generalized voice of significant others transferred to the inner plane, which is conditioned by a person's political views or social position. These points of view do not exclude each other: one focuses on how conscience matures, how it is formed on the basis of mystical aspiration and love for God, while the other focuses on the mechanism of functioning of a mature conscience, which realizes itself in society in a sense of duty. According to Rolle, conscience is the beating of an inner intelligence. In the absence of this, we are unlikely to act upon the knowledge that conscience presents to us. According to Hegel, conscience is the divine voice with immediate knowledge of existence. But to goad us into action conscience must be more than this; its content incorporates an experience with a religious or spiritual quality that is beyond conceptual analysis.

Keywords: moral philosophy, philosophy of religion, conscience, Richard Rolle, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mysticism, theology

To cite this article: Sobolnikova, E. N., & Proud, D. (2023). The idea of conscience in the mysticism of Richard Rolle and Hegel's philosophy. *Shagi / Steps*, 9(3), 159–173. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-159-173>.

Received October 25, 2022

Accepted December 13, 2022

Introduction: The gateway to ethics

Whatever else may be doubted as to the meaning of ethics, it is uncontroversial that matters of conscience provide the material for it, or at the very least give us some idea of its scope. Conscience is that which makes us capable of moral government, of reflecting on moral characters and actions. We approve of some types of characters and actions, we disapprove of others; and the question arises, where does our ability to make such judgements come from? According to Joseph Butler, the ability to make such judgements originates from “our natural sense of gratitude, which implies a distinction between merely being the instrument of good, and intending it” [Butler 1906: 264]. The corresponding ancient Greek word *sineidesis* (συνείδησις) — goes back to the verb συνειδέναι, used in expressions indicating one’s responsibility to oneself for the unholy deeds he has committed. The Latin word *conscientia* (a calque from the Greek) was used to refer not only to consciousness in general, but also to consciousness or memories of committed bad deeds or consciousness evaluating its own actions as worthy or unworthy. In the Middle Ages, there was a deepening of understanding of the idea of conscience (*synderesis*), denoting the commanding power of the soul, the inner knowledge of the principles given to man by God. Thus, conscience (*synderesis*) was understood as a deeper, imaginative ability to judge the correctness of a person’s actions, as the ability of the will to perform the right actions, in contrast to conscience (*conscientia*), i. e., the ability of a person to evaluate specific actions as good (good) or evil (bad).

In what follows two theories of conscience, are separated by centuries, will be analyzed, compared and contrasted: that of the 14th-century mystic Richard Rolle and that the philosopher Georg Friedrich Wilhelm Hegel. The analysis will be based on the difference between *synderesis* and *conscientia*. According to Rolle, we are motivated to do the right thing by *synderesis* — a prick of conscience as “God’s power”, as an indicator of moral duty, whereas for Hegel conscience — *conscientia* is presented as a cognitive-moral force (reason, intuition, feelings), the fundamental ability of a person to express value judgments, to realize himself as a morally responsible being, intentionally defined in relation to good. Rolle and Hegel agreed that conscience is interpreted as “the voice of another”; “through the mouth of conscience”, as it were, the Universal law, the supreme Truth, speaks, it is the voice of transcendent forces. Hegel will characterize conscience as a kind of inner voice; but to distinguish a good conscience from a bad one requires both self-knowledge and a desire to do one’s duty on the basis of knowing what is right, which can be decided by reason. Yet, while Hegel deepens our understanding of what is meant by conscience and why it is central to an understanding of practical reason, acting ethically, doing the right thing, cannot be explained by knowledge and reason alone, and Rolle’s mysticism can fill this explanatory gap.

A thorn in the flesh

The *Prick of Conscience* is a Middle English poem dating from the first half of the fourteenth century¹. It advocates penitential reflection and is attributed to the mystic philosopher Richard Rolle of Hampole (c. 1300–1349), who stood at the origins of the development of English mysticism of the 14th century. There is still no unambiguous assessment of Rolle's life and work. Enthusiastic hagiographic materials prepared by his followers shortly after his death show that although the mystic was never canonized, Rolle's contemporaries had a rather high opinion of him. On the other hand, Walter Hilton's critical attack aimed at exposing "false" mystical experience was implicitly directed at Rolle and his followers, and this makes us understand that not all of Rolle's contemporaries were convinced of his holiness [Hilton 1923]. For example, N. Watson in his extensive work devoted to Rolle, without detracting from all his spiritual achievements, contends that Rolle was determined to establish and implement a form of hermit and mystical authority while insisting that "his experiences can legitimately be seen as normative, and thus as possessing authority, both over the reader and in the context of an affective mystical tradition some of whose tenets they challenge. Rolle writes explicitly in order to change the way people think about and engage in affective mysticism, and does so on the basis of his interpretation of a particular set of events in his own life" [Watson 1991a: 21]. At the same time, the first researchers into mysticism, Francis Comper and Evelyn Underhill, highly praise the activity of the English mystic: "...a pioneer leading the path that others should have followed so quickly: especially Walter Hilton and lady Juliana from Norwich, whose names have somewhat eclipsed Richard's name since they were his students" [Comper 1969: 91].

Modern researchers note that the stylistic concept of the interpretation of Rolle's mystical experience is connected not only with his own pious and ecstatic mysticism, but also with his understanding of the function of literary discourse in its highest rhetorical form [Copeland 1984: 65], or believe that Rolle was a "mystic with strong poetic inclinations" [Riehle 1981: 6], which often makes it possible to see in this something secondary in relation to speculative mysticism, although the richness and diversity of Rolle's texts characterize him as "a genuine mystic with unwavering devotion to the highest order of love" [De Ford 1984: 189–190], or as an "individualist and eccentric mystic" [Pollard 1997: 88]. Of course, the greatest impact on Rolle was made by the works of Richard of St. Victor, St. Bernard and St. Bonaventure. The influence of Franciscan poetry is also traced, where "his God is a singer and a song, like angels and blessed ones in heaven, are all combined in one melody, both vocal and instrumental" [Horstmann 1984: 85]. It is not by chance that Horstmann called Rolle "the English Bonaventure", emphasizing that in his mysticism "there are all feelings, enthusiasm, inspiration, not restrained by reasoning or any external rule, or method of discrimination" [Ibid.: 85]. It is not surprising that such ambiguous praise from the very beginning caused controversy.

¹ The fact of not finding an MSS older than the middle of the fourteenth century would seem to show that Hampole compiled the *Prick of Conscience* only a few years before his death (A. D. 1349).

Despite differing opinions regarding the significance of Rolle's mysticism, he really led a life devoted to God. In his younger years, he studied at Oxford, though he may not have graduated, and upon returning to Yorkshire he became a hermit in order to live a perfect mystical life of "warmth, sweetness and song", for which he felt a vocation. Rolle relies on the authority of Scripture, the authority of the Church, as well as on the creations of the Church Fathers and saints, and the highest authority for all of them is God. In addition, of course, the mystic experienced his own private revelations. Nevertheless, the public nature of textual culture and the private sphere of personal experience were not mutually exclusive. That is, Christ was the Word made flesh, and as such could be read in the Book of Creation and was himself a created Book. The concept of the body of Christ as a text and the text as the body of Christ expands and includes the bodies of Christ's followers and, as some commentators have noticed, Rolle often positions himself as an intermediary between God and his reader and as an interpreter of mystical experience [Manter 2002: 15–37].

All of Rolle's works are aimed at those attached sufficiently to the world, in particular, they address the crucial issue concerning the relationship between the human and the divine. Conscience pricks, or remorse stings, this is what can motivate us to repent; the apostle Paul himself referred to the *stimulus carnis*, the sting of the flesh: "And lest I should be exalted above measure through the abundance of the revelations, there was given to me a thorn in the flesh, the messenger of Satan to buffet me, lest I should be exalted above measure" (2 Corinthians, 12:7). St. Paul may be referring to a genuine physical ailment, but the thorn in the flesh also serves as a metaphor to emphasize the temptation to sin and the need for salvation².

Rolle's mystical revelations contain a penitential program that highlights these psychosomatic qualities in the act of confession. The securing of forgiveness required the following five steps: *contritio cordis* (*contrition of the heart*), that one must feel genuinely sorry for the sin. This prick of conscience is the essential first step *confessio oris* (*confession of the mouth*), one must speak the sin out loud; and to a priest *shryfte of mouthe, penitentie* (*penance*). Language in mysticism has many functions, one of which is to "make oneself a suitable subject for mystical ascent" — the concept of ascent implies a change, a movement in metaphorical and spiritual space towards God. This ascent occurs as a result of shifting the focus of the contemplator's attention from the outer space to the inner, to the voice of conscience.

Thus, without the first step, the prick of conscience, the rest will not follow, and yet this phenomenological fact remains unexplained, though often described well enough: that initial sensation of compunction over having committed a sin, the physical consequences of which may be felt by the individual and observed by others. In this case, attrition is sometimes updated to contrition, but attrition is a more

² Similarly, with Dan Michel's translation of a devotional manual from French into English, *The Ayenbite of Inwyt* of the mid-14th century, the metaphor is again employed, the again-biting of inner intelligence. Wit, in the sense of the seat of consciousness and intelligence, inwit, that inward sense of what was right and wrong, a conscience. The again-bite is a literal translation of the Latin root of remorse, the verb *remordere*, to bite again, for the Romans themselves considered remorse to be an emotion that returned to torment you. "Conscience that is called Inwit", that is to say, like its Latin root, conscience literally means with knowledge, Latin *con-scientia* [Michel 1979].

fitting term for a description of the prick of conscience³. First there must be the feeling, then the action; in confession, for instance, the sinner must experience the feeling of conscience, then speak, then act, and subsequently confession is secured by another speech act, the priest uttering the words of absolution. Rolle writes about this condition:

Therefore one chosen and always desiring love turns himself into his love; for he has neither worldly substance nor desires to have, but following Christ by wilful poverty lives content and paid by the alms of other men, while his conscience is clear and made sweet with heavenly savour. All his heart shall he shed forth in love of his Maker, and he shall labour to be enlightened by daily increase in high desires. Every man forsaking this world, if he desires to be enflamed with the fire of the Holy Ghost, must busily take tent not to wax slow in prayer and meditation. Soothly by these, with tears following and Christ favouring, the mind shall be gladdened; and being glad, shall be lift into contemplative life [Rolle 1972: 125].

The mystic focuses not on the fear of God, but on an active and sweet love for Him, which is based on a *synderesis* — a prick of conscience:

But would God they knew themselves and that they would ransack their conscience; then should they not be presumptuous, nor making comparison with the deeds of their betters would they pride themselves. Truly the lover of the Godhead, whose inward parts are verily twirled with love of the unseen beauty and who joys with all the pith of his soul, is gladdened with most merry heat. Because he has continually given himself to constant devotion for God, when Christ wills, he shall receive—not of his own meed but of Christ’s goodness—a holy sound sent from heaven, and thought and meditation shall be changed into song, and the mind shall bide in marvellous melody [Rolle 1972: 125].

The *Prick of Conscience* can thus guide the attentive and contrite reader towards a spotless life and a good death, his own personal doomsday, or the last judgement, at the end of time, when souls and bodies are reconstituted and a new order begins; the personal is thus recapitulated in the general, just as the harrowing of hell prefigures the general resurrection. But first, the reader must become susceptible to contrition by making his conscience tender⁴:

Prick of Conscience all men may feel,
For if a man read it and understand well,
And the matters therein till heart will take,

³ The again biting of inwit was adopted by James Joyce, who used it several times in *Ulysses* as a trope for self-conscience, though his spelling is *agenbite of inwit*, emphasizing the visceral quality associated with guilt. ‘They wash and tub and scrub. Agenbite of inwit. Conscience. Yet here’s a spot’ [Joyce 1992: 18].

⁴ Rolle highlights the emotional and spiritual effect of warmth by using the word *molty*. In Middle English, *molty* meant “melted” and both words mean a change of state into a completely malleable state and metaphorically include the concept of spiritual rebirth.

It may his conscience tender make,
And till right way of rule bring it belief,
And his heart till dread and meekness drive,
And till love and yearning of heavenly bliss,
And to amend all that he has done amiss.
[Rolle 1863: 25]⁵

The Prick of Conscience is didactic and devotional and represents its subject matter as fact, not fiction:

Truly he who is stirred with busy love, and is continually with Jesus in thought, full soon perceives his own faults, the which correcting, henceforward he is aware of them; and so he brings righteousness busily to birth, until he is led to God and may sit with heavenly citizens in everlasting seats. Therefore, he stands clear in conscience and is steadfast in all good ways which is never noyed with worldly heaviness nor gladdened with vainglory [Rolle 1972: 60].

In another of his works, *The Fire of Love*, Rolle writes:

He holds it not great to shine in gold, nor to be lapped with a great manager, nor to go in purple and be glad in the array of bishops: but truly he sets a holy and sweet conscience before all pleasures and riches [Rolle 1972: 71]⁶.

For Christian mystics, the element of inverted mimesis is present as a process. The mystical experience reflects the theological inversion — it tastes the sweetness of the divine flesh inside, transforming the experience of divine unity into a word through written memory. Adam and Eve sought to taste the sweet fruit of knowledge and were expelled from Paradise. Mystics seek to taste the sweet fruit of divine knowledge with the reward of divine union. Indeed, it can be considered that the “reward” goes beyond the divine union during life to the final and eternal union with God after death; as Rolle hints, “Those who themselves feel the sweetness here will undoubtedly see it there” [Rolle 1972: 4–5].

A prick of conscience can be expressed as a perfect Divine presence in the mystical explication of the word *point*, which includes both temporal, spatial and moral connotations. In Middle English, *point* (one of several spellings) meant a small point marked on the surface, a small amount, the smallest part, a point in space, a place, and a short period of time, a moment. Rolle magnifies the small point of spiritual joy to such immensity that the sea seems like a simple drop. At the same time, Rolle achieves an increase in the joy of mystical experience and a concomitant decrease in the physical world. Thus, the English mystic emphasizes that “spiritual

⁵ We can compare: “In all things that we work or think be we more taking heed to the love of God than to knowledge or disputation. Love truly delights the soul and makes conscience sweet, drawing it from love of lusty things here beneath, and from desire of man’s own excellence. Knowledge without charity builds not to endless health but puffs up to most wretched undoing” [Rolle 1972: 61].

⁶ Walter Hilton in the *Scale of Perfection* writes about both the understanding of spiritual fire and the “eye of the heart”.

work” can be carried out almost instantly, as if “erasing” time, transferring God, contemplating and contemplation itself to the present moment.

Truly contemplative life is not perfectly gotten of any man in this vale of tears, even a little, unless first his heart is inflamed from its depths with the torches of eternal love so that he feels it burn with the fire of love, and his conscience he knows molten with heavenly sweetness. So no marvel a man is truly made contemplative whiles both tasting sweetness and feeling burning he nearly dies for the greatness of love. And therefore he is fastened in the halsing, as it were bodily, of endless love; for contemplating unceasingly with all his desire, he busies him to go up to see that undescribed light [Rolle 1972: 96].

In using the metaphor of understanding God as a point, Rolle paradoxically expresses his confidence in the all-encompassing greatness of God. That is, if it can be contained in the smallest part and yet spreads its love and influence, then it is accessible to mystics and their readers through space and time. Thus, everyone is capable of experiencing such a “prick of conscience” and infinite love for God.

Rolle shows the need for psychological distancing, paying attention to the distance between the material and spiritual worlds both in spatial and moral terms. Thus, he describes earthly life as “the miserable dwelling of an exile” [Rolle 1972: 8]. This distancing also metaphorically denotes the gap between the material life with its “repentance and travels” and the life of the spirit, which leads to “joy without end”. Rolle advises that thought, word and action should be redirected from the mundane to the divine.

In the mystical experience of Rolle, the three degrees of love symbolize the ascending spiritual direction of the human soul to God: in the first degree of love (*insuperbabilis*) Rolle refers to love in that nothing can overcome it, that is, neither well-being, nor grief, nor contentment, nor longing, nor carnal lust, nor worldly pleasures. The second degree (*inseparabilis*) is achieved when “all your thoughts and your will are gathered together and completely focused on Jesus Christ, so that you can never forget him, but always think about him”. The third degree (*singularis*) singularity is a state “when all your joy is in Jesus Christ, and you cannot find joy or consolation in anything else”:

The holy lover of God shows himself neither too merry nor full heavy in this habitation of exile, but he has cheerfulness with ripeness. Forsooth some reprove laughter and some praise it. Laughter therefore which is from lightness and vanity of mind is to be reprovéd, but that truly that is of gladness of conscience and ghostly mirth is to be praised; the which is only in the righteous, and it is called mirth in the love of God. Wherefore if we be glad and merry, the wicked call us wanton; and if we be heavy, hypocrites [Rolle 1972: 69].

Rolle then passed to that affirmative state of high illumination and adoring love which he extols in the “Fire”: the state which includes the three degrees, or spiritual moods of *Calor, Dulcor, Canor* — “Heat, Sweetness and Song”. At the end of a

year, “the door biding open”, he experienced the first of these special graces: the Heat of Love Everlasting, or “Fire”, which gave its name to the *Incendium Amoris*. In many ways, the experiences of *Calor*, *Dulcor*, *Canor* are not at all an individual perception, but a cumulative general experience of mystical experience. Rolle talks about how he gained the experience of *Calor* and *Dulcor* almost simultaneously, while *Canor* was achieved a few months later:

Continually with joy shall I give thanks because He has made my soul in clearness of conscience like to singers clearly burning in endless love; and whiles she loves and seethes in burning, the changed mind, resting and being warmed by heat, and greatly enlarged by desire and the true beauty of lovely virtue, blossoms without vice or strife in the sight of our Maker; and thus beating praise within herself, gladdens the longer with merry song and refreshes labours [Rolle 1972: 87].

Heat, sweetness and song do not clearly coincide with the threefold mystical journey of purification, enlightenment and unity:

The house of the wilderness may also be said to be the rest of a sinner; for holy hermits are sundered from worldly strifes and sins; and, Christ, giving it, they receive the sweetness of a clear conscience, and singing the joys of everlasting love, they rest, refreshed by the most merry heat: and although with sharpness and frowardness they be pricked in body, nevertheless they resolutely hold within their soul praise and burning [Rolle 1972: 81].

They are also not parallel to the division of Rolle's love into three degrees:

From cleanness of conscience and plenteousness of ghostly gladness and inward mirth, rises the song of joy and the burning of endless love in a mind blowing truly [Rolle 1972: 90].

In any case, these three terms include four of the five senses:

Great longing truly grows in the joy of love when the sound of spiritual song is in the soul, and great heat gives increase to the sweetness of love, and now nothing is so pleasing as to think of life after death [Ibid.: 21].

Glad, therefore, I am [to be] melting into the desire of greater love, and especially because of the effect of the most sweet delight and spiritual sweetness which, with the spiritual flame, has so quickly comforted my mind. Truly, before this comforting flame and all this sweet devotion were showed to me, I really believed such heat could not be experienced in this [life of] exile: for truly, it enflames the soul as the real element of fire does in burning [Ibid.: 18].

In Rolle's allegory, the metaphor (the fire of love) and the essence of God are one and the same. Rolle concretizes this concept when he writes:

Love is in the heart and in the will of man <...> in his soul. <...> the coal is so clothed in fire, that it is all fire <...> Likewise, this is what a true lover of Jesus Christ does: his heart so burns in love, that it will be turned into the fire of love, and be, as it were, all fire [Rolle 1972: 59–60].

All lovers to their love are truly likened, and love makes each one like the one that is he loves [Ibid.: 32]⁷.

Its literary origins are, of course, Scriptural — the fusion of the Johannine “God is love” with the fire imagery of the Hebrew prophets. But, examining the passages in which Rolle speaks of that “Heat” which the “Fire of Love” induced in his purified and heavenward turned heart, we see that this denotes a sensual as well as a spiritual experience — a *synderesis*.

Struck by the heart

Martin Luther frequently made reference to the matter of conscience in his work; at the Diet of Worms in 1521 an appeal was made to him to disavow his writings, and he responded by insisting that it can never be right to go against one’s conscience. Hegel took Luther’s view of conscience as the ultimate arbitrator and put it to use in his investigation into the kind of person who declines to submit to moral precepts that come from an external authority, the person who in the actual world will dutifully act in accordance with his or her own discernment in considerations of what is the right and what is the wrong thing to do.

In the wake of the Cartesian conception of subjectivity it is supposed that we may know our own minds through introspection, and the person who acts in accordance with the demands of his or her conscience is certain of his or herself, for to act according to one’s conscience is to act with knowledge. The actions of a subject thereby reveal who or what they are; a consciousness may advance upon itself through attaining a self-consciousness but will only attain a complete self-awareness in and through practical activity; a subject will finally come to know itself through its practical activity; which is to say, when, through conscience, it can discern the demands placed upon it to distinguish right from wrong and to act in accordance with these distinctions.

There is, however, a distinction to be made between conscience and morality which should form the basis of our conception of the practical subject. This distinction emerges due to the subject’s desire to do its duty while at the same time confronted by an indifferent reality; and further, within the world to which the subject belongs there is an ethical perspective within which it feels compelled to act. Hegel suggests three different ways of understanding the practical subject, the third of which is the important one for our purposes here. First, as an abstract person whose rights and status are guaranteed by human law in the ethical world. Second, as a freely acting ethical individual, the very apex of the cultural world. Third, as a

⁷The fire of love is a term which goes back at least to the fourth century AD; it is used by St. Macarius of Egypt to describe the action of the Divine Energy upon the soul, which it is leading to perfection.

self of conscience, a combination of what is both individual and universal, and in that manner it differs from the merely ethical individual.

If we view the world from an ethical perspective, we discover it to be distinguished by an unresolved dualism between reality and purpose, an exemplification of the merely ethical individual, it is nevertheless overcome through acting from conscience. The self of conscience, according to Hegel, is “itself in its contingency completely valid in its own sight, and knows its immediate individuality to be pure knowing and doing, to be the true reality and harmony” [Hegel 1977: 384]. The self of conscience, in which Spirit is directly aware of itself as absolute truth and being, differs from the subject acting lawfully, for instance, for in that case such a subject is the culmination of the ethical world through recognition from others; and it also differs from the cultural, the free self. The self of conscience is unlike the merely ethical self in that it “is, in immediate unity, a self-realizing essence, and its action has immediately concretely moral form” [Hegel 1977: 385].

Typically, a subject acting from conscience acts not out of respect for this or that duty, or out of respect for duty in general, but by the fact that it “knows and does what is concretely right” [Hegel 1977: 386]. For example, it has no need to justify its morality to appeal to “a holy essence”. A subject that acts from conscience overcomes the displacement connected to the ethical worldview through renunciation of the tension between duty and reality in favor of a view of a conscious subject that “knows that it has its truth in the immediate certainty of itself” [Ibid.: 387]. Therefore, the contradiction between the moral self as both implicit and explicit is resolved in “a simple self which is both a pure knowing and a knowledge of itself as this individual consciousness” [Ibid.].

There is a difference between the subject of conscience and the ethical view of the world that is motivated by pure duty and that cannot be measured against any particular situation, for that would imply a displacement of the reality of the situation. The subject of conscience is motivated by a specific purpose in a particular situation, whereas in the ethical worldview the subject exists for the ethical laws it obeys. The situation undergoes a reversal for the subject of conscience as the separation between the individual person and duty is surpassed: “the law <...> is for the sake of the self, not the self for the sake of the law” [Hegel 1977: 387]. Since the ethical subject does not act its relation to others remains implied, without content, whereas the subject of conscience acts upon its conviction, and is thereby recognized for what it does, since “the action is thus only the translation of its individual content into the objective element, in which it is universal and recognized” [Ibid.: 388].

In effect, conscience overcomes subject and object, for what is abstract is realized concretely as the act of consciousness, as it is “the *subject* that knows these moments within it” [Hegel 1977: 389]. Action in the real world can only be approximate, given that it requires knowledge, and a subject of conscience knows that its knowledge to be incomplete, but will act regardless while aware that it is the best that can be done. For “this incomplete knowledge is held by the conscientious mind to be sufficient and complete”. In the end, a subject has to act upon what it knows, knowing it does not know everything, for “conscience knows that it has to choose <...> and to make a decision” [Ibid.: 390].

But what is this content of conscience, and how can we distinguish good conscience from bad conscience, given that we can no longer think of it as a divine

command? Perhaps one way is to distinguish actual concrete duties within the context of a society from pure duty, that is, “the content that at the same time counts as moral *essentiality* or as *duty*”. For instance, it is “everyone’s duty to take care of the support of himself and his family, and no less for the possibility of being useful to his fellow men, and of doing good to those in need”; so also should we aspire to “the preservation of life and the possibility of being useful to others” [Hegel 1977: 391]. Duties towards oneself correlate with duties towards others, and not at the expense of neglecting universal considerations, because what the individual does for himself also contributes to the general good; and, if we take it to be the case that we do have duties towards others, then “in the fulfilment of duty to individuals and so to oneself, the duty to the universal is also fulfilled” [Ibid.: 393].

For the subject of conscience knowledge is seemingly essential, a precondition for the “unity of the *in itself* and the *being for itself*” that is manifest in action; and action produces “the unity of pure thinking and individuality” that depends on the fact that an individual “knows the circumstances” [Hegel 1977: 392]. Pure knowing, pure duty, is the being in itself of conscience that leads to action with respect to others in the social world, which is to say, the immediate being for the other, but since correct action of the subject of conscience is being for another there is thereby something of a disparity in it, between what it is and what it does, that is to be resolved by saying that “its *actual* being is for it not this duty and determinate character it has put forward, but the actuality which it has in the absolute certainty of itself” [Ibid.: 394]. If a subject is not identical to what it does, it follows that others “do not know whether this conscience is morally good or evil”, and are limited to appearances and thereby poorly placed to pass judgements. What qualifies as an act of conscience is not only the specific act but also a recognition that what one does is one’s own, which is to say, “the knowledge and conviction that it *is* duty, through the knowledge of oneself in the deed” [Ibid.: 395].

We are for others in what we do. The decision to act in a given way is to be distinguished from acting in such a way, for of the self we can say this much:

...its *immediate* action is (<...> solely the self-knowing *self* as such. A self-conscious subject that is certain in itself of the truth or that has realized itself in its deeds, that is, ‘which is acknowledged as knowing it’, and is recognized by others, for such a subject it is of no avail to question whether or not the intention is realized through the action, for the distinction between the universal consciousness and the individual’s self, upon which the very question is grounded, is superseded, or surpassed, through conscience; indeed, this surpassing *is* conscience [Hegel 1977: 396].

The ethical consciousness in the form of conscience necessarily on account of its actuality and on account of its deeds must acknowledge its opposite, which is to say, must acknowledge its guilt. This is the form that the knowledge of conscience takes, its laws or principles cannot be easily formulated, but we sense their operation, a kind of mystical awareness through suffering [Ibid.: 166]⁸.

⁸ Consider the case of Antigone. Creon, king of Thebes, had forbidden Antigone to bury her brother, Polynices, having declared him a traitor, but she buried him secretly anyway, moved by love for her brother and convinced of the injustice of the command. Two ethical powers are

But then, knowing something is in itself not a motivation to act; which brings us back to the prick of conscience. Hegel refers to the Socratic *daimon*, an earlier form of consciousness, that inner voice that Socrates acted in service of, which gave him a kind of nudge, so to speak. Hegel compared it to the divine; conscience possesses the capacity of knowing and of doing what it is necessary to do. "Conscience" says Hegel, "is the moral genius which knows the inner voice of what it immediately knows to be a divine voice; and since, in knowing this, it has an equally immediate knowledge of existence, it is the divine creative power which <...> possesses the spontaneity of life" [Hegel 1977: 397]. And yet, a question arises as to whether Hegel's particular concept of conscience can perform the task of determining duty at the level of pure practical reason, and then of determining that such duty will be carried out in the actual world. The action of the individual is a "solitary divine worship" that Hegel equates with the divine worship of a community. This is the way the group expresses itself through the individual, but does this not present us with the problem previously identified, that if conscience is akin to a command the source of which is external then all we have explained is conventional morality? How may we know, as Hegel insists, that God is immediately present for the subject of conscience, albeit that Hegel interprets this to mean that the religious form of knowledge of the subject of conscience exists in the utterances of a religious community that supersedes that subject's own particular spirit (correlating as it does with the confession of them outh mentioned above)?

Certainly, this may be the step identified as contrition of the heart, a feeling of sorrow for the sin. But in order to be certain that it is more than a law of the heart that is being followed here, whereby the subject is acting upon impulse, perhaps even not quite rationally, presuming its own desires to be valid for all, a subject indeed perhaps rather centered upon itself, a further ingredient is needed, a different kind of knowledge, or rather, an experience with a religious or spiritual quality that is not so amenable to conceptual analysis; which brings us back to Rolle.

Mystical conscience: the heart warms

Hegel said: "The right of the subjective will is that whatever it is to recognize as valid should be perceived by it as good" [Hegel 1991: 158]. A subject of conscience once aware of the feeling of its heart will no longer privilege its inner self, a condition of the feeling in the first place, for it needs to be able to change, to forward itself as *o b j e c t i v e*, or universal, no longer merely reflecting on itself but realising that its pure self-knowledge is abstract; its duty that it is conscious of being universal, is the exact opposite of its individualistic self. The fully integrated subject of conscience is an active being that remains self-identical while expanding into a duality of subject and its deed: "it is God manifested in the midst of those who know themselves in the form of pure knowledge" [Ibid.: 409].

in collision, two separate spheres of existence under threat concerning what is intrinsic to both of them, and yet, though the law of the state should be preserved, Antigone was true to the truth of her conscience. Antigone acknowledges the infallible and unwritten law of the gods: "The unwritten and unchanging laws of heaven. They are not of to-day or yesterday; But ever live, and no one knows their birth-tide" [Hegel 1991: 158]. But they just are; to inquire into their origin or to confine them to the time from whence they arose would be to transcend them.

This manifestation is a particular kind of phenomenological recognition that may be described without being explained. “I cannot tell you how surprised I was the first time I felt my heart begin to warm”, wrote Rolle.

It was real warmth, too, not imaginary, and it felt as if it were actually on fire. I was astonished at the way the heat surged up, and how this new sensation brought great and unexpected comfort. I had to keep feeling my breast to make sure there was no physical reason for it! But once I realized that it came entirely from within <...> I was absolutely delighted, and wanted my love to be even greater [Rolle 1972: 118].

Truly the soul that is both sweet with the shining of conscience, and fair with the charity of endless love, may be called Christ’s garden; for she is cleansed from sins, flourishes with virtues and joys with the sweetness of high song, like as with songs of birds [Ibid.: 118].

Truly in this sweetness of high love the conscience shines. For cleanness lasts there, and the heart waxes lovingly warm; and the mind, mirthed with gifts, waxes hot [Ibid.: 136].

The which soul knowing the mystery of love, with a great cry ascends to his Love. In with most sharp and wise, and in feeling subtle; not spread in the things of this world, but all gathered and set in one God, that he may serve Him in clearness of conscience and shining of soul, whom he has purposed to love and himself to give to Him [Ibid.: 139].

And thus it was that he wrote “for the attention, not of the philosophers and sages of this world, not of great theologians bogged down in their interminable questionings, but of the simple and unlearned, who are seeking rather to love God than to amass knowledge” [Ibid.: 139].

References

- Butler, J. (1906). *The analogy of religion, natural and revealed*. J. M. Dent & Co.
- Comper, F. (1969). *The life of Richard Rolle: Together with an edition of his English lyrics*. Barnes & Noble.
- Copeland, R. (1984). Richard Rolle and the rhetorical theory of the levels of style. In M. Glasscoe (Ed.). *The medieval mystical tradition in England: Papers read at Dartington Hall, July 1984* (pp. 55–80). D. S. Brewer.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Elements of the philosophy of right* (H. B. Nisbet, Trans.). Cambridge Univ. Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford Univ. Press.
- Hilton, W. (1923). *The scale of perfection* (E. Underhill, Ed.). John M. Watkins.
- Horstmann, C. (1895). *Yorkshire writers: Richard Rolle of Hampole, an English Father of the Church and his followers*. S. Sonnenschein.
- Joyce, J. (1992). *Ulysses: Annotated student edition*. Penguin.
- Manter, L. (2002). Rolle playing: “And the word became flesh”. In R. B. Kosinski, D. Robertson, & N. B. Warren (Eds.). *The vernacular spirit: Essays on medieval religious literature* (pp. 15–37). Palgrave.

- Michel, D. (1979). *Dan Michel's Ayenbite of inwytt: introduction, notes, and glossary*. Published for the Early English Text Society by the Oxford Univ. Press.
- Pollard, W. (1997). Richard Rolle and the "Eye of the heart". In W. Pollard, & R. Boenig (Eds.). *Mysticism and spirituality in medieval England* (pp. 85–106). D. S. Brewer.
- Riehle, W. (1981). *The Middle English mystics*. Routledge & Kegan Paul.
- Rolle, R. (1863). *The prick of conscience (Stimulus conscientiae): A Northumbrian poem*. Published for the Philological Society by A. Asher.
- Rolle, R. (1972). *The fire of love*. Penguin.
- Sophocles. (1848). *Antigone*. London. John W. Parker.
- Watson, N. (1991). *Richard Rolle and the invention of authority*. Cambridge Univ. Press.

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Елена Николаевна Собољникова

*кандидат философских наук
доцент, кафедра социально-
гуманитарных дисциплин, Санкт-
Петербургский государственный химико-
фармацевтический университет
Россия, 197376, г. Санкт-Петербург,
ул. Профессора Попова, д. 14, лит. А
Тел.: +7 (812) 499-39-00
✉ sobolnikova.elena@pharminnotech.com*

Elena N. Sobolnikova

*Cand. Sci. (Philosophy)
Associate Professor, Saint Petersburg State
Chemical and Pharmaceutical University
Russia, 197376, St. Petersburg, Professor
Popov Str., 14, Lit. A.
Tel: +7 (812) 499-39-00
✉ sobolnikova.elena@pharminnotech.com*

Дэвид Прауд

*магистр философии, магистратура
(современная литература)
Институт ирландских исследований,
Ливерпульский университет
Liverpool L69 7ZX UK
Tel.: +44 (0) 151 794 5927
✉ david.proud@liverpool.ac.uk*

David Proud

*MPhil, MA (Contemporary Literature)
The Institute of Irish Studies,
The University of Liverpool
Liverpool L69 7ZX UK
Tel.: +44 (0) 151 794 5927
✉ david.proud@liverpool.ac.uk*

Vardan Devrikyan^a

ORCID: 0009-0008-8352-6222

✉ devrikyan@yahoo.com

Shoghakat Devrikyan^b

ORCID: 0009-0007-8304-8227

✉ devrikyan@gmail.com

^a *Institute of Literature after M. Abeghyan
of National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*

^b *Institute of Arts of National Academy of Sciences
of the Republic of Armenia*

HISTORY AND ICONOGRAPHY OF GRIGOR NAREKATSI'S VISION

Аннотация. Великий армянский средневековый поэт Григор Нарекаци (951–1003; святой Армянской Апостольской и Католической церквей, объявлен Учителем Вселенской Церкви папой Франциском в 2015 г.) был канонизирован и причислен к лику святых Армянской Апостольской церкви благодаря своей поэме «Книга скорбных песнопений». В рамках армянской средневековой литературы было создано его житие, богатое историями о творимых Нарекаци чудесах. Одно из ярких эпизодов жития — история о явлении ему Богородицы с Младенцем на фоне озера Ван. Как подтверждение исторической достоверности видения в житии приводились строки из его сочинений. Этот эпизод жития нашел большое распространение путем устного пересказа и фигурировал как отдельная история. Вместе с тем видение Нарекаци иллюстрировалось в ряде миниатюр: как в армянских манускриптах, так и в гравюрах старопечатных книг. В статье показано постепенное развитие иконографии иллюстраций видения Нарекаци, начиная с миниатюр на полях и страницах армянских рукописей до гравюр в печатных толкованиях поэмы «Книга скорбных песнопений», изданных в 1745 и 1801 гг.

Ключевые слова: Григор Нарекаци, «Книга скорбных песнопений», Младенец Христос, Пресвятая Богородица, видение, иконография, армянские рукописи, гравюры старопечатных книг

Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке Комитета по науке РА в рамках научного проекта № 21Т-6В141.

Для цитирования: Devrikyan V., Devrikyan Sh. History and iconography of Grigor Narekatsi's vision // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 174–191. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-174-189>.

*Статья поступила в редакцию 2 марта 2023 г.
Принято к печати 5 апреля 2023 г.*

Vardan Devrikyan^a

ORCID: 0009-0008-8352-6222

✉ devrikyan@yahoo.com

Shoghakat Devrikyan^b

ORCID: 0009-0007-8304-8227

✉ devrikyan@gmail.com

^a Institute of Literature named after M. Abeghyan
of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia

^b Institute of Arts of the National Academy of Sciences
of the Republic of Armenia

HISTORY AND ICONOGRAPHY OF GRIGOR NAREKATSI'S VISION

Abstract. The great Armenian poet Grigor Narekatsi (Gregory of Narek; venerated as a saint of the Armenian Apostolic and Catholic Churches and declared a Doctor of the Church by Pope Francis in 2015) was canonized and numbered among the saints of the Armenian Church thanks to his poem “Book of Lamentations”. His *Vita*, rich with tales about his miracles, arose within the framework of medieval Armenian literature. One of the most striking episodes of his *Life* is the legend which tells that one day during self-forgetful prayer, in a vision Narekatsi saw the Mother of God holding the Christ Child in her arms. As confirmation of the historical veracity of Narekatsi's vision lines from his works are cited in the *Vita*. This episode from the *Life* was widely disseminated by means of oral retelling and was also presented as a separate wonder narrative. At the same time, among the images related to Narekatsi, his vision has also been illustrated more than any other, both in Armenian manuscripts and in the engravings in early printed books. The article traces the gradual development of this iconographic form, from the marginal and page miniatures of the manuscripts to the engravings of the two printed commentaries (1745, 1801) dedicated to the “Book of Lamentations”.

Keywords: Grigor Narekatsi, “Book of Lamentations”, Christ Child, the Holy Mother of God, vision, iconography, Armenian manuscripts, engravings of early printed books

Acknowledgements. The work was supported by the Science Committee of RA, within the framework of research project № 21T-6B141.

To cite this article: Devrikyan, V., & Devrikyan, Sh. (2023). History and iconography of Grigor Narekatsi's vision. *Shagi / Steps*, 9(3), 174–191. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-174-189>.

Received March 2, 2023

Accepted April 5, 2023

Introduction

Grigor Narekatsi was born near Lake Van, in the then Armenian Kingdom of Vaspurakan, c. 945, and spent his whole life in the monastery of Narek in the District of Rshtunik — where he died in 1003¹. His *Vita* is of folk origin. It is a typical example of monastic folklore. The legends and miracles told about Narekatsi and his work in the monastic environment were passed on to pilgrims coming to Narekavank and became even more miraculous in the folk environment. Various epic episodes were collected, which were then passed on by pilgrims to the clergymen of Narekavank and surrounding monasteries, and recorded by the latter.

The extensive medieval record of the popular version of Narekatsi's hagiography, composed of stories concerning the saint's life, his miracles and his grave, has been preserved in manuscript no. 9861, written in 1837 in Astrakhan and now kept in Mashtots Matenadaran² in Yerevan.

The oral version of Grigor Narekatsi's hagiography was more popular in Vaspurakan, the location of Narekavank monastery, where he was a clergyman. Accordingly, his name derives from the place with which he was associated.

Grigor Narekatsi was famous not only for his monumental poem, the “Book of Lamentations”, and his poems and spiritual songs (in Armenian *Gandz* and *Tagh*), but also for his ascetic life.

During the Armenian Middle Ages, the “Book of Lamentations” was not only celebrated for its literary merits, but was also proclaimed as sacred, as possessing miraculous powers³. A number of copied manuscripts and 18th-century printed editions of “Narek”⁴ were reputed to have such powers that people turned to them for healing and with various requests.

A number of miracles were associated with the tomb of Narekatsi, located in Narekavank; people, hoping for the saint's intercession, brought to it their requests. This symbolically shows that the saint's life after his death was continued not only by his literary works, but also through miracles associated with his name.

The vision of Virgin Mary holding the infant Jesus in her arms is one of the exquisite episodes of Grigor Narekatsi's hagiography. This vision was also recounted outside of the *Vita* as a separate story.

1. The history of Grigor Narekatsi's vision

Among the various episodes of Narekatsi's hagiography, the vision has been depicted most frequently, both in Armenian miniatures and in engravings in early printed books.

It is said that Narekatsi's ascetic cell was located on the shore of Lake Van, in a rock cave, where he prayed day and night, asking to see the Christ Child.

¹ About Narekatsi's life in more detail see [Terian 2015: 278].

² Matenadaran — The Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, located in Yerevan, Armenia, holds an incredibly rare and exclusive collection of manuscripts. (Hereafter will be written as MM.)

³ More details on the beliefs, miracles, healing features and spiritual remedy of “Narek” see [Davtyan 2015: 61–64].

⁴ By the people, the “Book of Lamentations” is also called “Narek” after Grigor Narekatsi.

In characteristic popular exaggerations, it is said that he prayed so much on his knees over the years that the stones of the place where he was kneeling fell into a pit. Along with the prayers, he also wept, pouring out tears.

One night, he saw light from the sky over Lake Van, a thin breeze blew, and the Virgin Mary appeared above the opposite island with the Infant Jesus in her arms. When Narekatsi saw this, he said: "Lord, take my soul, for I have attained my desire". The vision disappeared and the name of the island remains "Arter" [Solaqian 1910: 99] (literally from the words "Ar Ter". In Armenian the word "Ar" means take and "Ter" means God. So, the literal meaning of the folk etymology of the place name is "Arter" — Take Lord).

According to another version of the vision, Narekatsi descended from the hermit's cave and, walking on the sea as on dry land, knelt on the water in front of the Holy Virgin, who handed him the Child Jesus and said: "Take the Lord, whom you yearned for" [Mko 1882: 313].

Therefore, the name of the island Arter has two etymologies. First, Narekatsi, seeing Mary and Jesus in her arms, asks God to take his soul, as his wish has been fulfilled. Second, the name Arter comes from the words of the Virgin Mary, when she tells Narekatsi to take the Lord (Infant Jesus).

In the written version of the legend, however, the name of the island, Arter, is not mentioned. According to the medieval *Life* of Narekatsi, which was strongly influenced by folk legends, Grigor Narekatsi went to Rshtunik and lived alone for seven years in a cave in front of the monastery of which Anania Narekatsi was the abbot. One day, the Virgin appeared in a vision and ordered him to go to Jerusalem to receive the covenant. Seeing her, Narekatsi asked who she was. The Virgin said that she was the mother of Jesus. Narekatsi replied that he would not believe this until he saw her as the three magi did in Bethlehem with the Child in her arms. The folk legend states: "The next morning the Holy Virgin descends in indescribable glory with the Infant Jesus in her arms. And he knelt down and mournfully sang the melody "Eyes like sea..." in honor of Our Lady. And as a strong light illumined the sea and the Narekatsi cave, the Virgin spoke to Saint Gregory and said: "I will give you grace and power to perform many miracles and cast out demons and heal people and animals from all diseases. Those who rely on your intercession may be freed from their debts. May the barren women give birth to a son by your requests and find mercy from God and find peace from many other troubles"" [Ghanalanyan 1969: 319; MM manuscript № 9861: 10a–11a]. According to the *Life*, Narekatsi's miracles begin with this vision.

In another version of this legend, set down by Grigor Karnetsi in the Muturki monastery of Karin in 1829, the writer noted that "The legend says that Saint Gregory saw the Infant Christ in the arms of the Holy Virgin at sunrise in the morning in Narekavank and Christ's rays were so bright that they covered the sunlight" [Khatryan 1996: 196; MM manuscript № 8068: 58b]. It can be seen from the words "The legend says" that Karnetsi wrote down this legend after listening to it in a folk environment, and did not imitate a manuscript from any source.

To be more certain, it should be noted that, in general, visions are considered to be manifestations of divine revelation. Through immaterial images, realities are conveyed or hinted at to a person: they may refer to the past, the present and the

future, but are mainly directed to the future, and therefore have a prophetic character [Qyoseyan 2002: 1004].

Visions are primarily intended to establish a connection between God and man. Very often this connection is mediated, and mostly angels or saints play the role of a mediator [Tamamyán 2005: 95].

Usually, the seer fears the angel or saint sent to him and the appearance of the afterlife. For Narekatsi, however, it is not a sudden appearance but a long wait fulfilled, so instead of fear, a sense of joy and gratitude is expressed, especially since the one who appears is the Mother of Christ.

Visions are of great importance in understanding the further development of historical figures and events, as well as in their more accurate coverage and interpretation [Tamamyán 2005].

Medieval hagiography emphasized the idea that visions were given to those who had previously spent a certain amount of time in prayer, fasting and asceticism. The saint's visions considered in this article were also given during prayer and asceticism.

Grigor Narekatsi's "Book of Lamentations" was subjected to various interpretations in the Middle Ages, in which the meaning of each chapter, the spiritual mystery it contained, as well as the passages with the most comprehensible and allegorical meaning were explained. In those explanations, two lines of the "Book" are connected and explained by his vision. The first is the 27th line of the chapter "As I saw it with my own eyes" [Narekatsi 2011: 193]. As P. Khachatryan writes: "The commentators of the "Book" paid special attention to this line in order to emphasize that Narekatsi, being a saint, had "living communication with God"". The researcher refers to MM manuscript no. 5650, in which one of "Narek's" medieval commentators writes: "It is said that this Saint have seen Christ in front of him" (363b) [Narekatsi 1986: 180].

With such an interpretation, it is said that, according to the cited line of the "Book", Narekatsi testifies that he saw the Holy Virgin with his own eyes.

The second is a line of a spiritual song, "The Birth Melody":

Her eyes, sea beside sea, widen cheerfully in the morning,
Bright shining like two suns⁵.

This line is interpreted as follows: in the morning, the young man, staring at the waves of Lake Van, sees this vision and recites the cited verses [Nalian 1745: 4].

2. Iconographic versions of Grigor Narekatsi's vision

In miniatures in Armenian manuscripts and in engravings in early printed books there are images that at first glance may be confused with Narekatsi's vision, because the Virgin Mary and the Christ Child are also depicted with him. There is, however, another interpretation of these images. Based on an iconographic study, we can divide the paintings depicting Grigor Narekatsi and the Holy Mother into three groups.

⁵ Translation from Armenian [Terian 2016: 163].

The first group is, of course, the images representing the vision itself. In them, the masters sought to depict two important episodes described in the poem: the Virgin Mary with the Child in the firmament in Divine light and Narekatsi within the panorama of Lake Van.

In early printed books, we find the first mention of this vision and a high-quality engraving in the Commentary on Narekatsi's "Book" by Patriarch Hakob Nalian [1745]. Before Nalian's work, there are engravings depicting Narekatsi in some other early printed books. They mainly represent the saint in his cell at the moment of prayer. Also, in some images, God's light descends on Narekatsi, empowering him. However, the first engraving representing the vision is found in Nalian's book (fig. 1)⁶.



Fig. 1. The vision of Grigor Narekatsi [Nalian 1745: 18]

⁶ All the engravings are taken from open access books on the website of the National Library of Armenia (URL: <https://nla.am>).

Nalian writes in the preface that “Two bright orbbed suns appeared in the lake of Vaspurakan, in honor of which Narekatsi sang sweetly “Her eyes gaze, over the sparkling morning sea”” [Nalian 1745: 10]. He considers this vision to be the most wonderful of the miracles associated with Narekatsi: “The wonder of the wonders associated with him was to see Christ together with his Mother” [Ibid.: 14].

Nalian describes Narekatsi’s vision in the following way, which is also expressed in the engraving in his book, as a result of which his writing and images form a unity. It is said “that once, when Narekatsi was in his cell in Narekavank, as he wished, the Blessed Virgin appeared to the saint with the Christ Child in her arms and consoled him for his unbearable asceticism. Seeing this vision, the young man said: “Her eyes gaze, over the sparkling morning sea” and so on. Thus, at dawn in the morning, before the sun rose and the sea was being blown by the gentlest wind, the rays of the sun were blocked from the rays of light of the Holy Virgin and Infant Jesus, Narekatsi saw the Blessed Mother holding Christ in her arms. At that hour the sweetest melody sounded, as the lark sings on the rose at sunrise” [Nalian 1745: 790].

The engraving has a picturesque style and presents five episodes from the life of Grigor Narekatsi. The scene of the vision occupies the main part of the engraving. With the Child in her arms, the Virgin Mary appears to be sitting in a rocking chair made of clouds. Christ is depicted with hand raised in a blessing. The Holy Mother and the Child look towards Narekatsi and smile. At the edge of the lake, Narekatsi kneels with his arms outstretched in admiration. The engraver tried to give him individual features. Narekatsi sings his ode: “Bright shining like two suns”. The pictorial language suggests that Narekatsi, fascinated by what he saw, describes the Mother and Child as two bright suns.

The Holy Spirit descends in the form of a dove from the visible light of heaven. Only one part of its body is depicted, the other part is still in the sky. This kind of image shows an ongoing event. The calm waters of the lake and the peaceful nature are witness to the miracle. The scene is enclosed in an oval frame surrounded by four angels.

The engraving can be said to be divided into three parts: the sky, the watery expanse of Lake Van, onto which the Virgin descends with the Child, and the “earthly reality”. On the earthly ground the kneeling Narekatsi sees the vision.

The first of the four scenes depicted below is entitled “the reawakening of the hen”. According to this legend Narekavank belonged to a Kurdish man who gave one of the village women a hen to keep. The hen had chicks, and one day, frightened by the rain, it went with its chicks under a millstone leaning against the wall. Under the influence of evil, the stone fell on the hen and its offspring. The village woman put the dead chickens in a sieve and, relying on the power of God, took them to the grave of Grigor Narekatsi, continuing to pray to God and turning to St. Grigor. An hour later, she “saw the hen coming down with its alive chicks. And the woman, delighted, gave praise to God and to Saint Narekatsi” [Synaxarion 1706: 520; Ghanalanyan 1969: 306].

Two episodes are shown simultaneously on the same engraving. We see a woman in rural clothes who takes the dead hen from under the stone and puts it in a sieve to take it to the grave of Narekatsi. At the same time, behind her the reanimated hen and its chicks are depicted.

The second episode presents “The reawakening of doves”. The legend states that several evildoers were slandering Narekatsi, and princes and bishops sent men to arrest him and bring him to the court. Narekatsi hosted the visitors and before

setting off invited them to dine, offering them two roasted pigeons. It was Friday, and the guests, seeing the pigeons, said: “Reverend, isn’t today Friday?” Narekatsi answered: “Forgive me, brothers, for I did not know that today is Lent.” Then, turning to the roasted doves, he said: “Fly and join your flock, for today is a fast.” And before everyone’s eyes, the doves were resurrected and flew away. Those who came were amazed. They asked for forgiveness and, upon returning, recounted what had happened and silenced the ill-wishers, calling the saint the second Illuminator and Wonderworker [MM manuscript № 9861: 18a-18b; Ghanalanyan 1969: 308–309].

On the engraving, we see two guests sitting at the table, with their mouths open in astonishment and their hands outstretched in horror. In contrast to them, Narekatsi is depicted as quiet and calm. Two reanimated doves soar above the heads of the sitters and seem to be about to fly out of the open window.

The third episode is entitled “Teaching students.” Here Narekatsi is represented as a teacher with his disciples.



Fig. 2. *The vision of Grigor Narekatsi*
“Prayer Book”, Constantinople, 1755. P. 2

The fourth part bears the caption “Healing the demon-possessed.” As we already mentioned, after seeing the Mother of God Narekatsi receives the grace to perform miracles and healings.

An engraving with simpler artistic solutions, but with a similar iconographic structure, was inserted in the “Prayer Book” published in Constantinople in 1755 (fig. 2). We find this same engraving in other Constantinople editions of the “Prayer Book” (1763 and 1782).

Here we see Narekatsi standing under a flower-decorated arch, probably holding the “Book of Lamentations” in his hand. Beside him is a Bible. Above the arch, in the right corner of the engraving, a small section depicts the vision. It is so small and so clumsily depicted that it seems to have been added after the engraving was ready and was not originally intended to be there. As a confirmation of this, there is also the fact that Narekatsi’s eyes are not directed towards Mary and the Child, but rather he is reading the book in his hand.



Fig. 3. The vision of Grigor Narekatsi [Avetikian 180: 2]

In the lower part of the picture, the above mentioned episodes of Nalian's engraving are depicted with the same iconography, except for "the reawakening of the hen".

In Venice in 1801 Gabriel Avetikian published "The prayers of Grigor Narekatsi", which is the second complete and most comprehensive commentary on "Narek" after Nalian's work. After the prologue, on the first page, we see a small engraving depicting the vision (fig. 3).

Avetikian, who goes through "Narek" line by line, writes an explanation of Narekatsi's previously cited words: "With this line, he clearly shows seeing Christ with his fleshly eyes, thereby confirming the tradition related to him that exists in our nation" [Avetikian 1801: 164].

In both Nalian's and Avetikian's commentaries, Narekatsi was depicted in comparison to the line cited above and to the interpretative tradition, whereby the Virgin and the Child become the two suns that the saint saw with his own eyes.

The Virgin is sitting in the clouds with the Child in her arms. Unlike previous images, here Narekatsi is represented on a high hill. His feet are off the ground. He seems to be floating in the air, glorified by what he saw. The faces of the characters are softly and delicately drawn. The engraving has a European aesthetic style. Narekatsi's *Life* stated that the vision was seen near a cave-hermitage, but here Narekatsi is standing near a wooden hut, and his staff rests in front of it. Behind Narekatsi, in perspective, one can see village houses and a church on the hill. The engraver, probably not from Armenia and unfamiliar with the islands of Van, used his own environment to depict Arter Island and Lake Van. We can consider that he depicted them like St. Lazarus Island and the Adriatic Sea. A closer look at the painting shows an elongated boat (perhaps a typical Venetian gondola) on the seashore.

The caption of the engraving reads:

The Holy Virgin orders, Awake Grigor,
To approach her Son on Arter Island⁷

Miniatures and amulets depicting Grigor Narekatsi are collected together in the book *Grigor Narekatsi in Armenian Medieval Miniatures* by Seyranush Manukyan and Davit Ghazaryan [2016]. The study of the images presented in their work shows that the miniatures depicting the vision of Narekatsi were created chronologically after Nalian's book.

We find the first miniature of the vision in a manuscript kept in the collection of the Mekhitarist Congregation in Venice (manuscript no. 603, Constantinople, 1762, P. 328) (fig. 4)⁸. Narekatsi is depicted inside the church and the vision is seen over Lake Van. The artist resorted to an interesting trick, depicting Lake Van instead of a wall of the church, as a result of which spatiality and perspective were created. All three characters in the picture have Armenian features. According to tradition, the red curtain indicates the importance of the event taking place.

⁷ Here Narekatsi is called awake, because the Greek equivalent of name Grigor comes from Grigoreo (awake angel). Gregory the First Illuminator (Armenian Catholicos 303–325) was characterized in the same way.

⁸ All miniatures in the article are taken from [Manukyan, Ghazaryan 2016].



Fig. 4. *The vision of Grigor Narekatsi*

Mekhitarist Congregation Library manuscript no. 603. Constantinople, 1762. P. 328

Amulets and margins of manuscripts present the vision in its simplest forms: the kneeling Narekatsi and Virgin Mary with the Child enshrined in the clouds (figs. 5, 6, 7).

The literary source of the miniature depicted in the above-mentioned manuscripts is a version of Narekatsi's hagiography in the church of the Holy Virgin across Lake Van. In the village Narek the legend was heard and presented by N. Sargisian, one of the Mekhitarist fathers of Venice. He wrote: "Here Narekatsi saw St. Mary with the Son of God, for whom he was constantly suffering with insatiable love. On the island of Arter, having seen a vision of bright scenes and spreading rays on the sea, Narekatsi quickly got off his cave cell and walking over the sea as if over land, reached what he was seeking, the Holy Virgin giving the Child to him and saying "Take the Lord" [Sargisian 1864: 253].

H. Narlyan considers this legend of the vision as the literary source of the images depicted in different editions of the "Book of Lamentations". He wrote: "The saint once saw Holy Mary on the heights of Arter Island, sitting in the mist, holding the Child Savior in her arms. An image showing this scene is found in almost every "Narek". In the image, the Saint is seen worshipping in front of this miraculous phenomenon with his hands spread out in amazement" [Narlyan 1893: 197; Kha-chatryan 1996: 197].



Fig. 5. MM 8422, Karin, 1778. P. 80



Fig. 6. MM 10909, Constantinople, 1782. P. 237b



Fig. 7. MM amulet 502, 1778

In the miniatures of the second iconographic group (there are no engravings with this iconography in early printed books), the Virgin is depicted enthroned and the Child in her arms. Narekatsi is kneeling in front of them, handing the book in his hand to the Holy Virgin. As an example, we can mention the miniature on page 1b of MM no. 5650 manuscript (15th c.) (fig. 8). The art critic Seyranush Manukyan wrote about this iconography: “The miniature presents Grigor Narekatsi in a new way, as a poet kneeling in front the St. Mary, donating the book. The iconography of the painting comes from medieval “donor portraits” common in both the East and West. In such images, emperors, empresses, princes or patrons were presented offering the result of their pious activities to Christ or the Holy Virgin. And in this miniature, Narekatsi is presenting his “Book” to St. Mary” [Manukyan, Ghazaryan 2016: 10-11].

This iconographic form, not found in printed books, can be explained not only by the fact that its understanding and structure of the image is etymologically within the framework of the medieval worldview, but also by the following technical reason. The book from this period did not have a patron in the medieval sense and was not given to him, but was printed in many copies. The benefactor of the new period was essentially different from the medieval patron.

In the miniature, Mary with the Child occupies the main space of the image, and Narekatsi is represented in the corner in his own frame-temple. Manukyan notes that in this way the poet’s idea of being a lowly earthling is emphasized. To some extent, the image of Narekatsi has acquired an independent character, its location — the temple — has been determined. The difference in the level of presence of the two characters was also emphasized — the sky for the Mother of God, the temple for Narekatsi [Manukyan, Ghazaryan: 11].

We find a similar image in a miniature on page 6b of the Matenadaran manuscript no. 5087 (1694, Ktuts monastery) (fig. 9). Here, however, all three figures are within the temple. Compared to the Virgin, Narekatsi is depicted as very small in order to appear mortal.

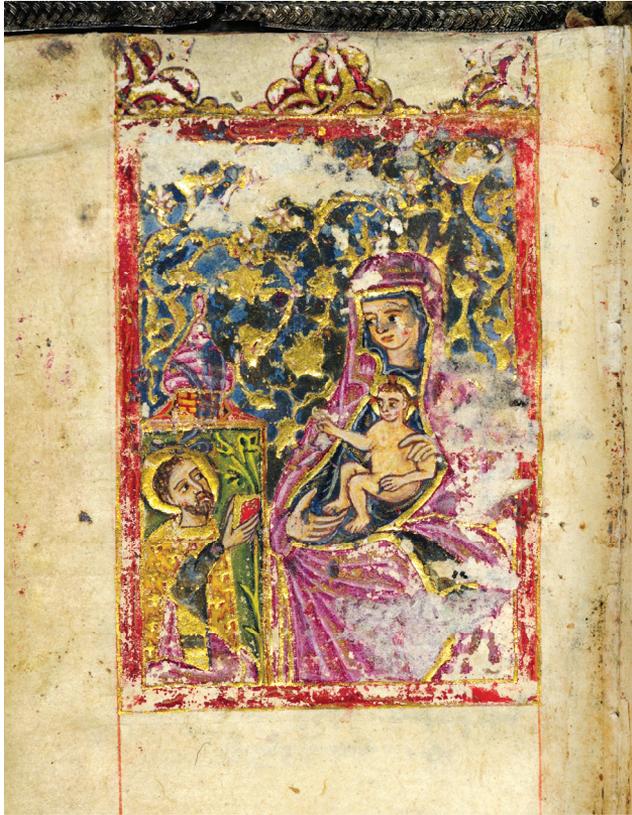


Fig. 8. *Grigor Narekatsi donating his book to the Holy Virgin*
MM 5650, 15th c.

Finally, the third iconographic group, which represents Narekatsi and the Mother of God in one scene with the Christ Child, has the following structure. Narekatsi is depicted kneeling in front of the altar of the church, and in the altar there is an icon of the Virgin and the Christ Child. It is known that, according to tradition, an icon representing the Mother of God with the Child is placed in the senior altar of Armenian churches.

It is difficult to say what inspired the artists to create this scene. If we assume that they were simply trying to represent Saint Gregory praying in church, then the question arises why we do not find similar images of other saints. That is why it can be suggested that the artists did not just depict a prayer, but in this way presented Narekatsi's pleas to God to see the Christ Child. Relying on this version, we can say that this scene is an event that precedes the vision itself.

Thus, it may be stated that iconography, especially in miniatures, is very significant. The above-mentioned manuscript preserved in Venice speaks in favor of this version. At the beginning of that manuscript, on the second page, Narekatsi is depicted praying in front of the icon of the Virgin in the altar (fig. 10). Also, as mentioned above, there is a miniature of the vision on page 328 of that manuscript.



Fig. 9. *Grigor Narekatsi donating his book to the Holy Virgin. MM 5087, 1694, monastery Ktuts*

We also find an engraving with this scene in the “Book of Lamentations” published in Venice in 1763 (p. 122) (fig. 11).

The painting is notable for its unusual number of angels and lions. However, we can see lions in many European paintings of this period — they act as guardians. In an oval frame above the stairs, the Virgin Mary and the Child are depicted in a disturbing iconography. We see the warmth and care characteristic of Tenderness iconography (*Mater Amabilis*). Narekatsi is kneeling in front of the icon with his hands in a prayer position.

Conclusions

In conclusion, we can say that the image of Narekatsi’s vision, in which he sees the Christ Child in the arms of His Mother, is a typical example of a syncretic analysis, based on various biographical episodes of the writer’s works and their pictorial expressions.

The comparison of this image with the vision that served as its textual source helps to reveal a number of creative similarities which are not the result of the creative imagination of the artists, but represent plot details described in the vision.



Fig. 10. *Grigor Narekatsi praying in front of the Holy Virgin's icon*
Mekhitarist Congregation Library manuscript no. 603. Constantinople, 1762. P. 2

This refers especially to the creative solution that in both engravings nature was also struck by the miraculous appearance of the Virgin and the Child Jesus and seemed to stand still, as the account of the vision tells us that at that moment the wind ceased and the waves of the lake calmed down.

While the engraving from Nalian's book is a typical expression of the local environment of Lake Van, the image of the lake and the island in Avetikian's interpretation projects the Venetian environment including the Adriatic.

Since the iconography of above-mentioned images is based on folk tradition, it is the pictorial expression of a primary source.

Each version of any image has its original equivalent or original version. This applies to the vision of Narekatsi, which, along with the formation of its history, is first expressed in images depicting Narekatsi in his ascetic cell in front of the Virgin Mary's icon and then in the "Take the Lord" version, as a vision seen on Lake Van.



Fig. 11. Grigor Narekatsi praying in front of the Holy Virgin's icon "Book of Lamentations". Venice, 1763. P. 122

Sources

Mashtots Matenadaran manuscript no. 9861.

Mashtots Matenadaran manuscript no. 8068.

References

- Avetikian, G. (1801). *Narek aghot'its'* [The prayers of Grigor Narekatsi]. S. Ghazar. (In Armenian).
- Davtyan, S. (2015). Armenian Medieval philosophy and medical science: Narek as a remedy, *Wisdom*, 2(5), 61–65. <https://doi.org/10.24234/wisdom.v5i2.36>.
- Ghanalanyan, A. (1969). *Avandapatum* [Legends]. Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).
- Khachatryan, P. (1996). *Grigor Narekats' in ew hay mijnadarē* [Grigor Narekatsi and the Armenian Middle Ages]. S. Eǰmiatsin. (In Armenian).
- Manukyan, S., & Ghazaryan, D. (2016). *Grigor Narekats' in hay dzeragrakan arvestum* [Grigor Narekatsi in Armenian medieval miniatures]. Nairi. (In Armenian).

- Mko (1882). Vana tsovi kghzinerë [Islands of Lake Van]. *Ardzagank'*, 20, 312–315. (In Armenian).
- Nalian, H. (1745). *Meknut' iwn aghôt' its' ew nerboghinats' srboyn Grigori Narekats' woy hresh-takakan vardapeti* [Explanation of the prayers and odes of the Angelic Priest Grigor Narekatsi]. Constantinople. (In Armenian).
- Narekats'i, G. (1986). *Matéan voghbergutean* [The book of lamentations] (P. Khachatryan, & A. Ghazinyan, Eds.). Haykakan SSH GA hratarakch'ut'yun. (In Armenian).
- Narekats'i, G. (2011). *Matenagirq Hayots'* [Armenian classical authors] (Vol. 12, H. Tamrazyan, & P. Hovhannisyan, Eds.). Matenadaran. (In Armenian).
- Narlyan, H. (1893, April 14). Narekats'u vank'ë [Monastery of Narekatsi]. *Arevelk' t'ert'*. (In Armenian).
- Sargisian, N. (1864). *Teghagrutiwnk' i P'ok'r ew Mets Hays* [Topography of Armenia Major and Armenia Minor]. S. Ghazar. (In Armenian).
- Solaqian, A. (1910). Vanay banahiwsutiwnits' [From the folklore of Van]. *Azgagrakan handēs*, 19(1), 99–114. (In Armenian).
- Yaysmawurk' [Synaxarion] (1706). Constantinople. (In Armenian).
- Tamamyán, N. (2005). Tesilë vorpes grakan gegharvestakan mtatsoghutyán drseworum [Vision as a manifestation of literary artistic thinking]. *Ējmiatsin Journal*, 10–11, 95–102. (In Armenian).
- Terian, A. (2015). Gregory of Narek. In K. Perry (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to patristics* (pp. 278–292). Wiley Blackwell.
- Terian, A. (2016). *The festal works of St. Gregory of Narek*. Liturgical Press.
- Qyoseyan, H. (2002). Tesilk' [Vision]. In H. Ayvazyan (Ed.). *K'ristonia Hayastan hanragitaran* (pp. 1004–1006). Haykakan hanragitaran hratarakch'ut'yun. (In Armenian).

* * *

Информация об авторах

Вардан Деврикян

доктор филологических наук
директор, Институт литературы
им. М. Абегьяна Национальной академии
наук Республики Армения
15 Grigor Lusavorich Str., Yerevan 0015,
Republic of Armenia
Тел.: +374 (10)563254
✉ devrikyan@yahoo.com

Шогакат Деврикян

аспирантка, Институт искусств
Национальной академии наук Республики
Армения
Yerevan 0019, Republic of Armenia, 24c
Marshal Baghratian Ave.
Тел.: +374 (10)583702
✉ devrikyan@gmail.com

Information about the authors

Vardan Devrikyan

Doctor of Philology
Director, Institute of Literature named after
M. Abeghyan of the National Academy
of Sciences of the Republic of Armenia
15 Grigor Lusavorich Str., Yerevan 0015,
Republic of Armenia
Tel.: +374 (10)563254
✉ devrikyan@yahoo.com

Shoghakat Devrikyan

PhD Student, Institute of Arts of National
Academy of Sciences of the Republic
of Armenia
Yerevan 0019, Republic of Armenia, 24c
Marshal Baghratian Ave.
Tel.: +374 (10)583702
✉ devrikyan@gmail.com

А. А. Плеханов

ORCID: 0000-0001-6548-0402

✉ plekhanov.art.alex@gmail.com

*Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
(Россия, Москва)*

ЖУРНАЛ «КРОКОДИЛ» 1940-х ГОДОВ КАК ПРОСТРАНСТВО РАЗВИТИЯ СОВЕТСКОГО КОМИКС-СТРИПА

Аннотация. Статья посвящена истории советского комикса в 1940-е годы на примере журнала «Крокодил». В первой части статьи обсуждаются стереотипы об истории комикса в СССР, анализируется концепт комикс-стрипа как основной формы комикса в советский период и рассматривается возможность анализа журнала «Крокодил» при помощи рамки исследований медиа. Цель статьи — рассмотреть работу журнала «Крокодил» как пространство развития советского комикс-стрипа через коммуникационную модель комикса Р. Дункана и М. Дж. Смита. Анализируются процесс работы художников журнала над рисунками, цензорская работа различных гейткперов, характерные черты визуального языка советского комикс-стрипа, распространения и восприятия рисунков и журнала в целом. Проверяется гипотеза Х. Аланиза об особой роли комикса в годы Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: комикс, журнал «Крокодил», Великая Отечественная война, советская печать, исследования визуальной культуры, цензура, сталинизм, исследования комиксов, карикатура, пропаганда, сатира

Благодарности. Статья подготовлена в рамках программы «Карамзинские стипендии-2022» при поддержке Фонда Михаила Прохорова и Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва).

Для цитирования: Плеханов А. А. Журнал «Крокодил» 1940-х годов как пространство развития советского комикс-стрипа // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 192–217. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-192-217>.

Статья поступила в редакцию 24 декабря 2022 г.

Принято к печати 30 января 2023 г.

A. A. Plekhanov

ORCID: 0000-0001-6548-0402

✉ plekhanov.art.alex@gmail.com

*N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)*

THE MAGAZINE *KROKODIL* AS A SPACE OF THE SOVIET COMIC STRIP IN THE 1940S

Abstract. The article is devoted to the history of Soviet comics in the 1940s through the example of the *Krokodil* magazine. The first part discusses stereotypes about the history of comics in the USSR, analyses the concept of the comic strip as the main form of comics in the Soviet period, and considers the use of Media studies as a framework. The purpose of the article is to examine the work of *Krokodil* as a space for the development of the Soviet comic strip, through R. Duncan's and M. J. Smith's communication model of the comic book. The second part explores the process of work of the magazine's artists, the censorship by various gatekeepers' actors, the typical features of the visual language of the Soviet comic strip, the distribution and perception of comic strips and the magazine itself. It is especially noted that the distinction between caricature and comic strip is not typical for the 1940s, and it will emerge only by the 1960s. The article also provides a parsing of a corpus of diaries from the 1940s, in which memories of *Krokodil* are highlighted. The hypothesis of H. Alaniz about the special role of comics during the Great Patriotic War is verified and questioned.

Keywords: comics, *Krokodil* magazine, Great Patriotic War, Soviet press, visual culture studies, censorship, Stalinism, comics studies, caricature, propaganda, satire

Acknowledgements. The article was prepared as part of the Karamzin Scholarships-2022 program with the support of the Mikhail Prokhorov Foundation and the RANEPa School of Contemporary Humanitarian Studies (Moscow).

To cite this article: Plekhanov, A. A. (2023). The magazine *Krokodil* as a space of the Soviet comic strip in the 1940s. *Shagi / Steps*, 9(3), 192–217. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-192-217>.

Received December 24, 2022

Accepted January 30, 2023

История искусства комикса в России остается малоизученной, а многие известные советские печатные источники до сих пор не осмыслены как ее составная часть. Подобное положение вещей связано как с особенностями самих визуальных источников, так и с их научной рецепцией. Свою роль играют сильная политизированность материала, смещающая оптику исследователей в сторону анализа репрезентаций исторических событий в периодической печати, традиция анализа советской сатиры через рамку исследований смеховой культуры и сложившаяся искусствоведческая оптика, которая сосредоточена на формально-стилистическом анализе книжной графики и мало уделяет внимания ее нарративному и текстуальному аспектам. Одним из подходов, который может оказаться эффективным при анализе советского комиксного наследия, являются исследования медиа. Необходимо заметить, что дискуссия о том, насколько продуктивен подобный альянс научных направлений, остается актуальной: звучат как голоса в пользу того, чтобы строить дисциплинарное здание исследований комиксов на теоретической базе трудов о медиа [Woo 2019], так и более осторожные высказывания, демонстрирующие существование значимых «подводных камней» при такого рода взаимодействии [Thon, Wilde 2016].

Тем не менее данный подход позволяет затронуть самые разные вопросы, связанные с производством и потреблением комиксов, а также лучше понять, как функционировала в тот или иной период политика, экономика, культурная сфера страны, в которой они издавались [Strömberg 2022: 16]. Это, в свою очередь, позволяет сосредоточиться не на герменевтическом расшифровывании семантики визуальных нарративов, но на социальных взаимодействиях по его поводу и на анализе комикса как уникального медиума. В данной статье будет рассмотрен советский сатирический журнал «Крокодил» периода 1940-х годов как особая медийная форма, в рамках которой развивался отечественный комикс-стрип. Перенос акцента исследования на конкретное медиа позволит лучше понять особенности восприятия читателями журнала и наполняющих его комикс-стрипов в сложнейший период Великой Отечественной войны и на основании статистических данных продемонстрировать активное использование комикса в советской печати.

Комикс-стрипы, «Крокодил» и коммуникация

Говоря об истории советского комикса в 1930–1940-е годы, некоторые авторы высказывали суждения о том, что комикс не мог существовать в рамках тоталитарного государства ввиду некой онтологически присущей комиксу трансгрессивности, делающей его неуправляемым искусством [Боровский 2010: 253–255], и вообще «почитался “буржуазно-американским способом оболванивания молодежи”» [Хеллман 2016: 2007]. Подобный комплекс представлений сложился в результате последовательной политики сталинского режима в отношении свободы слова и печати. К середине 1930-х «Крокодил» остался единственным всесоюзным¹ журналом политической сатиры, а боль-

¹ На уровне союзных республик репрессии 1930-х годов пережил только журнал «Няанги» (ბებზი), издававшийся в Грузинской ССР.

шое число художников, в том числе книжной графики, оказались репрессированы. Однако, как я постараюсь продемонстрировать, комикс как форма журнальной графики активно выходил в 1930–1950-е годы, невзирая на происходившие политические события. Что касается советского антикомиксного дискурса, то его возникновение датируется только концом 1940-х годов².

Однако ключевая причина подобного рода представлений кроется в том, что в советской номенклатуре печатной продукции комикса как некоего отдельного класса продукции не существовало. И действительно, мы не найдем в СССР примеров, сопоставимых с американскими серийными изданиями книг комиксов (comic books), которые представляли собой журналы на 20–50 страниц формата В5 и выходили в тот же период 1930–1940-х годов многотысячными тиражами. Вместе с тем данная форма бытования комикса не является необходимой для его существования. Более того, на протяжении значительного периода своей истории в разных странах комикс выходил в своем изначальном и формообразующем виде комикс-стрипа [Earle 2021: 15–16], представлявшем собой полосу из нескольких черно-белых панелей на последних страницах еженедельных и ежедневных газет, где разворачивались незамысловатые юмористические или политически заряженные сюжеты. Австралийский культуролог Иэн Гордон характеризует комикс-стрип как особую форму регулярно издаваемых комиксов, в которых история излагается на нескольких связанных между собой панелях, высказывания передаются при помощи речевых пузырей, а в сюжете фигурирует постоянный состав персонажей. При этом он замечает, что комикс-стрип является весьма пластичной формой и при сохранении самой ее сути в конкретном произведении вышеуказанный набор признаков может присутствовать лишь частично. Гордон также обращает внимание на социально-экономические предпосылки появления комикс-стрипов в США и Великобритании 1850–1900-х годов: распространение массовой грамотности, увеличение населения городов, развитие транспортных систем, создание дешевых технологий печати (например, фотогравюры) и конкуренцию медиамагнатов [Gordon 2020].

Указанные социальные процессы были характерны и для России конца XIX — начала XX в., но ввиду начавшегося периода войн и революций золотой век русского комикса состоялся не в России, а в межвоенной Югославии [Антанасиевич 2018]. Тем не менее после окончания в России Гражданской войны, в условиях квазирыночных конкурентных отношений в период нэпа, появилась группа сатирических иллюстрированных журналов, таких как «Бегемот», «Красный ворон», «Лапоть», «Смехач», «Мухомор», а также рассматриваемый нами «Крокодил». В них, помимо однопанельных карикатур, активно печатались двухпанельные и многопанельные комикс-стрипы. Именно этот

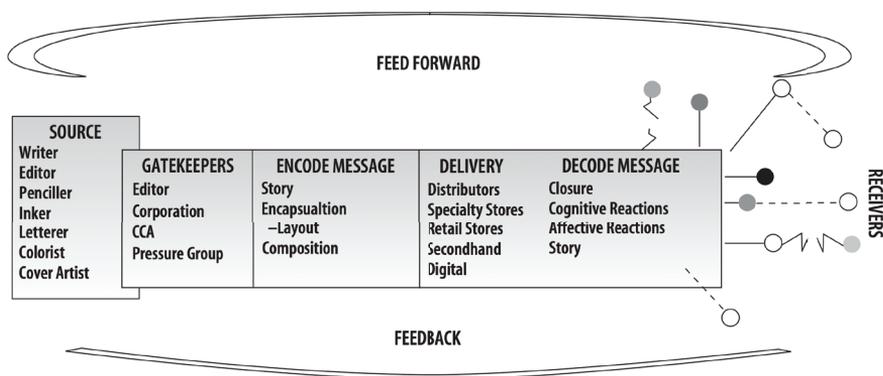
² В 1948 г. Корней Чуковский после своей поездки в США публикует в «Литературной газете» статью «Растление детских душ», в которой творчески воспроизводит дискурс американской моральной паники в отношении комиксов, продлившейся с 1948 по 1954 г., когда комиксы обвинялись в растлении малолетних, расизме, вовлечении детей в преступность и (sic!) пропаганде коммунистических идей. Статья Чуковского стала прецедентным текстом, в рамках которого был создан образ комикса как капиталистической, пропитанной фашистскими идеями псевдолитературы, вовлекающей невинных детей в преступную деятельность и прививающей им извращенную мораль.

вид комикса станет основным как для 1940-х годов, так и для всей советской эпохи.

История журнала «Крокодил» избранного нами периода, несмотря на пристальное внимание отечественных исследователей к теме Великой Отечественной войны, остается малоизученной. В существующей литературе авторы в большинстве своем сосредотачиваются на анализе репрезентаций определенных политических и исторических процессов, зачастую злоупотребляя описанием журнальных рисунков. Вместе с тем нельзя не упомянуть работы крупнейшего исследователя русского комикса Хозе Аланиза, указывающего на большую важность военного периода для советского комикса. Он полагает, что комикс в СССР стоит в одном ряду с такими маргинализированными явлениями, как рыночные экономические отношения и религия. По его мнению, эти феномены возрождались и процветали «в моменты национального кризиса и экзистенциальной необходимости, которые вызвала Вторая мировая война» [Alaniz 2010: 33]. Таким образом он делает вывод о том, что во время войны комикс начинает играть некую особую роль. Данное утверждение будет использовано нами в качестве основы дополнительного исследовательского вопроса.

Для решения поставленных задач представляется наиболее продуктивным обратиться к работам американских исследователей комиксов и медиа Рэнди Дункана и Мэтью Дж. Смита. Анализируя особенности комиксов как медиа, авторы выделяют два вида: комикс-стрипы и книги комиксов (comic books). По их мнению, комикс-стрипы существуют, чтобы увеличить продажи печатных изданий, к читателям приходят «непрощено», в качестве приложения к газете, и читаются массовой аудиторией, в то время как книги комиксов существуют как самостоятельный продукт, читаются небольшой аудиторией любителей и порождают особые фанатские социальные практики. Таким образом, по мнению Дункана и Смита, книги-комиксов можно рассматривать также как акты коммуникации, когда авторы готовы предложить набор идей, с которыми аудитория готова солидаризироваться [Duncan, Smith 2009: 7]. На наш взгляд, противопоставление комикс-стрипов и комиксов журнального типа как двух совершенно разных медиа несостоятельно, так как оба вида комиксов, если мы обратимся к определению С. Макклауда [McCloud 1993: 9], имеют различия скорее в форме и культурном контексте, чем в функционировании как медиа. Тем не менее предложенная Дунканом и Смитом коммуникативная модель комикса, представляющая собой цепь из восьми элементов и описывающая передачу сообщения от источника до получателя (ил. 1), может стать эффективным инструментом для анализа журнала «Крокодил», позволив обратить внимание на разные аспекты его существования и поставить ряд вопросов, требующих дальнейшего исследования.

Источниковой базой исследования послужили номера журнала «Крокодил» с 1936 по 1950 г., а также корпус дневников и воспоминаний соответствующего периода. Для подсчета количества стрипов был использован метод контент-анализа. При выделении базовой единицы подсчета — комикс-стрипа — я руководствовался несколькими принципами. Прежде всего комплекс изображений, который можно охарактеризовать как комикс-стрип, должен соответствовать определению комикса как сопоставленных иллюстративных



Ил. 1. Коммуникационная модель комикса [Duncan, Smith 2009: 7]

Fig. 1. A communication model of comic books [Duncan, Smith 2009: 7]

и других изображений в продуманной последовательности для передачи информации и получения эстетического отклика от зрителя [McCloud 1993: 9]. Рисунок должен состоять из двух и более панелей, объединенных общими смыслом и контекстом, в то время как текстуальная и визуальная части комикс-стрипа должны быть взаимообусловлены.

Источник

Согласно модели Р. Дункана и М. Дж. Смита, источником сообщения, кодируемого через комикс, могут быть автор истории (сценарист), художник (penciller), контуровщик (inker), шрифтовик (letterer), колорист, художник обложки; в больших издательствах значимую роль при создании комикса играет также редактор. Исследователи стремятся учесть как можно больше возможных акторов, участвующих в процессе создания комикса. Примером специализированной организации работы по изданию комиксов, ориентированной на конвейерное производство, являются крупные мировые корпорации, такие как Marvel и DC [Duncan, Smith 2009: 8].

В 1940-е годы комикс-стрипы в журнале «Крокодил» создавали порядка 35 художников. Наиболее активно в этой форме работали десять художников (см. табл. 1). Больше всего стрипов (73 шт.) в этот период принадлежит Юлию Абрамовичу Ганфу, вторым по количеству стрипов (66 шт.) является, возможно, самый известный советский карикатурист Борис Ефимович Ефимов, впоследствии долгие годы возглавлявший секцию карикатуры отделения графики АХ СССР. На третьем месте (59 шт.) будущий создатель детского журнала «Веселые картинки» Иван Максимович Семёнов. В эту десятку художников также входят Константин Степанович Елисеев, Михаил Михайлович Черемных, Лев Григорьевич Бродаты, Генрих Оскарович Вальк, Аминадав Моисеевич Каневский, Николай Эрнестович Радлов и Евгений Николаевич Евган (Рапопорт).

Авторство комикс-стрипов в журнале «Крокодил» в 1940–1949 гг.

Authorship of comic strips in *Krokodil* magazine during 1940–1949

	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949	Всего
Ю. А. Ганф	2	2	8	11	7	7	8	9	10	9	73
Б. Е. Ефимов	3	5	11	7	5	3	8	13	6	5	66
И. М. Семёнов	1	2	5	5	8	10	6	10	7	5	59
К. С. Елисеев	5	0	6	7	4	4	5	6	7	2	46
Г. О. Вальк	0	1	4	2	4	6	5	2	2	9	35
М. М. Черемных	3	3	0	0	2	3	6	3	5	3	28
Л. Г. Бродаты	1	2	2	4	3	4	1	3	1	4	25
А. М. Каневский	3	1	2	4	6	2	0	3	2	1	24
Н. Э. Радлов	5	1	12	0	0	0	0	0	0	0	18
Е. Н. Евган	0	0	0	1	0	0	5	4	7	0	17

Модель работы советских создателей комикс-стрипов по способу производства ближе к авторскому комиксу. Стрипы и карикатуры «Крокодила» от начала и до конца выполнялись одним человеком (исключения составляют разве что работы Кукрыниксов), данная форма работы сохранится и в последующие периоды существования журнала [Etty 2019: 103]. Это позволяло художнику работать в собственном стиле, но сказывалось на скорости производства рисунков. Б. Е. Ефимов, один из наиболее продуктивных художников, в своих мемуарах вспоминает эпизод 1947 г., когда по заданию И. В. Сталина его попросили сделать карикатуру «Эйзенхауэр обороняется», связанную с началом холодной войны. В условиях цейтнота и особой важности задания он заканчивает однопанельную черно-белую карикатуру за два дня [Ефимов 2000: 435], в то время как в более стандартном ритме этот процесс, по мнению того же Ефимова, занимал две недели [Ефимов 1970: 198]. Этот кейс показывает нам, что процесс создания рисунков для журнала в целом не предполагал ничего подобного американской или японской модели конвейерного производства рисованной продукции. Комикс-стрипы, требующие большего времени на работу с сюжетом и рисовкой, а также места в журнале, никак не поощрялись редакцией. Более того, в источниках 1940-х годов не удалось обнаружить артикулированного разделения между обычной однопанельной карикатурой и многопанельными комикс-стрипами. Только к 1960–1970-м годам в литературе, посвященной художникам-карикатуристам (Юлию Ганфу, Иван Семёнову, Николаю Радлову и др.), начинают встречаться разного рода описательные конструкции,

схватывающие это различие³. Например, комикс-стрипы назывались: «многокадровыми рассказами» [Нурок 1962: 53], «рисунками-рассказами», «рассказами в картинках», [Чегодаева 1961: 488; 490] «повествовательно-жанровой карикатурой» [Чегодаева 1964: 101], «традиционными⁴ многокадровыми рисунками, связанными единым постепенно разворачивающимся сюжетом»; «станковыми сериями» [Абрамский 1977: 136, 292].

Однако поставить знак тождества между формой работы художников «Крокодила» и художников авторского комикса будет некоторым упрощением. За спиной художника остается сложная машинерия журнала. Идея рисунка рождалась в ходе совещаний, он мог быть заказан начальником тематического отдела журнала, стать визуализацией случая социальной несправедливости, сообщенного в отдел писем, или исходить напрямую от представителей высшего партийного аппарата. Тема для карикатуры также могла принадлежать читателям журнала (например, [Ведерников 1949: 7]) и быть визуализированной по просьбе отдела писем, пристально следившего за корреспонденцией читателей, фактически обращавшихся в «Крокодил» как в орган власти, способный решить их насущные проблемы и победить несправедливость. Как отмечает Джон Этти, особая роль в создании стрипов и карикатур принадлежала так называемым темачам, или темистам, в роли которых выступали такие известные поэты и публицисты, как Демьян Бедный, Владимир Маяковский и Никита Богословский. Они придумывали темы номеров, идеи для карикатур, названия и подписи к ним, выступая тем самым в качестве сценаристов комиксов [Etty 2019: 104]. Однако на протяжении большей части истории «Крокодила», в том числе в 1940-е годы, их работа не фиксировалась в журнале публично. Вместе с тем в отдельные периоды, например с 1933 г. (№ 9–34) по 1934 г. (№ 1–10) в журнале указывались имена авторов тем к рисункам. Анализ показывает, что авторы тем относились к широкому кругу — ими могли быть сами художники, их коллеги, представители литературной части редакции или профессиональные темисты, каким был, например, М. А. Глушков, часто в качестве авторов темы указаны два человека. Этот кейс показывает важный феномен коллективного сотворчества при создании карикатур и комикс-стрипов «Крокодила». Тем не менее вопрос о том, насколько значимый вклад авторы тем вносили в работу над стрипами, требует дальнейших архивных изысканий. В качестве соавторов комикс-стрипов в 1940-е годы указывались лишь авторы стихов к рисункам — такие поэты и писатели, как Самуил Маршак, Михаил Зощенко, Николай Адуев, Эмиль Кроткий, Леонид Ленч.

Подавляющее большинство художников в исследуемый период были внештатными работниками журнала (см.: [Покровская 1952]). При этом с началом войны коллектив художников, в том числе сотрудничавших с журна-

³ Возможно, подобного рода определения возникают ввиду того, что понятие *комикс* с конца 1940-х годов было маркировано как безусловно негативное и не могло быть применено к позитивно маркированной советской карикатуре. С другой стороны, ввиду закрытости СССР сам концепт комикса мог быть неизвестен авторам этих строк, но феномен комикса оставался в искусстве и требовал от авторов интеллектуальных усилий по поиску правильного советского определения.

⁴ Судя по всему, нестандартность для советской карикатуры работ Юлия Ганфа вынудила автора очерка принудительно нормализовать его стиль через некую неожиданно появившуюся традицию; что это за традиция, И. П. Абрамский умалчивает.

лом авторов комикс-стрипов, включился в работу новой фронтовой и армейской прессы. Ю. А. Ганф стал членом редакционной коллегии созданного в 1941 г. журнала «Фронтовая иллюстрация», И. М. Семёнов — корреспондентом военно-морской газеты «Красный флот», Л. Г. Бродаты работал в журнале «Красноармеец», М. М. Черемных был одним из организаторов «Окон ТАСС», Е. Н. Евган работал во фронтовых газетах «В решающий бой», «Краснофлотец», «Фронтовая правда», К. С. Елисеев создавал рисунки для газеты «Фронтовой юмор» [Чегодаева 1964: 66–67].

Гейткиперы

Вторым элементом в модели М. Дж. Смита и Р. Дункана являются контролеры, или гейткиперы (gatekeepers). Данный термин был введен психологом Куртом Левином в 1940-е годы и популяризован профессором журналистики Дэвидом Мэннингом Уайтом. При изучении СМИ Уайт выделял две группы участников процесса производства новостей: первая — «собиратели новостей» (newsgatherers), в число которых входят журналисты и репортеры; вторая — «переработчики новостей» (news processors), в число которых входят контролеры (gatekeepers, букв. «привратники»), принимающие решение о публикации. Он демонстрирует особую роль данной позиции на примере редактора провинциальной газеты, который решает, какие из десятков новостных сюжетов, переданных в редакцию по телеграфу, попадут в газету, а какие окажутся за бортом [White 1950: 384].

Р. Дункан и М. Смит показывают, что такого рода «привратниками» могут выступать не только конкретные люди, выполняющие роль редакторов, но и конвенции, выраженные в форме актов корпоративного внесударственного регулирования, каким был американский «Кодекс комиксов», а также группы давления, требующие контроля или поощрения некоего контента. Исследователи также отмечают, что в небольших компаниях выпускающий редактор работает скорее корректором, чем цензором, в то время как в крупных корпорациях, таких как Marvel, DC, Archie Comic, в роли гейткиперов выступают редакторы, наделенные большими полномочиями по подбору художников и сценаристов, планированию направления работы издательства. Компании Marvel и DC работают в рамках корпоративной структуры, которая накладывает определенные ограничения (обычно основанные на соответствии корпоративному имиджу и интересам акционеров) [Duncan, Smith 2009: 9–10].

В «Крокодиле» к 1940-м годам сложилась многоуровневая система гейткиперов. С одной стороны, ее формирование было обусловлено запросом номенклатуры на всеобъемлющий идеологический контроль над выпускаемой продукцией, с другой — редакция журнала стремилась обезопасить себя в условиях постоянно меняющихся требований цензуры и политической повестки [Graham 2009: 10–11]. В число «внутренних» гейткиперов входили главный редактор, ответственный секретарь журнала, заведующий редакцией, редакторы разных отделов, а также члены редакционной коллегии. К «внешним» гейткиперам можно отнести Главлит и Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) [Etty 2019: 104]. В годы войны влияние последнего гейткипера было усилено ввиду введения нового порядка цензуры, который предусматривал ут-

верждение квартальных тематических планов издательств и предварительный просмотр в Управлении пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) всех журналов и всей политической, научной и художественной литературы [Бабиченко 1994: 132]. В 1944 г. из-за гигантской нагрузки на управление объем подцензурной литературы был уменьшен, но для 11 журналов, включая «Крокодил», этот порядок одобрения верстки журнала был сохранен, хотя теперь осуществлялся через Главлит [Там же: 134].

В ряде случаев гейткйпером выступало высшее номенклатурное руководство, которое в случае необходимости начинало управлять СМИ в ручном режиме. Так, журналист «Известий» и фельетонист «Крокодила» в своем дневнике вспоминает о том, как в апреле 1948 г. произошло изменение политического вектора по отношениям с США:

Редакторы всех газет и журналов, вплоть до «Крокодила», были вызваны позавчера к Жданову. Вслед за этим из номера «Огонька» были выброшены (все!) антиамериканские материалы. Встали печатные станки, набиравшие материалы для «Крокодила». Возможно, вылетела бы и моя заметка, не появившись она немного раньше. «Известия» третий день не дают международных статей [Матвеев 1948].

Таким образом, процесс согласования стрипов и карикатур был обусловлен сложной многоступенчатой контрольной системой, существование которой, опять же, не ускоряло получение читателем журнала и не упрощало работу для художников. Интересно, что с № 32 за 1938 г. по № 12–13 за 1943 г. в выходных данных журнала перестает пофамильно указываться состав редакции, теперь они ограничивались словосочетанием «Редакционная коллегия». Данный кейс позволяет увидеть еще одну группу гейткйперов, от которой стремится ускользнуть редакция журнала, — граждане, которые пишут доносы на кажущиеся им контрреволюционными публикации и журналы. Однако рисунки и тексты всегда публиковались с указанием фамилий авторов. В нашем случае это говорит о высокой роли стрипа или карикатуры и об ответственности за них их автора и позволяет несколько усомниться в генерализирующем тезисе о том, что в рамках сталинистской системы уже не имело значения, кто был «художником, нарисовавшим карикатуру (Михаил Черемных или Юлий Ганф)» [Dobrenko, Jonsson-Skradol 2022: 11].

Кодирование сообщения

По мнению Дункана и Смита, ключевым способом кодировки сообщения комикса является процесс «инкапсуляции», понимаемый ими как выбор авторами комикса того, что именно из дискретного нарратива появится в панелях. Свою роль при кодировании сообщения играют в том числе макет страницы и композиция содержимого в панелях, а также использование собственного уникального языка, создающего семиотическую систему знаков-индексов и знаков-символов [Duncan, Smith, 2009: 10–11].

Всего с 1940 по 1949 г. в «Крокодиле» было напечатано 540 комикс-стрипов (табл. 2) объемом от двух до 23 панелей (например, ил. 2, 3). Графический

нарратив советских стрипов в целом традиционен для данного вида искусства. Он дискретен, определенные моменты основного нарратива действий заключаются художниками в ограниченные пространством панели, вне зависимости от того, существует ли граница (фрейм) самой панели. Советские художники мало использовали панельные фреймы и гаттеры в качестве элементов, влияющих на сюжеты внутри панелей. Звук и речь в большинстве случаев передавались в подписях под рисунками; лишь немногие художники, а именно Ю. А. Ганф, И. М. Семёнов, Б. Е. Ефимов, Г. О. Вальк, использовали речевые шары-бабблы. По-видимому, в советской карикатуре такого рода визуализация текста не прижилась повсеместно ввиду сложившейся еще в дореволюционный период традиции подписей к рисованным историям, помещенных под изображениями. Значимым исключением является № 8 за 1940 г., где все иллюстрации были выполнены с применением бабблов, в том числе художниками, которые редко использовали этот прием. В связи с перемещением текстуальной части под рисунок ономапопеи появляются единично: их использование могло привести к обвинениям в формализме, которого, тем не менее, в будущем не смогли избежать некоторые художники.



Ил. 2. И. М. Семёнов. Расплата сполна [Семёнов 1942]

Fig. 2. I. M. Semenov. Retribution in full (Krokodil, 1942, no. 35, p. 2)



Ил. 3. К. С. Елисеев. Опасные связи [Елисеев 1943]

Fig. 3. K. S. Eliseev. Dubious connections (Krokodil, 1943, no. 24, pp. 5)

Таблица 2

Данные о комикс-стрипах в журнале «Крокодил» в 1936–1950 гг.

General data on comic strips in the magazine Krokodil during 1936–1950

Часть 1

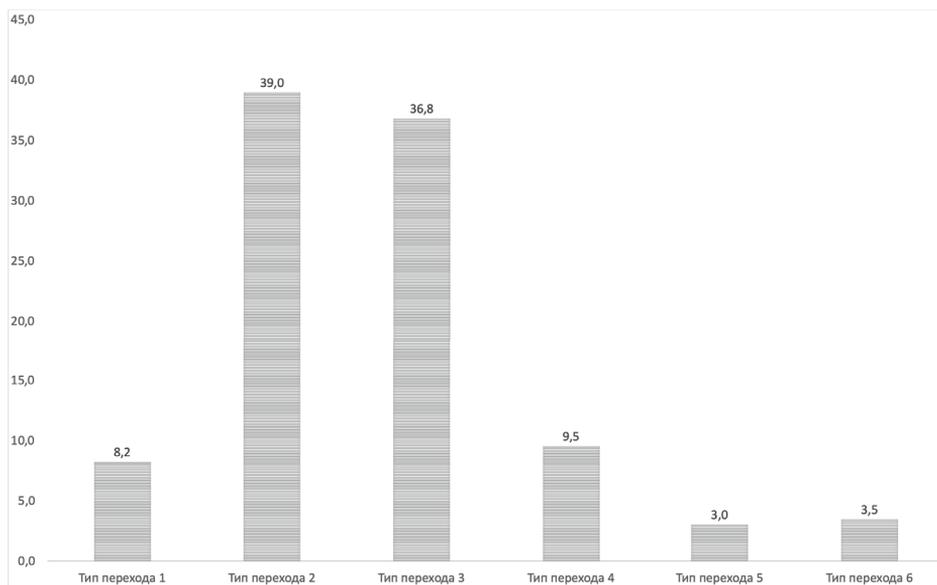
	1936	1937	1938	1939	1940	1941	1942	1943
Количество стрипов во всех номерах журнала за год	26	48	54	97	52	49	65	49
Доля номеров, в которых есть комикс-стрипы (%)	58,3	70,6	85,3	88,2	95,8	93,1	75,0	80,6
Среднее значение количества панелей в комикс-стрипе	5,8	4,8	3,6	3,4	3,9	3,4	3,6	4,2
Медианное значение количества комикс-стрипов за год	6	4	3	2	3	3	3	4

	1944	1945	1946	1947	1948	1949	1950
Количество стрипов во всех номерах журнала за год	43	46	53	62	54	67	84
Доля номеров, в которых есть комикс-стрипы (%)	71,9	72,2	82,4	97,2	88,9	83,3	91,7
Среднее значение количества панелей в комикс-стрипе	3,6	3,9	4,2	4,1	3,9	3,7	3
Медианное значение количества комикс-стрипов за год	3	3	4	4	3,5	3	2

Говоря о знаково-символьной системе, можно сказать, что коллектив художников «Крокодила» не создавал какого-то нового набора знаков-индексов или знаков-символов. Они работали в рамках сложившейся традиции западной графики, а их общий визуальный язык, сформировавшийся еще в 1920-е — начале 1930-х годов, в 1940-е, с одной стороны, не претерпел кардинальных изменений. Как отмечает Х. Аланиз, эти образы — «храбрые, красивые красноармейцы; звероподобные немцы», а также «мотив “подметания”» во многом представляют собой переработанные клише времен Гражданской войны [Alaniz 2010: 61]. Однако визуальный язык 1930-х годов — чрезвычайно резкий, напористый, сохранявший наследие эстетики русского авангарда, своего рода визуальный язык ненависти (hate speech), использовавшийся для атаки на внутренних («вредителей», «шпионов», представителей «реакционных» классов) и внешних врагов (белых эмигрантов, империалистов-разжигателей войны, мировой буржуазии) — был вынужден измениться. Прежде всего, в 1940–1941 гг. после подписания пакта Молотова — Риббентропа, как указывает Борис Ефимов, отмечаются потепление общего настроения рисунков, упрощение их стилистики и некоторая деполитизация стрипов и карикатур: «Чем более зловецей и угрожающей становилась международная обстановка (...) тем старательнее придавался нашей политической графике характер беззаботного развлекательного комичного юмора (...) Я смотрю на свои рисунки в “Крокодиле” и “Иллюстрированной газете” (...) они, как и у других карикатуристов, представляют собой юмористическое обыгрывание самых пустяковых сюжетов...» [Ефимов 2000: 323–324]. В годы войны, как уже было сказано, коллектив художников оказывается разобщенным, и в журнале усиливается тенденция, когда каждый художник работает в своей особой манере. В послевоенный период визуальный язык журнала, сохраняя «несущие конструкции» 1930-х годов, становится более консервативным и менее экспрессивным, практически исчезает фотомонтаж, номера реже получают общее тематическое и визуальное оформление, а каждый художник работает в своей стилистике, не выходя за сложившийся канон верстки журнала и не предлагая новых визуальных решений.

Подтверждением того, что советские художники продолжали работать в рамках западной традиции визуальных нарративов, могут служить результаты анализа структуры переходов между панелями согласно типологии С. Мак-

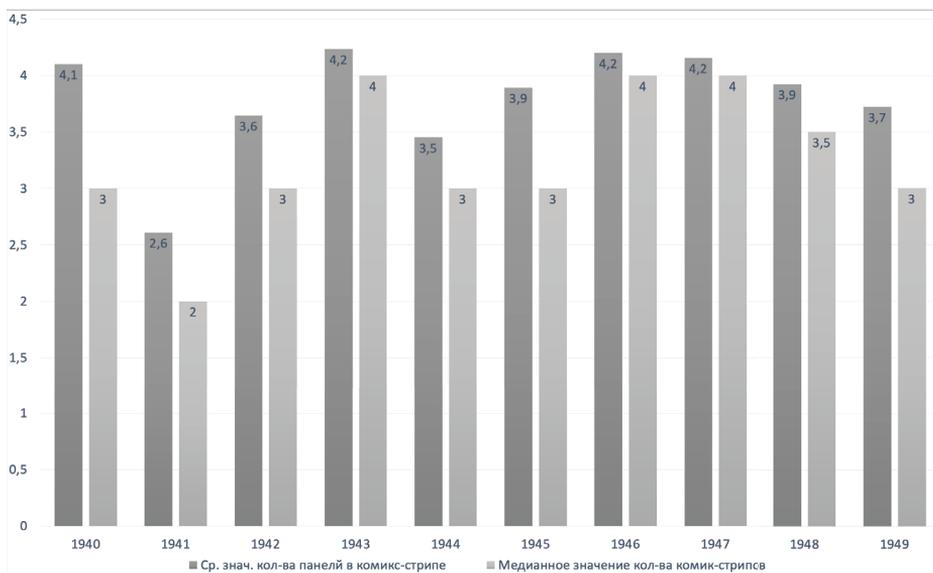
клауда⁵. Проведенный анализ стрипов в журналах 1941–1945 гг. показал, что распределение типов переходов соответствует традиционной для американских и европейских комиксов структуре перехода с преобладанием второго, третьего и четвертого типов [McCloud 1993: 75–76]. Особой чертой комикс-стрипа этого периода можно назвать высокую долю третьего типа перехода «от объекта к объекту» — 36% (ил. 4). Это может объясняться преобладанием короткого формата стрипа: в 1940-е годы среднее значение количества панелей в стрипах составило 3,8, медианное значение еще меньше — 3,25 (ил. 5). Авторам приходилось быстро развертывать повествование стрипа, понуждая читателя достраивать в своем воображении значительные части сюжета.



Ил. 4. Типы переходов между панелями в комикс-стрипах журнала «Крокодил» в 1941–1945 гг. в процентах от общего числа комикс-стрипов

Fig. 4. Types of transitions between panels in the comic strips of the Krokodil magazine during 1941–1945 as a percentage of total comic strips

⁵ Макклауд выделяет шесть основных переходов между панелями в комиксе: «1) от момента к моменту (переход показательно показывает любые изменения, происходящие с субъектом); 2) от действия к действию (переход показывает смену деятельности конкретного субъекта); 3) от объекта к объекту (переход показывает смену действующих лиц в рамках одной сцены или идеи); 4) от места к месту (переход/перенос на различные расстояния во времени и пространстве); 5) от детали к детали (переход представляет собой пылкий взор, рассматривающий различные аспекты места, идеи или настроения); 6) бессвязные (отсутствие какой-либо логической связи между кадрами)». Проанализировав наиболее значимые американские и европейские комиксы, он демонстрирует их общность при построениях визуального нарратива с доминированием второго, третьего и четвертого типов перехода по сравнению с японской мангой, для которой значительно больше характерно использование пятого и шестого типов [McCloud 1993: 70–72].



Ил. 5. Среднее количество панелей и медианное значение числа панелей в комикс-стрипах журнала «Крокодил» в 1940–1949 гг.

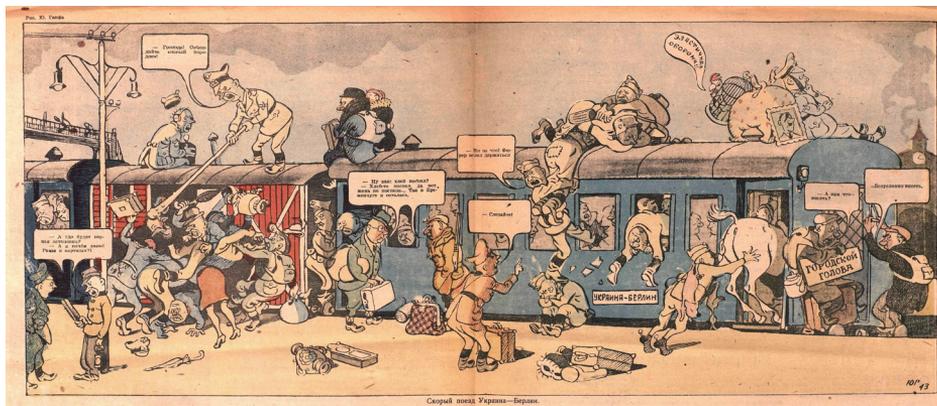
Fig. 5. Mean and median number of panels in Krokodil comic strips during 1940–1949

Что касается инкапсуляции историй, уникальной особенностью «Крокодила» является использование двухстраничных разворотов для одного мега-стрипа, в котором зачастую присутствовали речевые шары. Подобные рисунки появились в журнале еще в 1920-е годы, однако к 1940-м они становятся более связными [Ганф 1942; Бродаты 1944]. Если мысленно разделить сюжеты этих разворотов пространством гаттера, то они могли бы превратиться в полностраничные комиксы на 10–20 панелей (ил. 6). Такого рода формат комикс-стрипа без использования фреймов и гаттера, тем не менее, имеет прецеденты и в западной комиксной традиции: например, в ряде стрипов «Желтого ребенка» Ричарда Ф. Аутколта читатель также идет «от сюжета к сюжету» в пространстве единого рисунка (ил. 7).

Каналы передачи

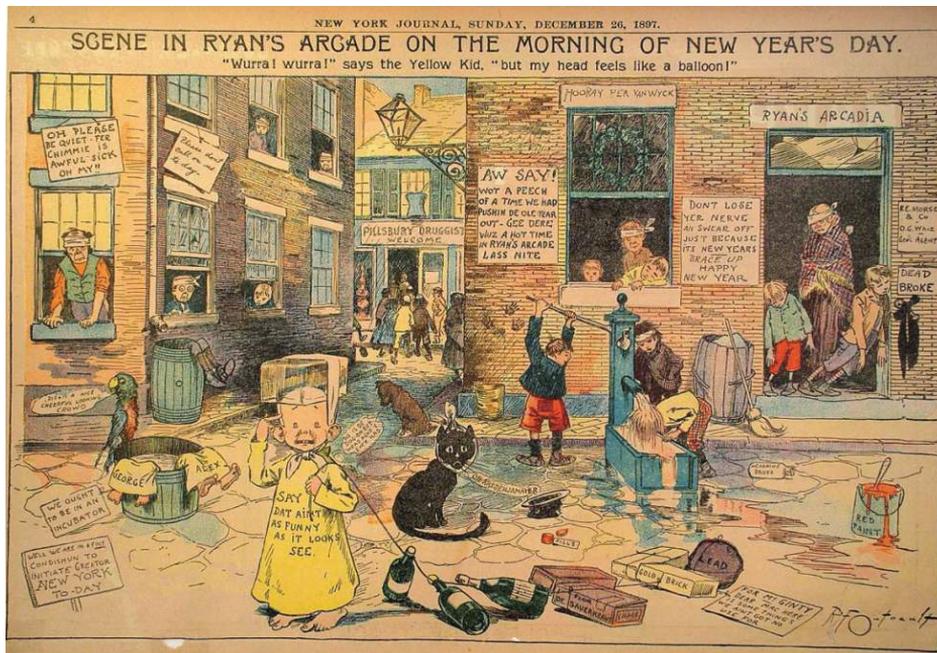
Каналами передачи сообщения выступают дистрибьюторы — специализированные магазины комиксов, ретейлеры, букинисты и продавцы электронных версий комиксов. Дункан и Смит отмечают влияние системы доставки на аффективную реакцию любителя комиксов, который предвкушает еженедельный поход в магазин комиксов или ностальгические чувства от витрины с низкопробными комиксами в газетном ларьке [Duncan, Smith 2009: 11–12].

Прежде чем говорить о каналах сбыта журнала «Крокодил», отметим несколько важных характеристик производства журнала. Общесоюзная ситуа-



Ил. 6. Ю. А. Ганф. Скорый поезд Украина — Берлин [Ганф 1943]

Fig. 6. Yu. A. Ganf. Fast Train Ukraine — Berlin (Krokodil, 1943, no. 36, pp. 4–5)

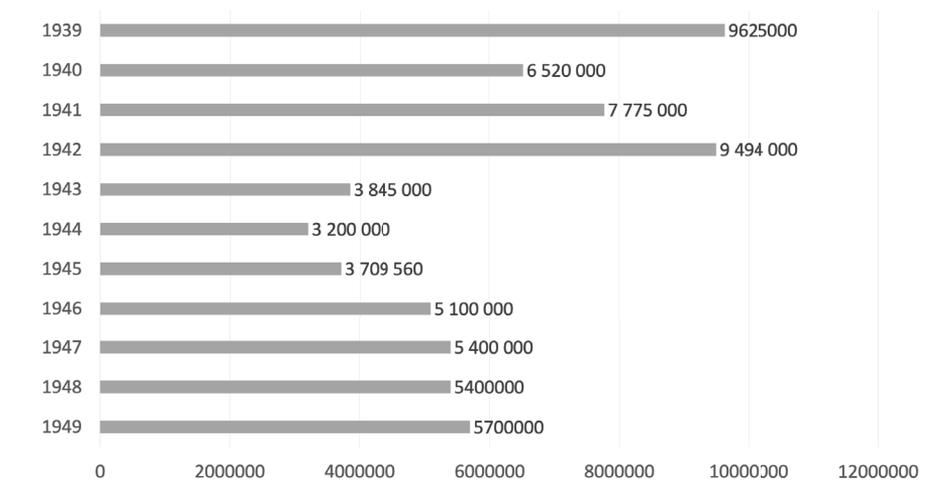


Ил. 7. Р. Ф. Аутколт. Сцена в районе бара «Аркада Райана» в первое утро нового года [Outcault 1897]

Fig. 7. R. F. Outcault. Scene in Ryan's Arcade on the morning of New Year's day (New York Sunday Journal, 1897, December 26, p. 4)

ция с книгоизданием и СМИ в рассматриваемый период определялась требованиями к печати в ситуации войны. Ввиду необходимости создания специализированной фронтовой прессы в условиях ограниченных ресурсов происходило сокращение наименований газет и журналов. Общими тенденциями также стали падение тиражей, изменение периодичности выхода, сокращение объема и формата изданий. Эти пертурбации не обошли и «Крокодил» (ил. 8). Если в 1939 г. его тираж составлял 9625 тыс. экземпляров, то к 1940 г. он сократился на 32%. Несмотря на начало Великой Отечественной войны, в 1941 г. «Крокодил» не только не сократил, но и увеличил тираж на 19% (здесь и далее приводится процентное соотношение с предыдущим годом), до 7 775 тыс. экземпляров, а в 1942 г. его тираж составил уже 9494 тыс. экземпляров, тем самым практически восстановив довоенный уровень. Но уже в 1943 г. происходит падение тиража на 59% (3845 тыс. экземпляров), в 1944 г. — еще на 17% (3200 тыс. экземпляров), и лишь в 1945 г. наблюдается некоторый подъем тиража. После войны, в 1946–1949 гг., тираж журнала установился на уровне 5400 тыс. экземпляров.

Несмотря на увеличение тиража в первые годы войны, объем журнала значительно уменьшился. Если во второй половине 1930-х годов стандартный номер состоял из 16 страниц (сдвоенные номера — по 24–26 страниц), то начиная с июльского 13-го номера за 1941 г. стандартное число страниц в журнале сократилось до 8. В таком объеме журнал будет выходить с 1941 по 1944 г., исключая три сдвоенных номера по 16 страниц каждый, вышедшие в 1944 г. Некоторый рост произойдет только в 1945 г.: 15 номеров выйдут объемом в 12 страниц и два номера — объемом в 16 страниц. Но и в последний год войны в восьмистраничном объеме выйдут большинство номеров — 20 из 35. К довоенному объему журнал вернется только в 1949 г., после постановления



Ил. 8. Тираж журнала «Крокодил» в 1939–1949 гг., тыс. экземпляров

Fig. 8. Circulation of the magazine Krokodil during 1939–1949 in thousand copies

Оргбюро ЦК ВКП(б) о журнале «Крокодил» от 6 сентября 1948 г., в котором содержалось требование «увеличить объем журнала до 2 печ. листов» [Яковлев и др. 1999: 641].

Ситуацию с изменением тиража в годы войны, на наш взгляд, можно объяснить близостью «Крокодила» (а точнее, издательско-полиграфической базы газеты «Правда», где он печатался) к фронту. Редакция журнала относительно быстро, уже в январе 1942 г., вернулась в Москву из Куйбышева, куда она была эвакуирована в конце октября 1941 г. Таким образом, «Крокодил» в 1941–1942 гг. стал фронтовым журналом. Рост его тиражей также связан с тем, что проблема военной агитации стояла наиболее остро именно в первые годы войны, и журнал считался эффективным способом решать агитационные задачи среди армии и населения. К 1943 г. линия фронта отодвинулась от Москвы, и журнал перестал быть фронтовым. Была налажена работа десятков фронтовых газет и специализированных журналов, также требовавших материальных ресурсов, поэтому необходимость в больших тиражах, в том числе для доставки на фронт, снизилась.

Основными каналами дистрибуции журнала являлись традиционные подписка и распространение через систему газетных киосков «Союзпечати». Обращаясь к корпусу дневников 1940-х годов, можно сказать, что большинство их авторов не покупали журнал, а читали его в разного рода учреждениях, на которые была оформлена подписка, — школы, предприятия, библиотеки [Яковлев 1943; Лобов 1950]. Журнал «Крокодил», согласно приказу Главного управления трудовых резервов от 31 января 1944 г. № 226, был рекомендован для комплектования красных уголков в ремесленных, железнодорожных училищах и школах ФЗО [Лобанов 1945: 87]. Отдельно стоит отметить: авторы многих дневников читали журнал в парткабинетах [Корсаков 1942; Чивилихин 1946]. Эта информация также подтверждается данными отчетов сотрудников региональных подразделений Управления пропаганды и агитации, которые фиксируют подписку на «Крокодил» партийными кабинетами по всему СССР [Ильязов, Пашкин 2015: 123].

Кроме того, журнал активно поступал на фронт и в прифронтовую зону, в том числе в военные госпитали [Дорошина 2007: 529], где зачастую выписывался представителями шефствующих над госпиталями организаций и просто добровольцами за свои деньги [Поленков, Романова 1984: 27]. Есть свидетельства того, что журнал распространялся в партизанском подполье. Например, в докладной записке о состоянии политико-массовой работы в одном из черниговских партизанских соединений за декабрь 1942 — апрель 1943 г. лектор отдела пропаганды и агитации ЦК КП(б)У Л. И. Кухаренко отмечает, что партизаны просят «прислать, что либо веселое» (с целью отвлечься от напряженной обстановки в тылу). Не даром пользуются успехом книга «Новые похождения Швейка» и журналы «Крокодил» и «Перец», которые изредка попадают к партизанам» [Лившин, Орлов 2007: 650].

Интересный способ дистрибуции «Крокодила» демонстрирует дневник уроженца БССР Николая Власовича Бунды, направленного командованием в качестве офицера в Войско Польское в 1943–1945 гг. Служа в Кракове, он выписывал «Крокодил» в отделении «Международные книги» вместе с изданиями «Знамя», «Новый мир» и «Огонек» [Бунда 1945]. В целом дневники

создают картину если не ажиотажа вокруг журнала, то большого к нему интереса. Во многих дневниках мы читаем о том, что было непросто оформить подписку или как-либо достать журнал, а также после подписки прожить на зарплату [Лосев 1942].

В целом сложно выявить отношение читателей к системе распространения журнала и ее влияние на отношение к содержанию. Можно отметить лишь тот факт, что журнал и подписка на него, ввиду советской экономики дефицита, усугубленной военным положением, зачастую доставались с трудом, что усиливало символическую ценность издания.

Декодирование сообщения

В процессе расшифровки сообщения комикса работают когнитивные и аффективные реакции читателя, а также когнитивный процесс достраивания или закрытия (closure) истории, восстанавливающий всю ее полноту из разрозненных панелей [Duncan, Smith 2009: 12].

Декодирование комикс-стрипов, как и в целом изображений, является чрезвычайно трудоемким индивидуальным процессом, результат которого сложно экстраполировать на большие группы людей. Поэтому обратимся к конкретному читателю «Крокодила» 1940-х годов — Георгию Алексеевичу Князеву, архивисту и будущему директору архива АН СССР. Относясь к любым художественным явлениям с большим интересом, в своем дневнике он часто упоминает «Крокодил» и каждый раз весьма критично комментирует рисунки. Данный источник обращает внимание на то, что нельзя переоценивать значение стрипов и карикатуры в экзистенциальные моменты исторического процесса, каковым безусловно является война. В записи от 1 сентября 1941 г. он описывает, как люди читают вывешенные в витрине у ЛГУ газеты, и замечает, что эти толпы необходимо запечатлеть художникам, хотя

...с иллюстрациями, лубками и пр. очень бедно. Плакаты, которыми снова обезобразили стены домов, окна, двери, заборы, не запоминаются, не волнуют... И не мудрено. Нет подъема, настроения, воодушевления. Нет страстного порыва, воли к победе. Конечно, сплошное двухмесячное отступление и страшные неудачи под Ленинградом и на юге не могли не отразиться на психике людей. В витрине отведено место рисункам и карикатурам. На них никто и не смотрит!.. Не до смеха над врагом, когда враг у ворот [Князев 1941].

В дневниковой записи от 20 марта 1943 г. он обозревает подшивку «Крокодила» за январь — февраль 1943 г. и отмечает, что его не удовлетворили «все карикатуры на военные события». Он объясняет это тем, что они были сделаны после побед под Сталинградом, но не освещают поражение Красной армии в третьей битве за Харьков:

Некоторое чувство неловкости я всегда чувствую в таких случаях, когда вижу изображение каких-либо событий в таком виде, что, перевернув страница, даже строчка истории, и что высмеивалось у

другого, высмеивается противником у тебя. Но агитационное значение некоторые рисунки и текст все же могут [иметь] успех в массах [Князев 1943].

Здесь Князев точно замечает такую особенность комикс-стрипов и карикатуры этого периода, как их стремительное устаревание. Об этом пишет в своей теоретической книге об основах карикатуры и Б. Е. Ефимов:

...оперативность зачастую оплачивается дорогой ценой: художественной неполноценностью. Ведь когда событие, быстро, даже удачно отображенное сатириком, уходит в прошлое, то вместе с ним, как правило, забывается и карикатура однодневка [Ефимов 1961: 15].

Шум, прямая связь и обратная связь

Коммуникативная модель комикса Дункана и Смита также предполагает влияние на коммуникацию такого фактора, как шум (noise), вызывающий искажения восприятия, обратной связи (feedback) и прямой связи (feedforward) между источником сообщения и его получателем. Авторы описывают несколько ситуаций, которые могут создать шум для потребителя комиксов. На этапе кодировки сообщения шум может быть вызван неудачно сверстанным макетом, который препятствует восприятию истории. При декодировании шум может возникать от окружающей читателя среды, например, когда человек, читающий комикс, отвлекается на какие-то другие действия. Наконец, это может быть семантический шум, возникающий из-за разночтения вербальных и визуальных элементов комикса, когда ребенок не знает значения некоторых слов, что не дает ему в полной мере насладиться чтением [Duncan, Smith 2009: 12–13].

Для 1940-х годов глобальным шумом выступила Великая Отечественная война. Она повлияла на все элементы коммуникативной цепи. Художники были вынуждены начать работу в других изданиях или отправиться непосредственно на фронт. Н. Э. Радлов, один из наиболее талантливых и продуктивных комиксистов, в 1942 г. погибает от ранения, вызванного попаданием в дом немецкой бомбы. Война стала причиной сокращения тиражей и объема журнала, значительно ускорила устаревание печатавшихся в нем материалов. Негативную роль сыграла и эвакуация редакции в Куйбышев в октябре 1941 г., где вышло три номера журнала: № 28, № 29 за 1941 г. и № 1 за 1942 г.⁶ Вместо традиционных трех номеров в месяц в ноябре 1941 г. вышел только один, ноябрьский, а в декабре журнал не вышел вовсе. Свою роль в качестве шума сыграли и политические репрессии: так, в 1940 г. по ложному доносу был репрессирован художник К. П. Ротов, который до войны наравне с Ю. А. Ганфом был наиболее активным автором комикс-стрипов. Он продолжит работу в журнале только после реабилитации в 1954 г. Работы Б. Е. Ефимова перестают

⁶ Интересно, что из трех «куйбышевских» номеров только на обложке № 28 указано, что журнал был напечатан в этом городе, в других двух номерах эта информация была убрана, по-видимому, во избежание демотивации читателей.

публиковаться в журнале в 1939 г., после того как его брата М. Е. Кольцова репрессировали в 1938 г.

Говоря о прямой связи (feedforward) получателя и создателя сообщения, можно сказать, что в 1940-е годы мы найдем не так много примеров прямого общения читателя с художниками, если он не принадлежал к элитарной среде московской творческой интеллигенции. Такая прямая связь была возможна для представителей высшей партийной номенклатуры, от которых мог прийти прямой запрос, требующий осветить ту или иную тему. В то же время обратная связь (feedback) в журнале носила характер институализированной практики писем в редакцию. Результаты можно видеть в рубриках «Вилы в бок», «Письма читателей», «Крокодил помог» и «Полевая почта». Как отмечают А. А. Шевцова и И. А. Гринько, сущность «Крокодила» заключалась в том, что ему было позволено поднимать проблемы, существование которых никогда бы не озвучили в других изданиях. Поэтому обратная связь являлась могущественным инструментом, когда «оргвыводы» по итогам публикации фельетона или карикатуры могли привести героев публикации к увольнению, сдаче партбилета или началу следственных действий против них [Шевцова, Гринько, 2021: 717].

* * *

К 1940-м годам журнал «Крокодил» стал единственным общесоюзным сатирическим журналом и неотъемлемым институтом советской политической системы. При этом вплоть до перестройки он оставался крупнейшим в СССР иллюстрированным изданием, печатавшим комиксы в форме комикс-стрипов. Анализ данного издания в рамках коммуникативной модели комикса Смита — Дункана высвечивает несколько важных особенностей бытования комикса в исследуемый период. Комикс-стрипы объемом от двух панелей до двух страниц печатались в журнале регулярно, их можно найти в восьми из десяти выпусков журнала, а их общее число за 1940-е годы составляет более 500 штук. Однако в источниках исследуемого периода не проводится различия между обычной карикатурой и многопанельными стрипами. Его можно зафиксировать ближе к 1960-м годам в литературе, посвященной таким художникам, как Юлий Ганф, Иван Семёнов, Николай Радлов, Константин Ротов и др.

Резкие изменения политики партии в начале 1940-х годов привели к тому, что в редакции «Крокодила» сложилась система утверждения рисунков, при которой они проходили контроль как внутренних, так и внешних контролеров-гейткиперов. Это заметно замедляло работу журнала, он выходил с рисунками, отстающими от актуальных событий. При этом существующие примеры негативных санкций в отношении руководства журнала никогда не касались эстетических характеристик рисованной продукции.

Организация работы художников была близка к модели авторского комикса, когда художник создает свои рисунки индивидуально, без технических помощников на основе сдельной оплаты труда. В этот период большинство художников работают в журнале в качестве внештатных сотрудников. С началом Великой Отечественной войны художники перешли на постоянную работу в

новые газеты и журналы, созданные для нужд фронта и тыла, таким образом прежний коллектив оказался разбросан по стране. Это привело к тому, что художники получили некоторую свободу действий в части развития собственного художественного стиля.

Семантическая и визуальная кодировка сообщения, выраженная в комикс-стрипах, происходила в традициях западной графики. Анализ типов переходов между кадрами в стрипах показал их структурную близость американскому и европейскому комиксу. Что касается визуального языка журнала, то в 1940-е годы он в целом наследует многим традициям 1920–1930-х, становясь к концу десятилетия все более консервативным в визуальном плане, исчезает нестандартная тематическая верстка журнала, значительно сокращается фотомонтаж.

Говоря о каналах распространении журнала, можно сказать, что «Крокодил» по большей части читался в разного рода публичных местах и учреждениях от госпиталей и библиотек до парткабинетов и красных уголков ФЗО. Его также можно было выписать за границу через систему отделений «Международной книги». Дальнейших изысканий требуют вопросы о том, сколько экземпляров журнала распространялось по подписке, а сколько шло в розничную торговлю; где осуществлялась продажа журнала и насколько свободно можно было его купить и выписать; какое количество номеров попадало на фронт, а какое распространялось по тыловым учреждениям науки, образования и культуры.

Журнал активно поддерживал обратную связь со своим массовым читателем через систему отдела писем (отдельные сообщения с мест могли быть визуализированы, а также имел прямую связь с высшим руководством страны, в отдельных случаях вмешивающимся в его работу. Основным шумом при получении сообщения выступали два главных фактора — война и политические репрессии. В результате сокращалось количество художников комикс-стрипов, снижалось качество журнала.

Тезис Х. Аланиза об особой роли комикса в период Великой Отечественной войны на примере журнала «Крокодил» не подтверждается. В 1941–1945 гг. среднее количество стрипов за год (50,4 шт.) меньше, чем в довоенный период, в 1936–1940 гг. (55,4 шт.), и в послевоенный, в 1946–1950 гг. (64 шт.). Более того, в 1940-е годы журнал пережил падение тиража и сокращение объема. Однако в самые тяжелые годы войны, в 1941–1942 гг., журнал увеличил свой тираж и фактически стал фронтовым изданием. После 1942 г. его тираж начинает падать, что вызвано ростом числа фронтовых печатных изданий, для которых требовались ресурсы, и изменением линии фронта, которая отошла от Москвы, где печатался журнал. Мы можем зафиксировать, что среди массового читателя периода войны был спрос на развлекательную периодику, но корпус дневников и мемуарной литературы не дает оснований сделать вывод о том, что читателей больше привлекали комикс-стрипы, а не однопанельные карикатуры или журнальные фельетоны. На примере дневника архивиста Г. А. Князева можно увидеть, что такого рода визуальные материалы в самые сложные экзистенциальные моменты войны отходят на второй план и их значение не стоит абсолютизировать.

Источники

- Бабиченко 1994 — Литературный фронт: История политической цензуры: 1932–1946 гг.: Сб. документов. / Сост. Д. П. Бабиченко. М.: Энциклопедия российских деревень, 1994.
- Бродаты 1944 — *Бродаты Л.* Юридическая консультация // Крокодил. 1944. № 39–40. С. 8–9.
- Бунда 1945 — *Бунда Н. В.* [Дневник. Запись от 18 ноября 1945 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/749533>.
- Ведерников 1949 — *Ведерников Е.* Без названия // Крокодил. 1949. № 27. С. 7.
- Ганф 1942 — *Ганф Ю.* На берлинском конкурсе вежливости // Крокодил. 1942. № 17. С. 4–5.
- Ганф 1943 — *Ганф Ю.* Скорый поезд Украина — Берлин // Крокодил. 1943. № 36. С. 4–5.
- Елисеев 1943 — *Елисеев К.* Опасные связи // Крокодил. 1943. № 24. С. 5.
- Дорошина 2007 — Тамбовская область в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов в 2-х томах. Т. 1 / Отв. сост. М. М. Дорошина. Тамбов: [б. и.], 2007.
- Ефимов 2000 — *Ефимов Б.* Десять десятилетий о том, что видел, пережил, запомнил. М.: Вагриус, 2000.
- Ефимов 1970 — *Ефимов Б.* Мне хочется рассказать. М.: Сов. художник, 1970.
- Ильязов, Пашкин 2015 — Здесь ковалась победа...: Сб. документов / Авт.-сост. Р. В. Ильязова; Под ред. А. Г. Пашкина. Ульяновск: Корпорация технологий продвижения, 2015.
- Князев 1941 — *Князев Г. А.* [Дневник. Запись от 1 сентября 1941 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/342931>.
- Князев 1943 — *Князев Г. А.* [Дневник. Запись от 20 марта 1943 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/343314>.
- Корсаков 1942 — *Корсаков Б. Е.* [Дневник. Запись от 24 апреля 1942 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/185039>.
- Лившин, Орлов 2007 — Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникационные механизмы» и мобилизационные механизмы / Авт.-сост. А. Я. Лившин, И. Б. Орлов. М.: Рос. полит. энциклопедия, 2007.
- Лобанов 1945 — Государственные трудовые резервы: Сб. офиц. руководящих материалов / Подгот. к печати В. В. Лобановым. М.: Издательство Главтрудоуслуг при СНК СССР, 1945.
- Лобов 1950 — *Лобов Н. Г.* [Дневник. Запись от 30 марта 1950 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/738104>.
- Лосев 1942 — *Лосев И. А.* [Дневник. Запись от 7 марта 1942 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/260282>.
- Матвеев 1948 — *Матвеев В. А.* [Дневник. Запись от 4 апреля 1948 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/669355>.
- Покровская 1952 — *Покровская (Лашина) Н. С.* [Дневник. Запись от 4 марта 1952 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/320726>.
- Семёнов 1940 — *Семёнов И.* Без названия // Крокодил. 1940. № 8. С. 7.
- Семенов 1942 — *Семенов И.* Расплата сполна // Крокодил. 1942. № 35. С. 2.
- Чивилихин 1946 — *Чивилихин В. А.* [Дневник. Запись от 5 февраля 1946 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/note/55378>.
- Яковлев 1943 — *Яковлев Ю. А.* [Дневник. Запись от 18 июля 1943 г.] // Прожито. URL: <https://prozhito.org/notes?date=%221941-06-22%22&diaries=%5B9285%5D&keywords=%5B%22%D0%BA%D1%80%D0%BE%D0%BA%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%B%22%5D>.

- Яковлев и др. 1999 — Власть и художественная интеллигенция: Документы ЦК РКП(б) — ВКП(б), ВЧК-ОГПУ-НКВД, о культурной политике, 1917–1953 / Под общ. ред. акад. А. Н. Яковлева; Сост. А. Артизов, О. Наумов. М.: МФД, 1999.
- Outcault 1897 — *Outcault R. Scene in Ryan's Arcade on the morning of New Year's day* // *New York Sunday Journal*. 1897. December 26. P. 4.

Литература

- Абрамский 1977 — *Абрамский И. П.* Смех сильных. О художниках журнала «Крокодил». М.: Искусство, 1977.
- Антанасиевич 2018 — *Антанасиевич И.* Русский комикс королевства Югославия. СПб.: Скифия, 2018.
- Боровский 2010 — *Боровский А.* Попытка комикса // *Русский комикс: Сб. ст. / Сост. Ю. Александрова, А. Барзах.* М.: Нов. лит. обозрение, 2010. С. 249–274.
- Ефимов 1961 — *Ефимов Б.* Основы понимания карикатуры. М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1961.
- Нурок 1962 — *Нурок А. Ю.* Советский плакат в борьбе за коммунизм. М.: Изд-во Акад. художеств СССР, 1962
- Поленков, Романова 1984 — В годы суровых испытаний: Калужская область в Великой Отечественной войне / Сост. К. А. Поленков, Т. В. Романова. Тула: Приокское кн. изд-во, 1984.
- Хеллман 2016 — *Хеллман Б.* Сказка и быль: История русской детской литературы / [Пер. с англ. О. Бухиной]. М.: Нов. лит. обозрение, 2016.
- Чегодаева 1961 — *Чегодаева Н. М.* Сатирическая графика и плакат // *История русского искусства: [В 22 т.]. Т. 12: Искусство 1934–1941 годов / Под ред. Р. С. Кауфмана, М. Л. Неймана, Г. Ю. Стернина, О. А. Швидковского.* М.: Наука, 1964. С. 472–506.
- Чегодаева 1964 — *Чегодаева Н. М.* Журнальная и газетная графика // *История русского искусства: [В 22 т.]. Т. 13: Искусство 1941–1945 годов / Под ред. Р. С. Кауфмана, М. Л. Неймана, Г. Ю. Стернина, О. А. Швидковского.* М.: Наука, 1964. С. 63–102.
- Шевцова, Гринько 2021 — *Шевцова А. А., Гринько И. А.* К вопросу о методологии исследования визуальных источников (на примере этнически маркированных сюжетов советской карикатуры) // *Современное социально-гуманитарное образование: векторы развития в год науки и технологий: Материалы VI междунар. конф., Москва, 22–23 апреля 2021 года / Сост. М. М. Мусарский, Е. А. Омельченко, А. А. Шевцова.* М.: Моск. пед. гос. ун-т, 2021. С. 715–726. <https://doi.org/10.37492/ETNO.2021.11.46.091>.
- Alaniz 2010 — *Alaniz J.* Komiks: Comic art in Russia. Jackson: Univ. Press of Mississippi, 2010.
- Dobrenko, Jonsson-Skradol 2021 — *Dobrenko E., Jonsson-Skradol N.* State laughter: Stalinism, populism, and origins of Soviet culture. Oxford: Oxford Univ. Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840411.001.0001>.
- Duncan, Smith 2009 — *Duncan R., Smith M. J.* The power of comics: History, form and culture. New York: Continuum, 2009.
- Earle 2021 — *Earle E. H. H.* Comics: An introduction. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429317484>.
- Etty 2019 — *Etty J.* Graphic satire in the Soviet Union: *Krokodil's* political cartoons. Jackson: Univ. Press of Mississippi, 2019.
- Gordon 2020 — *Gordon I.* Comic strips // *Comics studies: A guidebook / Ed. by C. Hatfield, B. Beaty.* New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press, 2020. P. 13–24. <https://doi.org/10.36019/9780813591452-002>.
- Graham 2009 — *Graham S.* Resonant dissonance: The Russian joke in cultural context. Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 2009.

- McCloud 1993 — *McCloud S.* Understanding comics: The invisible art. New York: Harper Collins, 1993.
- Strömberg 2022 — *Strömberg F.* Comics and the Middle East representation, accommodation, integration. Malmö: Malmö University, 2022. <https://doi.org/10.24834/isbn.9789178772568>.
- Thon, Wilde 2016 — *Thon J.-N., Wilde L.* Mediality and materiality of contemporary comics // Journal of Graphic Novels and Comics. Vol. 7. No. 3. 2016. P. 233–241. <https://doi.org/10.1080/21504857.2016.1199468>.
- White 1950 — *White D. M.* The “gate keeper”: A case study in the selection of news // Journalism Bulletin. Vol. 27. No. 4. 1950. P. 383–390. <https://doi.org/10.1177/107769905002700403>.
- Woo 2019 — *Woo B.* What kind of studies is comics studies? // The Oxford handbook of comic book studies / Ed. by F. L. Aldama. New York: Oxford Univ. Press, 2019. P. 1–15. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190917944.013.1>

References

- Abramskii, I. P. (1977). *Smekh sil'nykh. O khudozhnikakh zhurnala “Krokodil”* [Laughter of the strong. The artists of the magazine *Krokodil*]. Iskusstvo. (In Russian).
- Alaniz, J. (2010). *Komiks: Comic art in Russia*. Univ. Press of Mississippi.
- Antanasievich, I. (2018). *Russkii komiks korolevstva Iugoslaviia* [Russian comics of the Kingdom of Yugoslavia]. Skifiia. (In Russian).
- Borovskii, A. D. (2010). Popytka komiksa [In attempt at comics]. In Iu. Aleksandrova, & M. Barzakh (Eds.). *Russkii komiks* (pp. 249–274). Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Chegodaeva, N. M. (1961). Satiricheskaia grafika i plakat [Satirical graphics and the poster]. In R. S. Kaufman, M. L. Neiman, G. Iu. Sternin, & O. A. Shvidkovskii (Eds.). *Istoriia russkogo iskusstva, Vol. 12, Iskusstvo 1934–1941 godov* (pp. 472–506). Nauka. (In Russian)
- Chegodaeva, N. M. (1964). Zhurnal'naia i gazetnaia grafika [Magazine and newspaper graphic art]. In R. S. Kaufman, M. L. Neiman, G. Iu. Sternin, & O. A. Shvidkovskii (Eds.). *Istoriia russkogo iskusstva Vol. 13, Iskusstvo 1941–1945 godov* (pp. 63–102). Nauka. (In Russian)
- Dobrenko, E., & Jonsson-Skradol, N. (2021). *State laughter: Stalinism, populism, and origins of Soviet culture*. Oxford Univ. Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840411.001.0001>.
- Duncan, R., & Smith, M. J. (2009). *The power of comics: History, form and culture*. Continuum.
- Earle, H. E. H. (2020). *Comics: An introduction*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429317484>.
- Efimov, B. (1961). *Osnovy ponimaniia karikatury* [Foundations for understanding caricature]. Izdatel'stvo Akademii khudozhestv SSSR. (In Russian).
- Etty, J. (2019). *Graphic satire in the Soviet Union: Krokodil's political cartoons*. Univ. Press of Mississippi.
- Gordon, I. (2020). Comic strips. In C. Hatfield, & B. Beaty (Eds.). *Comics studies: A guidebook* (pp. 13–24). Rutgers Univ. Press. <https://doi.org/10.36019/9780813591452-002>.
- Graham, S. (2009). *Resonant dissonance: The Russian joke in cultural context*. Northwestern Univ. Press.
- Hellman, B. (2013). *Fairy tale and true stories: The history of Russian literature for children and young people (1574–2010)*. Brill.
- McCloud, S. (1993). *Understanding comics: The invisible art*. Harper Collins.
- Nurok, A. Iu. (1962). *Sovetskii plakat v bor'be za kommunizm* [Soviet poster in the struggle for Communism]. Izdatel'stvo Akademii khudozhestv SSSR. (In Russian).
- Polenkov, K. A., & Romanova, T. V. (Eds.). (1984). *V gody surovyykh ispytani: Kaluzhskaia oblast' v Velikoi Otechestvennoi voine* [In the years of severe trials: Kaluga region in the Great Patriotic War]. Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).
- Shevtsova, A. A., & Grinko, I. A. (2021). K voprosu o metodologii issledovaniia vizual'nykh

- istochnikov (na primere etnicheski markirovannykh siuzhetov sovetskoi karikatury) [*The issues of the methodology for the study of visual sources (on the example of ethnically marked plots of the Soviet caricature)*]. In M. M. Musarskii, E. A. Omel'chenko, & A. A. Shevtsova (Eds.). *Sovremennoe sotsial'no-gumanitarnoe obrazovanie: vektory razvitiia v god nauki i tekhnologii: Materialy VI mezhdunarodnoi konferentsii, Moskva, 22–23 apreliia 2021 goda* (pp. 715–726). Moskovskii pedagogicheskii gosudarstvennyi universitet. <https://doi.org/10.37492/ETNO.2021.11.46.091>. (In Russian).
- Strömberg, F. (2022). *Comics and the Middle East: Representation, accommodation, integration*. Malmö University. <https://doi.org/10.24834/isbn.9789178772568>.
- Thon, J.-N., & Wilde, L. (2016). Mediality and materiality of contemporary comics. *Journal of Graphic Novels and Comics*, 7(3), 233–241. <https://doi.org/10.1080/21504857.2016.1199468>.
- White, D. M. (1950). The “gate keeper”: A case study in the selection of news. *Journalism Quarterly*, 27(4), 383–390. <https://doi.org/10.1177/107769905002700403>.
- Woo, B. (2019). What kind of studies is comics studies? In F. L. Aldama (Ed.). *The Oxford handbook of comic book studies* (pp. 1–15). Oxford Univ. Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190917944.013.1>.

* * *

Информация об авторе

Артемий Александрович Плеханов

кандидат исторических наук
научный сотрудник, Центра
этнополитических исследований,
Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр-т,
д. 32А
Тел.: +7 (495) 938-00-19
✉ plekhanov.art.alex@gmail.com

Information about the author

Artemii A. Plekhanov

Cand. Sci. (History)
Researcher, Center for Ethnopolitical
Studies, N. N. Miklukho-Maklai Institute
of Ethnology and Anthropology, Russian
Academy of Sciences
Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospekt,
32a
Tel.: +7 (495) 938-00-19
✉ plekhanov.art.alex@gmail.com

И. А. Афанасьева

ORCID: 0000-0002-5109-5949

✉ iaafanaseva@hse.ru

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
(Россия, Москва)*

ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ПОКОЛЕНИЕ: ЛОГОЦЕНТРИЧНЫЕ ПРАКТИКИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ ХУДОЖНИКОВ (2010–2022 гг.)

Аннотация. Статья посвящена исследованию художественного феномена текстуальности в современном российском искусстве с 2010 по 2022 г. В работе анализируются произведения современных художников (Ивана Симонова, Тимофея Ради, Владимира Абиха, Владимира Логутова, Семена Мотолянца, Майны Насыбулловой), в творческой практике которых текст, фразы, слова, высказывания играют первостепенную роль. Работы этих художников еще подробно не исследовались искусствоведами, однако сегодня они широко представлены на российских и зарубежных выставочных площадках, аукционах, в музеях и частных коллекциях. В статье особое внимание уделено различным художественным формам и медиа — от живописи до инсталляции, от фотографии до стрит-арта и перформанса. Автор приходит к выводу о том, что вербально-визуальное искусство — это состоявшееся направление на российской художественной сцене, тесно связанное с московским концептуальным кругом.

Ключевые слова: современное искусство, актуальное российское искусство, логоцентричность, визуальная риторика, визуальное искусство, изовербальный текст, концептуализм, слова в искусстве, нарратив

Для цитирования: Афанасьева И. А. Лингвистическое поколение: логоцентричные практики в произведениях современных российских художников (2010–2022 гг.) // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 218–238. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-218-238>.

*Статья поступила в редакцию 8 декабря 2022 г.
Принято к печати 16 января 2023 г.*

I. A. Afanaseva

ORCID: 0000-0002-5109-5949

✉ iaafanaseva@hse.ru

National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)

THE LINGUISTIC GENERATION: LOGOCENTRIC PRACTICES IN THE WORKS OF CONTEMPORARY RUSSIAN ARTISTS (2010–2022)

Abstract. The article is devoted to a study of the artistic phenomenon of textuality in contemporary Russian art from 2010 to 2022. The works of contemporary artists (Ivan Simonov, Timofey Radya, Vladimir Abikh, Vladimir Logutov, Semyon Motolyants, Mayana Nasybullova), whose creative practices give the text, phrases, words, statements a lead role, are analyzed here. The works of these artists have not yet been studied in detail by art historians, art critics, and culturologists, but nowadays their creations are widely featured at Russian and foreign exhibition halls, auctions, museums and private collections. The article pays special attention to the various art forms and medias — from painting to installation, from photography to street art and performance. It considers various types of connections between the word, its image, object and semantic meanings, and analyzes the dialogues between the verbal and the visual in the Russian contemporary art. Contemporary artists often work with narratology and visual language, subtle linguistic and pictorial categories. The semantic content of many artworks is multilayer and polysyllabic. The author comes to the conclusion that verbal-visual art is an established trend on the Russian art scene, closely related to the Moscow conceptual circle (Ilya Kabakov, Victor Pivovarov, Eric Bulatov, Andrey Monastyrski, Vitaly Komar and Alexander Melamid).

Keywords: contemporary art, contemporary Russian art, logocentricity, visual rhetoric, visual art, isoverbal text, conceptualism, words in art, narrative

To cite this article: Afanaseva, I. A. (2023). The linguistic generation: Logocentric practices in the works of contemporary Russian artists (2010–2022). *Shagi / Steps*, 9(3), 218–238. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-218-238>.

Received December 8, 2022

Accepted January 16, 2023

Введение: постановка проблемы

Лингвистический поворот, произошедший в 1970–1980-е годы, породил новые перспективы в гуманитарных исследованиях. Широкое распространение книг, газет, журналов во второй половине XX в. способствовало лингвоцентризму в трактовке общественного сознания и в способах познания мира. Нарратив в это время превратился в важную концептуальную схему [Борисенкова 2010: 327]. Если структуралисты 1960-х годов (Р. Барт, Ж. Женетт, К. Бремон) анализировали исключительно тексты, то нарратология и лингвистический поворот утверждают повествовательную природу невербальных объектов (в том числе и произведений изобразительного искусства) [Kreisorworth 1992: 630]. Знание рассматривается как совокупность текстов, а предметом изучения становятся формы повествования и метафоры письма. Самая известная формулировка текстуальной традиции была предложена французским философом Ж. Деррида: «Вне текста не существует ничего» [Деррида 2000: 318]. Природа, культура, общество, личность, история — все имеет текстуальную природу. Произведения современного искусства перестают выполнять функцию окна или зеркала, как это было характерно для предшествующих эпох, но становятся своего рода планшетом, на котором собирается, регистрируется и сканируется разнообразная информация. Весь мир, и в том числе человек, воспринимается как текст, сложная сконструированная семиотическая система, поскольку, согласно Деррида, все его действия и поступки предопределены текстуальным и культурным опытом. Как следствие, сфера искусства может включать в себя разнообразную палитру жизненных явлений.

Середина 1960-х годов в западноевропейском искусстве тесно связана с появлением нового направления — концептуализма. Американские художники Дж. Кошут, Л. Вайнер, Р. Берри и английская группа «Искусство и язык» (Art and Language: Т. Аткинсон, Д. Байнбридж, М. Балдуин, Х. Харелл) стали ярчайшими представителями концептуализма. Философия логического позитивизма, структурализм, герменевтика, лингвистика и теория информации стали той научной базой, на которую опиралось это направление. Характерное для концептуализма восприятие языка как явления, опосредующего деятельность человека, а также постановка общих вопросов искусства исключительно как проблем языка на основе постмодернистской теории языковых игр философа Л. Витгенштейна, во многом определили направления поисков концептуалистов. «Ничего нельзя сказать вне языка», — гласит ключевой парадокс концептуализма [Бобринская 1994: 16].

Исследователь концептуального искусства, искусствовед Е. А. Бобринская отмечает: «Как и почти все “измы”, в искусстве XX века концептуализм стал движением интернациональным. В 70-е годы он получил распространение и различные преломления в Италии, Германии, Франции, во многих странах Восточной Европы, в Японии и Латинской Америке» [Бобринская 1994: 9]. С начала 1970-х годов концептуализм сформировался в московской неофициальной культуре¹. В советском искусстве он стал первым художественным

¹ Важно отметить, что в других регионах СССР концептуализм как направление практически отсутствовал.

направлением, стадияльно совпадающим с аналогичными европейскими. Как заметил искусствовед и художественный критик И. М. Бакштейн, концептуализм стал первым направлением русского искусства, понятым в контексте искусства западного [Бакштейн 2015: 79]. Однако, в отличие от западного концептуального искусства (где концептуализм в начале 1980-х годов сменился другими направлениями), в СССР московский концептуализм не переживал кризиса и активно реализовывался в различных видах пластических искусств и в литературе. Можно предположить, что он стал внутренней традицией, которую непременно учитывали новые поколения художников. Это направление прижилось в творческой среде и сложилось в самостоятельную школу с собственной теорией и стилистикой. Данный факт также связан с тем, что ориентация на повествовательность, литературоцентричность концептуализма связывают его с внутренней традицией русского искусства. Отечественное изобразительное искусство с начала XIX в. активно работает с феноменом нарратива. Логоцентричность отечественной культуры подтверждают отдельные работы передвижников (например, «Русалки» (1871) И. Н. Крамского, «Суд Пугачева» (1879) В. Г. Перова, «Черный собор» С. Д. Милорадовича (1885)), идеи которых были навеяны произведениями русских писателей. Художники русского авангарда, реализовав метафору «поэт в России больше, чем поэт», в 1920-е годы создали при помощи эмоционально-интуитивных конструкций «заумный язык» футуризма. Логоцентричность характерна для ранних работ К. С. Малевича, Н. С. Гончаровой, М. Ф. Ларионова, И. А. Пуни и др. Далее, уже в 1970-е годы, московские художники построили на стыке изобразительного искусства и литературы собственную систему концептуализма, основанную на исторической и культурной традициях. Как позже отмечал И. И. Кабаков, «слово “концептуализм” спустилось к нам, и мы открыли в себе нечто, давно существовавшее внутри нас, нечто, что мы уже прекрасно знали и использовали: оказалось, что уже долгое время мы разговариваем прозой» (цит. по: [Бакштейн 2015: 75]). Основные компоненты концептуализма — комментарий, интерпретация и автоинтерпретация — давно сопутствовали русскому искусству². Кроме того, причиной близости концептуализма традициям русского искусства можно считать его идеологическую природу [Бакштейн 2015: 75]. Московский концептуальный круг тесно связан с областью литературы, пространственным текстом, литературными комментариями к произведению искусства.

Представитель московской концептуальной школы И. И. Кабаков описывал советскую действительность в рамках витгенштейновской традиции языковых игр: «Мы как бы все живем внутри единого Текста. <...> Все у нас становится “языком”, многими звучащими, пересекающимися в разных уровнях языками» [Кабаков 2008: 161]. «Концептуализм в Советском Союзе — это вещь не случайная, — подтверждает один из родоначальников московского

² Стоит отметить, что в СССР сформировалось два направления, связанных с концептуальной эстетикой. Первое — «московский романтический концептуализм» (И. И. Кабаков, В. Д. Пивоваров и др.), второе — соц-арт (В. А. Комар и А. Д. Меламид). Их отличие заключается в том, что соц-арт представляет движение деидеологизации — заимствует элементы официальной идеологии, переосмысливает их, предлагает новую версию культурных парадигм [Turitsyn 1986].

концептуализма А. В. Монастырский, — она соприродна нашей системе, нашей социальной сфере, где место предметности очень маленькое. Мы, собственно, живем в концептуальном пространстве» [Бакштейн и др. 2015: 234]. Связь концептуализма с иным способом восприятия ярко сформулировал и теоретик современного искусства В. Тупицын: «Под концептуальным искусством позволительно понимать многообразие художественных манифестаций, в которых текстуальность действует как темпоральность или является ее заместителем, ее демиургическим симулякр. Концептуальное искусство можно также обсуждать в терминах “отсроченной визуальности”, учитывая, что его метаболизм обеспечивается в основном транзитными формами письма и мышления» [Тупицын 1998: 99]. Концептуализм требует от зрителя не столько знаний по истории искусства, сколько определенных аналитических и психологических усилий.

В настоящее время большинство современных российских художников работают с текстом. Современные художники видят текст во многих феноменах природы и культуры. Значение эстетического образа зачастую смещается в область интерпретации и комментариев³. В качестве ключевого объекта настоящего исследования было выбрано творчество современных российских художников, родившихся с 1980 по 1991 г. («поколение Y»). Технологическая и культурная эволюции, глобализация, экономические и политические реформы сформировали общие векторы, характерные для этого поколения со всего мира. В связи с этим становится важным рассмотреть особенность этого поколения в творческом, художественном контексте.

В развитии современного российского искусства период с 2010 по 2022 г. представляет особый исследовательский интерес, поскольку напрямую отражает сложные переплетения актуальных социальных, культурных, психологических и аксиологических характеристик российского общества. Очевидно, что направление, созданное художниками в этот период, в настоящее время имеет незавершенный характер и представляет своего рода культурный срез, зафиксированный на определенном промежуточном этапе. Поскольку пик творческой активности для многих из них еще не пройден, эволюция их художественного пути будет продолжаться в 2030-е и 2040-е годы. Некоторым из них еще только предстоит сказать свое ключевое слово в изобразительном искусстве. Как отмечал известный философ, теоретик современного искусства Б. Е. Гройс: «Сегодня термин “современное искусство” не просто обозначает искусство, создаваемое в наше время. Скорее, сегодняшнее современное искусство демонстрирует способ, которым современность представляет свою сущность, — акт презентации настоящего» [Гройс 2006: 10].

Несмотря на рост интереса к феномену нарратива в современном российском искусстве, примеры исследований изовербальных текстов современных

³ За последнее десятилетие в России прошли выставки «Тебя не узнать» (9 октября — 6 ноября 2022 г., Дом Гоголя), «Между строк. Текстуальное в визуальном» (8 сентября — 9 октября 2022 г., галерея «Триумф»), «Архитектура слова» (8 апреля — 11 сентября 2022 г., ЦСИ «Винзавод»), «Поколение тридцатилетних в современном русском искусстве» (4 марта — 28 июня 2021 г., Государственный Русский музей), «Поколение XXI. Дар Владимира Смирнова и Константина Сорокина» (3 июля — 6 сентября 2020 г., Государственная Третьяковская галерея), «Введите свой текст...» (3–9 июня 2017 г., Берггольд Центр), «Интертекст» (13 ноября 2015 г. — 18 января 2016 г., Эрарта), «Изображение как слово. Медиапоэзия как метод» (18 января — 20 марта 2016 г., проект «Этажи») и др.

российских художников единичны. В данной статье мы постараемся решить ряд инструментальных задач: 1) определить, почему современные российские художники прибегают к использованию текста в своих работах; 2) выяснить, служит ли текст в изобразительных практиках современного искусства средством восполнения ограниченности изобразительных приемов или, напротив, он выполняет служебную роль иллюстрации по отношению к тексту; 3) выявить специфику творческого метода каждого из рассматриваемых авторов и характерные черты их художественного стиля; 4) проанализировать причины интереса современных художников к стратегиям повествовательности.

В исследовании произведения современного российского вербально-визуального искусства рассматриваются в контексте междисциплинарного направления визуальных исследований (visual studies) — критического проекта, который должен преодолеть разрыв между дисциплинарным и методологическим подходами, в частности между филологией и искусствоведением [Митчелл 2017: 65]. В работе используются методы культурно-исторического и формально-стилистического анализа, а также подходы семиотики [Лотман 2000] и социальной истории искусства.

Роль слова в современном российском искусстве

«Московский романтический концептуализм» получил распространение только в одном городе — Москве, а сегодня мы видим большое количество художников, работающих с нарративом, в разных городах России. Композиции из букв и слов создают художники из Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Серова, Самары и др. Специфика актуального вербально-визуального искусства заключается в том, что его целью является не профессиональное совершенствование художника, а авторское высказывание. Современный концептуализм, объединяя процессы зрительского исследования и творчества, придает исключительное значение мышлению, взаимодействует с наукой, литературой, философией. Современные художники видят текст во многих феноменах природы и культуры, подтверждая тезис Л. Витгенштейна «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Любое художественное высказывание (картина, арт-объект, инсталляция, перформанс), как и в предшествующем концептуальном искусстве, старается избегать однозначности формулировок и сохраняет неопределенный, условный, ускользающий характер. Текст и авторское изобразительное высказывание становятся основным предметом изображения, и именно это объединяет современный концептуализм с предшествующим концептуальным искусством.

Современный российский художник Иван Симонов (род. в 1991 г.) переосмысливает в своем творчестве проблемы взаимодействия человека с окружающим пространством. Характерный стиль художника — сочетание текста и собственных документальных фотографий, на которых запечатлены остросоциальные проблемы. Он говорит:

Я работаю с окружающим меня пространством, анализируя информационное поле, в котором существую, и проблемы, с которыми сталкиваются люди. Используя фотографию, я акцентирую внима-

ние зрителя на конкретных персонажах и предметах, с которыми зритель может проассоциировать себя, тем самым вовлекаясь в контекст работы. Нарочито непрочные и простые материалы помогают в создании эффекта рукотворности и доступности искусства, а использование текста позволяет кратко и ясно изложить основную идею. Таким образом работы становятся своего рода маяком или сигналом, призванным обратить внимание на то или иное явление [Симонов б. д.].

Работа «Курение запрещено» (2019) из серии «Маленькие люди» посвящена желанию молодежи обходить правила: на фоне таблички «Курение запрещено» запечатлены курящие школьники. В картине «Вас так легко заманить текстом» (2021) на написанный от руки текст слетелась стая мух. Работа «Скатертью дорожка» (2023) (ил. 1) в буквальном смысле иллюстрирует старинный фразеологизм.



Ил. 1. Иван Симонов. *Скатертью дорожка*. 2023
Ткань, машинная вышивка 50 × 270. Частная коллекция

Fig. 1. Ivan Simonov. *Good riddance*. 2023
Fabric, machine embroidery 50 × 270. Private collection

URL: <https://artandyou.ru/interview/artists/ivan-simonov-ya-vdohnovlyayus-uliczey-a-potom-perenoshu-svoi-opyt-v-prostranstvo-galerei>

В произведениях «А туда ли мы идем, мама» (2019), «Это было вчера» (2019), «Маленькие люди или люди маленького сорта?» (2019), «Социальная дистанция» (2020), «Как говорила моя бабушка» (2021), «Чтобы продать что-нибудь ненужное, надо сначала купить что-нибудь ненужное» (2021), «А что случилось?» (2022), «Лес возможностей» (2022) черно-белые фотографии, распечатанные на принтере и вырезанные на бумаге в сочетании с напеча-

танными или написанными от руки устойчивыми словосочетаниями представляют интерпретацию художником городской среды. Во многих работах заметна дословная иллюстрация фразеологизмов. Вероятно, стилистические особенности этих композиций были подсказаны И. А. Симонову массовой печатной графикой и комиксами. Дети, молодежь, пожилые люди, невзрачные или неблагополучные явления из жизни «маленьких людей» привлекают особое внимание художника. Эти изобразительные образы, создающие своего рода диалог между фотографией, картиной и зрителем, подчеркивают хрупкость и эфемерность человеческой жизни. Художник признаётся:

У меня такая техника: я хожу по городу, ищу интересных людей, фотографирую их, а потом вырезаю их фотографии и клею в городе. Рядом пишу какие-то сопроводительные тексты. И моя задача — в первую очередь, отразить жизнь именно таких людей [Талызина 2021].

И. А. Симонов работает не только с визуальными, но и словесными клише, с социальными и поведенческими моделями.

Серия И. А. Симонова «Объекты/объедки» (2018), состоящая из 13 работ, представляет меткие соотношения слова и образа. Изображения, запечатлевающие различные виды мусора, в сочетании с игрой слов приобретают сложный, отчасти философский смысл: жизнь — сахар (ср. фразеологизм *жизнь не сахар*), истина — вино (ср. *истина в вине*, перевод известной латинской сентенции *in vino veritas*), рай — огрызок яблока (яблоко — запретный плод, вкусив который, Адам и Ева были изгнаны из рая) хрупкость — цветы (хрупкость цветов символизирует недолговечность жизни) (ил. 2) и т. д. Отражая тенденции повседневности, изображения вовлекаются в определенную систему условных отношений. В пространстве его работ отдельные слова и предметы сосуществуют на равных правах. Постулировать служебную, подчиненную, иллюстративную функцию текста здесь невозможно. Произведения принадлежат одной культурной и текстовой реальности. Художник работает не с теми или иными элементами языка, но с условиями его восприятия, ассоциативной связью слова и изображения. Он целенаправленно манипулирует сознанием зрителя.

В проекте «Продано» (2019) Иван Симонов акцентирует внимание зрителя на проблемах

ХРУПКОСТЬ



Ил. 2. Иван Симонов. *Хрупкость* (из серии «Объекты/объедки») 2018
Аппликация, чернила. 35 × 45. Частная коллекция

Fig. 2. Ivan Simonov. *Fragility* (from the series “Objects/Scraps”). 2018
Application, ink. 35 × 45. Private collection

URL: <https://ivansimonov.com/objects-prints-on-canvas>

расточительного отношения к окружающему миру. Используя в своих арт-проектах скотч с надписью «продано», художник апроприирует городское пространство. Работы «Любовь вечная», «Машина», «Братство», «Свобода», «Равенство», «Искусство», «Красота», «Москва» устанавливают на улицах города возможность нового интермедиального диалога, рефлексии. Многие дизайнеры используют уличные объекты в коммерческих целях (для рекламы, продвижения товаров и услуг, самопрезентации). И. А. Симонов, создавая слова из скотча на городских объектах, стремится возвратить улице возможность творческого диалога со зрителем. По признанию художника, источниками его вдохновения стали современные представители стрит-арта (Кирилл Кто, Владимир Абих, Тимофей Радя) и мастера, работающие с текстом (Иван Найнти, Марат Морик) [Талызина 2021]. Тему изучения современного мира и человека, вслед за серией «Маленькие люди», продолжает серия произведений Симонова «Сопоставления» (2020), состоящая из работ «Напряжение», «Сахар», «Одноклассница», «Игра», «Раскрепощение», «Настоящее», «Декорация», «Скрепцы», «Оберег», «Фетиш». Пары слов и изображений построены по принципу многозначности, ассоциативности или антиномичности. Так, напряжение может быть и электрическим, и психологическим, а реальность может отражать как настоящий, так и виртуальный мир (virtual reality). Отдельные работы из этой серии связаны с историческим контекстом или личной биографией художника. «Я придумал, что “водка” — это “раскрепощение”, а затем стал думать, какая это водка. Потом стал смотреть по этикеткам и нашел “Царскую водку”. Идея скрещивания заключается в том, что царь раскрепостил крестьян. Слова связаны с историческим контекстом, который скрыт в поэтических связях. Причем “раскрепощение” и “скрепы” тоже связаны между собой по форме», — так объяснил художник концепцию этой серии в интервью⁴. Серия «Сопоставления» Ивана Симонова, созданная на основе увлекательного сочетания слова и образа, отчетливо напоминает серию «Гойя» (1997) известного американского концептуалиста и изобретателя новых жанров в искусстве Д. Балдессари (1931–2020). Творчество двух художников объединяет интерес к парам черно-белого фотографического изображения обычного предмета и подписи. Концептуалисты противопоставят естественному приоритету изображения над текстом: вместо того чтобы сначала смотреть, а потом читать, зритель читает и смотрит одновременно. Именно на стыке вербального и визуального рождается визуальная загадка — некий дополнительный смысл, новая система идейных координат. Совмещая в едином словесный и изобразительный образ, художники совмещают различные виды повествования. Отказываясь от роли пассивного наблюдателя, зрители вынуждены искать собственные ассоциации. Мастерски комбинируя текст и изображение, Иван Симонов, как и художники-концептуалисты предшествующей эпохи, обращается к личной истории зрителя.

Доминирование языка и потенциал нарративности привлекают внимание в работах одного из самых ярких современных уличных художников Тимофея Радя (род. в 1988 г.). «Есть мой внутренний пейзаж, состоящий, в первую очередь, из текстов, которые я читаю или пишу, и мест, которые я вижу»

⁴ Интервью Ивана Симонова автору статьи. Январь 2023 г. Полужирным шрифтом даны части слов, которые интервьюируемый выделяет интонационно.



Ил. 3. Тимофей Радя. *Возвращайся* (из серии «Превыше всего») 2012. Стрит-арт. Екатеринбург

Fig. 3. *Timofey Radya. Come Back* (from the series “Above All”) 2012. Street art. Ekaterinburg

URL: <https://above.t-radya.com>

(цит. по: [Вагнер 2019]), — говорит художник в интервью. Тимофей Радя окончил философский факультет Уральского государственного университета. Возможно, именно поэтому его произведения, в которых автор обращается к поэтике повседневного языка, включают множество смыслов и поднимают остросоциальные темы.

Произведения Тимофея Ради «Маяковский» (2010), «Бродский» (2011), созданные в Екатеринбурге и построенные на взаимодействии изображения и словесных форм, используют определенный пластический язык. Портреты известных писателей составлены из книг в технике коллажа. Зрители могут свободно открывать и читать приклеенные к стене книги. Т. В. Радя связывает свои идеи с традициями русского искусства, философии, эстетической мысли. Показательно, что интерес к взаимодействию словесного и визуального в жанре книг-объектов реализовывался и в московском концептуализме. В 1970-е годы подобные произведения создавали В. Н. Некрасов, Р. А. и В. М. Герловины, А. В. Монастырский, В. А. Бахчанян, Н. С. Панитков, Д. А. Пригов, группа «Медицинская герменевтика» и др. В качестве примера можно привести работу Р. А. и В. М. Герловиных «Любовь» (1974), где книги принимают формы сердца. Эти произведения являются фактами именно визуального искусства, поскольку используют текст машинного самиздата. Кроме того, арт-объекты, составленные или вырезанные из книг, связаны с традицией визуальной по-

эзии авангарда. Особое значение для всех этих художников приобретает работа с обликом и структурой книги. Книга выступает целостным объектом, равные права в котором имеют обложка, форма, текст, изображение, фактура, свойства бумаги и т. д. Книга в концептуализме наделяется символической значимостью — как хранилище знаний, отражающее формы мыслительной деятельности человека [Бобринская 1994: 24]. Современные художники активно продолжают тенденцию визуализации нарратива и замены его изобразительной формой.

Проект «Первые полосы» (2010), приуроченный ко Дню космонавтики, представляет собой текст на крыше дома «Спасибо, Юра, космос наш». Кроме того, в рамках этого проекта Радя создал специальные плакаты из заголовков и заметок газет, которые вышли сразу после полета Ю. А. Гагарина, и развесил их по улицам Екатеринбурга. Особое внимание привлекает серия работ «Превыше всего» (2012). На поверхностях крыш жилых домов в Екатеринбурге художник крупными буквами написал обычные, но запоминающиеся фразы: «Возвращайся», «Благодарю», «Помню», «Под одной крышей», «С любовью», «Превыше всего» (ил. 3). Для своих работ художник выбирает краткие высказывания, близкие любому зрителю. Эти этикетные формулы адресованы всем жителям и гостям, пролетающим над городом.

«Превыше всего» стал для меня очень важным проектом, потому что по картинкам этого не видно, но на самом деле эти крыши видит какое-то потрясающе большое количество людей. Они так расположены, чтобы быть не очень навязчивыми, а с другой стороны, их хорошо видно с земли, —

говорит художник (цит. по: [Савина 2013]). Будто бы парящие над землей слова Тимофея Ради позволяют увидеть в процессе апроприации городского пространства полноценное художественное высказывание. Пустые конструкции и крыши домов художник сравнивает с чистыми листами, на которых не хватает слов. Мастер стрит-арта снимает институциональные барьеры на пути развития новых форм творчества:

Я полюбил крыши, как только начал их замечать, произошло это не так давно. Меня удивили крыши, построенные со скатом. Такая крыша хорошо видна как с земли, так и с высоты. <...> Кроме того, превыше всего слова. Отдельное слово обладает каким-то особенным свойством — оно остановилось между тишиной и звуком, между молчанием и разговором. Можно сказать многое, хотя слово всего одно (цит. по: [Шминке 2012]).

Арт-объекты «Я бы обнял тебя, но я просто текст» (2013), «Я, конечно, мало знаю о тебе, а ты — обо мне, но теперь у нас есть кое-что общее» (2014) отсылают воображение зрителя к остроумным визуально-языковым играм Рене Магритта. Как и легендарная работа Р. Магритта «Это не трубка», произведения Тимофея Ради свидетельствуют о том, что текст и его образ не могут быть отождествлены друг с другом. Современный представитель стрит-арта

играет с лингвистическими и изобразительными категориями — текстом, его визуальным образом и семантическим значением.

Творчество Тимофея Ради широко известно не только в России, но и за рубежом: в казахстанском Алматы («Чем больше света, тем меньше видно», 2015), французском Безансоне («Make Love Not Walls», 2014) и норвежском Будё («Ты — то, что называешь своей жизнью, ты — временное, случайное сцепление частиц», 2016) и др. Яркая, светящаяся работа «Чем больше света, тем меньше видно», созданная на крыше жилого многоэтажного дома в Казахстане, содержит не только буквальный смысл (буквы видны при электрическом свете ночью, а днем практически не заметны), но и скрытый (в городах ночью при большой засветке видно меньше звезд на небе, чем за городом). «Меня завораживает этот образ — текст, источающий свет. В нем есть какая-то правда, особенно если это очень тусклый свет, а не яркий, как вывеска», — говорит художник [Вагнер 2019].

Светящаяся неоновая инсталляция «Они ярче нас» (2016), расположенная на стреле башенного крана, была выполнена Тимофеем Радей для выставки «Обсерватория», которая проходила в 2016 г. в Карачаево-Черкесии в Специальной астрофизической обсерватории РАН. Звездное небо здесь стало настоящим природным фоном для арт-проекта и логично акцентировало посыл автора об идеях вечности и сиюминутности. Инсталляция «Все это не сон» (2018), созданная в заброшенном лесопарке «Посадка» в г. Выкса Нижегородской области, призвана подвергнуть осмыслению «темное место» и помочь осознать контекст леса как точку микромасштаба. Как отмечает сам художник, «...сон, будь он кошмарным или прекрасным, остаётся заблуждением. И мне часто кажется, что город — это самый темный лес, который обманывает человека, заставляет блуждать в себе долгие годы. Поэтому нужно противоядие, короткое, сияющее, нигилистическое заклинание» [Радя 2018]. Проекты Тимофея Ради отчасти напоминают перформансы группы «Коллективные действия», возглавляемой А. В. Монастырским. Художественные акции устраивались группой главным образом за городом, где зрителей приглашали участвовать в действе, сюжет которого им заранее не был известен. Перформансы группы «Коллективные действия» стремились отделиться от окружающего пейзажа и почти незаметно раствориться в нем. Многие художники-концептуалисты рассматривают контекст как часть произведения. Сходство между работами Тимофея Ради и произведениями художников-концептуалистов состоит в использовании кинематографических приемов, создании напряжения между образом и окружающей пейзажной средой. Радя, как и группа «Коллективные действия», работает с категорией психического, конструируя не конкретное произведение или явление, но его восприятие [Деготь 2000: 190].

Важное место в структуре концептуализма занимает перформанс. Искусство действия дает возможность наиболее четко реализовать установку концептуального направления на дематериализацию, отрыв от материального носителя, позволяя в совершаемых событиях воплощать художественные идеи, не прибегая к пластической фиксации, актуализируя самоценность действия. Тимофей Радя и Владимир Абих в одноименных проектах «Future» (2020) сжигают огромные буквы «F», «U», «T», «U», «R», «E» как визуальную метафору будущего. Ключевыми элементами перформансов выступают ланд-

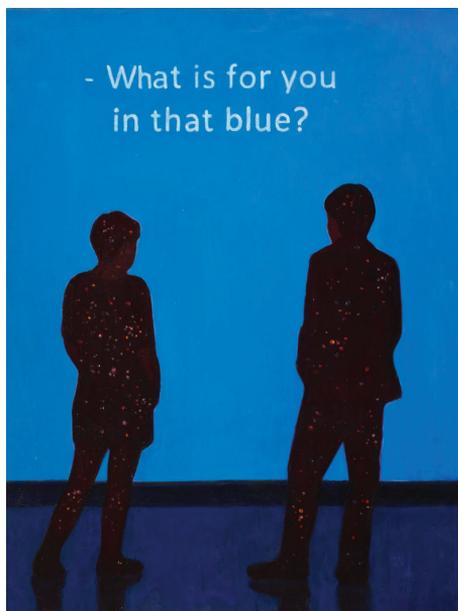
шафты. Земля, небо, дым, огонь, линия горизонта становятся неотъемлемыми элементами произведений. Художников интересует существование текста в пространстве [Афанасьева 2022: 30]. В процессе переориентации искусства с задач изображения на интерпретацию самого высказывания важную роль играет разрушение субъекта высказывания. Как правило, концептуальный перформанс работает с абстрактными категориями: временем, пространством, позициями созерцателя, расстоянием, длительностью.

Владимир Логутов (род. в 1980 г.) также выразительно экспериментирует с текстом. Художник активно использует прием «картины в картине», располагая в пространстве работ и зрителей, и еще одно произведение. В серии «Встречи» (2013–2014) он представляет идею картинного пространства. Произведения построены по принципу рекурсии, тавтологического утверждения: на картине изображена картина с текстом, на которую смотрят зрители. В результате произведения Логутова оказываются метафорой языка. Границы искусства и неискусства, фрагментов реальности постепенно размываются. Рефлексируя над феноменами выставки, взаимодействия объекта искусства и зрителя, их умножения, художник создает вложенные друг в друга пространства — захватывающий нарратив, в котором произведение искусства становится центральным объектом и субъектом экспозиции. Пространство в буквальном смысле выходит за пределы картины, изобразительности, а зритель легко идентифицирует себя с запечатленными фигурками-зрителями, внимательно всматривающимися в полотна. В картине «What is for you in that blue?» (2015) (ил. 4) два темных человеческих силуэта из пикселей стоят на голубом фоне, напоминающем цвет экрана. Надпись на экране задает риторический вопрос, отсылающий воображение зрителя и к режиму ожидания, и к метафоре цифровизации. «Не картина на выставке, а выставка на картине» (2015), — гласит надпись на другом произведении Логутова. В его творчестве очень важны местонахождение зрителя (внутри и снаружи картины), границы материального и духовного. Именно точка их сближения и является местом встречи. Философские тексты «То, что сейчас происходит, переворачивает все, что мы делали», «What kind of painting can be now?» на нейтрально-белых поверхностях придают произведениям образ настоящих концептуальных объектов.

Использование текста в самых разнообразных медиумах — отличительная черта творчества художника Семена Мотолянца (род. в 1982 г.). Семен Мотолянец — лауреат премии «Инновация-2009» — работает в разных жанрах: живопись, скульптура, инсталляции, фотографии, перформансы. Живописец в поисках новых визуальных характеристик текста экспериментирует с различными техниками и медиумами. Художественные люстры Мотолянца с причудливыми названиями «Широкий простор для семьи и для жизни» (2014), «Источник искусственного освещения — звезда» (2014), «Арабская семерка» (2014), «Малевиц» (2014–2015), «Татлин» (2015), «Художник — лишь машина для производства искусства» (2017) — вербально-визуальные метафоры, в которых искусство отождествляется с источником света. Люстры созданы в смешанной технике. Они состоят из металлических или вырезанных из фанеры букв, авторских изображений, эмалевых и алюминиевых вставок. Важную роль во всех этих работах играет светотень. Отбрасываемые предметами и металлическими буквами тени на стене представляют удивитель-

тельную художественную ценность. Необычный характер теней в сочетании с разнообразными ракурсами, формами, фактурами и светом привлекает внимание зрителя своей новизной и философским смыслом. Подобный прием (игру света и тени) часто использует в своем творчестве современный косовский художник-визуалист Петрит Халилай (например, в работе «Abetare», 2015). Со светом и тенью сегодня также работают азербайджанский живописец Р. Алакбаров, греческий мастер Т. Ауреа, японская художница К. Ямашита и др. Игра света и тени создает на стене таинственное кружево граффити, формируя хрупкое, эфемерное, как сон, магическое пространство.

Серия Семена Мотолянца «Световые лозунги» (2018) продолжает вербально-визуальные эксперименты художника. На протяжении веков в мировой культуре символике света придавалось особо значение. Изовербальные работы Мотолянца, созданные из велосипедных шин и ламп дневного света, содержат философские высказывания о категории света: «Если не сгорит, значит, не светит», «Закрываешь глаза, свет внутри тебя», «Средней позиции нет, можно или включать, или не включать». Эти произведения продолжают поиски известного американского концептуалиста Й. Кошута⁵ (род. в 1945 г.). Эффектное сочетание световых, визуальных и текстовых составляющих не только создает выразительный эстетический образ, но и апеллирует к аналитическому восприятию, интеллектуальной деятельности, логике и познанию. Современное российское искусство примеряется к европейскому и американскому художественному контексту и одновременно дистанцируется от него. В серии Мотолянца «Антифорточки» (2015) вербальный текст связан с архетипом предмета. Все произведения подчеркнуто трехмерны. Помимо изображений и слов, написанных белыми буквами, в пространстве рамы форточек присутствуют числа $(-1, 0, 5, \frac{1}{2}, \sqrt{4})$, что создает иллюзию ирреального пространства, которое буквально манит зрителя. Можно предположить, что художник переосмысливает известную метафору Л. Б. Альберти о том, что



Ил. 4. Владимир Логотов. *What is for you in that blue?* 2015
Холст, масло. 141 × 106. Частная коллекция

Fig. 4. Vladimir Logutov. *What is for you in that blue?* 2015
Oil on canvas. 141 × 106. Private collection

URL: <https://vladey.net/ru/artwork/7354>

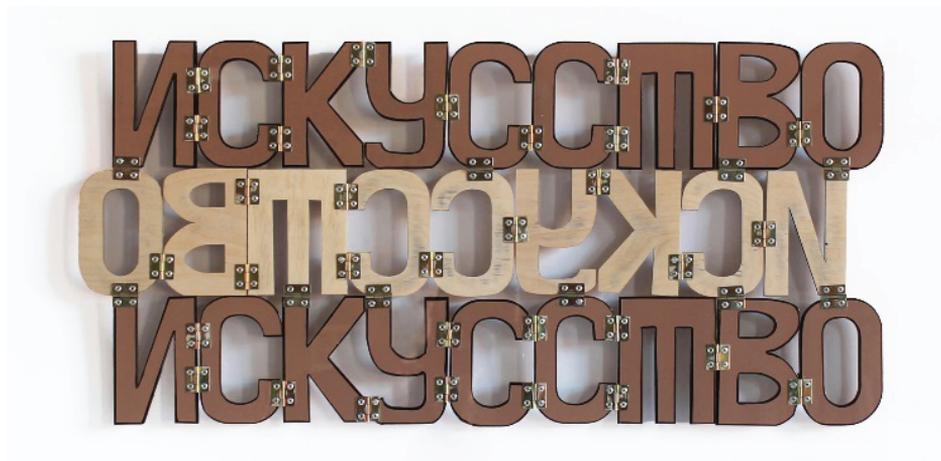
⁵ См. работы Й. Кошута «Five Words in Green Neon» (1965), «Four Colors Four Words» (1966), «Here is an example» (1987), «The wake» (2012).

«картина подобна окну, через которое мы смотрим на часть видимого мира» (цит. по: [Дюрер 1957: 25]). Слова, нанесенные на стекла форточек: «Еда», «Идут», «Братья», «Друг», «Враг», «Один», «Сквозь», «Левее», «D. Damage», «Evening», «Facebook» «O. N. Lacuna», «R. Regret» — в сочетании с изображениями-иллюстрациями, окрашенными в одну цветовую гамму, создают единый концептуальный замысел. При помощи текста происходит трансформация художественных приемов. Текст и рама форточки очерчивают границы восприятия, сбивая зрителя, возвращая его в привычный круг понятий, давая строгие и точные координаты. При этом сами запечатленные сценки из повседневной жизни вырываются из замкнутого круга и являются самодостаточными. Они изображают привычные действия горожанина — чтение книги, обед в ресторане, прогулку по городу, работу за компьютером, просмотр новостей в интернете.

Интересно заметить, что проблема картины как окна и картины как экрана была актуальна и для московского концептуализма. Так, Э. В. Булатов и О. В. Васильев в своем творчестве рассматривают картину как окно, видя в ней утопическое пространство индивидуальной свободы [Деготь 2000: 175]. И. И. Кабаков в 1970–1980-е годы решает дихотомию окна-экрана и окна-картины иначе: он полагает, что искусство представляет форму экрана, и обнаруживает в нем неожиданные зоны свободы [Там же: 175]. Третья стратегия отношения к феномену окна была предложена И. С. Чуйковым. В его живописной стратегии картина-окно представляет своего рода условность. Трехмерные объекты в виде окна, на поверхности которого написано произведение, утверждают эстетику игры. Чуйков доводит до предела конфликт между пространственной реальностью за окном и на его поверхности [Тулицын 1998: 62]. Каждую из подобных работ можно воспринимать как афишу спектакля — это презумпция простирающейся за окном «дионисийской реальности», помогающей абстрагироваться от бытовых ассоциаций [Там же: 62]. «Окна» и «панорамы» Семена Мотолянца, как и работы И. С. Чуйкова, напоминают настоящие реди-мейды.

Тексты-ширмы Семена Мотолянца «Бесцветный белый» (2012), «Изображение» (2012), «Исключительно» (2021), «Искусство, искусство, искусство» (2021) (ил. 5), «Работа» (2021) представляют собой материализованные трехмерные буквы, скрепленные металлическими форточными петлями. По задумке художника, каждому слову соответствует определенный цвет. Можно предположить, что произведения Мотолянца выявляют языковую природу запечатленного изображения. Так, ширма «Sold. Sold. Sold. Sold» (2021), вслед за работами Ивана Симонова из проекта «Продано», посвящена проблеме коммерциализации и потребления. Буквы вырезаны из фанеры, сцеплены между собой форточными петлями и обклеены дублированной газетой. Произведение о тотальной распродаже культуры, идей, новостей, текстов символизирует необходимость переосмысления традиционных экономических отношений. По словам художника, эти работы демонстрируют то, «чем завершает свой труд “Письмо и различие” Жак Деррида: “Бытие говорит повсюду и всегда через всякий язык”. Поэтому успех этой работы не в “эффекте” многочисленных текстовых работ, способных поразить остроумием или графическим эффектом. Мне было важнее обнаружить различия в знаках и их соединениях»

[Мотолянец 2021]. Текст в произведениях Мотолянца как источник содержания становится основным предметом изображения, и именно это объединяет произведения современного художника с концептуальным искусством.



Ил. 5. Семен Мотолянец. *Искусство, искусство, искусство* (из серии «Тексты ширмы»). 2021. Фанера, эмаль, оконные петли, авторская рама. 73 × 92. Частная коллекция

Fig. 5. Semen. *Motolyanets. Art, Art, Art* (from the “Screen Texts” series) 2021. Plywood, enamel, window hinges, author’s frame 73 × 92. Private collection

URL: <https://vladey.net/ru/artwork/7985>

Произведения Семена Мотолянца «Большие картины решают большие вопросы» (2015), «Закат» (2015), «Кировский завод — метро» (2015), «Очевидно, что в этом случае значение слов не менее важно, чем значение людей» (2018) вовлекают сознание зрителя в ироничную игру. Концептуальный замысел художника незаметно восстанавливает границы языка и одновременно подчеркивает непрозрачность и контурность его смыслов. Обмена визуальности на нарратив, конвертируемости одного в другое не происходит. Художник видит необходимость создания конфликта между текстом, изображением текста и самим изображением. Ему важно, чтобы произведение не стало простой иллюстрацией с подписью. Мотолянец стремится создать препятствия для зрения, которое стремится все обозначить. Высказывания, написанные образцовым почерком школьных прописей поверх изображений, — «Царству рабочих и крестьян не должно было быть конца, теперь ясно, всё пошло не так», «В этот вечер стало ясно, однозначных ответов на мои вопросы не будет», «Никогда ничего не было», «Как жить в этом симметричном мире», «Художественное изделие с 10-% содержанием искусства», — не совпадают с запечатленными образами. Так, на картине «Как жить в этом симметричном мире» запечатлен подъезд жилого многоэтажного дома. Работа «Никогда ничего не

было» представляет ванную комнату с зеркалом, раковиной, стиральной машиной и душем. В произведении с надписью «Художественное изделие с 10-% содержанием искусства» показан учебный городской трамвай. По признанию Мотолянца, источниками его вдохновения стали И. И. Кабаков, немецкий живописец Й. Бойс, американский представитель поп-арта Э. Рушей, немецкий мастер Г. Рихтер и французская художница С. Калль [Герасименко 2019]. При взгляде на эту серию картин художника вспоминаются слова Кабакова: «Важнейшая роль принадлежит тексту, включенному в ряд других изображений на картине. Он не позволяет оторвать произведение от сознания, он ставит его в неопределенное, скользящее положение по отношению ко внутреннему полю суждения. Текст обращает, “зашелкивает” произведение “внутрь”, а предметы относят его наружу. Получается, как с кошкой у Хармса, которая “отчасти идет по дороге, отчасти по воздуху плавно летит”. Эта неопределенность, неясность, куда отнести картину — внутрь или наружу, — и составляют притягательные возможности “картины с текстом”, поскольку всегда остается выбор, хотя, конечно, иллюзорный, как в любой игре» [Кабаков 1982: 35].

Для современных российских художников, как и для представителей московского концептуализма, абсурд — один из основных компонентов, определяющих своеобразие проблематики и стилистики произведения. Абсурдные произведения представляют своего рода мир, в котором отпущенное на свободу слово обнаруживает свою иррациональность [Бобринская 1994: 34]. Как обратная сторона установки концептуализма на не опосредованное рациональностью языка восприятие (т. е. установки на чистое созерцание), произведения современного искусства представляют собой своеобразные визуальные исследования.

Концептуальные произведения — объекты, наделенные зачастую парадоксальными и алогичными свойствами. Инсталляции новосибирской художницы М а я н ы Н а с ы б у л л о в о й (род. в 1989 г.) «Опять ничего не происходит!» (2020) (ил. 6) и «Опять всё происходит» (2022) представляют пышные облака из ваты с надписями белыми буквами на красных лентах. Исследователи относят ее творчество к направлению «сибирского иронического концептуализма», созданному в противовес серьезному «московскому романтическому концептуализму» [Шабуров 2014: 6]. Игровой момент очень важен для концептуального искусства. Игра в концептуализме представлена как форма деятельности, позволяющая нейтрализовать гегемонию нарратива. Интересной попыткой осмысления феномена памяти является проект Насыбулловой «Актуальный янтарь» (2013–2018). В искусственно созданные камни из смолы вмонтированы фрагменты прошлого: дневник «Russian diary», крышка с надписью «Легенда Кавказа. Кубай», фотография с надписью «The last picture», обертка от жвачки «Love is...» и др. Исследуя механизмы личной и коллективной памяти, художница фиксирует тенденции современности. Подобная система знаковых символов советского прошлого и современной России складывается в целостную серию символических, мемориальных предметов, подчеркивая «общие места» в культуре и человеческом сознании. Метод «мифологического методизма», используемый художницей, вводит в свою структуру известные массовому сознанию символы, которые переосмысливаются современными художниками в спекулятивном ракурсе [Бондаренко 2012: 136]. Важным ста-

новится значение границ, обозначающих начало искусства. Современные художники акцентируют свое внимание на промежуточных моментах входа в изобразительное искусство.



Ил. 6. *Маяна Насыбуллова. Опять всё происходит. 2022*
Ткань, веревка, камень, бумага, вата. 500 × 150. Фото автора

Fig. 6. *Mayana Nasybullova. Everything is happening again. 2022*
Fabric, rope, stone, paper, cotton wool. 500 × 150. Photo by the author

Заключение

Таким образом, языковая, точнее, лингвистическая проблема занимает важное место в современном российском искусстве. Творчество многих современных живописцев имеет повествовательную природу. Современное российское изовербальное искусство часто отсылает зрителя к языковым парадоксам, к гештальтам массовой культуры. Главным героем произведений становится визуальный язык, его система означаемых и означающих. Для современных российских художников зачастую важен характер почерка: зрительный образ в отечественном искусстве не нейтрален и включает различные семантические поля шрифта. Воспоминания о характере шрифта создают настрой и цепочку зрительных ассоциаций. Изовербальные тексты современных российских художников служат средством определения границ языка. Актуальные живописцы задаются следующими вопросами. Может ли современное искусство освободиться от языкового способа существования? Как актуаль-

ное искусство взаимодействует с поэзией? Кто определяет рамки искусства? Рассматривая язык как основу и условие для существования культуры, современные российские художники стремятся преодолеть гегемонию слова и выйти за его пределы.

Источники

- Вагнер 2019 — *Вагнер Е.* Тимофей Радя: «Город — это сильный растворитель» // The Art Newspaper Russia. № 72. 2019. URL: <https://www.theartnewspaper.ru/posts/6865>.
- Герасименко 2019 — *Герасименко П.* Семён Мотолянец: «Мне интересны маленькие истории» // Masters Journal. 2019. 9 июля. URL: <https://journal.masters-project.ru/semyon-motolyanec-mne-interesny-malenkie-istorii>.
- Дюрер 1957 — *Дюрер А.* Дневники. Письма. Трактаты / Пер. с ранневерхненем., вступ. ст. и коммент. Ц. Г. Нессельштраус. Т. 1. Л.; М.: Искусство, 1957.
- Мотолянец 2021 — *Мотолянец С.* Работа, работа, работа, работа из серии «Тексты ширмы». 2021 // VLADEY. Художники. Торги. Артхиты. URL: <https://vladey.net/ru/art-work/7986>.
- Радя 2018 — *Радя Т.* Всё это не сон // Art of Vyksa — Современное искусство в Выксе. 2018. URL: <https://artvyksa.ru/project/vsyo-eto-ne-son>.
- Савина 2013 — Художник Тима Радя о стрит-арте / Интервью А. Савиной // Look at Media. 2013. 3 апр. URL: <http://www.lookatme.ru/mag/people/experience/191153-radya>.
- Симонов б. д. — *Иван Симонов* // Коллекция Дениса Химиляйне. [Б. д.]. URL: <https://deniscollection.com/ivan-simonov>.
- Талызина 2021 — *Талызина А.* Большие маленькие люди Ивана Симонова // Кто главный. Ростов. 2021. 1 апр. URL: <https://kg-rostov.ru/premiere/bolshie-malenkie-lyudi-ivana-simonova>.
- Шминке 2012 — *Шминке С.* Люди Превыше Всего: Новые стрит-арт объекты от Ради // Уралнаш. 2012. 16 окт. URL: <https://ural-n.ru/p/prevyshe-vsego.html>.

Литература

- Афанасьева 2022 — *Афанасьева И. А.* Рецепции русского авангарда в творчестве современных российских художников // Артикульт. 2022. № 4(48). С. 27–35.
- Бакштейн 2015 — *Бакштейн И.* Внутри картины: Статьи и диалоги о современном искусстве. М.: Нов. лит. обозрение, 2015.
- Бакштейн и др. 2015 — *Бакштейн И., Кабаков И., Монастырский А.* Триалог о комнатах // Бакштейн И. Внутри картины: статьи и диалоги о современном искусстве. М.: Нов. лит. обозрение, 2015. С. 197–238.
- Бобринская 1994 — *Бобринская Е.* Концептуализм: Альбом. М.: Галарт, 1993.
- Бондаренко 2012 — *Бондаренко Л. К.* Основные тенденции в российском современном искусстве на рубеже XX–XXI вв. (1991–2011 гг.). Краснодар: Изд. Дом-Юг, 2012.
- Борисенкова 2010 — *Борисенкова А.* Нарративный поворот и его проблемы // Новое литературное обозрение. 2010. № 3. С. 327–332.
- Гройс 2006 — *Гройс Б.* Топология современного искусства // Художественный журнал. № 61/62. 2006. С. 10–11.
- Деготь 2000 — *Деготь Е.* Русское искусство XX века. М.: Трилистник, 2000.
- Деррида 2000 — *Деррида Ж.* О грамматиологии / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.

- Кабаков 2008 — *Кабаков И.* 60–70-е...: Записки о неофициальной жизни в Москве. М.: Нов. лит. обозрение, 2008.
- Кабаков 1982 — *Кабаков И.* 60-е годы. [М.:] [самиздат], 1982.
- Лотман 2000 — *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2000.
- Митчелл 2017 — *Митчелл У. Дж. Т.* Иконология. Образ. Текст. Идеология / Пер. В. Дрозд. М.: Кабинетный ученый, 2017.
- Тупицын 1998 — *Тупицын В.* Коммунальный (пост)модернизм: Русское искусство второй половины XX века. М.: Ad Marginem, 1998.
- Шабуров 2014 — *Шабуров А.* Сибирский иронический концептуализм. Жизнеописание наиболее знаменитых новосибирских художников и пересказ их произведений // Соединенные Штаты Сибири: Сибирский иронический концептуализм: Каталог выставки / Под ред. С. Самойленко. Томск: Сиб. филиал Гос. центра современного искусства, 2014. С. 8–73.
- Kreisworth 1992 — *Kreisworth M.* Trusting the tale: The narrativist turn in the human sciences // *New Literary History*. Vol. 23. No 3. 1992. P. 629–657.
- Tupitsyn 1986 — *Tupitsyn M.* Ilya Kabakov // *Flash Art*. No 126. 1986. P. 67–69.

References

- Afanaseva, I. A. (2022). Retseptii russkogo avangarda v tvorchestve sovremennykh rossiiskikh khudozhnikov [Receptions of the Russian avant-garde in the works of contemporary Russian artists]. *Artikul't*, 2022(4, no. 48), 27–35. (In Russian).
- Bakshtein, I. (2015). *Vnutri kartiny: Stat'i i dialogi o sovremennom iskusstve* [Inside the painting: Articles and dialogues about contemporary art]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. (In Russian).
- Bakshtein, I., Kabakov, I., & Monastyrskii, A. (2015). Trialog o komnatakh [Trialogue about rooms]. In I. Bakshtein. *Vnutri kartiny: Stat'i i dialogi o sovremennom iskusstve* (pp. 197–238). *Novoe literaturnoe obozrenie*. (In Russian).
- Bobrinskaia, E. (1994). *Kontseptualizm: Al'bom* [Conceptualism: An album]. Galart. (In Russian).
- Bondarenko, L. K. (2012). *Osnovnye tendentsii v rossiiskom sovremennom iskusstve na rubezhe XX–XXI vv. (1991–2011 gg.)* [Main trends in Russian contemporary art at the turn of the 20th–21st centuries (1991–2011)]. Izd. Dom-IUg. (In Russian).
- Borisenkova, A. (2010). *Narrativnyi povorot i ego problemy* [Narrative turn and its problems]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2010(2), 327–332. (In Russian).
- Degot', E. (2000). *Russkoe iskusstvo XX veka* [Russian art of the 20th century]. Trilistnik. (In Russian).
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit. (In French).
- Grois, B. (2006). Topologiya sovremennogo iskusstva [Topology of contemporary art]. *Khudozhestvennyi zhurnal*, 61/62, 61–62. (In Russian).
- Kabakov, I. (2008). *60–70-е...: Zapiski o neofitsial'noi zhizni v Moskve* [60–70s...: Notes on unofficial life in Moscow]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. (In Russian).
- Kabakov, I. (1982). *60-e gody* [60s] (Samizdat). (In Russian).
- Kreisworth, M. (1992). Trusting the tale: The narrativist turn in the human sciences. *New Literary History*, 23(3), 629–657.
- Lotman, Yu. M. (2000). *Semiosfera* [Semiosphere]. Iskusstvo–SPB. (In Russian).
- Mitchell, W. J. T. (1987). *Iconology. Image, text, ideology*. Univ. of Chicago Press.
- Shaburov, A. (2014). *Sibirskii ironicheskii kontseptualizm. Zhizneopisanie naibolee znamenitikh novosibirskikh khudozhnikov i pereskaz ikh proizvedenii* [Siberian ironic conceptualism. Life description of the most famous Novosibirsk artists and retelling of their works].

Biographies of the most famous Novosibirsk artists and retelling of their works]. In S. Samoilenko (Ed.) *Soedinennye Shtaty Sibiri: Sibirskii ironicheskii kontseptualizm: Katalog vystavki* (pp. 8–73). Sibirskii filial Gosudarstvennogo tsentra sovremennogo iskusstva. (In Russian).

Tupitsyn, M. (1986) Пля Кабаков. *Flash Art*, 126, 67–69.

Tupitsyn, V. (1998). *Kommunal'nyi (post)modernizm: Russkoe iskusstvo vtoroi poloviny XX veka* [Communal (post)modernism: Russian art of the second half of the 20th century]. Ad Marginem. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Ирина Анатольевна Афанасьева

магистр искусств

*аспирант, стажер-исследователь,
факультет креативных индустрий,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
Россия, 109028, Москва, Покровский
бульвар, д. 11
Тел.: +7 (495) 772-95-90 *12471
✉ iaafanaseva@hse.ru*

Irina A. Afanaseva

MA

*PhD Student, Trainee Researcher, Faculty
of Creative Industries, National Research
University Higher School of Economics
Russia, 109028, Moscow, Pokrovsky
Boulevard, 11
Tel.: +7 (495) 772-95-90 *12471
✉ iaafanaseva@hse.ru*

М. В. Ахметова

ORCID: 0000-0002-2543-9349

✉ malinxi@rambler.ru

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Москва)*

ОБ ОДНОЙ ДРАМАТУРГИЧЕСКОЙ МАРГИНАЛИИ 1920-Х ГОДОВ

Аннотация. В статье анализируются анонимные рукописные правки к экземпляру издания агитационной пьесы Т. М. Мартынова «Тьма» (1927). Высказывается предположение, что автор правок работал в Нижегородском краевом отделе народного образования, в компетенцию которого входило курирование театральной работы. Выделяются правки фактографические, стилистические и идеологические; анализируются вставки и купюры. По предположению автора, правки соответствовали двум ключевым установкам эпохи: с одной стороны, ответственность за невежество крестьян несут не столько они сами, сколько «старый режим», а значит, их проступки заслуживают снисхождения (идея, в частности, нашедшая отражение в театрализованных агитсудах); с другой — критика отсталости советской деревни должна сопровождаться демонстрацией шагов крестьянства к новой жизни (что, в частности, звучало в руководствах для селькоров). Таким образом, коррективы сглаживали критические углы пьесы и предполагали ее приближение к актуальным идеологическим установкам.

Ключевые слова: агитационный театр, агитсуды, 1920-е годы, пропаганда грамотности, селькоры, ликвидация безграмотности

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Благодарю В. В. Гудкову, М. А. Графову и Е. В. Маркасову за обсуждение статьи и за ценные замечания.

Для цитирования: Ахметова М. В. Об одной драматургической маргиналии 1920-х годов // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 239–257. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-238-257>.

*Статья поступила в редакцию 4 августа 2022 г.
Принято к печати 14 ноября 2022 г.*

M. V. Akhmetova

ORCID: 0000-0002-2543-9349

✉ malinxi@rambler.ru

*The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)*

ON A DRAMATURGICAL MARGINALIUM OF THE 1920s

Abstract. The paper analyzes anonymous handwritten corrections in a copy of a propagandist play, “Darkness” (*T'ma*, 1927), by T. M. Martynov. The author suggests that the anonymous editor worked in the Nizhny Novgorod Krai’s Department of Public Education (*Nizhkraiono*), which was responsible for overseeing theatrical work. The author distinguishes factographic, stylistic and ideological emendations. The latter include the elimination of derogatory remarks about the main character (a peasant woman) in the speech of positive characters, as well as a radical change in the ending. In the new version, the heroine’s husband does not abandon her, but only threatens to do so unless she learns to read and write, and asks the village healers for help. The author concludes that the handwritten corrections corresponded to two key tenets of the epoch. According to the first one, the peasants were not as responsible for their ignorance as was the “old regime”, and thus their misdeeds deserved indulgence (this idea, in particular, was reflected in so called agitation trials). On the other hand, criticism of the backwardness of the Soviet countryside should be accompanied by demonstration of the peasantry’s transition to a new life; this idea can be observed in numerous guides for *sel'kors* (‘village correspondents’). Therefore, the corrections to the play smoothed out the critical angles of the original play and suggested its approximation to the current ideological attitudes.

Keywords: propagandist theatre, agitation trials, 1920s, literacy propaganda, village correspondents, elimination of illiteracy

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPА state assignment research programme.

The author thanks V. V. Gudkova, M. A. Grafova and E. V. Markasova for discussing the paper and for valuable comments.

To cite this article: Akhmetova, M. V. (2023). On a dramaturgical marginalium of the 1920s. *Shagi / Steps*, 9(3), 239–257. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-238-257>.

Received August 4, 2022

Accepted November 14, 2022

В 1927 г. в издательстве «Долой неграмотность» вышла пьеса в одном действии «Тьма», написанная журналистом из Переславля-Залесского Т. М. Мартыновым¹, — типичный образец раннесоветской агитационной драматургии (см. о ней, например: [Шульпин 2000а; 2000b; Wood 2005]). Главная героиня пьесы — крестьянка Фекла, представляющая собой живую иллюстрацию женской темноты и отсталости, в раннесоветской пропаганде служивших мишенью критики². Она неряшлива в быту, обращается за помощью к знахарю (и губит корову знахарским снадобьем), сама не умеет читать и не отдает в школу дочь, враждебно относится к местной учительнице. Служащий в Москве муж Феклы Игнат присылает ей письмо, в котором сообщает о своем возвращении в деревню и просит подготовиться к его приезду; Фекла не может его прочитать. Пользуясь ее неграмотностью, барышник Охмурылкин говорит, что в письме написано о скором конце советской власти, на смену которой придет царь Михаил, а также сообщает о якобы имеющем место снижении цен, после чего скупает у героини задешево продукты и выменивает советские деньги, которые присылает муж, на царские кредитки и керенки. Вернувшийся Игнат, не в силах терпеть невежество Феклы, уходит от нее, забрав дочь.

Экземпляр брошюры с публикацией пьесы был приобретен мною при реализации изданий, списанных из фондов Российской государственной библиотеки (РГБ, Москва)³. В нем обнаружены правки — карандашные пометки, вставки, зачеркивания, а также вклейка — блокнотный лист в клетку с рукописным текстом (сделанным тем же почерком, что и записи в книге), содержание которого радикально меняет финал пьесы. Поскольку брошюра была отдана в переплет, в результате обрезки листов записи на полях частично утрачены (в одном случае начало некоторых слов уходит под скобу, в другом конец слов выходит за обрез), но легко восстановимы.

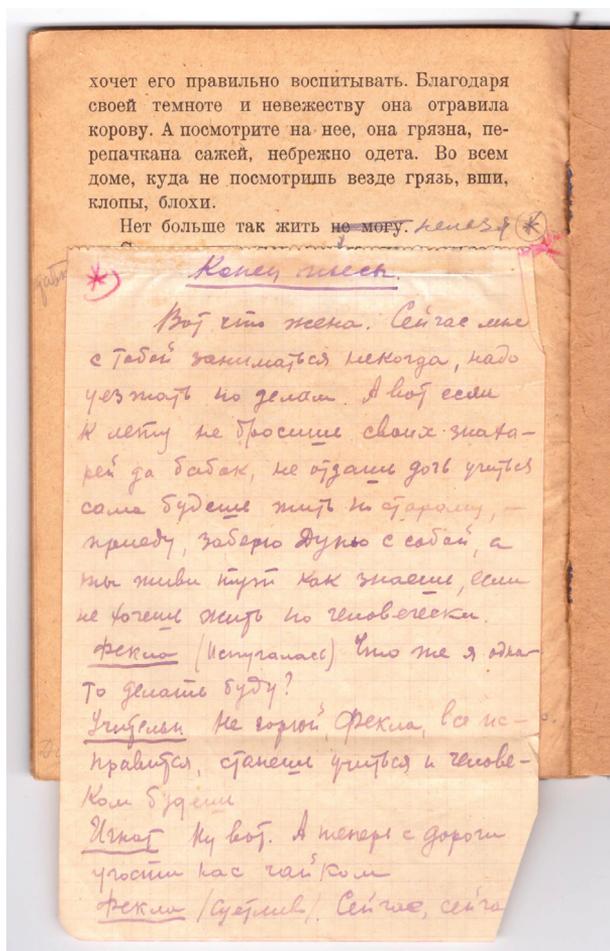
Прежде всего я попытаюсь ответить на вопрос, когда и кем были сделаны записи в книге. В тексте пьесы барышник комментирует свой обман: «Девять лет таскал царские кредитки и не знал куда девать их, и, наконец, нашел дуру и сбыл»⁴ [Мартынов 1927: 14]; в рассматриваемом экземпляре «девять лет» исправлено на «10 лет»: это позволяет предположить, что с формальной точки зрения коррективы могли вноситься в книгу через год-два после ее выхода. В то же время, учитывая, что в советской России царские деньги фактически изымались из обращения декретами 8 и 28 сентября 1922 г. [Ходяков 2019:

¹ Тимофей Михайлович Мартынов (1891–1964) — рабкор, журналист, в 1924–1932 гг. жил в г. Переславле-Залесском Владимирской губернии / Ивановской промышленной области, с 1932 г. до конца жизни — в г. Любиме Ярославской области. Во второй половине 1920-х годов — заместитель редактора переславской газеты «Коммунар», секретарь фабричного управления фабрики «Красное эхо», член Переславль-Залесского научно-просветительского общества [Амангельдыева 2006 (гл. 5); Иванов 2004: 77; Фоменко 2019: 58, 60, 62].

² Об ассоциации в пропаганде первых десятилетий советской эпохи (в том числе в агиттеатре) женщин с отсталостью, неграмотностью и «темнотой» см., например: [Вуд 2020; Wood 2005: 128–149]. Ср., впрочем, обратную ситуацию — использование в агитации 1920-х годов темы «бабьих бунтов», в рамках которой конструировалась ситуация протеста «просвещенных» женщин против «отсталости» их мужей [Графова 2021].

³ Хранится в личном архиве автора статьи.

⁴ Орфография и пунктуация письменного источника и рукописных правок при цитировании сохраняются.



Последняя страница пьесы «Тьма» с рукописной вклейкой

The last page of the play "Darkness" with a handwritten insert

95], верхней границей внесения правок могут быть 1932–1933 гг. Кроме того, известно, что данный экземпляр брошюры попал в Нижний Новгород: на нем стоят штампы кабинета политпросветработника Нижкрайона, а также Государственной областной библиотеки имени Ленина (г. Горький), куда книга, очевидно, поступила после Нижкрайона и откуда была затем передана в московскую Библиотеку имени Ленина (ныне РГБ). Таким образом, вероятно, автор правок имел отношение к Нижегородскому краевому (до июня 1929 г. губернского) отделу народного образования, в компетенцию которого входило в том числе курирование театральной работы. С февраля 1919 г. при подотделе искусств в нем действовала театральная секция, которая, в частности, распространяла и рекомендовала к постановке на местах те или иные произ-

ведения, объявляла конкурсы на революционные пьесы, осуществляла идеологический контроль над репертуаром театров и клубов (см.: [Хорошкин 2011: 16–23, 38–39]).

Можно предположить, что пьеса рассматривалась как перспективная для постановки. На это отчасти указывает и разделение текста на части, по всей вероятности сцены: на пустой 4-й странице брошюры в столбик записано: «Кто такая Фекла / Письмо / Торговля / Темный разговор / Начинает проясняться / Все ясно»; в тексте соответствующие фрагменты отбиты чертами. Внутри некоторых реплик персонажей расставлены галочки, видимо, маркирующие паузы в речи актеров, — например, реплика Феклы, адресованная дочери Дуньке: «...я вот возьму ухват, да так тебя научу, что век не забудешь, [галочка] ишь бездельница што выдумала...» (с. 6), или реплика Охмурялкина: «Это мы можем, [галочка] прочтем» (с. 10).

К сожалению, неизвестно, была ли в итоге поставлена «Тьма» (будь то с учетом корректив или нет), однако сами по себе правки представляют интерес. Я рассмотрю их и попытаюсь предположить, чем руководствовался их автор.

Некоторые правки можно охарактеризовать как фактографические. Так, слово *школа* последовательно меняется на *ликпункт*, т. е. пункт по ликвидации безграмотности (пример 1)⁵. С одной стороны, корректива подчеркивала, что ни Фекла, ни ее дочь ранее не посещали школу и нуждались в элементарном обучении грамоте. С другой стороны, правка интересна в контексте процессов в области раннесоветского народного образования, в том числе в контексте конкуренции между органами Наркомпроса (к нему относились локальные отделы народного образования — ОНО) и комсомольскими активистами — так называемыми культармейцами, участниками объявленного в 1928 г. культпохода, целью которого была борьба с неграмотностью и в рамках которого, в частности, разворачивались новые ликпункты⁶. Фактически можно говорить о перехвате в конце 1920-х годов инициативы по организации ликбеза культармейцами у ОНО (см.: [Панкрат 2022: 353–355; Штамм 1988: 193–195; Fitzpatrick 1979: 161–180]), при этом деятельность ОНО в данной сфере могла подвергаться критике как непродуктивная, а самим этим отделам рекомендовалось «широко применять методы культпохода, решительно преодолевать элементы аполитичности и узкого культурничества» [Штамм 1988: 193]. Таким образом, можно предполагать, что исправление *школы* на *ликпункт* диктовалось конъюнктурными соображениями: автор правок, имевший отношение к Нижкрайно, вероятно, стремился приблизить пьесу к росшим требованиям по усилению пропаганды ликбеза, сигнализировать об открытии новых ликпунктов (в которые следовало вовлекать неграмотных зрителей агитационной пьесы) и т. п.

⁵ В примерах слова и фрагменты, подвергшиеся изменению (левый столбец), и правки (правый столбец) выделены курсивом.

⁶ См. подробнее об институциональной конкуренции в советском народном образовании, в том числе в связи с изменениями политической ситуации 1920–1930-х годов: [Fitzpatrick 1979, esp. 10–17, 113–135].

Пример 1

Оригинал

Учительница. Опять пришла сказать вам, чтоб *вы* дочку отдали в школу и сами учились.

Фекла. Ах, надоели вы мне с *этой* самой вот школой. Идите все к чорту.. [sic!] Сама не буду учица и Дуньку не отдам. Не нужна мне *твоя* школа [Мартынов 1927: 23].

Правка

Учительница. Опять пришла сказать вам, чтоб *вы с дочкой* шли в ликпункт.

Фекла. Ах, надоели вы мне с *этим* лик[пунктом]. Идите все к чорту.. [sic!] Сама не буду учица и Дуньку не отдам. Не нужна мне *твой* ликпункт[т].

Учительница. Я вот и пришла за тем, чтобы вовлечь *вашу* дочку в школу, а супругу в ликпункт [Мартынов 1927: 26].

Учительница. Я вот и пришла за тем, чтобы вовлечь [дочь исправлено на девочку, супругу на Феклу, потом зачеркнуто] *их* в ликпункт.

Игнат. Завтра же иди в школу.
Фекла. Надоели вы мне с вашей школой [Мартынов 1927: 26–27].

Игнат. Завтра же иди в ликпункт.
Фекла. Надоели вы мне с вашей ликпунктом.

К стилистическим правкам можно отнести исправление слов и целых реплик, очевидно, показавшихся автору правок неровными или избыточными. В частности, учительница обращается к девочке Дуньке теперь не на «вы» (что более подходило бы для речи «старорежимной» гимназической учительницы «из бывших», чем для 22-летней участницы сельского ликбеза, в идеале комсомолки), а демократично на «ты»⁷. Канцеляризм *непроизводительно* заменяется более понятным и «живым» *зря* (пример 2).

Пример 2

Оригинал

Степка (в окно). Тетка Фекла, ты зачем меня звала?

Фекла. Войди, касатик Степа, прочти письмоцо.

Степка. (Входит). Здравствуй, тетка Фекла!

Фекла. Здорово, родимый. Нако, касатик, прочти, что пишет Игнат-то [Мартынов 1927: 7].

Правка

Степка (вошел). Тетка Фекла, ты зачем меня звала?

Фекла. касатик, прочти-ка, что пишет Игнат-то.

⁷ Обращение педагогов к ученикам на «вы» было типично для дореволюционных гимназий, хотя, судя по литературным источникам, практиковалось не повсеместно. Не вполне ясен источник этого знания для автора пьесы, который родился в деревне и имел лишь начальное образование [Амангельдыева 2006 (гл. 5)]. У меня нет достоверных свидетельств о том, что обращение к детям на «вы» практиковалось именно сельскими учителями и в предреволюционную эпоху, и в 1920-е (так, описанная в автобиографических «Других берегах» В. В. Набокова [1990: 142] практика связана с несколько иными отношениями: сельский учитель говорит «вы» дворянскому сыну, для которого был нанят в качестве своего рода репетитора). Впрочем, обращение могло зависеть от социального происхождения и образования конкретного педагога.

<p>Степка (бросая на стол письмо). Дорого, тогда сама <i>прочи</i> [Мартынов 1927: 8].</p> <p>Учительница. А почему <i>вы, девочка</i>, в школу не <i>ходите</i>?</p> <p>Дунька. Мамка не пускает.</p> <p>Учительница. А <i>вам хотелось</i> учиться?</p> <p>Дунька. Знамо хочется.</p> <p>Учительница. Так <i>вы и ходите</i> ко мне в школу. <...> Фекла Феоктистовна, не губите <i>девочку</i>, отдайте ее учиться [Мартынов 1927: 24].</p>	<p>Степка (бросая на стол письмо). Дорого, тогда сама <i>и читай</i>.</p> <p>Учительница. А почему <i>ты</i> в школу не <i>ходишь</i>?</p> <p>Дунька. Мамка не пускает.</p> <p>Учительница. А <i>тебе хочется</i> учиться?</p> <p>Дунька. Знамо хочется.</p> <p>Учительница. Так <i>ты и ходи</i> ко мне в школу. <...> Фекла Феоктистовна, не губите <i>свою дочь</i>, отдайте ее учиться.</p>
<p>Игнат. Я тружусь, работаю, посылаю ей денег, она их <i>непроизводительно</i> тратит <...>. Она имеет <i>ребенка</i>, не умеет и не хочет его правильно воспитывать [Мартынов 1927: 31–32].</p>	<p>Игнат. Я тружусь, работаю, посылаю ей денег, она их <i>зря</i> тратит <...>. Она имеет <i>дочь</i>, не умеет и не хочет его правильно воспитывать.</p>

Особый интерес представляют правки, очевидно, обусловленные идеологически. Так, реплика дочери Феклы «Ты, мама, как хошь, а меня отдай учиться» [Мартынов 1927: 6] исправляется на «...а буду учиться» — и двенадцатилетняя Дунька мгновенно превращается из объекта в субъекта, сознательно разделяющего ценности «нового быта», — вполне в соответствии с раннесоветской установкой на конструирование детской субъектности, когда ребенок наделялся функцией проводника советской идеологии, в перспективе могущего перевоспитать родителей, буквально приучая их к новым ценностям, в том числе пропагандируя грамотность (см., например: [Маслинская 2012: 51; Васеха 2018: 154]). Ср. также цитату из примера 1: «...чтоб вы дочку отдали в школу и сами учились» меняется на «...чтоб вы с дочкой шли в ликпункт» — автору правок недостаточно изменить *школу* на *ликпункт*, ему важно устранить в высказывании грамотной учительницы, носительницы новой идеологии, указание на зависимый статус ребенка.

По всей вероятности, идеологический характер носит и исправление ряда речевых ошибок, искажений или стилистически маркированных оборотов в речи Феклы, ее подруги крестьянки Домны и дочери Дуньки. Так, просторечное *тятя* при правке превращается в более соответствующее речи стремящегося к грамотности «сознательного» ребенка *отец*, архаичное *оне* — в *они, седатель* — в *председателя*, а *камолец* ‘комсомолец’ — в более близкое к оригинальному фонетическому облику слова *косомолец*⁸ (пример 3).

⁸ Просторечное *косомолец* отмечалось в речи сельских жителей в 1920-е годы [Селищев 2003: 215]. О массовом непонимании крестьянами 1920-х (в том числе грамотными и малограмотными) языка советской печати, в частности лексики новой эпохи, и об искажениях соответствующих терминов в живой речи см.: [Там же: 210–218; Шафир 1924].

Пример 3

Оригинал	Правка
Д у н ь к а. Мама, прочитать бы надо письмо, узнать што <i>тятя-то</i> пишет [Мартынов 1927: 6].	Д у н ь к а. Мама, прочитать бы надо письмо, узнать што <i>отец</i> пишет.
Д о м н а. Не стерпела я, да как двину ее <i>скалком</i> по башке, да за косы еще давай валтузить. Она это заорала, а тут хватъ и входит <i>камалец</i> , Гришка. В чем дело говорит, не дал мне больше бить училку, <i>меня повел</i> и училку к <i>седателю</i> , написали там ахт какой-то и в суд [Мартынов 1927: 19].	Д о м н а. Не стерпела я, да как двину ее <i>скалкой</i> по башке, да за косы еще давай валтузить. Она это заорала, а тут хватъ и входит <i>косомалец</i> , Гришка. В чем дело говорит, не дал мне больше бить училку, <i>повел меня</i> и училку к <i>председателю</i> , написали там ахт какой-то и в суд.
Ф е к л а. Царю, да барину, им и заплатить не грех, а тут <i>кому</i> какому-то голышу, прости господи [Мартынов 1927: 20].	Ф е к л а. Царю, да барину, им и заплатить не грех, а тут какому-то голышу, прости господи.
Д о м н а. А я думаю, Феклуша, <i>оне</i> налог себе-то не берут. Ф е к л а. Куда же <i>оне</i> его девают? [Мартынов 1927: 21].	Д о м н а. А я думаю, Феклуша, <i>они</i> налог себе-то не берут. Ф е к л а. Куда же <i>они</i> его девают?

Несмотря на то что просторечия, диалектизмы и искажения в речи Феклы и других героинь пьесы все же не вычищаются полностью (остаются, например, *лядатор* ‘ликвидатор (безграмотности) (?)’, *ахт* ‘акт’, *касомол* ‘комсомол’, *кушерка* ‘акушерка’), создается впечатление, что автор правок стремится несколько смягчить образ темной, неграмотной деревенской женщины. И это касается не только речи. С одной стороны, сокращаются описания убогого быта. Так, зачеркнуто описание сцены в начале пьесы (впрочем, эта правка могла быть обусловлена невозможностью воспроизвести на сцене описанную обстановку):

Действие происходит в захолустной деревне. Грязная деревенская изба. Везде следы неопрятности, на непокрытом столе крошки и куски хлеба. На лавках стоят в беспорядке непокрытые горшки, чашки, плоски. В углу лохань с помоями, над лоханью висит на веревках глиняный умывальник и грязное полотенце. В углах тенета. Фекла, сидя на лавке, прядет. Одета в грязный сарафан, лоб перепачкан сажей. Дунька также неаккуратно одетая сидит на полу и сучит из хлопка сканцы [Мартынов 1927: 5].

Из монолога учительницы, пришедшей уговаривать Феклу идти с дочерью учиться, изъят значительный фрагмент (ниже выделен курсивом), в котором также характеризуется неряшливая обстановка в доме героини. В изъятном высказывании речь идет не о том, что грязь в доме скверна и вредна сама по себе, а о том, что это не понравится мужу Феклы, — такое «патриархальное» акцентирование явно не должно было выходить на первый план:

Значит он сегодня должен быть, *а она, чудная баба, ходит вся в саже, в помещении грязь (смотрит кругом), везде не убрано.*

Воображаю, как это ему понравится. Вот что значит темнота и неграмотность. Нет, насчет дочки надо с отцом поговорить, он, очевидно, грамотный и толковый человек и скорее поймет [Мартынов 1927: 25].

Более того — сокращается количество критических характеристики и инвектив в адрес Феклы. Кроме «чудной бабы» из уст учительницы, убраны «бабы глупые [мозги]» и «дура» в речи Игната, «темная женщина» в речи Петровича — товарища Игната, выполняющего функцию героя-резонера, — а также несколько реплик, в которых Игнат и Петрович высказывают сомнения в психическом здоровье Феклы (все эти высказывания звучат после того, как Фекла пересказывает письмо Игната в передаче обманщика Охмурылкина) (пример 4). Очевидно, что в ситуации, когда пропагандировалось раскрепощение женщины, а установка «баба не человек» критиковалась как наследие «старого режима», положительный персонаж не должен был позволять себе подобных высказываний. При этом показательно, что подобные инвективы в речи отрицательного героя Охмурылкина сохраняются: «Как было бы хорошо нашему брату-торговцу, если бы на советской Руси побольше таких неграмотных и глупых баб было. <...> Нашел дуру...» [Мартынов 1927: 15].

Пример 4

Оригинал

Игнат. Ничего не понимаю, мелет какую-то ерунду про яйца, масло, царь Михаил едет, советская власть треснула. Последние твои *бабы глупые* мозги очевидно треснули.

Петрович. Да, друг, здесь похоже у ней не ладно (показывает на голову). В сумасшедший дом надо отправить.

Фекла. Это кого отправить?

Петрович. Вас, дорогая, вас.

Фекла. Эта по какому-такому праву-то!

Игнат. Да по такому, что ты ерунду городишь [Мартынов 1927: 27–28].

Фекла. Што, рази неправда, это што власть-то треснула и царь Михаил едет?

Игнат. Замолчи, дура...

Петрович. Нет, темная женщина, советская власть крепка, как гранитная скала, ибо на ее стороне вся человечья правда.

Игнат. Не агитируй ее Петрович, все равно она тебя не поймет [Мартынов 1927: 30].

Правка

Игнат. Ничего не понимаю, мелет какую-то ерунду про яйца, масло, царь Михаил едет, советская власть треснула. Последние твои мозги очевидно треснули.

Фекла. Што, рази неправда, это што власть-то треснула и царь Михаил едет?

Игнат. да Замолчи ты уж лучше

Петровиц. Учиться нужно. Ученье свет, а неученье тьма [Мартынов 1927: 27].

Петровиц. Учиться нужно. Ученье свет, говор[ят] Сейчас советская власть все с[илы] бросила на борьбу с неграмотн[остью].

Игнат. [Не] агитируй [ее] Петровиц [все] равно она [т]ебя сейчас [не] поймет.

Примечательно, что в последней из правок даже редуцирована вторая часть известной поговорки, в которой в очередной раз упоминается критикуемая в пьесе «тьма» («...а неученье тьма»). Сюда же перенесена реплика Игната, в которой тот говорит товарищу о тщетности «агитации»; при этом важным представляется добавление отсутствовавшего в речи Игната слова *сейчас* («все равно она тебя с е й ч а с не поймет») (пример 4, 2-я и 3-я строки). Корректива, таким образом, имплицитно содержит указание на будущее просвещение Феклы, подразумевая, что лишь в настоящее время она не способна понять «агитацию», но в будущем, когда пойдет учиться, — вероятно, поймет. Примечательно также купирование высказывания резонера Петровица о крепости советской власти, подобной гранитной скале, на стороне которой «вся человечья правда». Возможно, это высказывание показалось автору правок неуместным в силу своей стилистической возвышенности: в конце 1920-х годов декларировался отказ от «ура-агитки» и «революционной трескотни» в пользу конкретно-бытовой проблематики, что сказывалось, в частности, и на самодеятельном театре (см.: [Блок, Шульпин 2000: 145])⁹. Вместо этого Петровиц прямо говорит о конкретной стратегии советской власти, которая борется с неграмотностью (пример 4, 3-я строка).

Наконец, новый вариант финала более оптимистичен. Конец пьесы переписывался несколько раз. В первом варианте (правки карандашом в книге) Игнат, уже ушедший от Феклы и забравший дочь, возвращается как бы на полпути и просит чаю, а Фекла демонстрирует шаги к исправлению, отправляя Дуньку подмести пол. Очевидная нелогичность этой правки (сначала муж героини уходит, а потом внезапно просит «угостить чайком») устранена в варианте, представленном на вклейке: здесь Игнат лишь прозит уйти вместе с Дунькой, если Фекла не начнет «жить по-человечески», т. е. не пойдет учиться грамоте и не прекратит обращаться к знахарям (пример 5). В этом контексте и высказывание учительницы о том, что «все исправится», и порыв Феклы навести порядок в избе определенно в большей степени указывают на ее будущее исправление.

⁹ В частности, в журнале «Деревенский театр» в 1920-е годы звучали советы не «перегружать» предназначенные для сельских зрителей спектакли «поучением и агитацией за счет <...> занимательности. <...> От голой учобы [sic!] и агитации крестьяне бегут с постановок» [Мыльников 1927]. Драмкружковцам, готовящим пьесы к постановке, рекомендовалось сокращать «ненужные места <...> (тягучесть, скучные места и т. п.)» [Ивашенко 1926].

Пример 5

Оригинал

Игнат. Нет больше так жить *не могу*. Я отказываюсь от нее (к Дуньке). Идем Дуня, мать не воспитает тебя так как нужно, едем со мной в Москву (к Петровичу). Идем Петрович. Здесь нам больше делать нечего. (Игнат, Петрович и Дунька уходят).

Фекла. Игнат... Игнат... куда, ты... Дунька... Дунька... Зачем вы меня бросили?

Игнат (в дверь). Ты будешь с нами только тогда, когда научишься жить по-человечески.

Фекла (тащит учительницу за рукав). Что я *сейчас* одна-то делать буду?

Учительница (успокаивающе). Не горюй, Фекла, все исправится. *Пойдешь учиться в школу* и человеком будешь.

Занавес.

[Мартынов 1927: 32]

Правка, 1-й вариант

Игнат. Нет больше так жить *нельзя*. Я отказываюсь от нее (к Дуньке). Идем Дуня, мать не воспитает тебя так как нужно, едем со мной в Москву (к Петровичу). Идем Петрович. Здесь нам больше делать нечего. (Игнат, Петрович и Дунька уходят).

Фекла. Игнат... Игнат... куда, ты... Дунька... Дунька... Зачем вы меня бросили?

Игнат (в дверь). Ты будешь с нами только тогда, когда научишься жить по-человечески.

Фекла (тащит учительницу за рукав). Что *же* я одна-то делать буду?

Учительница (успокаивающе). Не горюй, Фекла, все исправится. *Станешь учиться* и человеком будешь.

Игнат. Ну вот. А теперь *с дороги угости нас чайком*. [Зачеркнуто: *Горевать поздно что сделано, не воротись.*]

Фекла. *Сейчас, сейчас все сделаю. Дунюшка, подмети-ка пока избу.*

Правка, 2-й вариант

Игнат. Нет больше так жить *нельзя**.

[Вклейка] *Конец пьесы.

Вот что жена. Сейчас мне с тобой заниматься некогда, надо уезжать по делам. А вот если к лету не бросишь своих знахарей да бабок, не отдашь дочь учиться сама будешь жить по старому, — приеду, заберу Дуню с собой, а ты живи тут как знаешь, если не хочешь жить по-человечески.

Фекла (Испугалась) Что же я одна-то делать буду?

Учительн[и]ца. Не горюй, Фекла, все исправится, станешь учиться и человеком будешь

Игнат Ну вот. А теперь с дороги угости нас чайком

Фекла (Суетливо). Сейчас, сейчас все сделаю
Дунюшка, подмети ка пока пол.

Занавес.

Еще одно содержательное исправление — вставка, в которой Фекла неправильно понимает указание знахаря и предполагает, что пузырек с наговоренным снадобьем следует влить в рот не корове, а Богородице. Этот элемент, явно введенный для развлечения публики, видимо, преследует цель не столько продемонстрировать глупость героини, сколько высмеять религию за счет кощунственного высказывания (пример 6).

Пример 6

Оригинал

Дунька (входит и передает Фекле пузырек с жидкостью). На вот, мама, Михалыч велел прочитать богородицу и влить *Пестрянке* в рот [Мартынов 1927: 23].

Правка

Дунька (входит и передает Фекле пузырек с жидкостью). На вот, мама, Михалыч велел прочитать богородицу и влить *ей* в рот.
Фекла[а.] *Кому в рот? Богородице?*
Дун[ька а.] *Да не богородице, а корове.*

Как представляется, характер значительной части правок, заключавшихся в том, чтобы снизить концентрацию «тьмы» в образе деревенской женщины и описании ее быта, соответствует двум раннесоветским идеологическим установкам.

В соответствии с первой установкой вина в невежестве крестьянства лежит не на самих крестьянах, а на «старом режиме». Так, очень отчетливо (и запоминаемо) эта идея эксплицитировалась в стихотворении Демьяна Бедного «Не забывайте безграмотных братьев» (1920), хорошо известном в раннесоветском просветительском дискурсе, — его публиковали в букварях для взрослых 1920-х годов, «читали на вечерах, посвященных окончанию школ грамоты, декламировали на делегатских собраниях женщин, на крестьянских сходах, в красноармейских частях, на рабочих митингах» [Куманев 1973: 132]:

Власть царская народ держала в нищете,
И в нищете и в темноте.

<...>

И вас, читающих простые эти строки,
Молю я: взяв из книг хорошие уроки,
Делитесь потом усвоенным добром
С тем, кто с хромым умом и кто с душой слепую
Бредет, безграмотный, извиистой тропею.
Не по своей вине наш брат и слеп и хром.

<...>

Так пусть же, братья, в эти дни
Плоды свободы, радость нашу,
Прозрев, разделят и они, —
Разделят и поймут, идти с кем надо в ногу,
Чтоб выйти на простор, на светлую дорогу.

[Бедный 1954: 405]

Согласно установке «“безграмотный брат” невежественен “не по своей вине”», авторы агитационных пьес, безусловно осуждая безобразные поступки своих персонажей, старались найти им объяснение. В этом смысле показательны так называемые агитсуды. Общим местом в речах защитников в таких театрализованных судах была констатация отрицательного влияния на обвиняемых обстоятельств и среды (а иногда к собственному невежеству как к оправдывающему фактору апеллировали и сами подсудимые [Wood 2005: 99–100]). Основанием для смягчения приговора становились благоприятное классовое происхождение, «болезненная наследственность, тяжелые материальные условия» [Сидорчук 2021: 37]. Совершившим преступление или проступок рабочим, крестьянам и солдатам зачастую выносился условный приговор, объявлялось общественное порицание и т. д.; если подсудимый был безграмотным, его непременно обязывали учиться (см. подробнее: [Wood 2005: 85–127]). При этом безусловно не заслуживающими снисхождения обычно признавались «классовые враги» (священно- и церковнослужители, нэпманы, бывшие дворяне, торговцы-растратчики и т. д.); более того: именно на них могла перекладываться вина по причине их пагубного влияния на подсуди-

мых. В любом случае степень виновности и тяжесть наказания коррелировали с классовой принадлежностью.

Приведу три примера.

Адвокат в одной из «революционных пьес» говорит о представших перед судом дезертирах, которые уклонялись от трудовой повинности и организовали вооруженную банду, совершившую убийство:

Особенности буржуазного общества были таковы, что они калечили человеческую личность нравственно и это мы наблюдаем здесь, в лице подсудимых <...> они настолько искалечены, что, не отдавая себе ясного отчета в своих действиях, хотят жить по[-]старому, хотя сама действительность говорит, что к старому возврата не может быть... [Вишневыский 1921: 29].

Суд не считает возможным оправдать подсудимых — бывшего царского генерала, «врага трудящихся и слугу прежнего буржуазного строя», которого приговаривает к расстрелу, и бывших купцов, которых приговаривает к 15 годам принудительных общественных работ; что касается рабочих, «действовавших по невежеству и малосознательности», они приговариваются к разным срокам «рабочего дома» (5 и 8 лет), в том числе условно (в последнем случае речь идет о женщине) [Там же: 30].

Другой пример — агитсуд над крестьянкой-самогонщицей Анохиной, которая вдобавок не желает посещать школу для взрослых («Наше дело бабье. Ни к чему нам грамота», — говорит она [Вержицкий 1924: 13]), отговаривает от ее посещения односельчан, распространяет сплетни о местной учительнице, водит дружбу с кулаком-лавочником Обираловым и священником Всехсвятским, которых обеспечивает самогоном. Даже прокурор, предлагающий выселить подсудимую, в обличительной речи указывает, что отнюдь не она является корнем зла:

Анохина — враг общества трудящихся, и мы, чтобы нам можно было спокойно жить и работать, должны во что бы то ни стало избавиться от нее. <...> Но этого, конечно, мало. Не будет Анохиной — останутся Обираловы и Всехсвятские. Они породят новую Анохину. Поэтому я предлагаю обезвредить и их, переведя их из свидетелей в подсудимые, и назначив для них особое судебное разбирательство [Там же: 17].

За самогонщицу вступается учительница: по ее словам, вина лежит, с одной стороны, на «старом режиме» («При старой царской власти Анохину не обучили грамоте[,] она выросла в темноте и невежестве, и эта темнота до сих пор застилает ее глаза» [Там же: 18]), с другой — на лавочнике и священнике, оказывавших на нее дурное влияние и провоцировавших на преступную деятельность («Темная женщина запуталась, оказалась в лапах пауков, для которых темнота и пьянство являются той мутной водицей, в которой они ловят рыбку» [Там же: 17]). Эта аргументация находит понимание у суда, который, «признавая, что поведение Анохиной было вызвано влиянием на нее местного кулака Обиралова и священника Всехсвятского, а также ее неграмотностью и

темнотой, <...> объявляет свой приговор условным и обязывает Анохину в течение полугода посещать школу»; против лавочника и священника, фигурировавших на суде как свидетели, начинается следствие [Вержбицкий 1924: 18–19].

Такой же условный приговор агитсуд выносит проститутке Евдокимовой, скрывшей от своего посетителя то, что она больна сифилисом (и заразившей его), в то время как занимающуюся сводничеством псаломщицу Свиридову приговаривает к тюремному заключению с конфискацией имущества. Защитник говорит, что Евдокимова, женщина пролетарского происхождения, — «жертва, придавленная наследием старой жизни, задушенная нуждой, испепеленная в котле новых строящихся отношений переходного времени», и призывает «спасти человека» [Аккерман 1925: 59, 61], при этом соглашаясь с позицией обвинителя по поводу сводницы-церковнослужительницы: «Свиридовых не перевоспитать» [Там же: 61].

Таким образом, авторы агитационных театральных инсценировок 1920-х годов были склонны частично снимать ответственность с классово близких персонажей, перекладывая ее на «старый мир» и его агентов — «попов», «кулаков» и т. д. Будучи жертвами среды, невежественные пролетарии, крестьяне и солдаты, таким образом, заслуживают скорее морального осуждения, чем сурового наказания, и обязаны исправиться.

Вторая установка, в частности, напрямую артикулировавшаяся в текстах иного рода — в изданиях для рабселькоров, — заключалась в том, что при описании современной жизни, в том числе крестьянской, не следует сосредотачиваться лишь на критике ее неприглядных сторон. По наблюдениям исследователей, если в 1920-е годы рабселькоров ориентировали скорее на критику существующих недостатков, на помощь советской власти в борьбе с ними, то с конца 1920-х, с периода «великого перелома», — прежде всего на изображение «позитивных изменений» [Костякова 2012: 68, 70]. Эта тенденция была закреплена в постановлении ЦК ВКП(б) от 16 апреля 1931 г., согласно которому если «в первый период развития рабселькоровского движения главная задача рабселькоров сводилась к разоблачению и вскрытию мелких недостатков <...>, то в нынешний период рабселькор должен гораздо глубже вникать во все важнейшие вопросы социалистического строительства, всесторонне выявляя недостатки, а также освещая наиболее яркие положительные стороны достижения социалистического строительства на всех его участках» (цит. по: [Маркасова 2002: 211]). Между тем о нежелательном ограничении, например, селькорской работы лишь выявлением недостатков говорилось уже в середине 1920-х. Так, М. И. Калинин, выступая 3 февраля 1924 г. на Всесоюзном совещании крестьянских корреспондентов «Бедноты» с установочной речью «О задачах деревенских корреспондентов», указывал на то, что «одно описание крестьянской нужды мало дает. Надо еще выхода искать из крестьянской нужды или по крайней мере указать, что эти нужды являются по тем или иным причинам преходящими явлениями» [Калинин 1957: 98]. Разумеется, селькорам рекомендовалось обличать «все темное и невежественное» (а среди «темных сторон деревенской жизни» значились «суеверие, обряды, вера в чудеса, лечение не медицинским путем» [Нехамкин 1925: 36–37]), но в соответствии с указанной идеей постулировалась необходимость «разностороннего освещения жизни», фиксации как отрицательных, так и положительных сторон. Так,

автор одной из методичек, отмечая, что больше трех четвертей селькоровских писем имеют разоблачительный характер, утверждал, что разоблачение — это «только первая ступень, подготовка к другой[,] более важной (здесь и далее соответствующие фрагменты выделены в источниках полужирным. — М. А.) работе»; что селькор, если он только «протягивает» (т. е. критикует), «слишком узко понимает свою задачу», которая состоит в том, чтобы «действительно, на деле исправлять недостатки» личным примером [Глебов 1926: 17–18]. Ср. другие высказывания из методичек:

Правда, наша деревня темна, невежественна; множеством вопиющих фактов насыщена рождающаяся новая, советская деревня! Но ведь «лед тронулся», есть в ней и хорошее, новое, поучительное. Революция, работа партии оставляют глубокие следы на старом укладе жизни. Вот это[-]то и необходимо регулярно описывать. Описать, например, как крестьяне данного района поняли вред трехполки, перешли к многополью [Нехамкин 1925: 17].

Селькор не должен увлекаться «разоблачениями». Не только в этом задача селькора. Нужно уметь видеть и светлые стороны деревенской жизни и писать, как идет деревня к новой жизни [Андреев 1928: 13].

Правки анонима к пьесе Мартынова вполне отвечают этим идеям. Темная крестьянка Фекла нелепа и смешна, но она не несет в полной мере ответственности за свое невежество, а стало быть, не заслуживает и такого сурового наказания, как перспективы быть брошенной мужем и лишенной ребенка. А поскольку советская деревня в соответствии с декларируемыми установками неуклонно движется к новой жизни, должна перевоспитаться и Фекла. Контррежиссеры гипотетического режиссера из Нижегородского крайно, таким образом, сглаживая критические углы изначальной публикации, предполагали большую ее приближенность к актуальным идеологическим установкам.

Источники

Аккерман 1925 — *Аккерман А. И.* Суд над проституткой и сводницей. М.: Изд-во Наркомздрава, 1925.

Андреев 1928 — *Андреев А.* Селькор и строительство новой деревни. Л.: Изд-во Ленингр. Облисполкома, 1928.

Бедный 1954 — *Демьян Бедный.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 2: Стихотворения, басни, повести, сказки, фельетоны. Ноябрь 1917 — 1920 / Сост. и подгот. текста А. А. Волкова; Примеч. С. В. Шириной, А. Л. Антоненковой. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1954.

Вержбицкий 1924 — *Вержбицкий.* Суд над самогонщицей. Марией Анохиной, неграмотной бабой-крестьянкой // Долой неграмотность!!! Все на борьбу с темнотой!: Сб. инсценировок, пьес и статей по ликвидации неграмотности с руководящими указаниями. «К первомайскому трехдневнику» 1–3 мая 1924 года. Льгов: Изд. Львовского Уезд. Отд-я О-ва «Долой Неграмотность», 1924. С. 12–19.

Вишневский 1921 — *Вишневский Ф. Ф.* Да здравствует труд! (Суд над дезертирами): Революционная пьеса в 4 действиях. Вятка: 1-я Гос. Типо-литография, 1921.

- Глебов 1926 — *Глебов А.* Памятка селькора. М.: Крестьянская газета, 1926.
- Ивашенко 1926 — *Ивашенко.* Выбор пьесы и подготовительная работа над ней // Деревенский театр. 1926. № 8. С. 6.
- Калинин 1957 — М. И. Калинин об искусстве и литературе: Статьи, речи, беседы. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1957.
- Куманев 1973 — *Куманев В. А.* Революция и просвещение масс. М.: Наука, 1973.
- Мартынов 1927 — *Мартынов Т. М.* Тьма: Пьеса в одном действии. М.; Л.: Долой неграмотность, 1927.
- Мыльников 1927 — *Мыльников Н.* На письмо Тайгина // Деревенский театр. 1927. № 1. С. 29.
- Набоков 1990 — *Набоков В.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4: Приглашение на казнь; Другие берега; Весна в Фиальте. М.: Правда, 1990.
- Нехамкин 1925 — *Нехамкин Гр. А.* Селькор и газета (руководство для селькоров, о чем и как писать в газету). Л.; М.: Гос. изд-во, 1925.
- Шафир 1924 — *Шафир Я.* Газета и деревня. 2-е изд., доп. М.; Л.: Изд-во П. Д. Д. «Красная новь», 1924.

Литература

- Амангельдыева 2006 — *Амангельдыева Т. А.* Любимцы в годы Великой Отечественной войны. [Ярославль, 2006]. [Цит. по републ. на сайте Любимского историко-краеведческого музея]. URL: <http://lubim-muzej.ru/index.php/biblioteka/biblioteka-muzeya-4/329-amangeldyeva-t-a-lyubimtsy-v-gody-velikoj-otechestvennoj-vojny>.
- Блок, Шульпин 2000 — *Блок В. Б., Шульпин А. П.* Самодельный театр на рубеже 20–30-х годов. Основные тенденции развития. ТРАМЫ // Самодельное художественное творчество в СССР: Очерки истории: 1917–1932 гг. / Ред. С. Ю. Румянцев, А. Л. Сокольская, Л. П. Солнцева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 143–169.
- Васеха 2018 — *Васеха М. В.* «Крестьянка грамотная»: ликбез в Западной Сибири и конструирование нового паттерна женского поведения в 1920-е годы // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. История, филология. Т. 17. № 5: Археология и этнография. 2018. С. 150–160.
- Вуд 2020 — *Вуд Э.* Гендер и воображение в период Гражданской войны в России: отсталые женщины и передовые мужчины в иконографической перспективе, 1917–1922 гг. // Гражданская война в России: Жизнь в эпоху социальных экспериментов и военных испытаний, 1917–1922: Материалы междунар. коллоквиума (Санкт-Петербург, 10–13 июня 2019 г.) / Ред. кол.: Т. А. Абросимова и др. СПб.: Нестор-История, 2020. С. 223–237.
- Графова 2021 — *Графова М.* «Бабий бунт» в советской агитационной литературе 1920-х годов // Новое литературное обозрение. 2021. № 5. С. 94–110.
- Иванов 2004 — *Иванов К. И.* Фабрика «Красное эхо»: 1849–1949 гг. Переславль-Залесский: Переславский совет ВООПиК, 2004.
- Костякова 2012 — *Костякова Ю. Б.* Рабочие и сельские корреспонденты: оценка с позиции интеллигентоведения (на материалах Хакасии и Горного Алтая) // Интеллигенция и мир. 2012. № 3. С. 60–78.
- Маркасова 2002 — *Маркасова Е. В.* Судьба селькора: социальная мобильность в контексте самовосприятия (1924–1931 гг.) // Повседневность российской провинции: история, язык и пространство: Материалы 3-й Всерос. летней школы «Провинциальная культура России: подходы и методы изучения истории повседневности». Казань, июнь-июль 2002 г. / Под ред. С. Ю. Малышевой. Казань: [б. и.], 2002. С. 210–226.

- Маслинская 2012 — *Маслинская (Леонтьева) С. Г.* «По-пионерски жил, по-пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон в СССР // *Живая старина*. 2012. № 3. С. 49–52.
- Панкрат 2022 — *Панкрат И. А.* Особенности внутренней эволюции политики ликвидации безграмотности в 1920-е годы // *Скиф: Вопросы студенческой науки*. 2022. № 1. С. 349–358.
- Селищев 2003 — *Селищев А. М.* Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком (1917–1926). 2-е изд., стер. М.: УРСС, 2003. (1-е изд.: М.: Работник просвещения, 1928).
- Сидорчук 2021 — *Сидорчук И. В.* Агитсуды как форма агитационно-пропагандистской работы в 1920-е гг. // *Известия Алтайского государственного университета*. Сер. Исторические науки и археология. 2021. № 5. С. 35–40.
- Фоменко 2019 — *Устав и отчёты Переславль-Залесского научно-просветительного общества* / Ред. А. Ю. Фоменко. М.: MelanarE, 2019.
- Ходяков 2019 — *Ходяков М. В.* Деньги революции и Гражданской войны: 1917–1920 годы. 3-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2019.
- Хорошкин 2011 — *Творческий Нижний: к истории становления и развития творческих организаций. 1918–1939 гг.: Сб. документов* / Сост. Я. М. Хорошкин. Н. Новгород: Комитет по делам архивов Нижегородской области, 2011.
- Штамм 1985 — *Штамм С. И.* Управление народным образованием в СССР (1917–1936 гг.) (Историко-правовое исследование). М.: Наука, 1985.
- Шульпин 2000a — *Шульпин А. П.* Красноармейский и рабоче-крестьянский театр периода гражданской войны и военного коммунизма // *Самодетельное художественное творчество в СССР: Очерки истории: 1917–1932 гг.* / Ред. С. Ю. Румянцев, А. Л. Сокольская, Л. П. Солнцева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 64–97.
- Шульпин 2000b — *Шульпин А. П.* Самодетельный театр 20-х годов // *Самодетельное художественное творчество в СССР: Очерки истории: 1917–1932 гг.* / Ред. С. Ю. Румянцев, А. Л. Сокольская, Л. П. Солнцева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 98–142.
- Fitzpatrick 1979 — *Fitzpatrick Sh.* Education and social mobility in the Soviet Union: 1921–1934. London; New York: Cambridge Univ. Press, 1979.
- Wood 2005 — *Wood E. A.* Performing justice: Agitation trials in early Soviet Russia. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2005.

References

- Amangel'dyeva, T. A. (2006). *Liubimtsy v gody Velikoi Otechestvennoi voiny* [Residents of Lyubim town in the years of the Great Patriotic War] (n. s.) (quoted from the site of the Lyubimsky Museum of Local Lore). <http://lubim-muzey.ru/index.php/biblioteka/biblioteka-muzeya-4/329-amangeldyeva-t-a-lyubimtsy-v-gody-velikoj-otchestvennoj-voiny>. (In Russian).
- Blok, V. B., & Shul'pin, A. P. (2000). Samodeiatel'nyi teatr na rubezhe 20–30-kh godov. Osnovnye tendentsii razvitiia. TRAMy [Amateur theatre on the border of the 1920s and 1930s: Main trends of its development. TRAMs]. In S. Iu. Rumiantsev, A. L. Sokol'skaia, & L. P. Solntseva (Eds.). *Samodeiatel'noe khudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii: 1917–1932 gg.* (pp. 143–169). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Fitzpatrick, Sh. (1979). *Education and social mobility in the Soviet Union: 1921–1934*. Cambridge Univ. Press.
- Fomenko, A. Iu. (Ed.) (2019). *Ustav i otchety Pereslavl'-Zalesskogo nauchno-prosvetitel'nogo obshchestva* [Rules and resolutions of the Pereslavl'-Zalessky Scientific and Educational Society]. MelanarE. (In Russian).

- Grafova, M. (2021). “Babii bunt” v sovetskoj agitatsionnoi literature 1920-kh godov [“The country wives’ revolt” in Soviet agitational literature of the 1920s]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2021(5), 94–110. (In Russian).
- Ivanov, K. I. (2004). *Fabrika “Krasnoe ekho”: 1849–1949 gg.* [‘Red Echo’ factory: 1849–1949]. Pereslavl’skii soviet VOOPiK. (In Russian).
- Khodiakov, M. V. (2019). *Den’gi revoliutsii i Grazhdanskoi voiny: 1917–1920 gody* [Money of the Revolution and the Civil War: 1917–1920] (3rd ed.). Izdatel’stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (In Russian).
- Khoroshkin, Ia. M. (2011). *Tvorcheskii Nizhnii: k istorii stanovleniia i razvitiia tvorcheskikh organizatsii. 1918–1939 gg.: Sbornik dokumentov* [The artistic Nizhny: On the history of establishment and development of artistic organizations. 1918–1939: Collection of documents]. Komitet po delam arkhivov Nizhegorodskoi oblasti. (In Russian).
- Kostiakova, Iu. B. (2012). Rabochie i sel’skie korrespondenty: otsenka s pozitsii intelligentsno-vedeniia (na materialakh Khakasii i Gornogo Altaia) [Worker and rural correspondents: Estimation from the positions of intelligentsia studies (based on materials of Khakassia and Mountain Altay)]. *Intelligentsiia i mir*, 2012(3), 60–78. (In Russian).
- Markasova, E. V. (2002). Sud’ba sel’kora: sotsial’naia mobil’nost’ v kontekste samovospriiatii (1924–1931 gg.) [Rural correspondent’s fate: Social mobility in the context of self-perception (1924–1931)]. In S. Iu. Malysheva (Ed.). *Povsednevnost’ rossiiskoi provintsii: istoriia, iazyk i prostranstvo: Materialy 3-i Vserossiiskoi letnei shkoly “Provintsial’naia kul’tura Rossii: podkhody i metody izucheniia istorii povsednevnosti”*. Kazan’, iun’-iiul’ 2002 g. (pp. 210–226) (n. p.). (In Russian).
- Maslinskaia (Leont’eva), S. G. (2012). “Po-pionerski zhil, po-pionerski pokhoronen”: materialy k istorii grazhdanskikh pokhoron v SSSR [“Lived as a pioneer, buried as a pioneer”: Materials towards the history of civil funerals in the USSR]. *Zhivaia starina*, 2012(3), 49–52. (In Russian).
- Pankrat, I. A. (2022). Osobennosti vnutrennei evoliutsii politiki likvidatsii bezgramotnosti v 1920-e gody [The features of the internal evolution of the elimination of illiteracy policy in the 1920s]. *Skif: Voprosy studentcheskoi nauki*, 2022(1), 349–358. (In Russian).
- Selishchev, A. M. (2003). *Iazyk revoliutsionnoi epokhi. Iz nabliudeniia nad russkim iazykom (1917–1926)* [Language of the revolutionary epoch. From the observations on the Russian language (1917–1926)] (2nd ed., ster.; 1st ed.: 1928). URSS. (In Russian).
- Shtamm, S. I. (1985). *Upravlenie narodnym obrazovaniem v SSSR (1917–1936 gg.) (Istoriko-pravovoe issledovanie)* [Management of public education in the USSR (1917–1936) (A historical and legal study)]. Nauka. (In Russian).
- Shul’pin, A. P. (2000a). Krasnoarmeiskii i raboche-krest’ianskii teatr perioda grazhdanskoi voiny i voennogo kommunizma [Red Army and workers’-peasants’ theatre of the period of the Civil War and War Communism]. In S. Iu. Rumiantsev, A. L. Sokol’skaia, & L. P. Solntseva (Eds.). *Samodeiatel’noe khudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii: 1917–1932 gg.* (pp. 64–97). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Shul’pin, A. P. (2000b). Samodeiatel’nyi teatr 20-kh godov [Amateur theatre of the 1920s]. In S. Iu. Rumiantsev, A. L. Sokol’skaia, & L. P. Solntseva (Eds.). *Samodeiatel’noe khudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii: 1917–1932 gg.* (pp. 98–142). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Sidorchuk, I. V. (2021). Agitsudy kak forma agitatsionno-propagandistskoi raboty v 1920-e gg. [Agitation courts as a form of agitation and propaganda work in the 1920s]. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istoricheskie nauki i arkhologiiia*, 2021(5), 35–40. (In Russian).
- Vasekha, M. V. (2018). “Krest’ianka gramotnaia”: likbez v Zapadnoi Sibiri i konstruirovaniie novogo patterna zhenskogo povedeniia v 1920-e gody [“Peasant literacy”: Education program in Western Siberia and the construction of a new pattern of female behavior in the 1920’s].

Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Ser. Istorii, filologiya, 17(5), 150–160. (In Russian).

Vud [= Wood], E. (2020). Gender i voobrazhenie v period Grazhdanskoi voiny v Rossii: otstalye zhenshchiny i peredovye muzhchiny v ikonograficheskoi perspektive, 1917–1922 gg. [Gender and imagination in the period of the Civil War in Russia: Backward women and advanced men in iconographic perspective, 1917–1922]. In T. A. Abrosimova et al. (Eds.). *Grazhdanskaia voina v Rossii: Zhizn' v epokhu sotsial'nykh eksperimentov i voennykh ispytaniy, 1917–1922: Materialy mezhdunarodnogo kollokviuma (Sankt-Peterburg, 10–13 iyunia 2019 g.)* (pp. 223–237). Nestor-Istoriia. (In Russian).

Wood, E. A. (2005). *Performing justice: Agitation trials in early Soviet Russia*. Cornell Univ. Press.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Мария Вячеславовна Ахметова

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва,
пр-т Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
✉ malinxi@rambler.ru*

Maria V. Akhmetova

*Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher; Center for Theoretical
Folklore Studies, School for Advanced
Studies in the Humanities, The Russian
Presidential Academy of National Economy
and Public Administration
Russia, 119571, Moscow,
Prospekt Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
✉ malinxi@rambler.ru*

П. В. Баулина

ORCID: 0000-0002-5232-8951

✉ pvbaulina@gmail.com

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
(Россия, Москва)

ПРОЕКЦИОННЫЕ ОБРАЗЫ В ТЕАТРЕ: РЕЖИМЫ (МЕДИА)ПРИСУТСТВИЯ

Аннотация. В статье рассматривается феномен (медиа)присутствия как способ проекционного воплощения объектов в театре. На материале западноевропейских постановок 2000–2010-х годов описаны техники использования в спектаклях проекционных поверхностей и устройств. Исследование представляет собой попытку критического описания и каталогизации режимов присутствия с помощью проекционных образов. Теоретико-методологическая рамка, применяемая в статье, включает комплекс идей на стыке театральных, визуальных и медиаисследований, что позволяет охарактеризовать в качестве объекта спектакль как визуальное событие — акт smогрения, перенести фокус внимания с технологических артефактов на процессы медиации присутствия проекционными образами. Для продуктивного описания феномена, которому посвящена работа, введено понятие *(медиа)присутствие*. (Медиа)присутствие — эффект нахождения в перцептивном поле объектов восприятия, физическое отсутствие которых компенсируется присутствием их экранных эквивалентов. Использование проекционных технологий в театре позволяет достичь такого эффекта, подвргнуть «живое» исполнение медиации. Способы обращения режиссеров к проекционным поверхностям и устройствам активируют несколько режимов перформативного воплощения объектов зрительского восприятия в проекционных образах: «отсутствующее», «распределенное» и «дополненное» (медиа)присутствие. Предложен комплексный анализ режиссерских приемов, практик использования проекционных образов в современном театре, направленных на достижение эффекта присутствия.

Ключевые слова: проекционные образы, проекционные технологии в театре, экран, медиализация спектакля, медийные средства в театре, присутствие, живость, зрелищность, воплощение

Для цитирования: Баулина П. В. Проекционные образы в театре: режимы (медиа)присутствия // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 258–276. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-258-276>.

Благодарности. В исследовании представлены идеи, впервые предложенные в магистерской диссертации «Режимы (медиа)присутствия в современном театре», которая была защищена автором статьи в НИУ ВШЭ в 2021 г.

Статья поступила в редакцию 29 июня 2022 г.

Принято к печати 4 августа 2022 г.

Shagi / Steps. Vol. 9. No. 3. 2023
Articles

P. V. Baulina

ORCID: 0000-0002-5232-8951

✉ pvbaulina@gmail.com

*National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)*

PROJECTIONAL IMAGES IN THEATRE: MODES OF (MEDIA)PRESENCE

Abstract. The article examines the phenomenon of (media)presence as a projectional embodiment of objects in theatre. The aim is to describe techniques of using projectional surfaces and devices in performances, using as material Western European productions of the 2000s and 2010s. We attempt to identify and elucidate the modes of presence through the use of projectional images in theatre. The theoretical and methodological framework employed in the article includes a set of ideas at the intersection of theatre, visual, and media studies. Such a framework makes it possible to define performance as a visual event — the act of looking, and to shift the focus from technological artifacts to the processes of mediation of presence by projectional images. We introduce the concept of “(media)presence” as relevant for a productive description of the phenomenon. (Media)presence is the effect of being in the perceptual field of objects of perception, when their physical absence is compensated for by the presence of their screen substitutes. The use of projectional technologies in theatre allows one to achieve the effect of (media)presence through mediation of “life” performances. The ways in which directors utilize projectional surfaces and devices activate several modes of performative embodiment of perceptional objects through projectional images: “absent”, “composite” and “augmented” (media)presence. The text offers a complex analysis of practices of using projectional images in contemporary theatre aimed at achieving the effect of (media)presence.

Keywords: projectional images, projectional technologies in theatre, screen, mediated performances, media tools in theatre, presence, liveness, spectacularity, embodiment

To cite this article: Baulina, P. V. (2023). Projectional images in theatre: Modes of (media)presence. *Shagi / Steps*, 9(3), 258–276. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-258-276>.

Acknowledgements. The investigation presents and improves ideas, first proposed in the master's thesis "Modes of (Media)Presence in Contemporary Theatre", defended by the author of the article at the NRU HSE in 2021.

Received June 29, 2022

Accepted August 4, 2022

Проецирование — одно из наиболее распространенных медийных расширений спектакля, применяемых в современных театральных практиках. История использования проекционных поверхностей и устройств в зрелищных искусствах восходит к таким театральным формам, как театр теней и представления волшебного фонаря, что роднит сценографию современных постановок с ранними оптическими аттракционами. С каждым годом способы проецирования изображений совершенствуются, появляется множество инструментов создания проекционных образов на сцене и альтернативных тактик встраивания старых технологических медиумов в сценическое пространство. Проекция, заполонившие сцену сегодня, представляют разнообразие визуальной информации, демонстрируемой с помощью различных поверхностей и устройств. Интегрированные в спектакли проекционные образы артикулируют модус присутствия, отличный от «живого». Такое присутствие — результат медиации, благодаря которой меняется онтология существования объектов в перформативном пространстве.

Использование проекционных технологий в сценографии современных спектаклей не ограничивается декоративностью. В последнее время наряду с упрощением сценографии и отказом от сложных декораций наблюдается интерес театральных художников к изучению потенциала проекционного образа как альтернативной «живому» форме присутствия.

Метод проецирования усложняет коммуникативную ситуацию, которую предлагает спектакль, сочетая несколько режимов доступа к присутствию объектов на сцене. Такая перспектива использования проекционных образов в театре представляется не вполне изученной проблематикой в исследованиях, которые посвящены взаимодействию театра и медиатехнологий.

Пересборка «присутствия»: между зрелищным и живым

Среди исследований, затрагивающих проблематику медиализации театра, следует зафиксировать контексты, значимые для изучения перформативного потенциала проекционных образов. Так, внедрение проекционных технологий в сценическое пространство влечет за собой необходимость переопреде-

ления таких категорий, как *живость* (англ. *liveness*), *соприсутствие* (англ. *co-presence*), *зрелищность*.

Необходимость в манифестации «живости» как концептуальной категории была вызвана возросшей посреднической ролью технологий. С появлением различных форм медиаустройств в архитектуре зрелищных практик зрителю стали доступны новые способы восприятия, новые типы доступа к «живому». По мнению немецкой исследовательницы театра Эрики Фишер-Лихте, театр структурирован логикой физического соприсутствия участников спектакля и потому возможен только в «живом формате» [Фишер-Лихте 2015, Fischer-Lichte 2012]. «Живые» спектакли создаются и воспринимаются одновременно, в то время как в медиализованных постановках процессы производства и восприятия разделены. Исходя из этого, событийность театральной формы не поддается медиации без подрыва базовых принципов существования театра как перформативного события. Несмотря на артикуляцию таких важных свойств, как симультанность, событийность, и идеи «соприсутствия», позиция Фишер-Лихте нуждается в критическом осмыслении и представляется не вполне актуальной в условиях современной культуры медиапосредничества.

Американский искусствовед Филипп Ауслэндер, автор программных текстов о «живости» в перформативном искусстве эпохи медиа [Auslander 1999; 2012] полагает, что «живость» — «не онтологически обусловленное состояние, а исторически меняющийся эффект медиатизации» [Auslander 2012: 3]. Использование опосредующих живое восприятие устройств в театре породило возможность «неживого» исполнения, поэтому «живость» не является свойством, но перцептивным эффектом, который зависит от навыка и привычки смотреть сквозь медиа-артефакты и воспринимать транслируемые объекты в качестве «живых». В этом смысле используемые в театре медиаустройства сравнимы с прозрачной поверхностью линз, которая не затрудняет восприятие реальности, но совершенствует, а иногда делает возможным восприятие как таковое. Исходя из такого сравнения, соприсутствие, регулируемое эффектом «живости», может быть достигнуто вне пространственной близости: британский социолог Ник Коулдри предлагает понимание «живости» как устойчивого ощущения связи между коммуницирующими агентами, даже если эта связь опосредована [Couldry 2004] медийными средствами.

При этом спектакль — всегда коммуникативное «событие». По мнению Ханса-Тиса Лемана, внутренним содержанием театра является коммуникативная структура, «в центре которой лежит не процесс обмена информацией, но “иной способ достигать осмысления того, что подразумевается”» [Леман 2013: 275]. Внедрение медийных средств, или «электронных образов» (нем. *electronische Bilder*), как называет их Леман, усложняет подобную коммуникацию благодаря наслаиванию коннотативных уровней, требующих дешифровки. Театр, структурированный подобной логикой, «гипертекстуален» — такое определение предлагает Габриэлла Джаннаки для театра в эпоху, когда все может быть подвергнуто имитации и воспроизводству [Giannachi 2004] благодаря компьютерным технологиям, а граница между реальностью и репрезентацией размыта.

Оппозиция «реальность — репрезентация» должна быть реактуализирована в условиях медиапосредничества, поэтому в новой эстетической парадигме

эпохи дигитализации иллюзия и репрезентация уступают место воплощению [Causey 2006]. Такое воплощение не замещает «живое» исполнение, но дополняет его: разнообразие техник медиации формирует благоприятные условия для появления уникальных способов сценического выражения, которые театр стремится применить для повышения зрелищности [Dixon 2007]. Возможности, которые появляются у театральных художников благодаря разнообразию медийных средств, оказываются столь востребованными, что появляются тексты, посвященные практическим аспектам применения технологий в театре [Oliszewski et al. 2018; Sermon et al. 2021].

Несмотря на важность высказанных ранее идей о медиализации театра, не существует концепции, которая бы объясняла потенциал проекционного образа как формы присутствия, а не как технологии, применяемые в театре для создания декораций. Представляется интересным выявить и проанализировать модели проекционного воплощения, возникающие в спектаклях благодаря посредничеству проекционных поверхностей и устройств.

Проекционные образы, встроенные в архитектуру перформативного представления, замещают, дополняют или создают присутствие объекта перед взглядом наблюдателя. Спектакль следует понимать как презентационное событие, в котором присутствие является следствием желания воспринимать [Леман 2013]. Эта ситуация активизирует пространство потенциала, в котором все элементы получают возможность быть представленными, замеченными, начинают «присутствовать» постольку, поскольку присутствие артикулируется самим актом восприятия [Noë 2012]. Исходя из этого, присутствие — всегда процесс и результат сложной хореографии взглядов, перцептивных интенций, которые могут быть опосредованы медийными средствами.

Для описания феномена проекционного воплощения физически отсутствующих в пространстве спектакля объектов следует ввести понятие (*медиа*)-*присутствие*¹. Статья содержит концептуальное описание трех режимов, выявленных на материале современных театральных постановок 2000–2010-х годов — «отсутствующее», «распределенное» и «дополненное» (*медиа*)-присутствие. Предложенная классификация остается открытым множеством, включая в себя лишь те модели, которые на актуальном этапе медиализации театра доступны для критического осмысления. При этом стоит отметить, что перечисленные модели не изолированы друг от друга: представляя палитру художественных приемов, они могут сочетаться в одной постановке.

«Отсутствующее» (*медиа*)присутствие

Немецкий историк искусства и культуры Ханс Бельтинг в работе «Образ, тело, медиум: новый подход к иконологии» [Belting 2005] рассматривает привычку делегировать видимость тела образам. По мнению исследователя, образы возникают в результате отсутствия объектов и заменяют отсутствие тела

¹ Следует подчеркнуть, что существующая модель «телеприсутствия» [Lombard, Ditton 1997] недостаточна для описания потенциала проекционного образа в театре как формы присутствия. В то время как зритель игнорирует медиацию, на которой основано «телеприсутствие», в (*медиа*)присутствии процессы посредничества могут выставляться напоказ, становиться художественным содержанием.

иным видом присутствия. Такой вид присутствия Бельтинг называет «иконическим» (англ. *iconic presence*) или «видимым отсутствием» (англ. *visible absence*). В спектакле «Предвидение» (*Forecasting*, реж. Дж. Чико, Б. Матиевич, Premier Stratagème, Kaaitheater, 2011) можно наблюдать обыгрывание именно такого типа присутствия, производимого с помощью экранных образов.

Постановщики Джузеппе Чико и Барбара Матиевич предлагают зрителям «Предвидения» опыт наблюдения за тем, как актриса взаимодействует с ноутбуком. На сцене установлен пюпитр с портативным компьютером. Спектакль начинается самопроизвольным включением устройства и демонстрацией на нем видеоинструкции, как чинить ноутбук. Исполнительница выходит на сцену и становится рядом с устройством так, что ее тело превращается в закадровое продолжение того, что показывается в кадре. Видео сменяется другим роликом, и на экране демонстрируется, как руки повара нарезают морковь, в то время как актриса синхронизирует свои движения с меняющимся видео-рядом. В течение спектакля сюжеты сменяют друг друга, а исполнительница отыгрывает реакции, как если бы экранные изображения были реальны.

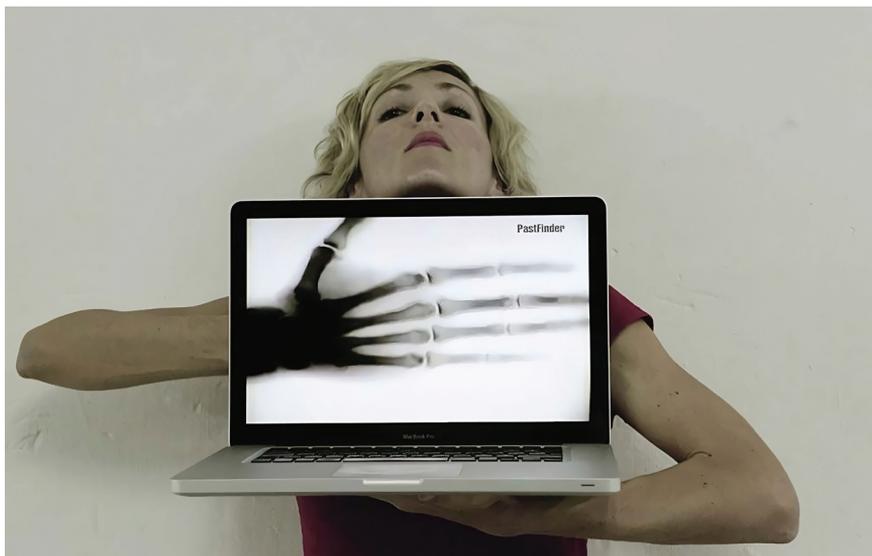
Перформер использует проекционные образы, которые появляются на экране устройства, в качестве медийных расширений естественного тела или сцены. Экранные картинки протезируют элементы сценического пространства, являют присутствие отсутствующих элементов — реквизита, персонажей, иногда самой исполнительницы, частично скрывающейся за крышкой ноутбука. Такие «протезы» «присутствуют» не менее, чем могли бы присутствовать их «живые» «оригиналы», хотя слово *оригинал* не в полной мере отражает характер такого объекта — корректнее говорить, что проекционный образ — не субститут, но иная форма присутствия объекта, подвергнутого медиации.



Сцена из спектакля «Предвидение» (реж. Дж. Чико, Б. Матиевич, 2011)
Фото Елены Реметин. 2012 г.

*A scene from the play "Forecasting" (dir. G. Chico, B. Matijević, 2011)
Photo by Yelena Remetin. 2012*

Например, в одной из сцен актриса использует ноутбук как прибор для получения рентген-снимка собственной руки. Если учесть, что такой снимок технически является визуализацией, а не буквальным отражением внутренних органов, то можно считать подобные изображения альтернативной формой присутствия человеческого тела.



*Сцена из спектакля «Предвидение» (реж. Дж. Чико, Б. Матиевич, 2011)
Фото Елены Реметин. 2012 г.*

*A scene from the play "Forecasting" (dir. G. Chico, B. Matijević, 2011)
Photo by Yelena Remetin. 2012*

Достраивание тела и пространства с помощью экранного устройства создает напряжение между наличным «здесь и сейчас» и воспроизводимым. Такое напряжение становится объектом зрительского восприятия в спектакле. Публика совершает имажинативное усилие, которое направлено на игнорирование факта медиации. Чем более отчетливо технологическое посредничество выставляется напоказ, тем более оно игнорируется. В ситуации спектакля на сцене присутствует не актриса с ноутбуком, но девушка с пистолетом, с гитарой и попугаем, девушка-собака и другие пересобранные во взгляде образы. Все компоненты спектакля освобождаются от естественных функций и свойств, но начинают действовать по-другому во вновь сконструированных отношениях, которые артикулируются моментом восприятия. В результате возникает нечто большее, чем имитация или репрезентация, — презентация присутствия², усовершенствованного технологическими надстройками.

² «Презентацию» следует понимать как процесс, делающий нечто «присутствующим». Англоязычные эквиваленты наиболее показательны для пояснения этой идеи: «презентация» (*presentation*) и «присутствие» (*presence*) даже являются однокоренными словами.

Другая степень «отсутствующего» (медиа)присутствия может быть проиллюстрирована спектаклем «Безприданница» (реж. Д. А. Крымов, Лаборатория Дмитрия Крымова, 2017). Сценография постановки подчинена проекционной поверхности, которая расположена в глубине сцены. Этот техноартефакт содержательно нагружен и на разных этапах выполняет функции телевизионного экрана, окна, стены, театрального задника, монитора камеры видеонаблюдения, суфлера или караоке-подсказки. Материальность и статус проекционных образов, которые воплощены с его помощью, меняются в зависимости от того, как функционируют изображения.

Так, в одной из первых сцен актер с помощью пульта переключает «канал», пока на экране не появится набережная. Решенное подобным образом «листание» маркирует переход от проекционной поверхности как телевизора к проекционной поверхности как окну. Экран делает стенку прозрачной, зритель видит, как персонажи приближаются, а затем выходят на сцену из двери слева от «окна». Появление каждого актера сопровождается текстовыми комментариями-ремарками, подобно тем, которые драматурги используют в пьесах. За приближением к причалу парохода «Ласточка» зритель наблюдает так же, сквозь проекционное «окно».



*Сцена из спектакля «Безприданница» (реж. Д. А. Крымов, 2017)
Фото Натальи Чебан. 2017 г.*

*A scene from the play "Bezpridannitsa" ("Wizout a Dowry") (dir. D. A. Krymov, 2017)
Photo by Natalia Cheban. 2017*

Или экран используется для подглядывания: когда исполнительница главной роли убегает со сцены, ее перемещение по театру транслируется с помо-

стью камер слежения. Проекционный образ делает для зрителя и для актеров присутствующим скрытое, превращая их в вуайеристов.



*Сцена из спектакля «Безприданница» (реж. Д.А. Крымов, 2017)
Кадр из видеозаписи постановки, 2021 г.*

*A scene from the play “Bezpridannitsa” (“Wizout a Dowry”) (dir. D.A. Krymov, 2017)
A shot from the videorecording of the performance, 2021*

Схожий прием использует Хайнер Гёббельс в спектакле «Эраритжаритжака» (Eraritjaritjaka, Théâtre Vidy-Lausanne with Schauspiel Frankfurt, Berliner Festspiele, T&M-Odeon Theatre Paris, Wiener Festwochen a. o., 2004). Исполнитель покидает сцену и направляется домой. Его перемещения транслируются на установленную в глубине сцены панель в форме дома с вырезанными отверстиями-окнами. Зрители получают возможность наблюдать за передвижениями актера, живущего свою жизнь вне театра. Мужчина выходит из здания, идет по улице, садится в машину, приходит домой, делает рутинные дела. Все это время на сцене нет никого, кроме музыкантов, аккомпанирующих визуальному ряду и не привлекающих к себе внимание. Постепенно в окнах декорации загорается свет, что позволяет увидеть очертания предметов, продемонстрированных на экране ранее, а технология видеомэппинга «просвечивает» дом насквозь — этот момент является точкой пересборки восприятия: становится понятно, что актер был скрыт «домом», а оператор следовал за ним с камерой внутри специальной декорации. Осознание этой ситуации способствует переосмыслению проекционных образов в качестве форм интенсивного присутствия, воплощенного благодаря отсутствию объекта восприятия (актера).

Эффект (медиа)присутствия может быть достигнут не только в результате использования проекционных поверхностей и устройств в качестве «протезов», но благодаря сочетанию на сцене «живого» исполнения и проекционных образов. Такой режим следует назвать «распределенным», потому что (медиа)присутствие распределено между феноменальным объектом и проекционным образом.



*Сцены из спектакля «Эраритжаритжака» (реж. Х. Гёббельс, 2004)
Фото предоставлено пресс-службой Théâtre Vidy-Lausanne. 2021 г.*

*Scenes from the play "Eraritjaritjaka" (dir. H. Goebbels, 2004)
Photo provided by the press service of Théâtre Vidy-Lausanne. 2021*

«Распределенное» (медиа)присутствие

Исследователь визуальной культуры Пол Фрош высказывает идею об образе как распределенном объекте [Frosh 2012; 2019] в условиях, когда взгляд пресыщен визуальной информацией и вынужден частично игнорировать воспринимаемую среду, состоящую из множества визуальных напластований. Присутствие поэтому кумулятивно, это результат восприятия не одного образа, но множества, которое может быть организовано как ассамбляж.

Присутствие проекционных образов в спектакле ослабляет театральность «живого» исполнения. В этой ситуации взгляд зрителя распределен между физическим телом перформера и проекционной поверхностью, которая транслирует его экранный эквивалент. Чтобы проиллюстрировать механизм активации такого режима (медиа)присутствия, следует рассмотреть несколько групп постановок, в которых напряжение между «живым» и медиализованным достигается разными способами.

В моноспектакле «Топливо» (реж. С. А. Александровский, Pop-UP Театр, Театрально-культурный центр имени Вс. Мейерхольда, 2015) актер рассказывает истории из жизни исполняемого им персонажа, периодически взаимодействуя со своими «я» из прошлого. Видеодвойники появляются в виде проекций на экране, установленном в глубине игрового пространства — перебивают исполнителя, спорят друг с другом. Такой монтаж вынуждает зрителя распределять внимание между феноменальной телесностью исполнителя и проекционными образами-расширениями, встроенными в архитектуру спектакля. (Медиа)присутствие в «Топливе» реализовано в качестве синтеза предлагаемых к восприятию визуальных слоев, ни один из которых не может быть исключен без частичного ослабления этого эффекта.

По-другому достигается эффект «распределенного» (медиа)присутствия в спектакле «За белым кроликом» (реж. П. С. Стружкова, Театрально-культурный центр имени Вс. Мейерхольда, 2019). В этой постановке три сектора зрительских мест расположены вокруг сцены-помоста. Напротив каждого из них установлен экран или ламповый телевизор. Актер-оператор передвигается по площадке, снимая на камеру фрагменты сценического пространства. Получаемое изображение транслируется на проекционных плоскостях или устройствах так, что каждый, кто находится в зале, наблюдает сразу за несколькими экранами и «живым» исполнением подобно тому, как это реализуется на масштабных спортивных соревнованиях при использовании медиакуба. Феноменальное тело в этом примере делегирует присутствие проекционным образам-субститутам, исчезая из фокуса зрительского восприятия. Зритель перестает замечать «живое», делая выбор в пользу (медиа)присутствия. Пиковая концентрация присутствия в проекционных образах достигается в момент, когда актер-оператор направляет камеру в зрительный зал, артикулируя сосуществование зрителей. Такой прием «отнимает» присутствие у «живого» исполнения и, «растворяя», распределяя его между проекционными образами, «возвращает» в медиализованной форме.



*Сцена из спектакля «Топливо» (реж. С. А. Александровский, 2015)
Фото Екатерины Краевой. 2018 г.*

*A scene from the play “Toplivo” (“Fuel”) (dir. S. A. Alexandrovsky, 2015)
Photo by Ekaterina Krayeva. 2018*



*Сцена из спектакля «За белым кроликом» (реж. П. С. Стружкова, 2019)
Фото Екатерины Краевой. 2019 г.*

*A scene from the play “Za belym krolikom” (“Follow the White Rabbit”)
(dir. P. S. Struzhkova, 2019)
Photo by Ekaterina Krayeva. 2019*

Следующая группа театральных постановок манифестирует «живое» присутствие благодаря внедрению проекционных образов. В спектаклях компании «Театр Предмета» «Несказка» (реж. М. А. Плутахин, Фестиваль «Театральная бессонница», Театр Предмета, Театрально-культурный центр имени Вс. Мейерхольда, 2019) и «Священный талисман» (реж. М. А. Плутахин, Театр Предмета, Театрально-культурный центр имени Вс. Мейерхольда, Еврейский музей и центр толерантности, 2020) исполнители снимают на камеру собственные манипуляции с миниатюрными предметами-игрушками. Такие «игры» в прямом эфире транслируются с помощью проектора на установленный в глубине сцены экран. Подобная демонстрация в укрупненном масштабе привлекает внимание к «живому» исполнению, заставляет зрителя сравнивать феноменальное и экранное, искать между ними различия.



*Сцена из спектакля «Несказка» (реж. М. А. Плутахин, 2019)
Фото Екатерины Краевой. 2019 г.*

*A scene from the play “Neskazka” (“Not a Fairy Tale”) (dir. M. A. Plutakhin, 2019)
Photo by Ekaterina Krayeva. 2019*

Еще одна особенность «распределенного» (медиа)присутствия заметна при анализе постановок, в которых посредничество проекционных образов становится художественным содержанием. Кэти Митчелл режиссирует спектакли, которые своей формой более напоминают съемочный процесс — это ее художественный прием. Такие постановки, как «Кристина» (Kristina, Schaubühne, 2012), «Запретная зона» (The Forbidden Zone, Schaubühne, 2014) и «Орландо» (Orlando, Schaubühne, 2019), отличаются от киносеанса тем, что «фильм» создается на глазах у зрителя в режиме реального времени. Актеры

перемещаются по специально выстроенным декорациям-павильонам, а съемочная группа кинематографично фиксирует их действия для трансляции на экране, нависающем над сценой. Зритель может наблюдать как за «живым» исполнением, так и фильмической репрезентацией сценического представления. Восприятие в этой ситуации направлено сквозь носители присутствия на процесс медиации и создания проекционного образа.

Приведенные примеры позволяют сформулировать идею, что «распределенное» (медиа)присутствие становится явным в моменты «провокации» феноменального исполнения проекционными образами, которые способны расширять или замещать «живое». Подобный ассамбляж на сцене ослабляет или усиливает присутствие наличного объекта благодаря обнажению посреднической роли экранных изображений и превращению этого процесса в художественное содержание.

При этом проекционные образы могут не только замещать и расширять стили доступа к присутствию, но генерировать новые объекты восприятия, не являющиеся медиализованными эквивалентами чего-либо.



*Сцена из спектакля «Священный талисман» (реж. М. А. Плутахин, 2019)
Фото Екатерины Краевой. 2019 г.*

*A scene from the play "Sviashchennyi talisman" ("Sacred Mascot")
(dir. M. A. Plutakhin, 2019)
Photo by Ekaterina Krayeva. 2019*



Сцена из спектакля «Запретная зона» (реж. К. Митчелл, 2014)
Фото Стивена Каммиски. 2014 г.

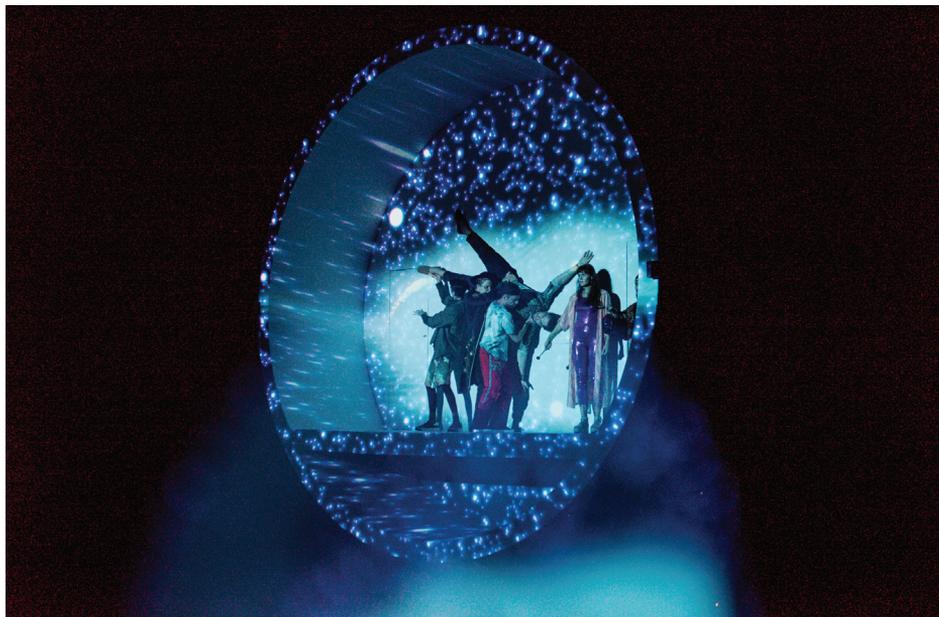
*A scene from the play "The Forbidden Zone" (dir. K. Mitchell, 2014)
Photo by Stephen Cummiskey. 2014*

«Дополненное» (медиа)присутствие

Исследователи медиа Джей Дэвид Болтер и Ричард Грусин по аналогии с медиацией выявляют модель посредничества, которая заменяет логику перевода логикой дополнения. Для обозначения этой модели они вводят понятие «ремедиация» (*remediation*) [Bolter, Grusin 2000]. Ремедиация — процесс, в результате которого новым медиа делегируются содержание устаревающих медиаформ, их преобразование и усовершенствование. Структурированная подобным образом медиализованная культура меняет способ доступа к миру, который чаще доступен в виде экранных образов. Комплекс этих идей позволяет описать трансформационный потенциал, которым обладают проекционные технологии в театре.

На основе проекционных поверхностей и устройств возможно возникновение «дополненного» (медиа)присутствия, которое не является миметическим эквивалентом чего-либо, но презентацией (буквально — присутствием) материальности, фактурности, создаваемой в акте демонстрации, проецирования. Пример такого (медиа)присутствия — декорирование сценического пространства с помощью технологии видеомэппинга. Использование проекций в этом случае принято называть атмосферным дизайном.

В спектакле «Как эстонские хиппи разрушили Советский Союз» (реж. Т. Д. Баталов, Театрально-культурный центр имени Вс. Мейерхольда, 2020) прослеживается именно этот прием. На белую декорацию, напоминающую колесо, проецируются различные текстуры: центрифуга превращается в квартиру, храм, космическое пространство. В результате подобного наслаивания присутствие декорации интенсифицируется, меняется ее материальность как физического носителя.



*Сцена из спектакля «Как эстонские хиппи разрушили Советский Союз»
(реж. Т. Д. Баталов, 2020)
Фото Екатерины Краевой. 2020 г.*

*A scene from the play “Kak estonskie khippi razrushili Sovetskii Soiuz”
 (“How Estonian Hippies Destroyed the Soviet Union”) (dir. T. D. Batalov, 2020)
Photo by Ekaterina Krayeva. 2020*

Другим примером «дополненного присутствия» являются эпизоды спектакля «Цирк» (реж. М. В. Диденко, Государственный Театр Наций, 2017). Сидящий помост в форме круга и висящий над ним экран той же формы являются центральными элементами сценографии — они используются в качестве фона и средства визуализации. Перемещение исполнителей по подиуму снимается на камеру, а на экране зритель может наблюдать вместо синего цвета альтернативный фон. Технология хромакея позволяет генерировать присутствие в режиме реального времени, создавая уникальные, дополняющие образы, противопоставленные логике мимесиса и имитации. Экран выступает в роли генеративной поверхности — не отражающей, а исполняющей присутствие. Воплощенные образы мимолетны, они не подвержены визуальной регистра-

ции и потому не воспроизводимы — существуют только в момент перформативного исполнения.

Проекционные образы, подчиняющиеся логике «дополненного» (медиа)присутствия, не симулируют и не производят экранные репрезентативы, но генерируют новые формы присутствия, которые ограничены темпоральными рамками спектакля подобно музыке, которая существует только в момент исполнения.

* * *

Проекционные образы в театре выполняют роль медиумов, воплощающих присутствие. Монтажные техники использования проекционных поверхностей и устройств в спектаклях по-разному активируют потенциальную способность образов производить такое присутствие.

Если учесть, что театральная презентация — презентационное событие и манифестация «живого» присутствия перед взглядом наблюдателя, то использование проекционных технологий в театральных практиках — рекурсия, перепосредование присутствия, которое предзадано ситуацией смотрения. При этом, обращаясь к проекционным технологиям, современный театр обнажает процедуру медиации, что ставит под вопрос миметическую природу проекционного образа, освобождая изображение от необходимости имитировать отсутствующую реальность. Медиация присутствия проекционными поверхностями и устройствами, способы существования генерируемого изображения в спектакле становятся художественным содержанием постановки, а сам проекционный образ не отражает, но воплощает. Стоит отметить, что помещенный в пространство спектакля проекционный образ не подменяет «живое» исполнение, но артикулирует свою технологичность. Такое обнажение приема может быть по-разному реализовано сочетанием медийных средств с феноменальными элементами перформативного представления.

Существует несколько режимов сценического воплощения присутствия в проекционных образах. В рамках «отсутствующего» (медиа)присутствия проекционные образы могут полностью или частично восполнять отсутствие феноменальных исполнителей, реквизита, декораций. Режим «распределенного» (медиа)присутствия предполагает провокацию и дополнение «живого» исполнения проекционными образами. Кроме того, проекционные образы обладают генеративным потенциалом и могут синтезировать уникальные материальности и фактуры, что раскрывается в режиме «дополненного» (медиа)присутствия.

Выявленные режимы представляют палитру подходов к внедрению проекционных поверхностей и устройств в спектакли. Приемы такого использования медийных средств в театре сравнимы с техниками монтажа и направлены не столько на усложнение семиотической системы внутри спектакля как высказывания, сколько на создание комбинированной материальности перформативного представления как презентационного события.

Литература

- Леман 2013 — *Леман Х.-Т.* Постдраматический театр / Пер. с нем., вступ. ст. и коммент. Н. Исаевой. М.: ABCdesign, 2013.
- Фишер-Лихте 2015 — *Фишер-Лихте Э.* Эстетика перформативности / Пер. с нем. Н. Кандиной. М.: Междунар. театральное агентство «Play&Play»; Канон+, 2015.
- Auslander 1999 — *Auslander Ph.* Liveness: Performance in a mediatized culture. London; New York: Routledge, 1999.
- Auslander 2012 — *Auslander Ph.* Digital liveness: A historico-philosophical perspective // *PAJ: A Journal of Performance and Art*. Vol. 34. No. 3. 2012. P. 3–11.
- Belting 2005 — *Belting H.* Image, body, medium: A new approach to iconology // *Critical Inquiry*. Vol. 31. No. 2. 2005. P. 302–319.
- Bolter, Grusin 2000 — *Bolter J. D., Grusin R. A.* Remediation: Understanding new media. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- Causey 2006 — *Causey M.* Theatre and performance in digital culture: From simulation to embeddedness. London; New York: Routledge, 2006.
- Dixon 2007 — *Dixon S.* Digital performance: A history of new media in theater, dance, performance art, and installation. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2007.
- Couldry 2004 — *Couldry N.* Liveness, “reality”, and the mediated habitus from television to the mobile phone // *The Communication Review*. Vol. 7. No. 4. 2004. P. 353–361. <https://doi.org/10.1080/10714420490886952>.
- Fischer-Lichte 2012 — *Fischer-Lichte E.* Appearing as embodied mind — defining a weak, a strong and a radical concept of presence // *Archaeologies of Presence: Art, Performance, and the Persistence of Being* / Ed. by G. Giannachi, N. Kaye, M. Shanks. London; New York: Routledge, 2012. P. 103–118.
- Frosh 2012 — *Frosh P.* Indifferent looks: Visual inattention and the composition of strangers // *Visuality/materiality: Images, objects and practices* / Ed. by G. Rose. London; New York: Routledge, 2012. P. 171–190.
- Frosh 2019 — *Frosh P.* The poetics of digital media. Cambridge: Polity, 2019.
- Giannachi 2004 — *Giannachi G.* Virtual theatres: An introduction. London; New York: Routledge, 2004.
- Lombard, Ditton 1997 — *Lombard M., Ditton T.* At the heart of it all: The concept of presence // *Journal of Computer-Mediated Communication*. Vol. 3. No. 2. 1997. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x>.
- Noë 2012 — *Noë A.* Varieties of presence. Cambridge; London: Harvard Univ. Press, 2012.
- Oliszewski et al. 2018 — *Oliszewski A., Fine D., Roth D.* Digital media, projection design, and technology for theatre. London; New York: Routledge, 2018.
- Sermon et al. 2021 — *Sermon P., Dixon S., Popat Taylor S., Packer R., Gill S.* A Telepresence Stage: Or how to create theatre in a pandemic — project report // *International Journal of Performance Arts and Digital Media*. Vol. 18. No. 1. P. 48–68. <https://doi.org/10.1080/14794713.2021.2015562>.

References

- Auslander, Ph. (1999). *Liveness: Performance in a mediatized culture*. Routledge.
- Auslander, Ph. (2012). Digital liveness: A historico-philosophical perspective. *PAJ: A Journal of Performance and Art*, 34(3), 3–11.
- Belting, H. (2005). Image, body, medium: A new approach to iconology. *Critical Inquiry*, 31(2), 302–319.
- Bolter, J. D., & Grusin, R. A. (2000). *Remediation: Understanding new media*. MIT Press.

- Causey, M. (2006). *Theatre and performance in digital culture: From simulation to embeddedness*. Routledge.
- Dixon, S. (2007). *Digital performance: A history of new media in theater, dance, performance art, and installation*. MIT Press.
- Couldry, N. (2004). Liveness, “reality”, and the mediated habitus from television to the mobile phone. *The Communication Review*, 7(4), 353–361. <https://doi.org/10.1080/10714420490886952>.
- Fischer-Lichte, E. (2004). *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp. (In German).
- Fischer-Lichte, E. (2008). *The transformative power of performance: A new aesthetics* (S. I. Jain, Trans.). Routledge.
- Fischer-Lichte, E. (2012). Appearing as embodied mind — defining a weak, a strong and a radical concept of presence. In G. Giannachi, N. Kaye, & M. Shanks (Eds.). *Archaeologies of presence* (pp. 103–118). Routledge.
- Frosh, P. (2012). Indifferent looks: Visual inattention and the composition of strangers. In G. Rose (Ed.). *Visuality/materiality: Images, objects and practices* (pp. 171–190). Routledge.
- Frosh, P. (2019). *The poetics of digital media*. Polity.
- Giannachi, G. (2004). *Virtual theatres: An introduction*. Routledge.
- Lehmann, H. (2005). *Postdramatisches Theater* (New ed., reprint. ed.). Verlag der Autoren.
- Lombard, M., & Ditton, T. (1997). At the heart of it all: The concept of presence. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(2). <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x>.
- Noë, A. (2012). *Varieties of presence*. Harvard Univ. Press.
- Oliszewski, A., Fine, D., & Roth, D. (2018). *Digital media, projection design, and technology for theatre*. Routledge.
- Sermon, P., Dixon, S., Popat Taylor, S., Packer, R., & Gill, S. (2021). A Telepresence Stage: Or how to create theatre in a pandemic — project report. *International Journal of Performance Arts and Digital Media*, 18(1), 48–68. <https://doi.org/10.1080/14794713.2021.2015562>.

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Полина Витальевна Баулина

магистр культурологии
аспирантка, Аспирантская школа
по искусству и дизайну, Факультет
коммуникаций, медиа и дизайна,
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»
Россия, 115054, Москва, ул. Малая
Пионерская, д. 12
Тел.: +7 (495) 621-87-11
✉ pvbaulina@gmail.com

Polina V. Baulina

MA in Cultural Studies
PhD Student, Doctoral School of Arts and
Design, Faculty of Communications, Media
and Design, National Research University
Higher School of Economics
Russia, 115054, Moscow, Malaya
Pionerskaya Str., 12
Tel.: +7 (495) 621-87-11
✉ pvbaulina@gmail.com

А. Л. Лифшиц

ORCID: 0000-0002-8854-0479

✉ alifshits@hse.ru

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Россия, Москва)

ТУЛЬСКИЕ СЛУХИ 1812 Г.

Аннотация. Статья посвящена частному письму, написанному в конце ноября 1812 г. в Туле и сохранившемуся в небольшом архиве тульских и калужских дворян Иевлевых. Анализ документа позволяет установить автора и адресатов письма, автора дополнения к письму, упоминаемых людей и обстоятельства появления данного эпистолярного текста. Поводом для написания письма стали новости с полей сражений, которые дошли до губернского города и передаются дальше, вероятно, в имение, где живут адресаты. При этом события Отечественной войны предстают в полужанровом виде: перепутаны даты, имена военачальников, события. Часть сведений представляют собой благочестивые мифы. Автора письма, как кажется, не очень беспокоит правдоподобие или точность передачи информации. Единственное известие, которое передано без искажений, — новость о награждении фельдмаршала Кутузова орденом Св. Георгия 1-й степени и титулом князя Смоленского. Главное внимание в статье уделено причинам появления искажений и механизму формирования слухов; делаются выводы о том, что на самом деле волновало тульских помещиков поздней осенью 1812 г. Письмо публикуется с подробными комментариями.

Ключевые слова: Россия, Отечественная война 1812 г., частная переписка, слухи

Благодарности. При подготовке публикации использованы результаты проекта «Лингвосомиотические аспекты истории русской культуры: Средние века и раннее Новое время», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

Считаю также своим долгом поблагодарить за ценные замечания коллег, принявших участие в обсуждении этой статьи, особенно Е. В. Зименко и К. Г. Боленко.

Для цитирования: Лифшиц А. Л. Тульские слухи 1812 г. // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 277–287. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-277-287>.

Статья поступила в редакцию 14 ноября 2022 г.
Принято к печати 1 декабря 2022 г.

A. L. Lifshits

ORCID: 0000-0002-8854-0479

✉ alifshits@hse.ru

National Research University Higher School of Economics
(Russia, Moscow)

TULA RUMORS OF 1812

Abstract. The article is devoted to a private letter written at the end of November 1812 in Tula and preserved in a small archive of the Tula and Kaluga noblemen, the Ievlevs. Analysis of the document allows us to identify the author — Pavel Svechin, an official under the Tula governor, as well as the addressees of the letter — the landowner Alexander Prokofievich Ievlev and his son Peter. The name of the author of the addendum and others mentioned in the letter as well as the circumstances in which the epistolary text appeared, have been established. The reason for writing the letter was the news from the battlefields, which reached the provincial town and were passed on, probably to the estate where the addressees lived. However, the events of the Patriotic War were presented in a semi-fantastic form: the dates, names of commanders, and events were mixed up. The author of the letter does not seem to care much for the credibility or accuracy of the information conveyed. The only news that was transmitted without distortion concerns the bestowal of the Order of St. George, First Class, and the title of Prince of Smolensk upon Field Marshal Kutuzov. The article focuses on the reasons for the appearance of distortions and the mechanism of rumor formation; conclusions are drawn about what really worried the Tula landowners in the late autumn of 1812. The letter is published with a detailed commentary.

Keywords: Russia, Patriotic War of 1812, private correspondence, rumors

Acknowledgements. In preparing the publication, the results of the project “Linguistic and Semiotic Aspects of the History of Russian Culture: The Middle Ages and the Early Modern Age”, carried out as part of the Basic Research Program of the National Research University Higher School of Economics in 2023, were used.

I also consider it my duty to thank colleagues who took part in the discussion of this article for their valuable comments, especially E. V. Zimenko and K. G. Bolenko.

To cite this article: Lifshits, A. L. (2023). Tula rumors of 1812. *Shagi / Steps*, 8(3), 277–287. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-277-287>.

Received November 14, 2022

Accepted December 1, 2022

«**Р**усское общество в 1812 году было очень плохо осведомлено о том, что происходило на театре военных действий; с одной стороны — противоречивые, фантастические, но зато чрезвычайно обильные слухи, на которые падко общество, с другой — краткие официальные извещения, которые прежде всего стремились “успокоить умы”, но явно и быстро опровергались всем ходом событий», — замечал историк, отмечая столетний юбилей Отечественной войны [Сивков 1912: 129]. Слухи, запечатленные современниками в переписке¹ или мемуаристами в дальнейшем, довольно многочисленны и не обойдены вниманием историков.

Предлагаемая заметка посвящена крошечному эпизоду в жизни вполне незаметного дворянского семейства и отражению слухов о событиях войны в частном письме, посланном поздней осенью 1812 г., которое, как кажется, добавляет несколько штрихов к общей картине.

Семейный архив Иевлевых, очевидно, неполный, но чрезвычайно интересный, поступил в библиотеку Московского университета вместе с книжным собранием после смерти выпускника юридического факультета Александра Васильевича Иевлева в 1893 г.² Весьма ценную часть архива представляют собой грамоты, самая ранняя из которых датируется 1610 годом³, но и документы XIX в. представляют немалый интерес, особенно материалы к рукописному журналу «Зарница», выпускавшемуся Николаем Васильевичем Иевлевым в 1839–1840 гг.⁴ В архиве практически не сохранилась семейная переписка, тем замечательнее оказывается письмо, посланное из Тулы и датированное 26 ноября 1812 г.⁵

Документ имеет размеры 22,1 × 17,1 см и представляет собой сложенный вдвое лист довольно грубой голубоватой бумаги русского производства с датой «1811»⁶. Судя по следам, какое-то время листы были сложены еще вдвое. Текст располагается на трех страницах. Основная часть письма написана размашистым и довольно небрежным почерком на л. 1 и 1 об.; на л. 2 такими же чернилами, но почерком более аккуратным сделана приписка.

Письмо гласит⁷:

¹ Специально переписке этого времени посвящено замечательное издание [Дубровин 1882].

² НБ МГУ. Ф. 62 (Иевлевы). Самый известный представитель рода — Сильвестр Петрович Иевлев (ск. 1708), стольник, строитель Новодвинской крепости, ставший героем романа Юрия Германа «Россия молодая» (1952) и одноименного телесериала (1981–1982). Александр Васильевич Иевлев (1822–1893) — его праправнук [Речь и отчет 1894: 113]; см. также: [Сафонова 1973: 79].

³ Краткое описание древнейшей части фонда: [Морозов 1993].

⁴ Шесть выпусков журнала хранятся в составе книжного собрания: НБ МГУ, Иевл. 739.

⁵ НБ МГУ. Ф. 62. Оп. 1. Ед. хр. 94.

⁶ Водяной знак на листе сохранился не полностью: виден герб Ярославля, часть буквы Я от литерного сопровождения знака и две последние цифры от обозначения года — недостаточные данные для точного определения производителя.

⁷ Текст приводится без сохранения графических особенностей оригинала, единственное исключение — латинская буква N в имени маршала; расставлены отсутствующие знаки препинания.

26 ноября, Тула.

Милостивой государь Александр Прокофьевич и любезной и милой Петр Александрович!

Я опять в Туле с милым моим майором, которой из пустой квартирмической части вышел и опять в полку у брата баталионным командиром, как и прежде. А стоять им с полком всю зиму в городах Богородицке и Крапивне. И, слава богу, я с братом и майором всегда вместе буду.

Новости здесь. Сражение было 12 ноября. Победа наша. [Л. 1 об.] Фельдмаршала Неа изрубили, взяли Бонапартову железную корону, крест с Ивана Великого отбили, Евгения Бонапарте взяли в плен, 11 тысяч ружья положили, еще взяли в плен Потоцкого и Черторижского.

Дай бог вам быть здоровыми, а я весь ваш преданно покорной слуга.

Р. С. Светлейший сделан князем Смоленским, дан ему 1^й Егория. И все казенные крестьяне, которые есть в Смоленской губернии, отданы.

[Л. 2] У сего я и тебе, любезный братец, свидетельствую свой поклон. А что пишет Павел Михайлович, то это все Тульския слухи. Вчерашняго числа приехал курьер из армии и все оно сказывал. А я опять остаюсь в баталионе. Прошу сказать мой поклон сестрице и за меня поцеловать и у батюшке ручку.

Остаюсь твой брат Василей Иевлев.

Написанное нуждается в комментариях.

Письмо пишется на следующий день после прибытия курьера из действующей армии и передает полученные от него сведения. И, к сожалению, остается неизвестным, куда было доставлено письмо.

Его адресаты — это участник Семилетней войны отставной ротмистр Александр Прокофьевич Иевлев, которому в 1812 г. должно было быть никак не меньше 70 лет [Чернопятов 1909: 244]⁸, и один из его сыновей — Петр Александрович⁹. Автор приписки — сын первого и брат второго адресата, участник похода в Финляндию 1789 г.¹⁰ майор Василий Александрович Иевлев [Там же: 244]¹¹, чей младший сын завещал архив и библиотеку Московскому университету.

Автор письма, которого зовут Павел Михайлович, близко знаком с военными: с командиром полка, который доводится ему братом, и с неким «милым майором», в котором следует видеть Василия Иевлева. Но сам он едва ли находится на военной службе или, во всяком случае, служит в другом подразделении, поскольку говорит о брате-полковнике и майоре Иевлеве, что «стоять и м с полком», очевидно, не включая себя в число служащих в этом полку. То, что, по словам пишущего, полк не планируется использовать непосредственно

⁸ См. также сайт проекта «Культура и быт русского дворянства в провинции XVIII в.»: https://adelwiki.dhi-moskau.de/Иевлев_Александр_Прокофьевич.

⁹ В 1814–1820 гг. П. А. Иевлев числился кригсцалмейстером, но где он занимал должность военного финансиста, установить не удалось [Чернопятов 1909: 244]; см. также: [Чернопятов 1908: 18].

¹⁰ Имеются в виду боевые действия во время русско-шведской войны 1788–1790 гг.

¹¹ Майору Иевлеву в 1812 г. было, скорее всего, около 40 лет, возможно, несколько больше.

в боевых действиях, по всей видимости, говорит о том, что это была часть, находящаяся в резерве, или гарнизонный полк, или, что представляется более вероятным, полк Земского ополчения. Богородицк и Крапивна¹² в 1812 г. были уездными городами Тульской губернии, поэтому резонно предположить, что речь идет о подразделении, входящем в состав Тульского ополчения.

Известно, какие части осенью 1812 г. были размещены в этих уездах. Как докладывал М. И. Кутузову тульский губернатор и до ноября начальник Тульского ополчения Николай Иванович Богданов, с сентября 1812 г. по линии от Белёва до Одоева и Крапивны должен был «содержать кордон» 3-й пехотный казачий полк [Бескровный 1962: 223]. В его же письме военному министру П. П. Коновницину от 29 ноября 1812 г. — т. е. примерно в тех же числах, когда написано наше письмо, — говорится об использовании 2-го и 3-го пехотных казачьих полков, расквартированных в Белёве, Одоеве, Крапивне и Богородицке для конвоирования военнопленных [Там же: 228].

Проведенное исследование позволяет утверждать, что полковник, о котором идет речь в письме, это Михаил Михайлович Свечин — представитель довольно разветвленного дворянского рода, который командовал 3-м казачьим пехотным полком во время боевых действий на территории России, а во время заграничного похода скончался после скоротечного недуга во время осады Данцига 25 сентября 1813 г. [Волконский 1990: 165]¹³. У него было несколько братьев, среди которых находим Павла Михайловича, родившегося в 1776 г., пребывавшего в штабс-капитанском чине, однако не в составе воинского подразделения, а при тульском губернаторе Н. И. Богданове [Чернопятов 1910: 26, 68], и получившего гражданский чин коллежского асессора в 1823 г. [Лобанов-Ростовский 1895: 203, № 155]. Кроме того, именно в пехотном полку Свечина числился майором Василий Александрович Иевлев [Чернопятов 1908: 76]¹⁴.

Свечины были записаны в дворянскую книгу Тульской губернии в 1793 г. [Яблочков 1899: 15] и владели землями в Ефремовском уезде [Тульская губерния 1860: 32], в котором, судя по архивным документам, издавна находились и земли Иевлевых [Морозов 1993]. Но и без этого у двух тульских дворянских семейств могло быть достаточно поводов для знакомства. В 1808 г. у Павла Михайловича Свечина родился сын, названный Александром [Лобанов-Ростовский 1895: 205, № 206], и вполне неформальное письмо, обращенное к Александру Прокофьевичу Иевлеву, позволяет предположить, что он мог быть выбран в воспитанники младшего Свечина.

Без имени остается «сестрица» Василия Александровича Иевлева, которой он передает поклон. Известно, что у Александра Прокофьевича была дочь Аграфена [Чернопятов 1909: 244]. Но, учитывая некоторую церемонность такого выражения родственных чувств, полагаю, что в данном случае могла иметься в виду не сестра братьев Иевлевых, а супруга Петра Александровича. В таком случае оправданным оказывается ее упоминание прежде упоминания отца в приписке, обращенной именно к брату.

¹² В настоящее время село в Щекинском районе Тульской области.

¹³ Князь Дмитрий Михайлович пишет его фамилию как *Светчин*; см. также: [Чернопятов 1908: 75].

¹⁴ С 14 января 1813 г. майор Василий Иевлев был оставлен в Калуге «за болезнь» [Чернопятов 1910: 25, 55].

Отсутствие подписи под основным текстом письма, по-видимому, говорит нам о том, что получатель за старостью лет едва ли сам читал письмо и был изустно уведомлен о том, кто пишет к нему. Точно так же об этом свидетельствуют приписка к письму и ее адресат, не рассчитывавшие на прочтение этой части послания Александром Прокофьевичем, которому предназначалось перечисление радостных событий текущей войны.

А новости, которые считает нужным донести до своего адресата Павел Михайлович Свечин, по-своему замечательны.

Они начинаются сообщением о победе в сражении, случившемся 12 ноября 1812 г. Известно, что 12 ноября части русской армии вошли в «Копысу» — город Копысь на территории Белоруссии [Михайловский-Данилевский 1843: 53]. Однако как раз в это день боевых действий, которые могли бы быть названы сражением, не происходило. Сражение под Красным случилось неделей ранее (4–6 ноября), сражение у Березины начнется только 14-го числа.

Разгром маршала Нея¹⁵, вероятнее всего, относится к событиям сражения под Красным, как и поражение, нанесенное войсками Милорадовича корпусу Евгения Богарне, названного в письме *Евгением Бонапарте*¹⁶, которое произошло 4 (16) ноября. Впрочем, Евгений Богарне, как известно, в плен взят не был. Не были взяты в плен и Потоцкий с Чарторийским, тем более что ни один известный Чарторийский участия в боевых действиях не принимал. И навряд ли в виду имелся не столь знаменитый граф Артур Потоцкий (1787–1832) [Потоцкая 1915: 223]. Похоже, что оба характерных польских имени использованы как паронимическая замена третьего, которое только и имело бы смысл в данном контексте: в сражении под Красным непосредственное и весьма активное участие принимал крупный военачальник Наполеона и будущий маршал Франции князь Йозеф Антоний Понятовский (1763–1813).

Не исключено, что в письме содержится отклик на бои под Вязьмой 22 октября (3 ноября), где тоже участвовали корпуса маршала Нея, итальянского вице-короля Евгения Богарне и Понятовского, пришедшие на помощь арьергардному корпусу маршала Даву. Возможно, два эпизода боевых действий соединились в восприятии пишущего или его источника.

Число убитых при этом врагов можно не комментировать, потому что в условиях не прекращающихся сражений подсчитать количество непосредственно боевых потерь, а также потерь от ранений, мороза и голода не представляется возможным. Но выбранная цифра, несомненно, должна была произвести впечатление на адресата.

Интерес представляет якобы захваченная «железная корона» Бонапарта. Как известно, Железной короной лангобардских королей Наполеон короновался в Милане, но она точно не могла оказаться в обозе французских войск и по настоящее время хранится в городе Монце в Италии. Но сам факт коронации, конечно, был известен, и название регалии неоднократно обыгрывалось. Так, в анонимной «Надписи коронованномуся железной короной» говорится:

¹⁵ Ходили слухи, что Ней застрелился; см., например: [Дурново 1990: 103]. Кроме латинской буквы N в имени военачальника, отметим непривычную форму родительного падежа, которую выбирает Свечин (*Nea*).

¹⁶ Пасынку Наполеона здесь присвоена фамилия отчима.

В железном ты венце, с железною державой,
Железом ты творишь из поданных рабов;
Железной оболъстяться губительною славой,
Свободу, правоту считаешь за врагов;
В железном сердце ты весь свет определяешь,
Носишь железные оковы на руках;
Железом ты свой век железный сохраняешь,
Железом будешь ты преобращен во прах!

[Надпись 1814: 247]

В примечании к стиху говорится о «так называемой» коронации короной, найденной «вероятно, между старым заржавленным железом» и о том, что Наполеон «по пристрастию своему к железу учредил орден Железной короны»¹⁷. Железо как атрибут поработавшего Антихриста противопоставляется золоту — символу власти, благословенной свыше. Император Александр «Несет на ближни племена / Не уз железных бремена, / Но цепь согласия златую» [Шихматов 1814: 133]. Он же в другом стихотворении «Круша железную корону, / Любви последует закону» [Голенищев-Кутузов 1814: 187].

Как бы то ни было, никакая корона захвачена не была. Но известно, что в сражении под Красным был захвачен маршальский жезл Даву, хранящийся в настоящее время в Государственном историческом музее. Вместе с жезлом прапорщики лейб-гвардии Финляндского полка Петр Петрович и Николай Петрович Карнович захватили мундир маршала¹⁸. Маршальский жезл, с одной стороны, не слишком понятная вещь¹⁹, с другой — несомненный атрибут власти. Возможно, именно этот трофей по смежности превратился в «железную корону» Бонапарта, а захваченная корона, конечно же, не только звучит весомее, но и становится сразу символическим обещанием грядущей победы и сокрушительного поражения врага.

К сожалению, невозможно восстановить, какая и в каком виде информация дошла до Павла Михайловича Свечина, что было перепутано, а что утрачено при передаче от одного рассказчика к другому. Можно лишь полагать, что, по мнению писавшего, Александр Прокофьевич Иевлев должен был опознать в полученном известии что-то, что он слышал про Железную корону.

Наконец, сведения о том, что у врага был «отбит» крест с Ивана Великого, едва ли имели под собой какие-либо основания, кроме общего знания о разорении французами московских храмов²⁰ и естественной потребности узнать о

¹⁷ Орден Железной короны (Ordre de la Couronne de fer) был учрежден Наполеоном в 1805 г. Награжденных им было не так много, но орден имел несколько степеней, и нельзя исключить, что редкий орденский знак вполне мог стать заметным трофеем. Среди немногих военачальников армии Наполеона кавалером ордена Железной короны был упомянутый выше Луи Никола Даву, имевший прозвище «Железный маршал».

¹⁸ Впоследствии в ярославском селе Холм-Огарево мундир был перешит в священническое облачение; см. об этом заметку [Карнович 1882: 251].

¹⁹ Ср. пример остраниения: «Под Красным взяли двадцать шесть тысяч пленных, сотни пушек, какую-то палку, которую называли маршальским жезлом» (Л. Н. Толстой. Война и мир. Т. 4. Ч. 4, гл. 6).

²⁰ «...двери у храмов Божиих отбиты, Иконы обнажены от окладов, ризы разобраны, иконостасы поломаны и разбросаны по полу...» [Собрание 1816: 54].

возвращении оскверненных и утраченных святынь и увидеть в этом еще один знак неминуемой победы над неприятелем.

О народных представлениях, касающихся связи креста, венчающего самое высокое московское сооружение, с идеей целостности русского государства сообщает и знаменитый французский мемуарист, когда пишет о желании Наполеона водрузить снятый с Ивана Великого крест перед Домом инвалидов в Париже и о стае московских ворон, которые препятствовали снятию креста с вершины храма [Сегюр 1911: 80]. Сегюр упоминает крест среди трофеев, которые везет с собой отступающее французское войско [Там же: 87], хотя едва ли в данном случае он мог бы сослаться на собственные впечатления. Впрочем, сержант Бургонь, например, был уверен, что уносит с собой на память обломки золоченого серебра от этого креста [Бургонь 1898: 62–63] — судя по описанию, скорее часть иконного оклада²¹ — и, очевидно, Бургонь в своей уверенности был не одинок.

Собственно, уже в 1813 г. «Московские ведомости» сообщали об обнаружении креста, пострадавшего при падении с высоты, а также относящихся к нему золоченых цепей и прочих креплений в Кремле рядом с Успенским собором, что «чрезвычайно обрадовало жителей здешних, кои вообще полагали, что оный крест увезён всемирным врагом вместо трофея» (1813. № 26 (29 марта). С. 747). Иными словами, в письме к устойчивому слуху о похищении креста²² был добавлен слух о его возвращении, и оба эти слуха, несомненно, были равно символическими.

И последнее. Павел Михайлович Свечин добавляет к своему письму приписку о награждении Кутузова орденом св. Георгия 1-й степени и о пожаловании ему титула «князя Смоленского», а также всех казенных крестьян Смоленской губернии.

Согласно источникам, решение об именовании М. И. Голенищева-Кутузова князем Смоленским было принято 6 (18) декабря 1812 г. [Собрание 1816: 90], т. е. спустя некоторое время после даты, обозначенной в письме. Орден был поднесен светлейшему во время приезда императора Александра в Вильно и того позднее — 11 (23) декабря [Богданович 1860: 347].

Это могло бы, конечно, означать, что письмо было написано, но задержалось с отправкой так надолго, что подоспели новости о награждениях полководца. Вполне вероятно, что письмо не было отправлено с регулярной почтой — скорее, оно дожидалось подходящей okazji. Но в этом случае не очень понятно, почему задержка оказалась столь значительной и почему остались неисправленными прежние сведения о положении в действующей армии — не появились новости о битве у Березины, например. Впрочем, Василий Иевлев в приписке и объявляет написанное Свечиным не известиями, а «тульскими слухами».

²¹ По свидетельству некоего «Московского старожила» (так он подписался под заметкой), которому трудно не поверить, крест на Иване Великом был железный и только обитый позолоченной медью, так что едва ли была необходимость его куда-то везти [Московский старожил 1822: 128].

²² «С двенадцатью язык на Россию шел, Москву сжег, окаянный, крест с Ивана Великого стащил...» — говорит спустя 35 лет после событий персонаж повести И. С. Тургенева «Однодворец Овсянников» (1847).

Добавлю, что дополнение к титулу или награде в виде казенных крестьян Смоленской губернии не обнаруживается. Но сам слух об этом кажется весьма характерным для дворянства, еще не забывшего щедрые пожалования екатерининского времени, с одной стороны, а с другой, — по-видимому, каким-то образом связывающего княжеский титул с уделом.

Итак, мы видим, что зафиксированные в письме слухи, привезенные курьером из армии, касаются побед русского оружия, знаков, предсказывающих победу окончательную, и сведений о награждении одной из самых заметных фигур на исторической сцене.

Замечательно, что письмо написано так, будто война идет где-то далеко от границ Российской империи: информация о боевых действиях имеет самый общий характер, не сопровождается ни хронологическим, ни географическим, ни каким бы то ни было еще реальным комментарием, что, по-видимому, вполне устраивает обоих корреспондентов, как если бы происходящее рядом не оказывало никакого влияния на жизнь дворянского семейства и потому точностью можно легко было пренебречь.

Символы грядущей победы также принимаются на веру и, разумеется, не нуждаются в верификации, поскольку победа — дело уже решенное, а славные победы и пленение (мнимое) виднейших военачальников врага — тому подтверждение.

И, конечно, весьма симптоматично, что единственным достоверным слухом, добирающимся до Тулы, оказывается слух о грядущем награждении Кутузова. Переданный практически без искажений, он обозначает то пристальное внимание, с которым ничем особым не примечательные тульские помещики следят за изменениями в жизни дворянской элиты поздней осенью 1812 г.

Источники

- Бургонь 1898 — [Бургонь А. Ж. Б. Ф.] Пожар Москвы и отступление французов. 1812 год: Воспоминания сержанта Бургоня (*Mémoires du sergent Bourgogne*) / Пер. с фр. Л. Г. СПб.: А. С. Суворин, 1898.
- Волконский 1990 — Волконский Д. М. Дневник. 1812–1814 гг. // 1812 год... Военные дневники / Сост. и вступ. ст. А. Т. Тартаковского. М.: Сов. Россия, 1990. С. 132–184.
- Голенищев-Кутузов 1814 — Голенищев-Кутузов П. Ода его императорскому величеству государю императору Александру Первому на покорение столицы Франции победоносным его оружием // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. Ч. 2. М.: В Университет. тип., 1814. С. 185–295.
- Дубровин 1882 — Дубровин Н. Ф. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.). СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1882.
- Дурново 1990 — Дурново Н. Д. Дневник 1812 г. // 1812 год... Военные дневники / Сост. и вступ. ст. А. Т. Тартаковского. М.: Сов. Россия, 1990. С. 48–113.
- Карнович 1882 — Карнович Е. П. Участь Мундира Маршала Даву в России // Исторический вестник. Т. 7. 1882. С. 251.
- Московский старожил 1822 — *Московский старожил*. Замечания о Иване Великом // Отечественные записки. 1822. Ч. 11. С. 126–131.
- Надпись 1814 — Надпись короновавшемуся железной короной // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. Ч. 2. М.: В Университет. тип., 1814. С. 247.

- Потоцкая 1915 — [Потоцкая А.] Мемуары графини Потоцкой. (1794–1820) / Пер. с фр. А. Н. Кудрявцевой. СПб.: «Прометей» Н. Н. Михайлова, [1915].
- Речь и отчет 1894 — Речь и отчет, читанные в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1894 года. М.: В Университет. тип., 1894.
- Сегюр 1911 — *Сегюр Ф. П.* Поход в Москву в 1812 году: Мемуары участника фр. ген. гр. де-Сегюра / Пер. с фр. Б. Рут. М.: Образование, 1911.
- Собрание 1816 — Собрание Высочайших манифестов, грамот, указов, рескриптов, приказов войскам и разных извещений, последовавших в течении 1812, 1813, 1814, 1815 и 1816 годов. СПб.: В Морской тип., 1816.
- Тульская губерния 1860 — Приложения к Трудам редакционных комиссий для составления положения о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости. Сведения о помещичьих имениях. Т. 4: Извлечения по великорусским губерниям. Тульская губерния. СПб.: В тип. В. Безобразова, 1860.
- Шихматов 1814 — *Шихматов С.* Песнь россиянина на новый 1813 год // Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году. Ч. 2. М.: В Университет. тип., 1814. С. 126–239.

Литература

- Бескровный 1962 — Народное ополчение в Отечественной войне 1812 года: Сб. документов / Под ред. Л. Г. Бескровного. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962.
- Богданович 1860 — История Отечественной войны 1812 года, по достоверным источникам / Соч. М. Богдановича. Т. 3. СПб.: Торговый дом С. Струговщикова, Г. Похитонова, Н. Водова и К°, 1860.
- Лобанов-Ростовский 1895 — *Лобанов-Ростовский А. Б.* Русская родословная книга. 2-е изд. Т. 2. СПб.: А. С. Суворин, 1895.
- Михайловский-Данилевский 1843 — [Михайловский-Данилевский А. И.] Описание Отечественной войны 1812 года, по Высочайшему повелению сочиненное генерал-лейтенантом Михайловским-Данилевским. 3-е изд. Т. 4. СПб.: Тип. штаба Отдельного корпуса внутренней стражи, 1843.
- Морозов 1993 — *Морозов Б. Н.* Документы XVII — первой трети XVIII в. из архива Ивлева // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета / [Под ред. С. О. Шмидта]. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. С. 120–131.
- Сафонова 1973 — *Сафонова Н. И.* Личные библиотеки в собрании Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки им. А. М. Горького МГУ // Рукописная и печатная книга в фондах Научной библиотеки Московского университета. Вып. 1. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. С. 74–91.
- Сивков 1912 — *Сивков К. В.* Война и цензура // Отечественная война и русское общество: 1812–1912: Юбил. изд. / Ред. А. К. Дживелегова, С. П. Мельгунова, В. И. Пичета. Т. 5. М.: И. Д. Сытин, 1912. С. 121–129.
- Чернопятов 1908 — Дворянское сословие Тульской губернии. Т. 1 (10) / Сост. В. И. Чернопятов. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1908.
- Чернопятов 1909 — Дворянское сословие Тульской губернии. Т. 3 (12): Родословец. Ч. 6 / Изд. В. И. Чернопятов. М.: [б. и.], 1909.
- Чернопятов 1910 — Дворянское сословие Тульской губернии. Т. 5 (14): Ополчение 1812 г. [Вып. 1]: Материалы / Сост. В. И. Чернопятов. М.: Тип. Л. В. Пожидаевой, 1910.
- Яблочков 1899 — Дворянское сословие Тульской губернии. Т. 1. [Ч. 1] / Сост. М. Т. Яблочков. Тула: Тип. Губ. Правления, 1899.

References

- Beskrovnyi, L. G. (Ed.) (1962). *Narodnoe opolchenie v Otechestvennoi voine 1812 goda: Sbornik dokumentov* [People's militia in the Patriotic War of 1812: Collection of documents]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Bogdanovich, M. [I.] (1860). *Istoriia Otechestvennoi voiny 1812 goda, po dostovernym istochnikam* [History of the Patriotic War of 1812, according to reliable sources] (Vol. 3). Torgovyi dom S. Strugovshchikova, G. Pokhitonova, N. Vodova i K^o. (In Russian).
- Chernopiatov, V. I. (Ed.) (1908). *Dvorianskoe soslovie Tul'skoi gubernii* [The nobility of the Tula province] (Vol. 1 (10)). Pechiatnia A. I. Snegirevoi. (In Russian).
- Chernopiatov, V. I. (Ed.) (1909). *Dvorianskoe soslovie Tul'skoi gubernii* [The nobility of the Tula province], (Vol. 3 (12)) *Rodoslovets* [Genealogical book] (Pt. 6) [n. p.]. (In Russian).
- Chernopiatov, V. I. (Ed.) (1910). *Dvorianskoe soslovie Tul'skoi gubernii* [The nobility of the Tula province], (Vol. 5 (14)) *Opolchenie 1812 goda* [Militia of 1812] (Pt. 1). Tipografiia L. V. Pozhidaevoi. (In Russian).
- Iablochkov, M. T. (Ed.) (1899). *Dvorianskoe soslovie Tul'skoi gubernii* [The nobility of the Tula province] (Vol 1, Pt. 1). Tipografiia Gubernskogo Pravleniia. (In Russian).
- Lobanov-Rostovskii, A. B. (1895). *Russkaia rodoslovnaia kniga* [Russian genealogical book] (2nd ed., Vol. 2). A. S. Suvorin. (In Russian).
- Mikhailovskii-Danilevskii, [A. I.] (1843). *Opisanie Otechestvennoi voiny 1812 goda, po Vysochaishemu povelenniu sochinennoe general-leitenantom Mikhailovskim-Danilevskim* [Description of the Patriotic War of 1812, by Imperial order composed by Lieutenant General Mikhailovskii-Danilevskii] (3rd ed., Vol. 4). Tipografiia shtaba Otdel'nogo korpusa vnutrennei strazhi (In Russian).
- Morozov, B. N. (1993). Dokumenty XVII — pervoi treti XVIII v. iz arkhiva Ievleva [Documents of the 17th — the first third of the 18th centuries from Ievlev's archive]. In S. O. Shmidt (Ed.). *Iz fonda redkikh knig i rukopisei Nauchnoi biblioteki Moskovskogo universiteta* (pp. 120–131). Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Safonova, N. I. (1973). Lichnye biblioteki v sobranii Otdela redkikh knig i rukopisei Nauchnoi biblioteki im. A. M. Gor'kogo MGU [Personal libraries in the collection of the Department of Rare Books and Manuscripts of the A. M. Gorky Scientific Library of Moscow State University]. In *Rukopisnaia i pechatnaia kniga v fondakh Nauchnoi biblioteki Moskovskogo universiteta* (Vol. 1, pp. 74–91). Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Sivkov, K. V. (1912). Voina i tsenzura [War and censorship]. In A. K. Dzhivelegov, S. P. Mel'gunov, & V. I. Picheta (Eds.). *Otechestvennaia voina i russkoe obshchestvo: 1812–1912: Iubileinoe izdanie*. (Vol. 5, pp. 121–129). I. D. Sytin. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Information about the author

Александр Львович Лифшиц
кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
Лаборатория лингвосемиотических
исследований, Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
Россия, 105066, Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4
✉ alifshits@hse.ru

Alexander L. Lifshits
Cand. Sci. (Philology)
Senior Researcher, Laboratory of Linguo-
Semiotic Studies, National Research
University Higher School of Economics
Russia, 105066, Moscow, Staraya
Basmannaya Str, 21/4
✉ alifshits@hse.ru

А. В. Геворкян^а

ORCID: 0000-0002-2658-4580
✉ armenvar@mail.ru

М. В. Строганов^а

ORCID: 0000-0002-7618-7436
✉ mvstroganov@gmail.com

^а *Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
(Россия, Москва)*

НЕИЗВЕСТНЫЕ ТЕКСТЫ В. Г. КОРОЛЕНКО 1904 Г. О ПАТРИОТИЗМЕ И НАЦИОНАЛИЗМЕ

Аннотация. Литературное наследие В. Г. Короленко еще не собрано во всей полноте. Не учтены и не введены в научный оборот литературные тексты различной направленности, переписка с различными лицами, статьи, которые печатались в провинциальной периодической печати. В настоящей публикации представлены две статьи Короленко 1904 г., которые выпали из научного обихода: некролог «Теодор Герцль (К полугодовщине его смерти)» и рецензия на книгу К. А. Скальковского «Материалы для физиологии русского общества. “Маленькая хрестоматия для взрослых”». Написанные по разным поводам, эти статьи объединялись общественно-политическим фоном: локальные (франко-немецкие, австро-венгерские, шведско-норвежские, русско-японские) конфликты, локальный геноцид армян на территории Турции, повсеместное антисемитское движение и ответное сионистское. Все это было частным проявлением «национал-патриотизма». В силу этого представляемые статьи исключительно важны для научного осмысления как творчества самого Короленко, так и литературно-общественной ситуации накануне Первой мировой войны, когда актуализировалась «национально-патриотическая» проблематика.

Ключевые слова: В. Г. Короленко, Т. Герцль, К. А. Скальковский, «Русское богатство», патриотизм, национализм, народничество, «Южные записки», «Сибирский вестник политики, литературы и общественной жизни»

Для цитирования: Геворкян А. В., Строганов М. В. Неизвестные тексты В. Г. Короленко 1904 г. о патриотизме и национализме // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 288–308. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-288-308>.

*Статья поступила в редакцию 11 декабря 2022 г.
Принято к печати 25 января 2023 г.*

A. V. Gevorgyan ^a

ORCID: 0000-0002-2658-4580

✉ armenvar@mail.ru

M. V. Stroganov ^a

ORCID: 0000-0002-7618-7436

✉ mvstroganov@gmail.com

^a A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow)

UNKNOWN TEXTS BY V. G. KOROLENKO (1904) ABOUT PATRIOTISM AND NATIONALISM

Abstract. The literary heritage of V. G. Korolenko has not yet been compiled in its entirety. Literary texts of various orientations, correspondence with various persons, and articles that were published in the provincial periodical press have not been taken into account or introduced into scholarly circulation. This publication presents two articles by Korolenko from 1904 which have been overlooked by scholars: an obituary, “Theodor Herzl (To the half-year anniversary of his death)”, and a book review of K. A. Skalkovsky “Materials for a Physiology of Russian Society. “A Little Chrestomathy for Adults””. These articles are extremely important for understanding both Korolenko’s work and the literary and social circumstances in Russia and in general in Europe during the local conflicts (in the South African republics, the Boxer Rebellion in China, the Russo-Japanese War) and the First World War. At this time, the “national-patriotic” issue was becoming more relevant, as the major international interview published in early 1904 by the French weekly *La Revue* amply demonstrates. 41 politicians and cultural figures took part in this interview, including A. France, O. Mirbeau, A. de Gubernatis, K. Kautsky, F. Kosuth, C. Lombroso, M. Maeterlinck, N. K. Mikhailovsky, T. Mommsen, M. Nordau. These two forgotten articles by Korolenko show us one of the most important directions in the ideological struggle between the writer and the journal *Russkoe bogatstvo* in 1904. According to other print sources, this direction is not so obvious, which is why these articles, introduced into scholarly circulation, acquire particular significance.

Keywords: V. G. Korolenko, T. Herzl, K. A. Skalkovsky, *Russkoe bogatstvo*, patriotism, nationalism, populism, *Iuzhnye zapiski*, *Sibirskii vestnik poliiki, literatury i obshchestvennoi zhizni*

To cite this article: Gevorgyan, A. V., & Stroganov, M. V. (2023). Unknown texts by V. G. Korolenko (1904) about patriotism and nationalism. *Shagi/Steps*, 9(3), 288–308. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-288-308>.

Received December 11, 2022

Accepted January 25, 2023

Литературное наследие В. Г. Короленко в его целом еще совершенно не собрано и, следовательно, не может быть осмыслено. Многие его собственно литературные тексты (не говоря уже о письмах) до сих пор не опубликованы, но даже и те, которые опубликованы в провинциальных изданиях, не все учтены и не все введены в научный оборот. В данной публикации мы представим только две статьи Короленко 1904 г., которые не зафиксированы в самой полной его библиографии [Библиография б. д.] и на которые, что понятно, исследователи никогда не обращали внимание. Вполне вписать эти статьи в контекст эпохи мы сможем только тогда, когда будем уверены, что все тексты Короленко на эти темы мы исчерпали, поэтому настоящей своей задачей мы видим репрезентацию текстов и комментариев к ним.

1904 год был в жизни Короленко очень серьезным. 28 января 1904 г. умер Н. К. Михайловский, идейный вдохновитель и фактический руководитель журнала «Русское богатство», который вместе с Короленко был и официальным редактором-издателем журнала. Но Короленко до 1896 г. жил постоянно в Нижнем Новгороде, а с 1900 г. в Полтаве и поэтому не мог заниматься ежедневной журнальной работой, а Михайловский жил в Петербурге, непосредственно при журнале, и с удовольствием постоянно работал над своим любимым детищем. При живом Михайловском Короленко нужен был журналу не столько как работник, сколько как имя признаваемого всей страной писателя большого масштаба. Смерть Михайловского меняла расстановку сил в редакции, увеличивала бремя ответственности и дестабилизировала самоощущение Короленко.

Короленко приехал в Петербург из Полтавы 30 января 1904 г. в день похорон Михайловского и прожил здесь до 24 марта, занимаясь реорганизацией «Русского богатства», после этого уехал в Полтаву. Вновь по редакционным делам он приехал в Петербург 25 апреля, а выехал 20 мая 1904 г. через Москву и вернулся в Полтаву только 25 мая. А 10 июня всей семьей с большим числом родных Короленко отправился к своему брату И. Г. Короленко в Джанхот, куда прибыл 15 июня. Почта в Джанхот ходила нерегулярно, для отправления и получения писем Короленко ездил в Геленджик за 17 километров, но сам он считал расстояние в 20 верст. Так что всей литературой для работы Короленко запаса заранее, очевидно, в последний приезд в Петербург в апреле — мае. Именно в Джанхоте он и написал те две статьи, о которых пойдет далее речь. При внешнем различии поводов и тем эти статьи обнаруживают большое внутренне единство, которое мы и попытаемся продемонстрировать.

1

Первой по времени написания была некрологическая статья о Теодоре Герцле (1860–1904), который умер 3 июля¹. А уже 13 июля 1904 г. из Джанхота Короленко, отвечая на письмо сотрудника редакции А. В. Пешехонова о новостях редакции от 7 июля, сообщал, что вчера, 12 июля,

¹ Первой об этом сообщила 4 июля 1904 г. вечерняя венская газета «Neue Freie Presse», с которой долгое время работал в качестве журналиста и редактора Теодор Герцль. Материалы о его кончине см.: [Herzl 1904a (заглавие в траурной рамке); 1904b; 1904c (отдел «Feuilleton»)].

...послал «на всякий случай» заметочку о Герцле, так как не знал наверное, что А[ркадий] Г[еоргиевич Горнфельд] напишет. Так как он, по-видимому, сделал это, то мою бросьте или пошлите мне обратно².

А. Г. Горнфельд на самом деле написал эту заметку, о чем и сообщал Короленко в письме от 10 июля 1904 г. из Балаклавы:

По настоящему требованию Петра Филипповича [Якубовича] я написал для «Случайных заметок» (особый раздел в «Русском богатстве». — А. Г., М. С.) четыре страницы о Герцле³.

Статья Горнфельда «Теодор Герцль», посланная, по-видимому, из Балаклавы, сразу прошла цензуру и пошла в печать в июльском номере «Русского богатства». Как писал Пешехонов 30 июля 1904 г. в ответном письме к Короленко,

Очень жалко, что Ваша заметка о Герцле пропадет. Когда она пришла, то горнфельдовская уже была у цензора⁴.

Как и вся редакция журнала, Горнфельд считал, что «все европейские народы» «охвачены кошмаром национализма». «Фанатиком абстрактной идеи» национализма он называл и Герцля. Но в конце жизни Герцль склонялся к единственно верному, по мнению Горнфельда, пути «от еврейского национализма к еврейскому народничеству» [Горнфельд 1904], что на страницах «Русского богатства» означало сближение с платформой этого журнала, хотя отношение к термину *народничество* у членов редакции было далеко не однозначным. В любом случае, однако, Горнфельд признавал за Герцлем подлинную искренность и огромную силу убеждения.

В письме после 28 июля 1904 г. П. Ф. Якубович писал Короленко:

Пересылаю Вам, дорогой Владимир Галактионович, Вашу заметку о Герцле. Ужасно жаль, что она не увидела света. Быть может, пошлете в какую-нибудь газету?⁵

И о том же — в письме от 31 июля 1904 г.:

Заметка Ваша о Герцле опоздала — была уже готова статейка А[ркадия] Г[еоргиевича]. Это я виноват: упросил А[ркадия] Г[еоргиевича] написать, — мне и в голову не приходило, что Вы тоже напишете, а теперь Ал[ексей] Вас[ильевич Пешехонов] говорит, что Ваша заметка была бы лучше (я Вашей не читал). Впрочем, и А[ркадия] Г[еоргиевича], по-моему, недурна⁶.

² РГБ. Ф. 225. Карт. 3. Ед. хр. 35. Л. 23–28 об.

³ РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 21. Ед. хр. 36. Л. 4–5.

⁴ РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 31. Ед. хр. 52. Л. 21–22.

⁵ РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 36. Ед. хр. 99. Л. 25–26.

⁶ РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 36. Ед. хр. 99. Л. 27–28 об.

И в тот же день, 31 июля 1904 г., Якубович писал Горнфельду:

Заметка Ваша о Герцле прошла целиком; позже поступила заметка о нем же Вл[адимира] Гал[актионовича], которую пришлось поэтому вернуть (уже было поздно — книжка и так вышла 28-го. Кстати, Вам ее послали)⁷.

Но когда Короленко узнал о том, что он опоздал со своей некрологической статьей в июльский номер журнала, посылать ее в любое другое издание было уже неудобно: время быстрого реагирования прошло, и нужно было ждать нового удобного информационного повода. Таковым поводом он счел поминовение Герцля по прошествии половины года со дня его смерти. В это время Короленко находился вновь в Петербурге по делам журнала, и, видимо, кто-то из коллег по редакции (скорее всего, тот же Якубович, которого за его стремление делать все быстро звали Торопыгой) напомнил ему о приближении этой даты. Во всяком случае именно к этому времени относится письмо Короленко к Е. С. Короленко от 30 октября 1904 г., в котором он просил жену:

Поищи, пожалуйста, в одной из папок заметку мою о Герцле (на отд[ельных] листках, но, кажется, сшито) и пришли ее сюда [Короленко 1956 (10): 401–402].

Получив эту заметку и слегка изменив начало, Короленко направил ее в одесский литературный еженедельник «Южные записки» (1903–1905), где она и была напечатана. Вот эта первая неучтенная статья.

Теодор Герцль (К полугодовщине его смерти)

В декабре исполнилось полгода со дня смерти известного вождя сионизма Теодора Герцля, которого похоронили с такой пышностью в Вене 7 июля нового стиля. Несмотря на то, что сам Герцль в завещании требовал для себя похорон «по последнему разряду», как предают земле бедняков, без торжественных речей и без похоронной помпы, — погребение все-таки приняло характер чрезвычайно торжественный.

В Вену прибыли делегаты из Парижа, Марсея, Лиона, Берлина, Гамбурга, Бремена, Кенигсберга, Лейпцига, Шарлоттенбурга, Будапешта, Триеста, Рима, Неаполя, Милана, Лондона, Ливерпуля, Манчестера, Женевы, Цюриха, Лозанны и Антверпена. Ко дню похорон было распечатано до четырех тысяч телеграмм, но они еще продолжали приходиться со всех концов мира. В этом движении общего сочувствия принимали участие далеко не одни евреи: семьей покойного Герцля и «комитетом действия», которого он был душой, — получены телеграммы от итальянского короля, от великого герцога Дармштадтского, от министров-президентов австрийского и германского, от Чемберлена, от бывшего военного министра в Италии, — не говоря о массе телеграмм от журнальных бюро Нью-Йорка, Лондона, Парижа, Вены, Рима, Берлина и т. д. и т. д.⁸ Можно сказать без преувеличения,

⁷ РГАЛИ. Ф. 155. Оп. 1. Ед. хр. 543. Л. 20.

⁸ См., в частности:

«Нашу редакцию посетил президент ассоциации венских журналистов и писателей “Конкордия” Эдгар б. Шпиль (Edgar b. Spiegl [Edgar Spiegl von Thurnsee]), чтобы от имени правления организации передать соболезнования членов ассоциации.

что смерть венского журналиста Теодора Герцля стала событием огромной общественной важности, участие к которому выказали как бедняки убогих заведений нашей «черты оседлости», так и «высокопоставленные лица», министры Старого и Нового Света, даже коронованные особы...

Разумеется, все это отослосось не к венскому журналисту, а к вдохновителю и вождю сионизма. С чисто восточною пылкостью воображения Герцль, истинный сын своего народа, соединил необыкновенную энергию и практичность. То, что казалось явной утопией и безумием, феерическая греза о новом возвращении в землю обетованную, о восстановлении Сиона и новом иудейском царстве, под влиянием страстной энергии нового пророка начало облекаться плотью. Казалось, на глазах у всего мира совершается библейское видение: мертвые кости приходят в движение и начинают обрастать мышцами. Мечта соединилась с действительностью, горячечный бред начинал котироваться на бирже. Разумеется, от этого все-таки поразительного начала до полного осуществления мечты — еще очень и очень далеко, если вообще она осуществима, в чем можно сильно сомневаться. И, однако, Герцль сделал на пути к этому осуществлению больше, чем можно было ожидать в наше прозаическое время. Простой, правда талантливый, венский журналист, сотрудник «*Neue Freie Presse*», вступал в переговоры с «державами»⁹, получал аудиенцию у султана, вступал в договоры и соглашения от имени фантастической, несуществующей или существующей только в мечте будущей самостоятельной Иудеи.

И серьезные европейские дипломаты благосклонно вступали в сношения с еврейским демагогом и утопистом, а к его гробу телеграф принес сочувственные заявления коронованных особ. Отчасти это понятно. Все мы люди, и все любим, в сущности, мечтателей. А если их все-таки гонят и преследуют, это потому, что «мечты» часто оказываются очень назойливы и шероховаты, когда бурно врываются в жизнь. «Мечта» Герцля была особого рода. Он смотрел, несомненно, в будущее своего народа, но опирался на начала национализма, то есть на прошлое. Создать нацию, не национальность только (она уже есть), а самостоятельную нацию, живущую полною жизнью, это значит (если брать понятие в его реальном значении) создать государство. Какое? Государство будущего? Но кто знает, каково будет это государство будущего и будет ли оно государством?.. И будет ли оно национальным. Реальная задача требовала, чтобы стремленья не двоились, чтобы усилия шли на устройство

Мы получили следующую телеграмму из пражской “Конкордии”: “Примите наши искренние соболезнования в связи с тяжелой утратой, которую Вы понесли в связи со смертью Теодора Герцля”. “Конкордия”» [Herzl 1904b: 3].

Многочисленные отклики на смерть Герцля из Киева, Варшавы, Белой Церкви, Умани и других городов с крупными еврейскими общинами напечатал журнал «Восход» в июльском номере за 1904 г. [М. К. 1904: 209–212]. В том же номере в «Обзоре еврейской печати» Герцль сравнивается с героем горьковского рассказа «Старуха Изергиль»: «В день похорон Герцля, один из сионистских ораторов сравнил почившего вождя с легендарным Данко Горького. И оратор бесспорно прав. Вы помните эту прекрасную легенду, рассказанную старухой Изергиль? Вы слушаете ее, и вам кажется, будто легенда эта сложена над свежей могилой великого агитатора, будто она рассказывает миру про славный подвиг доблестного еврейского героя Теодора Герцля!.. (...) еврейский, реальный Данко не мог, подобно легендарному, перед смертью “кинуть радостный взор на развернувшуюся перед ним свободную землю” — благородное сердце еврейского Данко разбилось в то время, когда его братьям не удалось еще выбраться из дремучего леса на вольную, широкую дорогу» [Цинберг 1904: 217]. Зарубежные отклики приведены М. Л. Тривусом (Шми) [Тривус 1904] и Я. Воловским [1904а]. См. также: [Воловский 1904b].

⁹ См., например, обсуждение вопроса о переселении евреев в английском парламенте [Евреи 1904: 2].

реального, теперешнего, конкретного государства с его настоящими классами, отношениями, неравенством, со всем, что еще живо в действительности и в понятиях народа, хотя... против этого уже борется нетерпеливая мечта социальных «утопистов». И вот задача состояла в том, чтобы мечты о неведомых еще новых формах человеческого общества направить на служение националистскому идеалу, чтобы слить в одном русле течения чисто революционные с течениями консервативными, чтобы борющиеся уже на обширном поле настоящего еврейские группы пересадить в *данных сегодняшних их отношениях* на почву палестинского будущего царства. Сознал ли Герцль вполне эти стороны своей задачи или не сознал, — они несомненно были... Борьба уже закипела внутри самого сионизма; всякая «мечта» по существу наиболее сходна головам горячим, которые принято считать «вредными элементами» настоящего общества. А реальные силы были на стороне людей настоящего...

Ближайшее будущее сионизма, движения, несомненно и возвышенного, и искреннего, даст нам дальнейшее развитие этой в высшей степени интересной «социальной драмы». Смерть Герцля, застигшая его в расцвете сил, явилась, разумеется, большим осложнением. Даже больше: быть может, этому похоронному торжеству, вызвавшему сочувственное движение во всем мире, суждено стать апогеем, высшей точкой сионизма. Венчанная общим сочувствием тень сионистского вождя явится и апофеозом движенья. Все мы, как сказано уже выше, любим мечтателей, но все же мечтатели людям реальной политики всего приятнее, когда умирают. А мечта Герцля, в сущности, никогда и не была революционной. Над печальной и темной юдолью настоящей еврейской действительности он расцвечивал всеми цветами радуги дальний горизонт самостоятельного существования, показывал своему исстрадавшемуся народу чисто географический исход, освящая националистской идеей существующие отношения. Человек пылкий, горячий и искренний, созданный, по-видимому, из того материала, из какого создавались вожди и пророки, он сам был вовлечен роковым образом в водоворот вызванного им парадоксального и двойственного течения. Представитель старой националистской идеи и демагог, мечтатель, создающий утопию, и прожектер, обращающийся к банкирам и дипломатам, — он указывал народу огненный столб в пустыне и — почтительно целовал руку у султана, наиболее автократического из автократов... И, конечно, присяжная дипломатия хорошо сознала, что демагогия Герцля далеко не революционна, а его утопия не грозит никаким устоям.

И вот, вероятно, почему к могиле умершего еврейского мечтателя стекается столько таких разнородных выражений сочувствия. Сионизм — это психология благородной мечты о будущем на почве социального консерватизма, а Герцль наиболее яркий, искренний и цельный его представитель...

И кто знает, быть может, для себя лично он сошел в могилу вовремя... Его дело было еще живо в момент его смерти, внутренние противоречия движения уже готовы были вскрыться. В последние годы это, кажется, уже начиналось, задевая своей грязной прозой даже личность сионистского вождя, которая теперь, во всяком случае, сошла со сцены в ореоле мечты незапятнанной и чистой [Короленко 1905].

Вскоре этот текст был перепечатан в газете «Сибирский вестник политики, литературы и общественной жизни» (1885–1905), которая выходила в Томске, с весьма показательными отличиями и комментариями. В рубрике «Среди

газет и журналов» вместе с другими материалами, разделенных отбивкой со звездочками, печаталось:

В «Южн[ых] зап[исках]» находим несколько строк Вл. Гал. Короленко, посвященных памяти Теодора Герцля, со дня смерти которого минуло уже полгода.

Далее дословно была перепечатана последняя часть статьи от слов «Ближайшее будущее сионизма, движения, несомненно, и возвышенного, и искреннего...» до самого конца. Затем следовало заключение републикатора:

Из всех некрологов Т. Герцля некролог Короленко едва ли не самый теплый и задушевный и верно схватывающий облик «благородного мечтателя» (Сибирский вестник (1905)).

После этого через отбивку и звездочки приводилась информация из минской газеты «Северо-западный край» о том,

...что друзьями Т. Герцля уже в настоящее время уже приводится в известность все, что осталось после смерти талантливого писателя и общественного деятеля. Все литературное наследство может быть разделено на две группы: общие литературные произведения и сионистские; среди первых находятся совершенно готовые к печати две сказки, написанные в самое последнее время, и целый ряд отдельных статей и заметок. Что же касается сионистских произведений, к ним следует отнести неопубликованные сионистские речи и исследования. Все это появится в свет под заглавием: «Полное собрание сионистских произведений Теодора Герцля» с биографией, написанной М. Нордау. Но самым ценным из всего оставшегося после Герцля следует считать его дневник, в котором заключается не только вся история сионистской деятельности его, но и характеристика выдающихся личностей [Среди газет 1905].

Между тем в среде евреев, которые были настроены на создание собственного национального государства, статья Короленко вызвала негативную реакцию, как, например, у Бен-Циона Динура, о чем он рассказывает в своих воспоминаниях:

Оказалось, что [Туган-]Барановский прекрасно разбирается в истории движения: хорошо осведомлен об ишуве в Палестине (он спросил меня об объединении виноградарей Ришон ле-Циона и о степени кооперации, которая у них принята), знаком со всеми трудами Герцля и очень его уважает. Я спросил его, читал ли он статью Короленко о Герцле в «Южных записках» (в январской книжке 1905 года). «Конечно», — ответил он. «Я был задет этой статьей», — сказал я. «Почему? — спросил он. — Разве Короленко не назвал Герцля примером и образцом влияния личности на современную историю?» — «Я обиделся не за Герцля, а за Короленко: он вообще не воспринял то революционное, направленное на возвышение общественного строя, которое составляет основу воз-

зрений Герцля. Короленко ценит его с довольно шаблонной и внешней стороны». Туган-Барановский улыбнулся: «Ну, не это главное в статье Короленко. У него есть собственные идеи по этим вопросам, и не стоит его за это судить. Несмотря на это, Короленко понял универсальную сторону личности Герцля, которая является примером и образцом для новых лидеров новых движений и их растущего влияния. Это концепция крупного писателя с зорким взглядом» [Динур 2008: 255].

И как следует из этих воспоминаний, статья Короленко была адекватно усвоена и осмыслена его русскими современниками. Однако впоследствии она была совершенно забыта и выпала из научного оборота. А перепечатка в «Сибирском вестнике» учтена в научных изданиях только как факт рецепции Герцля в сибирской периодике [Никонова, Серягина 2016] (ср. также [Никонова б. д.]). Сам же исходный оригинальный текст Короленко остался за пределами внимания даже тех исследователей, которые специально писали об этом вопросе [Локшин 2010: 37]. К общей оценке этого произведения Короленко мы еще вернемся, а сейчас обратимся к другой опубликованной и утраченной исследователями его публикации.

2

8 июля 1904 г. Н. Ф. Анненский сообщал Пешехонову о подготовке для июльского номера журнала раздела «Новые книги», в котором материалы печатались анонимно, как мнение редакции:

«Новые книги» я всё задерживал, поджидая рецензии от Вл[адимира] Гал[актионовича]. Сегодня получил две и — представьте мою досаду — оказывается, что одна из них о книжке Скальковского, о которой мы только что напечатали рецензию (в июньской книжке, Ганейзера). Я было думал, нельзя ли воспользоваться ею для «Случайных заметок», но и это неудобно, так как во многом статейка Вл[адимира] Г[алактионовича] совпадает с тем, что отмечено и Ганейзером. Другая короленковская статейка (по поводу курской брошюры «Китай и мы») может идти и в «Новые книги», и в «Случайные заметки», — но последние до сих пор еще под вопросом для этой книжки вообще¹⁰.

Постоянный автор «Русского богатства» Е. А. Ганейзер (см. о нем: [Спивак и др. 2022: 119]) отмечал в рецензии, что составитель книги К. А. Скальковский, «пылкий поклонник женского вопроса» и хореографии, собрал «отрывки множества авторов от Аристотеля до гг. Буренина и Суворина», полагая, что они отвечают на «мучительные вопросы» русской жизни [Ганейзер 1904: 114]. Н. Ф. Анненский прав: Ганейзер и Короленко совпали по многим критическим пунктам.

Когда Короленко узнал о том, что его материал опоздал, мы точно не знаем. Однако 22 июня 1904 г. Якубович сообщает ему, что «на днях выходит уже

¹⁰ РГБ. Ф. 225. Карт. 2. Ед. хр. 13. Л. 40–41 об.

июньская книжка, сильно пострадавшая в цензуре»¹¹. А 26 июня он пишет: «...но вот же вышла июньская книжка...»¹². Еще не получив в Джанхоте эти письма, Короленко запрашивает Пешехонова 28 июня 1904 г.:

Спросите, пожалуйста, при случае, послан ли мне № «Русского богатства» (июньский). (Ох, чует мое сердце, что опять выйдем поздно...)»¹³.

Из этого следует, что Короленко узнал содержание номера только после 28 июня, но вернулась ему рецензия, видимо, не сразу, потому что напечатана она была в газете «Киевские отклики» только 22 октября. Как можно предполагать, выбор именно этого издания был обусловлен тем, что центральные российские газеты уже откликнулись на книгу Скальковского. И тем не менее Короленко обратился в «Киевские отклики» тоже не случайно: это была очень популярная газета (тираж в 1905 г. составлял 25 тысяч экземпляров), к тому же в ней постоянно сотрудничал историк украинской литературы С. А. Ефремов, который в это время сдал свою статью в «Русское богатство» [Ефремов 1905] именно через Короленко. Так или иначе, рецензия была напечатана.

**«Физиология русского общества»
Материалы для физиологии русского общества. «Маленькая
хрестоматия для взрослых». Мнения русских о самих себе.
Собрал К. Скальковский. СПб., 1904**

Эта небольшая книжечка, с заглавиями и подзаглавиями в три яруса не так давно вызвала целый взрыв громов в газете г-на Грингмута¹⁴. Автор ее оказался повинен во множестве преступлений, но, разумеется, прежде всего и всего больше в измене отечеству. Он позволил себе привести такие «мнения русских о самих себе», которые, прочитай их, например, японцы, — могут послужить орудием для дискредитирования русского имени, а отсюда, уже, разумеется, недалеко и до русского кредита...

И это все — г. Скальковский... Веселый «Вопросительный знак»¹⁵, так игриво рассуждавший «о женщинах»¹⁶, любитель, знаток и певец балета¹⁷, всегда с такой величавой трезвостью относившийся к различным «измам», всегда довольный, веселый, настроенный наиболее благонамереннейшим образом. Нет, мы решительно не могли поверить г. Грингмуту на слово.

И, разумеется, хорошо сделали. Правда, обычное жизнерадостное настроение г-на Скальковского как будто несколько замутилось. Г-н Скальковский сам признается, что, «испытав на своей шее все прелести отечественной административной,

¹¹ РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 36. Ед. хр. 17–18. Л. 20.

¹² РГБ. Ф. 135. Разд. II. Карт. 36. Ед. хр. 99. Л. 19–20 об.

¹³ РГБ. Ф. 225. Карт. 3. Ед. хр. 35. Л. 16–18 об.

¹⁴ Имеется в виду газета «Московские ведомости», главный редактор — В. А. Грингмут, историк и публицист консервативного толка, монархист, член Русского собрания, основатель Русской монархической партии, один из главных идеологов черносотенного движения. Книга Скальковского поступила в редакцию газеты 14 апреля 1904 г. [Список 1904: 5]. Позже в разделе «Библиография» была напечатана рецензия на книгу Скальковского (см.: [Н. Ем. 1904]). А в следующем номере появился еще один критический материал: [Барсуков 1904].

¹⁵ Псевдоним К. А. Скальковского (см.: [Масанов 1958]).

¹⁶ См.: [Скальковский 1886а].

¹⁷ См.: [Скальковский 1886б].

общественной и литературной деятельности», он удалился в Париж и там предался чтению русских книг, причем читал в несколько скептическом настроении»¹⁸. То, что служило «симпатичным откликом» его тогдашнему душевному строю, он выписывал на клочках бумаги и бросал в один из ящиков шифоньерки... Так и составила настоящая книга, на которую отчасти лег отпечаток не то английского сликана¹⁹, не то русского почечуя... От этого вся она проникнута как бы легким брюзжаньем, но брюзжанием беспредметным, направленным более или менее в пространство и уже по тому самому совершенно безвредным. «Объяснение всему то, что мы народ некультурный в европейском смысле» (стр. XI), — говорит он. «У вышеупомянутых (т. е. западных) народов есть право личной собственности, а у нас до сих пор господствует коммунизм», который, «по справедливому замечанию г. Сыромятникова, — есть исконное разрушительное начало русского народа»²⁰. «Удивительный это народ русский, — заметил с своей стороны покойный [композитор А. Г.] Рубинштейн, — он ленив, как животное, горчайший пьяница, хитер до обмана, набожен до ребячества»²¹ (стр. XII). «Правобережные малороссы, — уверяет г. Скальковский, — заработали от свеклосахарного производства сотни мил-

¹⁸ В предисловии Скальковский так объяснял причины, спровоцировавшие создание этой книги:

«Происхождение этой книги случайное: занимался я ею менее восьми лет, почему она вышла не объёмиста, и вошли в нее цитаты лишь из двухсот с небольшим авторов.

Когда, испытывая на своей шее все прелести отечественной административной, общественной и литературной деятельности, я удалился в Париж на покой, то после кипучих повседневных занятий относительное бездействие вызвало, конечно, скуку и я предался усиленно чтению. (...) я, который, живя в Петербурге, читал большею частью французские книги, на чужбине стал читать и собирать русские книги, преимущественно по русской истории и истории русской литературы. Читал я в несколько скептическом настроении (...) и в прочитанном нашел немало симпатичных моему настроению откликов» [Скальковский 1904a: ix].

¹⁹ Реминисценция из «Евгения Онегина».

²⁰ Скальковский упоминал, однако, не только романский мир. После слов об отношении к романскому миру и Византии он писал:

«По своей культуре масса сельского населения России и теперь стоит не выше, а ниже многих азиатских народов. У сартов, таджиков средней Азии мы находим грамотность, известное довольство, удовлетворительное питание. Конечно, и там есть нищие и пролетарии, но никогда в Бухаре или Коканде не было населения вроде наших белорусов или северян, которое из поколения в поколение питалось бы черным неотсеянным хлебом с гнилым квасом, а в виде роскоши имело бы гнилую капусту огурец и немного луку.

У вышеупомянутых народов есть право личной собственности, а у нас до сих пор господствует коммунизм, почему у массы народа нет ничего твердого и прочного в жизни, и жизнь ее идет скачками, от тяжелого уныния к сумасшедшему разгулу» [Скальковский 1904: xi–xii].

²¹ Ср.: «Из крестьян разных народностей, встречавшихся мне, русский мужик (великоросс) кажется самым интересным. Помимо того что он ленив, как животное, горчайший пьяница, хитер до обмана, набожен до ребячества, монархичен до рабства, природа так удивительно его приспособила, что он ко всему пригоден: с топором своим (неразлучным его спутником) может почти заменить машину; со своим здравым смыслом может найтись во всяком положении и со своей первобытной силой может победить все и всех. Он был уже слугой, хозяином, поэтом, ученым, изобретателем, священником, сектантом, солдатом, генералом, музыкантом, инженером и т. д. Странствование с места на место в своем отечестве ему весьма присуще, но эмиграция — немислима (за исключением паломничества в Иерусалим ко Гробу Господню). Но он имеет в характере особенность, которая его часто губит и во многом ему вредит: он или покорен до унижения (“что я?”, “да могу ли я?”, “да смею ли я?”) или уже сам черт ему не брат («не подвертывайся: все могу, что захочу!»). Удивительный народ эти русские!» [Рубинштейн 1904: 145–146] (ср. [Рубинштейн 1999: 260–261]).

лионов, белорусы на постройке жел[езных] дор[ог] тоже сотни миллионов, но эти громадные капиталы... не имели почти никакого влияния». Разные действительно «злонамеренные» (с точки зрения г-на Грингмута) люди могли бы сказать, что миллионы, деленные на десятки (напр[имер] инженеров-строителей), дают действительно сотни тысяч. Но те же миллионы, деленные на сотни тысяч (рабочих), дают уже гроши, не подлежащие накоплению. Но г. Скальковский, как и г. Грингмут, с легким сердцем относит это на счет лени, беспечности и пьянства «народа». Не лучше и интеллигенция: «Ты мне дай такое жалованье (заметил, по словам г-на Скальковского, один исправник), чтобы никто ко мне меньше как с синенькой²², не смел и подъехать», — и наш автор по этому поводу желчно восклицает: «Таково воззрение значительной части нашей интеллигенции (!)» (XVII). Что же говорить о литературе, науке, образовании? «Завели (в Томске) без надобности, единственно в угоду требованию газет и разных фантазеров два высших учебных заведения, и они остаются совершенно без влияния на интеллигенцию города. Местные жители, сибиряки, почти (?) не пользуются этими заведениями, и наполняются последние изгнанниками из внутренних губерний» (XVII). В отделе «Суд — наказание» г-н Скальковский «нарочно возобновил в памяти здравомыслящие рассуждения митрополита Филарета»²³. Смотрим отдел «Суд — наказание», находим на стр. 173 «здравомыслящие рассуждения» и читаем: «Если государство найдет неизбежным в некоторых случаях употреблять телесное наказание, христианство не осудит сей строгости». Это, конечно, не ново. К. П. Победоносцев приводит примеры, когда государство находило возможным смягчить формы наказания, а представители церкви осуждали сию мягкость. Но мы совершенно не можем понять, чем огорчился г-н Грингмут в книге Скальковского? Даже найдя (на стр. XI) причину всех наших зол в недостатке европейской культуры, г-н Скальковский на стр. XVIII уже брюзжит на Петра, находя, что его реформа, «сделанная при помощи немцев, польских поповичей и всяких авантюристов...», только затормозила на целый век духовно-нравственное развитие народа»²⁴. И если на стр. X г-н Скальковский как бы скорбит: «Почему учреждения, которые оказались пригодными даже для антильских негров и для японцев, не говоря уже о разных «братушках», кажутся еще для нас чем-то преждевременным», — то на стр. XVIII и XIX он уже громит «разных утопистов», предлагающих — «прямо скакнуть на целый век вперед, вводя у нас такие институты, которые и на Западе не вышли еще из сферы теоретических мечтаний». Мечтательность эта дошла, по мнению г-на Скальковского, до таких ужасных пределов, что у вас скоро уже не будет никакой уголовной репрессии»... И т. д., и т. д. Как видите, г-н Грингмут по недоразумению обрушился на своего союзника, и если в книге г-на Скальковского, который (по выражению одного писателя в малорусской комедии) «категорят по усем системам», — мож-

²² Купюра номиналом пять рублей.

²³ Ср.: «В отделе “Суд — наказание” я нарочно возобновил в памяти здравомыслящие рассуждения митрополита Филарета в ответ на предположения кн. Н. А. Орлова. Эти слова служат отпором нелепостям, напечатанным в последнее время в русских изданиях по поводу проекта восстановления в Дании телесных наказаний» [Скальковский 1904: xix].

²⁴ Короленко вольно цитирует источник: «...реформа, сделанная при помощи немцев, польских поповичей и всяких авантюристов, коснулась одних поверхностных слоев общества, только слегка взбудоражив остальные.

Устроив по иностранным образцам высшее общество, бюрократию и военные силы, Петр в действительности затормозил на целый век духовно-нравственное развитие народа, который по почвенным и климатическим условиям и без того не быстро развивался» [Скальковский 1904а: xviii].

но усмотреть своего рода нигилизм, то ведь это именно тот нигилизм, которым проникнуты столбцы «Московских ведомостей» и «Гражданина». И даже в последовательности мысли г-н Скальковский едва ли уступит своему критику: на стр. XVIII он упрекает Петра, «устроившего по иностранным образцам высшее общество, бюрократию и *военные силы*» и тем «затормозившего на целый век духовно-нравственные силы народа»²⁵, — а уже на [стр.] XXI он пишет: «Мы имеем замечательную пехоту, и наша армия (правда, впервые организованная иностранцами, научившими нас многому полезному) не уступает лучшим заграничным».

Итак, по-видимому, все в полном порядке. И если сам г. Скальковский неосторожно употребляет слово *скептицизм*, а его предисловие, да отчасти и самый подбор цитат проникнуты брюзжанием, то это, во-1-х, потому, что г. Скальковский гораздо все-таки умнее г-на Грингмута и знает, что на одних фанфарах и казенных восторгах далеко не уедешь, а во-2-х, еще потому, что он действительно недоволен и имеет свои резоны. Так, например: недавно он «баллотировался в гласные петербургской думы... Единодушие казалось удивительное: все пожимали руки, кланялись, заранее поздравляли с успехом. Когда же вскрыли поданные бюллетени, то оказалось, что добрая половина этих пожимателей рук²⁶ подали голоса за наших противников...»²⁷. Наконец, наконец, нельзя же всю жизнь так весело писать о балете и «женщинах». *Tout passe, tout lasse*²⁸... Жизнерадостное настроение вспыхнет вопросительным знаком, а затем, по естественному закону, наступает реакция и вместо веселых рулад — из-под пера выливаются горькие брюзжающие строки.

Что же касается самих «изречений», то это не систематическая коллекция, а лишь случайный набор, сделанный односторонне настроенным коллекционером. Порой попадаются мысли умные и глубокие, порой плоские и неинтересные. «Мы самый бессистемный народ в Европе. Это *от войны. Мы слишком долго воевали*, а война есть судорога... Нам *трудно жить* и тем *необходимее* нам *успокоиться, войти в себя, действовать систематически*...» По-моему, военная судорога мешала нам и в установлении учебной системы...» Мы сократили эту длинную «судорожную» цитату с ее натянутыми парадоксами и «благовременной откровенностью», но читателю, вероятно, небезынтересно узнать, что это писал г. Суворин, и писал не очень давно²⁹. Очень жаль, что для равновесия, г-н Скальковский не привел других изречений того же автора, где уже оказалось бы, что мы воевали мало и что в судороги народы впадают от мира. «Ничто так не убивает надежды на самоуправление в России, как эти отовсюду доходящие известия, что поместные дворяне ждут не дождутся земских должностей, приносящих хорошее жалование, и преимущественно с этой стороны интересуются земскими учреждениями... Уж не за это ли изречение так рассердился дворянолюбивый г. Грингмут? Но... оно принадлежит М. Н. Каткову³⁰! «В России упражняются в тихом роптании», — это сказала... императрица Екатерина II³¹. «Только у нас может

²⁵ Ср. в оригинале: «Устроив по иностранным образцам высшее общество, бюрократию и военные силы, Петр в действительности затормозил на целый век духовно-нравственное развитие народа [и далее автор продолжает], который по почвенным и климатическим условиям и без того не быстро развивался» [Скальковский 1904: xviii].

²⁶ В оригинале: «пожимателей рук и клятвопреступников» [Скальковский 1904а: xx].

²⁷ Цитируется [Скальковский 1904а: xx].

²⁸ Все проходит, все надоело (франц.).

* Курсивы всюду наши. — *Примеч. Короленко.*

²⁹ А. С. Суворин; раздел «Народ» [Скальковский 1904а: 10].

³⁰ М. Н. Катков; раздел «Самоуправление. — Земство. — Города» [Скальковский 1904а: 103].

³¹ Екатерина II, раздел «Оппозиция» [Скальковский 1904а: 114].

существовать такой nonsens, как русская партия! Что бы сказали немцы или англичане, если бы кто заявил им о существовании среди них немецкой или английской партии. Одна мысль об этом навела бы гомерический хохот на любого британца или немца³². Маленькое avis³³ (устаи А. А. Васильчикова) «русскому собранию», — вышедшему из недр «Нового времени», в котором неизменно сотрудничал г-н Скальковский. Зато устаи Щербини г. Скальковский ворчит и на либералов:

Я либералов избегаю,
При них боюсь за свой платок,
И за часами наблюдаю,
И дальше прячу кошелек³⁴.

Можно было бы подумать, что, например, Болеслав Маркевич был ужасный либерал, если бы г-н Скальковский через несколько страниц не разъяснял вопроса цитатой из кн. Мещерского. Последний, как известно, человек очень авторитетный в вопросах консерватизма, — говорит прямо, что «столичный консерватор в своем роде интересный субъект: если он в чайнии что-нибудь хапнуть от казны, — он консерватор; если надежда хапнуть лопнула, если штука сорвалась... то он сразу становится либералом...»³⁵ Это авторитетное заявление наводит на размышление о том, что было бы с газетным консерватизмом, если бы «исчезла надежда», напр[имер], на субсидии, обязательную подписку через земских начальников и казенные объявления... Ведь тогда, если верить кн. Мещерскому, вся русская пресса, пожалуй, стала бы сразу либеральной. «Были ташкентцы, теперь, пожалуй, явятся и артурцы» — это крылатое слово тоже принадлежит кн. Мещерскому или, по крайней мере, взято из «Гражданина»...³⁶

В заключение позволим себе предостеречь собратьев-журналистов: г. Скальковский предвидит, что они, «наверное, выругают эту его книгу, как выбрали и остальные, но... тайком будут ее покупать и в течение многих лет черпать отсюда свою мудрость, тщательно скрывая источник». Таким образом, г. Скальковский объявил крылатые слова наших писателей как бы своей литературной собственностью. Не огорчайте же, господа, г. Скальковского, он и без того не в духе... До такой степени не в духе, что даже о балетных дивах говорит устаи г. Дьякова³⁷: «Наша ведь что: тряхнет спиной — под ней подмостки трещат и ломаются, а ежели скажет: “взгляните здесь, взгляните там”³⁸, — то уж точно есть на что взглянуть... какая-то ухарская и безнадежная готовность в нестерпимое распространение в округности» (166). А давно ли, кажется, г. Скальковский так мило с таким увле-

³² А. А. Васильчиков, историк и искусствовед, директор Императорского Эрмитажа; раздел «Партии» [Скальковский 1904а: 116].

³³ Уведомление (франц.).

³⁴ См.: [Щербина 1873: 318].

³⁵ Ср. [Скальковский 1904а: 118 (раздел «Консерваторы»)].

³⁶ Ср. [Скальковский 1904а: 135].

³⁷ А. А. Дьяков (1845–1895), прозаик, публицист, сотрудник газет «Берег», «Новое время», «Петербургская газета». Ср. [Скальковский 1904а: 166 (раздел «Театр. Актеры»)].

³⁸ Ср. куплеты Серполетты с хором из оперетты «Корневильские колокола»:

Взгляните здесь, смотрите там,
Нравится ль все это вам.
Смотрите здесь, взгляните там,
По вкусу ли все это вам!
[Планкет 1900: 33] (ср. также [Планкет 1884: 47]).

чением писал об этих предметах... Да, все суета сует и всяческая суета... [Короленько 1904].

Составитель этой книги Константин Аполлонович Скальковский вызывал в «Русском богатстве» особый интерес³⁹, поскольку для его современников не было секретом, что этот сотрудник «Нового времени» был в юности соучеником Михайловского по Горному институту, и в следующем году он сам напоминает об этом в своих воспоминаниях [Скальковский 1906 (гл. «Горный институт»)]. Об отношении Скальковского с Михайловским говорит А. Г. Горнфельд в рецензии на книгу Скальковского «За год», защищая честь покойного руководителя «Русского богатства»:

Конечно, фигура г. Скальковского сложилась достаточно давно, чтобы русский читатель мог в ней найти какую-либо новую черточку. Но все-таки — какая устойчивость духовных интересов. Вот поистине сохранившийся старец. На склоне лет он, как и следует, охотно, хотя не всегда кстати, обращается к воспоминаниям. Остановившись в Вене «не для одного созерцания роскошных форм, которые, странным образом, сочетаются у венок с тонкими и изящными attaches», он вспоминает, что жил здесь во время всемирной выставки с покойным Н. К. Михайловским. Что значит «жил с Н. К. Михайловским» — в одном городе или в одном отеле — не видно. Во всяком случае, в эти памятные г. Скальковскому дни Н. К. Михайловский, очевидно, имел случай хорошо изучить своего знакомого: не прошло и года, как он в «Литературных заметках» 1874 г. остановился с должным вниманием на облике г. Скальковского. Он отмечал его «Путевые впечатления», где «в каждой странице звучит до комизма назойливая нота: о, я бедовый, я фолишон! Я знаю цену “нервического дрожания бедер”, знаю, что значит пропорциональность частей женского тела и т. д.» Он спрашивал: «почему г. Скальковский, не довольствуясь своей мировой славой в качестве автора “Суэзского канала”, также стремится казаться фолишоном⁴⁰? Откуда это возрождение старых грехов с приправою серьезности и деловитости? Думаю, что соответственный социально-психологический анализ дал бы в результате: отсутствие всякого присутствия». Как видит читатель, так было тридцать лет назад, так оно и теперь. До сих пор впечатления, выносимые из всякого произведения г. Скальковского, в конечном итоге укладываются в заключительное восклицание Н. К. Михайловского: «Читатель, я хотел вас свести в балаган. Но мы попали в своего рода собачью пещеру, в которой долго оставаться нельзя, — задохнешься» [Горнфельд 1905: 148].

³⁹ В журнале достаточно регулярно публиковались рецензии на его книги: [Южаков 1897; Каррик 1902; 1903; Горнфельд 1905]. О мнении Скальковского как бывшего директора Горного департамента по поводу возвращения посессионных земель в казну см.: [Плотников 1898].

⁴⁰ *Фолишон* — весельчак, балагур (от фр. *folichon*).

Ответ был необходим, тем более что книга Скальковского имела большой читательский успех: в сентябре 1904 г. вышло уже третье издание, хотя в выходных данных указан 1905 г. Таким образом, в течение 1904 г. совокупный тираж издания составил 3900 экземпляров. Первое издание вышло между 1 января и 31 марта 1904 г. тиражом 1200 экземпляров [Скальковский 1904a], второе — в мае тиражом 1500 экземпляров [Скальковский 1904b]⁴¹; третье издание — в сентябре тиражом 1200 экземпляров [Скальковский 1905; Список 1905: 165, 433, 827]. Но не прошло и ста лет, как адекватное восприятие книги как факта массовой культуры было утрачено, а полемика, вызванная ее появлением, была забыта. Вследствие этого книга, которая при своем появлении воспринималась как «развлекательная» литература, была переиздана с вполне серьезным предисловием. Автор предисловия «От редакции» неизвестен, но оно придает книге вес и значение, которое прямо противоречит признаниям самого автора⁴². Сборник «стал результатом многолетних трудов и внимательнейшего чтения книг преимущественно по русской истории и истории русской литературы» [Скальковский 2001: 3].

А материалы книги Скальковского активно и безоценочно используются в некоторых весьма популярных научных культурологических построениях [Эпштейн 2003a]⁴³. Как можно судить, опора на такой хлестко-броский материал делает сами эти культурологические построения фактами массовой культуры.

* * *

Легко заметить, что эти статьи Короленко, выпавшие из научного оборота, исключительно важны для научного осмысления как творчества этого писателя, так и литературно-общественной ситуации в России и вообще в Европе в период первых пока еще локальных империалистических войн (в южноафриканских республиках, в Китае в связи с «восстанием боксеров», Русско-японской войны) и накануне Первой мировой войны. В это время актуализировалась «национально-патриотическая» проблематика, о чем ярко свидетельствует большое международное интервью, которое опубликовал в начале 1904 г. французский еженедельный журнал «La Revue». В этом интервью принял участие 41 политик и деятель культуры, в том числе А. Франс, О. Мирбо, А. де Губертис, К. Каутский, Ф. Кошут, Ч. Ломброзо, М. Метерлинк, Н. К. Михайловский, Т. Моммзен, М. Нордау. Единственным вопросом этого интервью был следующий: «Le Patriotisme est-il incompatible avec l'amour de l'Humanité?» (Совместим ли патриотизм с любовью к человечеству?) (см.: [La Revue 1904a; 1904b]). Общественно-политическим фоном этого интервью были не только локальные (франко-немецкие, австро-венгерские, шведско-норвежские, русско-японские) конфликты и локальный геноцид армян на территории Турции, но и повсеместное антисемитское движение и ответное сионистское движение. Все это было частным проявлением «национал-патриотизма», и все это требует обстоятельного анализа.

⁴¹ Объявление о поступлении в продажу 2-го издания см. в: Новое время. 1904. 8 июня, № 10153. С. 1.

⁴² См. примеч. 20.

⁴³ См. также: [Эпштейн 2000a: 86; 2000b; 2003b; 2004: 31; myśliwiec 2016].

Вопрос о совместимости патриотизма с любовью к человечеству провоцировал однозначно отрицательный ответ. В этом ответе не было оттенков и полутонов, что, может быть, хорошо в чистой теории, но едва ли реально может быть осуществлено в жизни. Однако признание градаций приводило к утрате границ, к потере собственных взглядов. Говоря о похоронах «венского журналиста» Герцля, Короленко отмечает огромное число откликов. Он хорошо помнит, что недавно еще хоронил «петербургского журналиста» Н. К. Михайловского, смерть которого вызвала тоже немалое число соболезнований. Но в сравнении с похоронами Герцля это огромное число выглядело каплей в море. И Короленко справедливо уточняет, что все эти соболезнования относились «не к венскому журналисту, а к вдохновителю и вождю сионизма». Короленко не без укоризны напоминает, что Герцль-политик целовал руку турецкого султана, «наиболее автократического из автократов», хотя и признает стремления его честными и искренними. В политике теория расходилась с практикой, появлялись оттенки и переходные тона, приходилось идти на компромиссы. Как известно, Герцль во имя осуществления идеи национального государства готов был основать его в Африке, и это привело к расколу в сионистском движении и ускорило смерть Герцля.

Как видим, эти две забытые статьи Короленко показывают нам одно из важнейших направлений в идеологической борьбе писателя и журнала «Русское богатство» в 1904 г. По другим печатным источникам данное направление выявляется не столь очевидно, почему эти вводимые в научный оборот статьи приобретают особое значение.

Источники

- Барсуков 1904 — *Барсуков Н.* Заметка по поводу статьи г. Скальковского о бомбардировке Одессы в 1854 году // *Московские ведомости*: [Газ.]. 1904. 20 апреля, № 108. С. 4.
- Воловский 1904а — *Воловский Я.* Иностранное обозрение // *Книжки Восхода*. 1904. № 7. С. 250–252.
- Воловский 1904б — *Воловский Я.* Смерть д-ра Герцля: Письмо из Вены // *Книжки Восхода*. 1904. № 7. С. 255–265.
- Ганейзер 1904 — [Ганейзер А. Е.]. [Рец. на: Материалы для физиологии русского общества. Маленькая хрестоматия для взрослых. Мнения русских о самих себе. Собрал К. Скальковский. СПб., 1904] // *Русское богатство*. 1904. № 6. Отд. 2. С. 113–115.
- Горнфельд 1904 — А. Г. [Горнфельд А. Г.]. Теодор Герцль // *Русское богатство*. 1904. № 7. Отд. 2. С. 207–211.
- Горнфельд 1905 — [Горнфельд А. Г.]. [Рец. на: К. Скальковский. За год. СПб., 1905] // *Русское богатство*. 1905. № 1. Отд. 2. С. 146–148.
- Евреи 1904 — Евреи в Восточной Африке (Внешние известия) // *Новое время*. 1904. 21 июня / 4 июля, № 10166.
- Ефремов 1905 — *Ефремов Серг.* Вне закона. К истории цензуры в России // *Русское богатство*. 1905. № 1. Отд. 2. С. 66–104.
- Каррик 1902 — [Каррик В. В.]. [Рец. на: К. Скальковский. Сатирические очерки и воспоминания. СПб., 1902] // *Русское богатство*. 1902. № 2. Отд. 2. С. 31–32.
- Каррик 1903. — [Каррик В. В.]. [Рец. на: Скальковский. Очерки и фантазии. СПб., 1903] // *Русское богатство*. 1903. № 9. Отд. 2. С. 38–39.

- Короленко 1904 — *Кор. Вл. [Короленко В. Г.]*. Физиология русского общества // Киевские отклики: [Газ.]. 1904. 22 окт. С. 2.
- Короленко 1905 — *Кор. Вл. [Короленко В. Г.]*. Теодор Герцль: К полугодовщине его смерти // Южные записки: [Газ.; Одесса]. 1905. 2 янв., № 1. С. 24–26.
- Короленко 1956 — *Короленко В. Г.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10: Письма, 1879–1921. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1956.
- Масанов 1958 — *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. Т. 3: Псевдонимы русского алфавита: Р — Я. Псевдонимы латинского и греческого алфавитов. Астронимы, цифры, разные знаки. М.: Изд-во Кн. палаты, 1958.
- М. К. 1904 — *М. К.* Хроника внутренней жизни // Книжки Восхода. 1904. № 7. С. 209–212.
- Н. Ем. 1904 — *Н. Ем.* Самооплевание // Московские ведомости: [Газ.]. 1904. 19 апр., № 107. С. 4.
- Планкет 1884 — Корневильские колокола: Комическая опера в 3-х действиях и 4-х картинах / Пер. с франц. М. А. Невского; Муз. Планкета. 2-е изд., испр. М.: Литография Московской театральной библиотеки Е. Н. Рассохиной, 1884.
- Планкет 1900 — Корневильские колокола = (Les Cloches de Corneville): Комическая опера в трех действиях (четырёх картинах) / Муз. Р. Планкета; Пер. с франц. М. А. Невского. М.; СПб.: Изд. В. Бессель и К^о, 1900.
- Плотников 1898 — *Плотников М. А.* Хроника внутренней жизни. I. Последние известия из неурожайных губерний. — Орловский съезд сельских хозяев и орловское дворянское собрание. — Начальное народное образование в столицах. — Железнодорожные крушения и причины их. — Выкуп посессионных земель на Урале и г. Скальковский // Русское богатство. 1898. № 6. Отд. 2. С. 110–133.
- Рубинштейн 1904 — *Рубинштейн А. Г.* Мысли и афоризмы / Пер. с нем. Н. Н. Штрауха. СПб.: Изд. Г. В. Малаховского, 1904.
- Рубинштейн 1999 — *Рубинштейн А. Г.* Короб мыслей: афоризмы и мысли. М.: Олма-Пресс; СПб.: Нева; Знамение, 1999.
- Скальковский 1886а — [*Скальковский К. А.*]. О женщинах: мысли старые и новые. М.: Изд. и тип. А. С. Суворина, 1886.
- Скальковский 1886б — [*Скальковский К. А.*]. Танцы, балет, их история и место в ряду изящных искусств. М.: Тип. А. С. Суворина, 1886.
- Скальковский 1904а — Маленькая хрестоматия для взрослых: Мнения русских о самих себе / Собрал К. Скальковский. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1904. (Материалы для физиологии русского общества).
- Скальковский 1904б — Маленькая хрестоматия для взрослых: Мнения русских о самих себе / Собрал К. Скальковский. 2-е изд. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1904. (Материалы для физиологии русского общества).
- Скальковский 1905 — Маленькая хрестоматия для взрослых: Мнения русских о самих себе / Собрал К. Скальковский. 3-е изд. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1905. [Опубл. в 1904 г.]. (Материалы для физиологии русского общества).
- Скальковский 1906 — *Скальковский К.* Воспоминания молодости (по морю житейскому). 1843–1869. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1906.
- Скальковский 2001 — Мнения русских о самих себе: Маленькая хрестоматия для взрослых / Сост. К. Скальковский. М.: ТЕРРА; Книжный клуб, 2001.
- Список 1904 — Список книг, поступивших в редакцию // Московские ведомости: [Газ.]. 1904. 14 апр., № 104. С. 5.
- Список 1905 — Список книг, вышедших в России в 1904 году. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1905.

- Среди газет 1905 — Среди газет и журналов // Сибирский вестник политики, литературы и общественной жизни: [Газ.; Томск]. 1905. 22 янв., № 17. С. 3.
- Тривус 1904 — Шми [Тривус М. Л.]. Иностранное обозрение // Книжки Восхода. 1904. № 7. С. 240–250.
- Цинберг 1904 — З. [Цинберг С. Л.]. Обзор еврейской печати // Книжки Восхода. 1904. № 7. С. 216–222.
- Щербина 1873 — Щербина Н. Ф. Полное собрание сочинений. СПб.: Тип. Министерства путей сообщения, 1873.
- Herzl 1904a — Dr. Teodor Herzl // Neue Freie Presse. 1904. Juli 4, № 14317. S. 1–2.
- Herzl 1904b — Dr. Teodor Herzl // Neue Freie Presse. 1904. Juli 5, № 14318. S. 8.
- Herzl 1904c — Teodor Gerzl // Neue Freie Presse. 1904. Juli 7, № 14320. S. 1–2.
- Южаков 1897 — [Рец. на: К. Скальковский. Внешняя политика России и положение иностранных держав. СПб., 1897] // Русское богатство. 1897. № 9. Отд. 2. С. 47–49.
- La Revue 1904a — Le Patriotisme est-il incompatible avec l'amour de l'Humanité? Première partie // La Revue. 1904. 15 Janvier, № 2. P. 141–181.
- La Revue 1904b — Le Patriotisme est-il incompatible avec l'amour de l'Humanité? Deuxième partie // La Revue. 1904. 1 Février, № 3. P. 277–325.
- mysliwiec 2016 — *mysliwiec*. Душою я русский! Воскликнул он и в доказательство произнес несколько неслестных выражений о русских // Livejournal.com. 2016. 21 янв. URL: <https://mysliwiec.livejournal.com/2471382.html>.

Сокращения

- РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).
- РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

Литература

- Библиография б. д. — Библиография Владимира Короленко // Википедия. [Б. д.] URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Библиография_Владимира_Короленко.
- Динур 2008 — Динур Б.-Ц. Мир, которого не стало: Воспоминания и впечатления (1884–1914). М.: Мосты культуры; Иерусалим: Gesharim, 2008.
- Локшин 2010 — Локшин А. Споры о сионизме в России начала XX века // Лехаим. 2010. № 10 (222). URL: <https://www.lechaim.ru/ARHIV/222/lokshin.htm>.
- Никонова б. д. — Никонова Н. Е. Т. Герцль // Научная Библиотека Томского государственного университета. [Б. д.]. URL: http://wiki.lib.tsu.ru/wiki/Теодор_Герцль.
- Никонова, Серягина 2016 — Никонова Н. Е., Серягина Ю. С. Т. Герцль и М. Нордау в зеркале сибирской периодики рубежа XIX–XX веков: критика, переводы, театральные рецензии // Сибирский филологический журнал. 2016. № 2. С. 114–124.
- Спивак и др. 2022 — Литературное наследство. Т. 107: Журнал «Русское богатство» Н. К. Михайловского. Из переписки членов редакции, авторов и современников. 1890–1903: В 2 кн. Кн. 1: 1890–1899 / Отв. ред. М. Л. Спивак; Сост. М. Г. Петрова, М. В. Строганов; Подгот. текстов и коммент. А. В. Геворкян и др. М.: ИМЛИ РАН, 2022.
- Эпштейн 2000a — Эпштейн М. Постмодерн в России: Литература и теория. М.: Изд. Р. Элинина, 2000.
- Эпштейн 2000b — Эпштейн М. ХРОНОЦИД. Пролог к воскрешению времени // Октябрь. 2000. № 7. С. 157–171.

- Эпштейн 2003а — *Эпштейн М.* Дар слова. Вып. 18. Проективный словарь русского языка: Приставка недо- как понятие и культурный символ (1) // Русский журнал; 2003. 11 марта. URL: http://old.russ.ru/krug/20030311_dar.html#4b.
- Эпштейн 2003б — *Эпштейн М.* Проективный словарь философии. Новые понятия и термины. № 5: Общество и его фикции. <Как бы> и его спутник <недо>. Как марксизм дружит с платонизмом // Топос. 2003. 19 янв. URL: <https://www.topos.ru/article/1904>.
- Эпштейн 2004 — *Эпштейн М.* Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Нов. лит. обозрение, 2004.

References

- Bibliografiia Vladimira Korolenko [Bibliography of Vladimir Korolenko] (n. d.). *Wikipedia*. https://ru.wikipedia.org/wiki/Bibliografiia_Vladimira_Korolenko. (In Russian).
- Dinur, B.-Ts. (2008). *Mir, kotorogo ne stalo: Vospominaniia i vpechatleniia (1884–1914)* [The world that wasn't: Memories and impressions]. Mosty kul'tury; Gesharim. (In Russian).
- Epshtein, M. (2000). KHRONOTSID. Prolog k voskresheniiu vremeni [CHRONOCIDE. Prologue to the resurrection of time]. *Oktiabr'*, 2000(7), 157–171. (In Russian).
- Epshtein, M. (200b). *Postmodern v Rossii: Literatura i teoriia* [Postmodern in Russia: literature and theory]. Izdanie R. Elinina. (In Russian).
- Epshtein, M. (2003, January 19). Proektivnyi slovar' filosofii. Novye poniatii i terminy. № 5: Obschestvo i ego fiksii. <Kak by> i ego sputnik <nedo>. Kak marksizm druzhit s platonizmom [Projective dictionary of philosophy. New concepts and terms. No. 5: Society and its fictions. <As if> and his companion <not enough>. How Marxism is friends with Platonism]. *Topos*. <https://www.topos.ru/article/1904>. (In Russian).
- Epshtein, M. (2003, March 11). Dar slova. Vypusk 18. Proektivnyi slovar' russkogo iazyka. Pristavka nedo- kak poniatie i kul'turnyi simvol (1) [The gift of the word. Issue 18: Projective dictionary of the Russian language: Prefix *nedo-* as a concept and cultural symbol (1)]. *Russkii zhurnal*. http://old.russ.ru/krug/20030311_dar.html#4b. (In Russian).
- Epshtein, M. (2004). *Znak probela: O budushchem gumanitarnykh nauk* [Space sign: On the future of the humanities]. Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russian).
- Lokshin, A. (2010). Spory o sionizme v Rossii nachala XX veka [Debates about Zionism in Russia at the start of the 20th century]. *Lekhaim*, 2010(10, no. 222). <https://www.lechaim.ru/ARHIV/222/lokshin.htm>. (In Russian).
- Nikonova, N. E. (n. d.). T. Gerts'l' [T. Herzl]. *Nauchnaia Biblioteka Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. http://wiki.lib.tsu.ru/wiki/Теодор_Герцль. (In Russian).
- Nikonova, N. E., & Seriagina Iu. S. (2016). T. Gerts'l' i M. Nordau v zerkale sibirskoi periodiki rubezha XIX–XX vekov: kritika, perevody, teatral'nye retsenzii [T. Herzl and M. Nordau in the mirror of Siberian periodicals at the turn of the 19th–20th centuries: Criticism, translations, theater reviews]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 2016(2), 114–124. (In Russian).
- Spivak, M. L., et al. (Eds.). *Literaturnoe nasledstvo* [Literary heritage], Vol. 107: Zhurnal "Russkoe bogatstvo" N. K. Mikhailovskogo. Iz perepiski chlenov redaktsii, avtorov i sovremennikov. 1890–1903 [N. K. Mikhailovsky's journal *Russkoe bogatstvo*. From the correspondence of the editors, authors and contemporaries], Book 1: 1890–1899. IMLI RAN. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Армен Варужанович Геворкян

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник, отдел
«Литературное наследство» Институт
мировой литературы им. А. М. Горького
РАН*

*Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,
д. 25а*

Тел.: +7 (495) 690-50-30

✉ armenvar@mail.ru

Михаил Викторович Строганов

*доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник, отдел
«Литературное наследство». Институт
мировой литературы им. А. М. Горького
РАН*

*Россия, 121069, Москва, ул. Поварская,
д. 25а*

Тел.: +7 (495) 690-50-30

✉ mvstroganov@gmail.com

Information about the authors

Armen V. Gevorgyan

*Cand. Sci. (Philology)
Senior Research Fellow, Department
“Literary Heritage”, A. M. Gorky Institute
of World Literature of the Russian Academy
of Sciences*

*Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,
25a*

Tel.: +7 (495) 690-50-30

✉ armenvar@mail.ru

Mikhail V. Stroganov

*Dr. Sci. (Philology)
Leading Researcher, Department “Literary
Heritage”, A. M. Gorky Institute of World
Literature of the Russian Academy
of Sciences*

*Russia, 121069, Moscow, Povarskaya Str.,
25a*

Tel.: +7 (495) 690-50-30

✉ mvstroganov@gmail.com

В. А. Бондарев^а

ORCID: 0000-0003-4558-3564
✉ vitalijj-bondarev27@rambler.ru

О. И. Рудая^а

ORCID: 0000-0001-8955-121X
✉ oiru2011@yandex.ru

^а *Донской государственный технический университет
(Россия, Ростов-на-Дону)*

«ТАКИМ ЯВЛЕНИЯМ, И ТЕМ БОЛЕЕ В КРЕМЛЕ, НАДО ПОЛОЖИТЬ КОНЕЦ»

Аннотация. В публикации проведен анализ одного из весьма информативных и интересных документов личного происхождения, хранящихся в фондах Российского государственного архива социально-политической истории и предоставляющих исследователям многочисленные сведения о жизни, быте и общественных настроениях граждан Советской России в период нэпа. Это письмо курсанта 1-й Советской военной школы РККА имени ВЦИК В. Крылова, направленное в Центральный комитет РКП(б) в октябре 1921 г. и повествующее о нетривиальном происшествии в Кремле, очевидцем которого он стал. В своем послании В. Крылов не только подробно изложил случившиеся на его глазах события, но и дал им собственную оценку, призвав своих адресатов незамедлительно отреагировать. Письмо содержит ценную информацию об отношении советских граждан к системе продовольственного снабжения в РСФСР и об их реакции на нарушение отдельными представителями большевистской элиты деклараций о социальной справедливости. В то же время послание В. Крылова представляет собой яркий пример вербализации достаточно распространенных в советском социуме начала 1920-х годов наивно-идеализма и безграничного доверия к большевистским вождям, горячей веры в победу коммунизма и искренней надежды на скорое построение справедливого общественного устройства. Таким образом, данный документ позволяет детально изучить менталитет, настроения и поведенческие практики раннесоветского общества. Письмо и комментарии к нему публикуются впервые.

Ключевые слова: В. И. Ленин, В. Крылов, большевики, Центральный комитет РКП(б) Кремль, голод 1921–1922 гг., РГАСПИ

Для цитирования: Бондарев В. А., Рудая О. И. «Таким явлениям, и тем более в Кремле, надо положить конец» // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 309–315. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-309-315>.

*Статья поступила в редакцию 29 августа 2022 г.
Принято к печати 9 декабря 2022 г.*

V. A. Bondarev^a

ORCID: 0000-0003-4558-3564
✉ vitalijj-bondarev27@rambler.ru

O. I. Rudaya^a

ORCID: 0000-0001-8955-121X
✉ oiru2011@yandex.ru

^aDon State Technical University
(Russia, Rostov-on-Don)

“WE MUST PUT AN END TO SUCH EPISODES, AND ESPECIALLY IN THE KREMLIN”

Abstract. The publication analyzes one of the most informative and interesting documents of personal origin which are stored in the Russian State Archive of Socio-Political History (RGASPI) and which provide researchers with numerous data on life, daily routine, and public attitudes of citizens of Soviet Russia during the NEP period. This is a letter from V. Krylov, a cadet of the 1st Soviet Military School of the Red Army named after VTSIK, sent to the Central Committee of the RCP(b) in October 1921, describing a non-trivial incident he witnessed in the Kremlin. In his message, Krylov not only described in detail what took place before his eyes, but also gave it his own assessment and called for his addressees to react immediately to the incident. The cadet's letter contains valuable information on the attitude of Soviet citizens to the food supply system in the RSFSR and their reaction to the violation of declarations of social justice by certain representatives of the Bolshevik elite. At the same time, Krylov's message is a vivid example of the verbalization of naive idealism and boundless trust in the Bolshevik leaders, ardent faith in the victory of communism and sincere hope for the speedy construction of a just social order, quite common in Soviet society in the early 1920s. Thus, this document allows a detailed study of the mentality, moods and behavioral practices of early Soviet society. V. Krylov's letter, with a commentary, is published here for the first time.

Keywords: V. I. Lenin, V. Krylov, Bolsheviks, Central Committee of the Communist Party, Kremlin, famine of 1921–1922, RGASPI

To cite this article: Bondarev, V. A., & Rudaya, O. I. (2023). “We must put an end to such episodes, and especially in the Kremlin”. *Shagi / Steps*, 9(3), 309–315. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-309-315>.

Received August 29, 2022
Accepted December 9, 2022

Проблема голода в Советской России 1921–1922 гг., получившая достаточно подробное освещение в научной литературе, по-прежнему вызывает интерес у отечественных исследователей. Продолжающиеся поиски новых архивных материалов способны расширить и углубить уже имеющиеся представления о трагических событиях начала 1920-х годов.

В фондах Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ) нами был обнаружен документ, повествующий об одном из малоизученных аспектов голода 1921–1922 гг., а именно об отношении общества к иерархии снабжения в Советской России и о реакции просоветски настроенных граждан на нарушение отдельными представителями большевистской элиты деклараций о социальной справедливости. Речь идет о письме курсанта 1-й Советской военной школы РККА имени ВЦИК В. Крылова, которое хранится в фонде 17, содержащем многообразную документацию Центрального комитета РКП(б) [Письма 1921–1929. Л. 2–3]. Дата в письме не указана, но его содержание позволяет с уверенностью утверждать, что оно было написано в начале октября 1921 г. По всей видимости, В. Крылов адресовал свое послание в ЦК партии. Об этом свидетельствуют карандашные пометки на тексте, из которых следует, что данный документ был направлен Молотову 22 октября за номером 5851.

В своем письме В. Крылов повествовал о возмутительном случае, произошедшем, по его словам, в ночь с 30 сентября на 1 октября, когда он дежурил в кавалерийском дивизионе военной школы. Во время дежурства красноармеец увидел в ярко освещенном окне одного из кремлевских зданий богато накрытый стол, за которым веселились незнакомые ему мужчины и женщины. При виде застолья перед мысленным взором В. Крылова возникла «картина голодающего Поволжья». Упоминание о голоде в Поволжье дает основание датировать письмо 1921 годом, поскольку его пик приходился на осень 1921 — весну 1922 г. Именно тогда эти трагические события находились в центре внимания советского общества, побуждая его представителей остро реагировать как на страдания соотечественников, так и на случаи иерархически обусловленного неравенства в потреблении продовольствия. Важно подчеркнуть и то, что В. Крылов писал о голоде в настоящем времени, как о трагедии, разворачивавшейся на его глазах, а не как о событии недавнего прошлого.

Курсант был искренне возмущен «пиршеством» и попытался доложить о нем начальству, включая коменданта Кремля. Однако все его попытки обратить внимание руководства на мероприятие, сильно дискредитировавшее большевистские декларации об аскетизме партийных функционеров, не увенчались успехом. По этой причине В. Крылов написал письмо, в котором подробно рассказал о том, что увидел во время дежурства, и направил его в ЦК, надеясь на высшую справедливость.

Имеющиеся в нашем распоряжении источники не содержат никакой информации о том, последовала ли реакция со стороны властей на обращение курсанта. В то же время содержание письма заставляет вспомнить исторический анекдот, появившийся в период голода и изложенный, в частности, Б. М. Сарновым в книге «Наш советский новояз». Согласно анекдоту, В. И. Ленину доложили, что во время голода 1921–1922 гг. «какие-то старые его товарищи по партии, люди с большими (в прошлом) революци-

онными заслугами, морально разложились. Устраивали какие-то пьянки и чуть ли даже не афинские ночи. Дело происходило в квартире, размещавшейся в первом этаже, и кто-то из прохожих увидел в окно, чем занимаются почтенные «старые большевики». Ильич, выслушав это донесение, возмутился и объяснил свое недовольство поведением «старых большевиков» следующим образом: «Позог! Стагые геволуционегы! Конспигатогы! Штогу не догадались задезнуть...» [Сарнов 2002: 18]. Принимая во внимание послание В. Крылова, следует полагать, что данный анекдот был сочинен не на пустом месте¹.

Письмо красноармейца представляет собой яркий образец таких широко распространенных в раннесоветском обществе настроений, как наивный идеализм, горячая вера в справедливость и незыблемость большевистских деклараций о созидании «светлого будущего». Максимализм и идеализм неопитов коммунизма порождали не только их упорство в борьбе за построение коммунистического будущего, но и крайне негативную реакцию на случаи расхождения благих заявлений большевиков с неприглядными фактами жизни партийной бюрократии. Отсюда и обличительный тон В. Крылова, с возмущением бичевавшего злоупотребления «неизвестных лиц» в Кремле.

Содержание и тональность письма способны породить некоторые сомнения по поводу его авторства. Можно предположить, что автором послания являлся не кремлевский курсант, а скрывавшийся под его именем противник большевиков (эсер, меньшевик и т. п.) или же представитель внутривластной «рабочей оппозиции». С другой стороны, текст письма выдержан в просоветском духе: автор вполне комплиментарно отзывается о «героических вождях» компартии, а его возмущение «пиришенством» объясняется идеализмом и беспокойством о безопасности «вождей». Все же, на наш взгляд, автором послания являлся кремлевский курсант В. Крылов — молодой человек, искренне веривший пропагандистским декларациям большевиков. В любом случае задача установления авторства может быть решена только путем дальнейших архивных поисков.

Будучи примером типичной для революционной эпохи пламенной веры в коммунистические идеи, письмо В. Крылова — это еще и своего рода вопль Кассандры. Говоря о «червяке, который подтачивает основы республики для блага капитала», красноармеец совершенно верно указал на один из факторов будущего крушения советского государства и общества. Предельная бюрократизация партийного аппарата, загнивание и разложение советской элиты, ее отрыв от народа и превращение в замкнутую корпорацию — номенклатуру — в определенной мере способствовали дискредитации идеалов социализма и распаду СССР.

Письмо публикуется с сохранением основных особенностей пунктуации и орфографии. Таковы, в частности, неоднократно повторяемое автором слово *пиришенство* (вместо *пиришество*) и многочисленные многоточия, разбросанные по тексту.

¹ Подробнее см.: [Бондарев 2020].

Не отгаданная загадка

В ночь с 30 сентября на 1 октября во время моего дежурства по I-му эскадрону Кавдивизиона I-й объединенной военной школы имени ВЦИК Советов², мною был обнаружен привлекательный случай, который обратил на себя все мое внимание, и при наблюдениях за таковым, я увидел следующее: В здании с Восточной стороны от [«]Камчатки[»]³, где помещается Кавдивизион в 1/2 часа I-го ночи, комната нижнего этажа угловая с левой стороны от [«]Камчатки[»] осветилась электричеством... Пред освещенным окном стоял стол вокруг которого суетились люди... Обгоняя один другого они ставили на стол разнообразные закуски и вина... Здесь были белые пироги, жаренное, арбузы, дыни, напитки с красными головками на бутылках и другие сладости... Вскоре стол был уставлен по буржуазному и неизвестные лица уселись за него. Здесь было несколько мужчин и женщин, среди которых были и пожилые, все они занялись оживленными разговорами, жестикулируя руками они опустошали бутылку за бутылкой, белые пироги и другие сладости, все это отправлялось в утробу ненасытно уплетающих и постепенно стало исчезать со стола... Не долго думая, я доложил об этом дежурному по Кавдивизиону, который после короткого наблюдения за ходом пиршества, в свою очередь доложил дежурному по школе. Дежурный по школе с дежурным политруком не заставил себя долго ждать и вскоре явились... Но к моему сожалению и к сожалению бывших в то время здесь т. т. (товарищей. — *В. Б., О. Р.*) курсантов они не приняли никаких мер и ушли. А тов.[арищ] политрук уверенно сказал: «здесь ничего особенного нет»... Неудовлетворенные и неуспокоенные таким ответом, мы с дежурным по кавдивизиону, решили сообщить коменданту Кремля⁴... Такового не оказалось и за него пришел помощник его... По моим соображениям, а также по всем правилам возложенных на него обязанностей он неуклонно должен был принять соответствующие меры... Так как такое явление в Кремле недопустимо, тем более сверх указанного времени... Но увы... Громаднейшее разочарование... Он не только не принял никаких мер, но ничего не сказал и ушел во свояки (очевидно, «восвояси». — *В. Б., О. Р.*)... Помкомкремля, который должен устранять (далее повторяется слово устранять. — *В. Б., О. Р.*) все ненормальные явления в стенах Кремля, где помещается сердце революции, где помещаются наши героические вожди, где помещается все то, от чего зависит благо и жизнь мирового пролетариата и крах капитала... ушел... оставив нас в недоумении и заставив над этим призадуматься... В это время т. т. курсанты, стоявшие здесь, заговорили о несправедливости... О том, как их за малейшее провинение или за неосознательную ошибку жестоко наказывают, а иногда низачто сажают в известное всем место... «А здесь», говорят, «вино льется, пиршество, одни едят через силу, а другие мрут с голоду»... Да, ихние слова справедливы, потому что из этого ясно видно, что

² 1-я Советская объединенная военная школа РККА имени ВЦИК основана 3 февраля 1921 г. на базе Первых Московских пулеметных курсов по подготовке командного состава РККА. Школа, как и курсы, располагалась на территории Кремля, а курсантов называли «кремлевскими курсантами», или «кремлевцами». В настоящее время данное военное учебное заведение носит название Московское высшее общевойсковое командное орденов Жукова, Ленина и Октябрьской Революции Краснознаменное училище. В 2004 г. переименовано в Московское высшее военное командное училище (военный институт).

³ Очевидно, несшие службу в Кремле красноармейцы называли «Камчаткой» какое-то удаленное от основных административных и служебных помещений строение.

⁴ В описываемое время комендантом Московского Кремля являлся Р. А. Петерсон, который в апреле 1920 г. сменил на этом посту П. Д. Малькова.

сучек всегда замечается, а бревно — нет... Оставим об этом на время и перейдем к пиршенству, которое подвигалось своим чередом... Бутылки не находились на одном месте, а бегали по столу, наливая бокалы, которые немедленно опустошались... Веселье, крики, смех, серьезные разсуждения, чоканье бокалов, уплетание мягких белых пирогов и других сладостей и. т. д. ... Вот какова картина была перед моими глазами... И вдруг... предстала другая картина, картина голодающего Поволжья... Быть может в эту самую минуту, в страшных мучениях о голоде, от недостатка черствого черного куса хлеба, мрут наши труженики-братья... Быть может в эту самую минуту поканчивают сами с собой и налагают руки на своих детей, дабы не видеть их голодной смерти и не слышать жалобного умирающего крика: «дай хлеба». А здесь... Здесь веселье пиршенства. Прислушайтесь и всмотритесь хорошенько и вы увидите две картины, совсем не похожие одна на другую. Пусть те, которые в это время заливаются вином и толстеют от белого хлеба и других сладостей, останутся с каменными сердцами к воплям умирающему от голода Поволжья. Но вот перемена картины. Гуляющие занавесили окно, чтобы укрыться от наших взоров, наверное заметили нас, или их кто предупредил. Но главное то, что занавес[ь] появилась вскоре после ухода от нас помкомкремля... И вот теперь возникает вопрос: почему помкомкремля не принял соответствующих мер к гуляющим... Сколько не пришлось ломать над этим голову, но явление остается загадочным, тем более после того, как занавесили окно... Для чего они это сделали. Кто может знать, что у них происходило дальше. Быть может после у них было тайное заседание. Хотя это явление продолжалось и до 4-х часов утра, все же остается загадкой... За существование Советской власти, раскрыто множество контр-революционных заговоров. На днях, в Известиях за 30-е Сентября, наверное многие читали о раскрытии в Москве шайки анархо-бандитов Чрезвычайной Комиссией. Факт на лицо. Значит, существуют еще такие люди, которые покушаются на жизнь Советской власти, которые не спят днем и ночью и работают для блага мирового капитала... Почему же мы неостерегаемся разных ненормальных явлений... Почему же мы не можем не спать по ночам, дабы отстоять благо трудящихся. Но раз тов. Троцкий писал и говорил об осторожностях, но писанное и сказанное им, остается гласом вопиющего в пустыне... Но, дорогие товарищи, ответьте мне, есть ли место среди умирающих от голода — пиршенству. Конечно нет. А раз нет, то таким явлениям, и тем более в Кремле, надо положить конец. А эту загадку надо разгадать, нужно раскусить на несколько мелких частей, быть может там и скрывается червяк, который подтачивает основы республики для блага капитала. Так не быть же этому... Долой скрывателей и шкурников... Долой прихвостников буржуазии, которые на слезах умирающих от голода устраивают себе пиршенства... Да здравствуют честные идейные борцы, защитники мирового пролетариата...

В. Крылов.

Источники

Письма 2021–2029 — Письма Ефимова Н. А., Крылова В., Мальцева, Птухи и др. Сталину и в ЦК [РКП(б) — ВКП(б)] (10.01.1921 г. — 19.04.1929 г.) (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 86. Д. 204).

Литература

- Бондарев 2020 — *Бондарев В. А.* Происшествие в Кремле в 1921 г.: заметки о критическом анализе фольклорных источников // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2020. № 2. С. 40–48.
- Сарнов 2002 — *Сарнов Б. М.* Наш советский новояз: Маленькая энциклопедия реального социализма. М.: Материк, 2002.

References

- Bondarev, V. A. (2020). Proisshествie v Kremle v 1921 g.: zametki o kriticheskom analize fol'klornykh istochnikov [A Kremlin incident in 1921: notes on critical analysis of folklore sources]. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Povolzhskii region. Gumanitarnye nauki*, 2020(2), 40–48. (In Russian).
- Sarnov, B. M. (2002). *Nash sovetskii novoiaz: Malen'kaia entsiklopediia real'nogo sotsializma* [Our Soviet Newspeak: The little encyclopedia of real socialism]. Materik. (In Russian).

* * *

Информация об авторах

Information about the authors

Виталий Александрович Бондарев

*доктор исторических наук
профессор, кафедры истории
и культурологии, факультет
медиакоммуникации и мультимедийных
технологий, Донской государственный
технический университет
Россия, 344010, Ростов-на-Дону,
пл. Гагарина, д. 1
Тел.: +7 (863) 273-84-11
✉ vitalijj-bondarev27@rambler.ru*

Vitaly A. Bondarev

*Dr. Sci. (History)
Professor, Department of History
and Cultural Science, Don State Technical
University
Russia, 344010 Rostov-on-Don,
Gagarin Sq., 1
Tel.: +7 (863) 273-84-11
✉ vitalijj-bondarev27@rambler.ru*

Ольга Ивановна Рудая

*кандидат исторических наук
доцент, кафедры истории
и культурологии, факультет
медиакоммуникации и мультимедийных
технологий, Донской государственный
технический университет
Россия, 344010, Ростов-на-Дону,
пл. Гагарина, д. 1
Тел.: +7 (863) 273-84-11
✉ oiru2011@yandex.ru*

Olga I. Rudaya

*Cand. Sci. (History)
Associate Professor, Department of History
and Cultural Science, Don State Technical
University
Russia, 344010 Rostov-on-Don,
Gagarin Sq., 1
Tel.: +7 (863) 273-84-11
✉ oiru2011@yandex.ru*

М. В. Станюкович

ORCID: 0000-0001-8928-4844

✉ mstan@kunstkamera.ru

*Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)*

ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНОБОТАНИКА, ЭТНОЛИНГВИСТИКА ТРОПИЧЕСКОЙ АЗИИ: ОБЗОР МАКЛАЕВСКИХ ЧТЕНИЙ 2021–2022 ГГ. И СЕКЦИИ НА РАДЛОВСКИХ ЧТЕНИЯХ 2023 Г.

Аннотация. В публикации представлен краткий обзор трех конференций, проведенных Отделом Австралии, Океании и Индонезии Музея этнологии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН в 2021–2023 гг.: Маклаевских чтений — 2021 и 2022 и секции по этноботанике в музее на Радловских чтениях — 2023. Ведущим направлением отдела является полевая работа в странах Юго-Восточной Азии и Океании. Ограничения на передвижение, связанные с пандемией Covid-19, сократили количество экспедиций в эти годы до минимума. Главной в тематике конференций 2022–2023 стала этноботаника, которая и раньше была одной из основных тем наших исследований. Помимо нее на Маклаевских чтениях — 2021 и на части заседаний Маклаевских чтений — 2022 прозвучали доклады по другим аспектам исследования традиционной и современной культуры юга Азии и Океании, языков австронезийско-австралазийского ареала.

Благодарности. Благодарю секретаря Отдела Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН, младшего научного сотрудника Н. А. Курзину за организационную работу по подготовке и проведению всех трех форумов и помощь в подготовке материалов для этого обзора.

Для цитирования. Станюкович М. В. Этнография, этноботаника, этнолингвистика тропической Азии: обзор Маклаевских чтений 2021–2022 гг. и секции на Радловских чтениях 2023 г. // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 316–335. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-315-335>.

*Статья поступила в редакцию 24 марта 2023 г.
Принято к печати 27 марта 2023 г.*

M. V. Stanyukovich

ORCID: 0000-0001-8928-4844

✉ mstan@kunstkamera.ru

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences
(Russia, St. Petersburg)*

ETHNOGRAPHY, ETHNOBOTANY, AND ETHNOLINGUISTICS OF TROPICAL ASIA: A SURVEY OF MACLAY READINGS 2021–2022 AND OF A PANEL OF THE RADLOV READINGS 2023

Abstract. The paper presents a brief overview of three conferences organized by the Department of Australia, Oceania and Indonesia of the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the RAS, St. Petersburg, in 2021–2023, Maclay Readings 2021 and 2022 and a panel on ethnobotany at the Radlov Readings 2023. Fieldwork in the countries of Southeast Asia and Oceania is the main focus of our Department. However, since Covid restrictions reduced our possibilities for travel during that period, ethnobotany, another topic traditional for our studies, was chosen as the main theme of the conference. Also, a number of papers dealt with the history, art, traditional and modern culture of the South of Asia and Oceania, as well as Austronesian and Austroasiatic languages.

Acknowledgements. I appreciate the organizational help and assistance of Nadezhda A. Kurzina, junior researcher and secretary of the Department of Australia, Oceania and Indonesia of MAE (Kunstkamera) RAS, with the organization of the named conferences and with supplying materials for the present overview.

To cite this review: Stanyukovich, M. V. (2023). Ethnography, ethnobotany, and ethnolinguistics of Tropical Asia: A survey of Maclay Readings 2021–2022 and of a panel of the Radlov Readings 2023. *Shagi / Steps*, 9(3), 316–335. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-315-335>.

Received March 24, 2023

Accepted March 27, 2023

Маклаевские чтения Отдела Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН), междисциплинарная конференция, которая уже 40 лет ежегодно собирает специалистов по языкам и культуре народов Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании, в третий раз получает освещение в журнале «Шаги/Steps»¹. В этом обзоре мы рассмотрим три связанные между собой события научной жизни: Маклаевские чтения (13–14 декабря 2021 г. и 19–20 сентября 2022 г.) и секцию на ежегодных Радловских чтениях (30–31 января 2023 г.), организованную нашим отделом. В них приняли участие специалисты и начинающие исследователи из России (Санкт-Петербург, Москва, Казань, Екатеринбург, Новосибирск, Хабаровск), с Филиппин, из Индонезии, Малайзии, Вьетнама, Израиля и Мексики — в основном этнографы, фольклористы, антропологи, лингвисты и историки, представляющие 27 научных центров, а также независимые исследователи. Ввиду ковидных ограничений полевая работа, которая является приоритетом нашего отдела, была — впервые за последние 20 лет — резко сокращена. За эти годы состоялось только три экспедиции: на Филиппины в январе — марте 2020 г. (М. В. Станюкович) и в Камбоджу (С. Ю. Дмитренко, И. В. Самарина, М. В. Станюкович) в конце 2022 и весной 2023 г.² Большая часть докладов была сделана присутствующими и на русском языке, некоторые — по зуму и по-английски.

Пленарные доклады

Пленарные доклады на Маклаевских чтениях дают представление о диапазоне интересов участников форума. 13 декабря 2021 г. двухдневную конференцию открыл директор МАЭ РАН **А. В. Головнев**. Он рассказал о юбилейной выставке Кунсткамеры в честь 175-летия со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая, высоко оценил значение исследований Тихоокеанского региона для антропологии и важность конференции «Маклаевские чтения» для консолидации усилий ученых разных научных центров и специальностей.

П. Л. Белков (МАЭ РАН) рассказал о своей работе по выявлению и идентификации океанийских предметов из ранних коллекций Кунсткамеры в безномерном фонде. В этот фонд попадают артефакты, утратившие атрибуцию или изначально ее не имевшие — например, переданные из других музеев и ведомств в составе больших плохо документированных коллекций кругосветных путешественников XIX в.

В докладе **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) «Любовные зелья и афродизиаки на Филиппинах» соответствующие снадобья рассматривались в более широком культурном контексте, чем это обычно принято. В традиционной культуре их функции гораздо шире, чем в современном индустриальном обществе, они вхо-

¹ См.: обзоры предыдущих чтений: [Касаткина 2016; Станюкович, Янковская 2021].

² Особенность этой работы, поддержанной в 2020–2022 гг. грантом РФФИ «Реалии традиционной материальной культуры в языках и фольклорных текстах народов Юго-Восточной Азии» (№ 20-012-00325), состояла в том, чтобы показать, как общие культурные реалии (= элементы материальной культуры), характерные для различных народов Юго-Восточной Азии, отражаются в языках данного ареала (прежде всего, конечно, в лексике этих языков) [Дмитренко 2023; Дмитренко, Станюкович 2023].

дят в число средств, обеспечивающих увеличение маны (жизненной силы), плодородие, благополучие и сохранность не только человека, но и социума.

А. В. Тугорский (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова — МГУ) продолжил тему культурного наследия Н. Н. Миклухо-Маклая на Новой Гвинее: он представил географию распространения производных от русского слова *monop* (*tapor, tabor, sapor, sabora, sapol, sapuri* и *poropor*), на основании которой сделал выводы о торговых и культурных контактах в регионе.

Группа лингвистов под руководством давнего друга «Маклаевских чтений» **Ю. А. Ландера** — **М. В. Аристова**, **П. Л. Наследскова**, **И. В. Неткачев** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — НИУ ВШЭ, Москва) подвела итоги батакской экспедиции 2019 г., основная задача которой состояла в записи текстов для создания устного корпуса тоба-батакского языка. Докладчики представили обзор собранных текстов и рассказали о батакском религиозном движении Malim.

Физический антрополог **А. Г. Козинцев** (МАЭ РАН) говорил об австронезийском компоненте в составе современного и древнего населения Японии. Главным фактором популяционной истории Японии было смешение двух компонентов — аборигенного, связанного с культурой дзёмон, и пришлого монголоидного. Происхождение последнего изучалось с помощью десяти моделей. Наилучшее соответствие наблюдаемым фактам дает китайская модель, тогда как индонезийская оказалась одной из наименее пригодных. Возможно, это объясняется отсутствием черепов с о-ва Сикоку, где по антропометрическим данным М. Г. Левина концентрируются индонезийские черты. Серия, относящаяся к культуре яёй, таких черт не обнаруживает.

Пленарное заседание «Маклаевских чтений — 2022» (19–20 сентября 2022 г.) открыл археолог **А. В. Табарев** (Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН) докладом «Опыт и перспективы российской археологии в тропической части Тихого океана». Он отметил, что на фоне богатого научного вклада отечественных этнографов и историков в изучение традиционной и современной культуры народов, населяющих тропическую часть Тихоокеанского бассейна, российская археология пока выглядит менее представительно. Необходимы оценка опыта и перспектив археологического поиска в рамках проектов, совместных с зарубежными коллегами (из Вьетнама, Малайзии, Индонезии, с Филиппин и др.), и консолидация усилий российского научного сообщества в данном регионе³.

Следующие три доклада — **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН), **Е. В. Ревуненковой** (МАЭ РАН) и **А. Б. Ипполитовой** (Институт славяноведения РАН, Москва) были посвящены этноботанике — основной теме Маклаевских чтений — 2022. Их содержание мы рассмотрим в разделе «Этноботаника» настоящего обзора.

Как мы видим, темы пленарных докладов варьируют от этнолингвистики и этнографического музееведения до исследования верований и фольклора, истории, физической антропологии, археологии и этноботаники. Кратко охарактеризуем доклады всех трех форумов, группируя их по тематике.

³ См.: [Табарев 2022; Табарев и др. 2022].

Маклаевские чтения

Лингвистика, этнолингвистика, социоллингвистика

С. Г. Крамарова (Санкт-Петербургский государственный университет — СПбГУ) рассказала о языковых регистрах, выявленных в восьми языках Индонезии (в яванском и ряде языков, ареалы которых располагаются восточнее Явы: сунданском, мадурском; балийском, сасаком; роти, лети, таба). Эти языки относятся к разным группам, говорящие на них исповедуют разные религии (2021).

Е. В. Коровина (Институт языкознания РАН, Москва — ИЯ РАН) в докладе «Структура жезла из Сантьяго» (2021) рассказала о самом крупном памятнике письменности кохау ронгоронго, который, как предполагается, содержит перечень из примерно 600 элементов. Это предположение строится на том, что жезл имеет весьма жесткую структуру: в большинстве случаев через три элемента употребляется знак 076 по транслитерации Т. Бартеля, причем эти три промежуточных элемента не произвольны: к примеру, в позиции перед 076 характерен один набор знаков, а после 076 — другой. В докладе были проанализированы возможные внутренние структуры этих «троек» и их внешние связи, а также рассмотрен вопрос, как предлагаемый анализ может влиять на интерпретацию содержания этого текста.

А. И. Давлетшин (Российский государственный гуманитарный университет, Москва — РГГУ; Институт антропологии, Университет штата Веракрус (Халапа), Мексика) выступил с докладом «Этикеточные знаки на деревянных подвесках с о-ва Пасхи» (2021). В океанской коллекции МАЭ РАН есть пасхальская деревянная подвеска в виде головы рыбы с двумя вырезанными за жабрами символами (№ 402-201а). Подвески тахонга играли важную роль в политической, социальной и религиозной жизни острова до прихода европейцев. Как показал докладчик, такие подвески изображают угря (*Conger sp.*), черепаху-биссу (*Eretmochelys imbricata*), тыкву-горлянку (*Lagenaria sp.*), плод индийского тюльпанового дерева (*Thespesia populnea*). На них встречаются символы в виде двух сарганов (четыре примера), черепахи (два примера), и по одному примеру символов двух морских звезд, двухголовой птицы и духа (последние — только на подвесках в виде плода). Символы находятся в отношениях полной и неполной субституции друг с другом, некоторые из них находят точные графические параллели в письменности о-ва Пасхи. Это позволяет предположить, что символы на подвесках, как и на деревянной скульптуре, являются этикеточными и, таким образом, записывают имя божества, вероятно морского духа, которое они изображают.

А. В. Сапронов (Московский государственный институт международных отношений) говорил о семантическом поле «возраст» в современном индонезийском языке на основе изучения терминов родства, системы социальных обращений, регистров вежливости, официально-деловой лексики (2021), **А. В. Лузин** (МГУ) — о том, какие сведения об организации общественных отношений можно почерпнуть, опираясь на этнографическую интерпретацию данных о языке коренного населения Центральной Австралии (2021).

П. А. Серин (Институт антропологии и этнологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Москва — ИАЭ РАН) в докладе «Сферы использования сунданского

языка среди молодежи г. Бандунга по результатам опроса 2017 г.» также обратился к теме языковых регистров. Сунданцы — второй по численности народ Индонезии (почти 37 млн человек), однако в крупных городах сфера использования сунданского языка сужается: молодые люди, неуверенные в своем знании «вежливого уровня речи» (*basa lemes*), предпочитают индонезийский язык даже при общении в моноэтнической среде (2022).

История, источниковедение

М. Ю. Ульянов (Институт стран Азии и Африки при МГУ, Москва — ИСАА) выступил с тремя докладами. Первый, «Ява, яванцы и яванисты» (2021), был посвящен книге Л. ван Рейна «Путешествие по Индийскому архипелагу». В 1846–1848 гг. Л. ван Рейн по заданию Нидерландского миссионерского общества обследовал состояние миссий в голландских владениях на островах Ява, Сулавеси, Амбон, Тимор и Роти. Его труд является ценным источником по истории и культуре народов Нидерландской Ост-Индии в середине XIX в., прежде всего яванцев, а также по быту и взглядам живших в колонии голландцев. Основоположники нидерландской яванистики Готтлиб Брюкнер и Иоганн Герике делились с ван Рейном своими размышлениями об особенностях менталитета яванцев, об их отношении к религиям, в том числе к христианству. Роли последнего в формировании академической яванистики в Нидерландах М. Ю. Ульянов посвятил отдельный доклад (2022). Наконец, в третьем сообщении (2022) докладчик говорил о подготовке к печати русского перевода сочинения Антонио де Морги «События на островах Филиппинских» — важнейшего источника по культуре архипелага раннеколониального периода.

А. В. Алепко (Хабаровский государственный институт культуры) выступил с докладом о филиппинских просветителях и революционерах 1872–1901 гг. (2021), а **А. Я. Массов** (Санкт-Петербургский государственный морской технический университет; СПбГУ) — о российской историографии Австралии (2021).

Д. В. Возчиков (Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) сделал два источниковедческих доклада: «Суматра в представлении венецианского ювелира Гаспаро Бальби» (2021) и «“Ни законов, ни веры”: андаманы и никобарцы в сообщениях трех венецианских путешественников XV–XVI веков» (2022). Первый был посвящен образу Суматры в травелоге «Путешествие в Восточные Индии Гаспаро Бальби, ювелира венецианского...» (1590). Бальби упоминал султанат Аче («королевство Асси») и батаков (*Bataschi*), приводил сведения о праве и брачных обычаях региона. Был отмечен канибализм, когда по словам купца, «король» мог отдать преступника на расправу и съедение «сырым с солью и перцем». Образ Суматры у Бальби как богатого и одновременно жестокого края в докладе сопоставлялся с представлениями об этом острове в близких по времени португальских и китайских источниках. Во втором докладе Д. В. Возчиков говорил о взглядах на жителей Андаманских и Никобарских островов трех купцов из Венецианской республики, оставивших пространное описание Азии: Никколо Конти (ок. 1395–1469), Чезаре Федеричи (ок. 1521–1601) и Гаспаро Бальби (XVI в.). Островитяне находились на периферии ин-

тереса купцов, уделивших им в своих итинерариях мало внимания, вызывали у путешественников стереотипное чувство ужаса и навевали, казалось бы, отступавшие от европейской картины мира образы народов-монстров. Однако в свидетельствах венецианцев об андаманцах и никобарцах можно обнаружить ряд деталей, не сводящихся полностью к образу «жестоких дикарей» и «антропофагов». В травелогах сведения о жителях Андаманских и Никобарских островов подавались в контексте рассказа об опасностях, грозящих путешественнику при пересечении границы между двумя «Индиями».

М. А. Сюннерберг (ИСАА) в докладе 2021 г. предпринял реконструкцию событий Буддийского кризиса 1963 г. — одного из ключевых событий в истории Республики Вьетнам (1955–1975). Тесное переплетение социальных, политических и религиозных составляющих кризиса, трудность оценки мотиваций участвовавших в нем сторон, наличие внешних и внутренних (регионализм, культурологические отличия разных частей Вьетнама) факторов предопределили существующую в мировой историографии широкую палитру оценок сути и природы данного конфликта, не позволяя дать им однозначную трактовку. Доклад 2022 г. был посвящен конфуцианскому понятию женской добродетели в традиционном Вьетнаме.

А. В. Тугорский (МГУ) представил обзор исследований антропологии равенства в англоязычной литературе по Меланезии. Было выделено два периода: до и после появления сборника статей под ред. Э. Стратерна «Неравенство в высокогорьях Новой Гвинеи» (1982). В первый период меланезийское общество рассматривали как эгалитарное, основанное на доминировании бигменов и на равных возможностях получения статуса. Во второй внимание сосредоточилось на неравенстве мужчин и женщин, что делало невозможным рассуждения о папуасских и меланезийских обществах как эгалитарных. М. Джолли (1987) и Дж. Роббинс (1992) предложили иное понимание «равенства» в Меланезии, основанное на анализе практик дарообмена. Работы Бейтсона (1932) и Барридж (1971) стоят особняком от этих дискуссий (2022).

Т. И. Шаскольская (Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург — БАН) выступила с докладом «Рисунки Н. Н. Миклухо-Маклая в Архиве РГО» (2021). В архивах России и зарубежья хранится более тысячи рисунков ученого, основная часть — в Архиве Русского географического общества. В собраниях сочинений Н. Н. Миклухо-Маклая (1950-е, 1991–1999) опубликовано более 740 рисунков, но далеко не вся коллекция. Так, не описаны и не опубликованы «Фотографии и рисунки мозга» (Архив РГО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 12). Это архивное дело включает 107 рисунков, 41 фотографию, рукописные фрагменты. По мнению докладчицы, эти документы подтверждают, что сравнительное изучение мозга Миклухо-Маклай считал важнейшей темой и собирал материал к монографии, вступительной частью которой должны были стать его первые статьи 1868–1870 гг.

Музей

А. А. Лебедева (МАЭ РАН) сделала доклад «О выставке к 175-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая» (2021). Эта временная выставка экспонировалась в МАЭ РАН с 15 июля по 14 октября 2021 г. Ученый наиболее

известен миру в качестве первооткрывателя северо-восточной части о. Новая Гвинея, однако географический охват его исследований неизмеримо шире. Основной задачей создателей выставки было продемонстрировать разнообразие тематических и методологических аспектов работы Миклухо-Маклая, собранных им материалов (подробнее см.: [Лебедева 2023]).

А. К. Касаткина (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) рассказала об этнографических коллекциях с о. Калимантан в Музее культур Базеля, самом крупном этнографическом музее Швейцарии. Предметы и фотографии поступали в музей от миссионеров Базельской миссии, швейцарских геологов и других специалистов, работавших в колониях в начале XX в., и продолжают поступать до сих пор от их потомков (2021).

Магистрант СПбГУ **А. А. Зорин** сделал два доклада о вьетнамских коллекциях. В первом, «Вьетнамские предметы в частных и музейных коллекциях» (2021), он остановился на особенностях, которые позволяют отличить вьетнамские предметы от китайских, — актуальная задача, поскольку вьетнамские предметы часто атрибутируют неверно. К таким особенностям можно отнести характерную для Вьетнама работу по перламутру, а также по красному лаку с позолотой. Второй доклад А. А. Зорина описан ниже в разделе, посвященном Радловским чтениям.

А. М. Энгельгардт (Институт международных отношений Казанского федерального университета) в докладе «Кожа буйвола как материал для производства вееров и кукол театра ваянг» подробно описала процесс подготовки материала и изготовления изделий из кожи. Хотелось бы поблагодарить главу кунсткамерских реставраторов О. В. Жмур, по предложению которой в программе появился этот интереснейший доклад; надеюсь на постоянное участие коллег-реставраторов в наших конференциях в будущем (2021).

П р а в о

О. Г. Орлов (компания «PT. Southeast Partnership Indonesia», Индонезия), выпускник индонезийского отделения востфака СПбГУ, практикующий адвокат в Индонезии, выступил с докладом «Особенности формирования правовой системы Индонезии. Источники права» (2021). Он познакомил слушателей с правовой системой современной Индонезии, которая впитала в себя нормы обычного права местных социально-этнических групп, религиозное право с Ближнего Востока, нормы материального и процессуального права Западной Европы.

Этнография, народный театр

Г. Утама (Университет Гаджа Мада, Джокьякарта, Индонезия) сделал доклад об этногеографии папуасской общины гор Бинтанг (Папуа — Новая Гвинея) (2021).

Доклад **Е. Рапопорт** (Университет Санвэй, Куала-Лумпур, Малайзия) «Одержимость духами в танце джатилян: карнавал и катарсис на Яве» (2021) был посвящен традиционному яванскому танцу, включающему демонстрацию трансовых состояний и физической неуязвимости. Несмотря на доисламские корни, танец остается популярным во все более исламизирующейся Индонезии.

А. И. Лулева (ИСАА) рассказала о Баронг-Рангда — особом виде традиционного балийского танца, ставшего визитной карточкой острова. Танец изображает мифологическую битву добра и зла, в которой силы добра представляет зооморфный предводитель духов Баронг, а силы зла — ведьма и покровительница призраков Рангда. Интересны не только ритуальное наполнение танца и его истоки, но и те изменения, которые претерпевают исконные элементы в связи с ориентированностью современных представлений на иностранцев. Содержание этого доклада, сделанного в 2021 г., частично вошло в публикацию [Лулева 2022].

Выпускник Школы востоковедения НИУ ВШЭ (Москва) **В. Ю. Кириченко** говорил про ваянг бебер — древнейшее театральное искусство Индонезии, которое заслонил всемирно известный теневой театр — ваянг кулит. Ваянг бебер — демонстрация картин в ходе представления с музыкальным сопровождением. Сегодня в Индонезии художники адаптируют сюжеты картин на современный лад, чтобы привлечь молодежь, возродить былую популярность этого вида театра (2021).

Е. М. Белякова (Европейский университет в Санкт-Петербурге — ЕУ, СПб) в докладе «Практическое и эстетическое в рисунках короваев: первый опыт изображения действительности» (2021) представила рисунки, собранные ею в 2014–2016 гг. во время полевой работы в индонезийской провинции Папуа (Новая Гвинея). У короваев (этническая группа папуасов) есть традиция декорирования предметов орнаментами, фигуративные изображения для них не свойственны. Наблюдая за этнографом, делавшим наброски в полевом блокноте, несколько взрослых мужчин создали десятки уникальных рисунков растений, животных, людей.

Фольклор

М. В. Фролова и **П. А. Серин** (ИСАА; ИАЭ РАН) в докладе «Исламизация суеверий: джинны в мире индонезийских призраков» (2021) говорили о ханту, духах доисламской индонезийской низшей мифологии, и о джиннах, заимствованных из мусульманской мифологии еще в первые века исламизации островной Юго-Восточной Азии. Выборочное анкетирование представителей разных групп индонезийского общества показывает, что информанты часто смешивают представления об этих двух категориях духов. Основная тенденция — исламизировать и осовременить представителей местной низшей демонологии (подробнее см.: [Фролова 2022]).

Е. В. Ревуненкова (МАЭ РАН) в докладе «Батакский вариант близнечного мифа» (2021) рассмотрела тоба батакский миф, объясняющий происхождение значимого культового предмета — жреческого жезла. Главные герои мифа, близнечная пара, брат и сестра, совершающие инцест, были наказаны тем, что приросли к дереву. К обширному репертуару мифов о близнецах в мировом фольклоре — древнеегипетской, древнегреческой, древнеиндийской, древнеиранской и других мифологиях, где близнецы часто выступают в роли родоначальников племени, основателями династий, городов, государств, культурных героев, добывающих различные блага и ценности, — следует добавить и тоба батакский вариант близнечного мифа, выполняющего иную функцию — этиологическую. Мотив наказания за инцест говорит о том, что это поздний миф.

Н. М. Краевская (Вьетнамский национальный университет, Ханой; НИУ ВШЭ, Москва) рассказала о малоизвестном космогоническом мифе вьетнамского народа тхай «Ам Эт Луонг» («Рождение большого/великого»). Он дошел до наших дней в виде эпической поэмы, встречающейся в разных вариантах в местах расселения тхай в уезде Майтяу провинции Хоабинь. Сформированное в архаическую эпоху мифологическое сознание и сегодня проявляется в категоризации действительности (идея уровневого строения Вселенной) и мифопоэтической модели мира народа тхай (2021).

Л. В. Горяева (Институт востоковедения РАН, Москва — ИВ РАН) рассказала об этиологическом мифе в малайской «Повести о Меронге Махавангсе». Эта беллетризованная хроника, также известная под названием «Кедахские родословия», повествует, как и большая часть сочинений этого жанра, о происхождении основателя династии правителей малайского княжества Кедах — раджи Меронга Махавангсы. Из хроники явствует, что родовая связь старших поколений его семьи с демоническими силами предопределила целую цепь превратностей судьбы, сопутствовавших его потомкам на протяжении ряда поколений. Ликвидация этих противоречий и установление мира в стране становятся возможными лишь благодаря обращению в ислам представителя восьмого поколения государей Кедаха, раджи Пхра Онга Махавангсы, и всех его подданных (2022).

П. Л. Белков (МЭ РАН) в докладе «Традиционные формы нарративов народов Австралии. Сравнительный анализ» (2022) представил свою концепцию «расширения» теории функций В. Я. Проппа, согласно которой он разграничивает миф, сказку и эпос.

Образование

Н. А. Сабалдан (Международный колледж Минданао, Давао, Филиппины), рассказала о своем опыте преподавании японского языка в городе Давао, где она уже много лет живет со своей филиппинской семьей. Впервые официальное преподавание японского языка на Филиппинах было организовано во время японской оккупации в 1942 г. специальным военным указом № 2. По замыслам японского правительства, Филиппины должны были войти в «Великую восточноазиатскую сферу совместного процветания», в которую включались территории Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании. Преподавание японского языка велось с целью вытеснить английский из общеобразовательной сферы и развить самосознание филиппинцев как представителей азиатской цивилизации. Сегодня японский уже не является «языком подавления» (oppressing language), как это было в годы Второй мировой войны, это скорее инструмент «мягкой силы». Филиппинские студенты приобщаются к японской культуре; ослабевают недоверие и некоторая враждебность по отношению к японцам, которые свойственны старшему поколению филиппинцев (2021).

Пандемия Covid-19

Большой интерес и дискуссию вызвал доклад **Е. Г. Аргюхиной** (Резорт Махи-Махи, Замбоангита, Негрос, Филиппины) «Covid-19 на Филиппинах глазами бывшего врача» (2021). Пандемия Covid-19 пришла на Филиппины в мар-

те 2020 г. и сопровождалась крайне жесткими карантинными мерами. Помимо запрета на посещения моллов, ресторанов, кинотеатров, карантин предполагал запрет на передвижение между островами и провинциями, закрытие внешних границ и тотальный запрет на въезд всем без исключения, включая граждан Филиппин. Ужесточение либо ослабление карантинных мер определялось для каждой конкретной провинции в зависимости от числа заболевших. Очное обучение в школах, колледжах и университетах на момент выступления докладчицы еще не проводилось. Несмотря на колоссальные экономические потери в сфере туризма, транспортной системе и многих других отраслях, стране удалось избежать фатально высоких заболеваемости и смертности (последняя составила 43,5 смертей на 100 тыс. населения). С 1 марта 2021 г., ровно через год после начала карантина, страна получила первые дозы китайской вакцины Sinovac, и была начата кампания массовой вакцинации. В провинциях муниципалитеты организовали бесплатную вакцинацию согласно приоритетным спискам (медицинские работники, пожилые и т. д.). По данным на конец 2021 г. показатель вакцинированности на Филиппинах был одним из самых низких в Юго-Восточной Азии и составлял 68,1–72 дозы на 100 человек. Ускорение темпов вакцинации — единственный путь к возвращению нормального «доковидного» состояния экономики и уровня жизни в стране.

Обсуждение доклада выявило расхождение между врачебной и антропологической точками зрения. Автор данного обзора была в экспедиции на Себу и на Негросе в январе — феврале 2020 г. именно в тех местах, где зафиксированы первые случаи ковида на Филиппинах⁴, и покинула страну в марте, буквально за две недели до введения карантинных мер; в карантинный период постоянно была на связи со своими информантами, многие из которых были лишены возможности работать. Анализ Е. Г. Артюхиной показывает, что жесткие карантинные меры снизили число смертей от ковида. Однако с точки зрения антрополога эти меры, лишив беднейшие слои возможностей заработка, резко увеличили число погибших от голода и других болезней, косивших ослабленных недоеданием. На мой взгляд, мы здесь сталкиваемся с колониальным мышлением: Филиппины, где постоянно свирепствуют несколько не менее опасных церебральная малярия, желтая лихорадка, денге, чикунгунья, реагировали на ковид так же, как страны «золотого миллиарда», не знающие тропических инфекций, уровень жизни в которых несопоставимо более высок. Сходную оценку ситуации на Филиппинах дала и коллега, не участвовавшая в нашей конференции [Панарина 2022].

Этнобиология

Доклад **А. А. Янковской** (МАЭ РАН; Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль) «Батаки и собаки: кинофагия в меняющемся мире» (2021) продолжил на батакском материале тему кинофагии, которая рассматривалась на предыдущих конференциях как культурная практика народов мира, с фокусом на материале народов Филиппин [Станюкович 2022; Stanyukovich 2023]. В

⁴В том числе и в г. Думегете, где во время работы в библиотеке Силлиманского университета пользовалась гостеприимством Е. Г. Артюхиной и А. Ю. Стойды, за что им огромное спасибо.

прошлом практиковавшаяся большинством этнических групп Индонезии, кинофагия подверглась осуждению и подавлению (по крайней мере вытеснению из публичной сферы) под воздействием сначала ислама, а позже европейских культурных норм и деятельности организаций по защите прав животных. Тем не менее эта практика до сих пор сохраняется в стране с мусульманским большинством. Батаки, большинство из которых исповедует христианство, являются одной из немногих этнических групп Индонезии, продолжающих употреблять собачатину сравнительно открыто, а также той группой, с которой эта практика ассоциируется в первую очередь.

Этноботаника на Маклаевских чтениях — 2022

Этноботаника была главной темой Маклаевских чтений в 2022 г. (ей было посвящено 15 докладов). Внимание к исследованию растений в культуре традиционно для конференций и публикаций нашего отдела. Так, в «Библиографии петербургской филиппинистики», вышедшей в четвертом выпуске «Маклаевского сборника», содержится соответствующий раздел [Станюкович, Шаскольская 2011: 601–602]. Последний «Маклаевский сборник» (Вып. 5: «Бетель, кава, кола, чат» [Станюкович, Касаткина 2015]), содержащий 16 статей, написанных по единой программе (см.: [Станюкович 2010]), был полностью посвящен жевательным стимуляторам и релаксантам растительного происхождения в ритуале и мифологии народов мира. «Шлейф» всплеска интереса к «бетельной» теме, вызванный публикацией сборника, тянется до сих пор (см. публикации С. Ю. Дмитренко, Е. В. Ивановой, М. В. Станюкович, А. А. Янковской и др.). Индонезистка С. В. Банит (СПбГУ) выпустила вместе с коллегами лингвокультурологический словарь фитонимов на индонезийском и русском языках [Ani Rachmat et al. 2021]. Мы сотрудничаем с этноботаниками-славистами (А. Б. Ипполитовой, В. Б. Колосовых), участвуем в этноботанических секциях и круглых столах на общероссийских конференциях и конгрессах, например, на Конгрессах антропологов России.

В пленарном докладе Маклаевских чтений — 2022 «Этноботаника. Северные традиции исследования тропических культур: трудности перевода» **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) сформулировала проблемы и нужды российского востоковедения в этой области. Тропическая флора — чуждый для нас мир; не имея ботанического образования и не владея знаниями о тропических растениях на обыденном уровне, мы как правило не можем опознать большую их часть ни в жизни, ни в текстах. Ориентация востоковедов на местную терминологию — на названия растений, принятые в восточных языках, — сопряжена со значительными трудностями. Каждое растение даже в пределах одного языка и одной культуры известно под разными диалектными названиями; одним и тем же названием в разных местностях обозначают разные растения, в результате без латинского названия почти невозможно понять, о каком растении идет речь, не говоря уж о том, чтобы объединить знания о культурном значении одного и того же растения, скрытые разными «псевдонимами». Основной барьер необходимо преодолеть, определив растение, дать в публикации его латинское название. Далее мы сталкиваемся с проблемой, как назвать его по-русски, чтобы не прерывать существующую традицию, сохранить преемственность, опознавать растение в трудах предшественников и

в источниках. В Средневековье, в «путешественных описаниях» русских купцов и паломников, часто использовались фитонимы арабского или тюркского происхождения. В российской науке и культурной традиции XVIII–XIX вв. закрепились названия, заимствованные из немецкого и французского языков. При современной ориентации на англоязычную литературу преемственность теряется. Представляется необходимым составление терминологических словарей, где старые и новые наименования растений были бы соотнесены с латинской номенклатурой. Большим подспорьем в этом может служить работа, начатая коллегами-славистами проектом «PhytoLex: Фитонимия русского языка XI–XVII вв.» (<https://phytolex.iling.spb.ru>). Участникам конференции было предложено обсудить эти проблемы и пути их решения.

Глава петербургских индонезистов **Е. В. Ревуненкова** (МАЭ РАН) выступила с докладом «Растения в топонимах Малайзии и Индонезии», продолжая традицию, заложенную в трудах А. К. Оглоблина [1995].

А. Б. Ипполитова (Институт славяноведения РАН, Москва) в интереснейшем докладе «Этноботаника в рукописях: русские травники XVII — начала XX в.» рассмотрела особенности трансляции знаний о растительном мире в рукописной традиции так называемых народных травников. В этих рукописях отсутствует научная ботаническая терминология, в описаниях растений используется обиходный образный язык. Поэтому переписчикам и читателям нередко было трудно понять, о каком именно растении идет речь. Ситуация осложнялась вариативностью как статей-описаний, так и фитонимов, в результате чего мог происходить «отрыв» текста-описания от реального денотата и возникали растения-«фантомы».

Доклады **Е. Ю. Кнорозовой** (БАН) и **В. Р. Агнашева** (Северо-Западный институт управления; СПбГУ) были посвящены дереву *Aquilaria* в связанных между собой тямпских и вьетнамских преданиях. Это дерево (вьет. *тхьет лим*) известно в литературе под названиями «железного», «алюминиевого», «орлиного», «агарового». Ценность его проявлялась только после погружения в воду: сердцевина становилась твердой, черной и тяжелой, оно тонуло в воде. По преданию, район Западного озера в Ханое некогда был лесом, в котором росла только эта порода деревьев. Духа этого леса почитали в общинном доме деревни Танкхай (Ханой). С алойным деревом связаны богиня-покровительница Тхиен-и А-на, культ которой популярен в Центральном Вьетнаме, и богиня-мать тямпского королевства По Нагар. В. Р. Агнашев в обзоре чамских сюжетов, связанных с агаровым деревом и священным деревом Крэк, отметил, что лучший его сорт, каламба из Чампы, играет ключевую роль в сюжете о По Нагар, позднее заимствованном у чамов вьетнамцами. Другой мифический персонаж, связанный с агаровым деревом, — По Патонг Гахлау (Король орлиного дерева). Еще одному волшебному дереву (Крэку), мифическому покровителю чамского государства, отведено центральное место в предании о короле По Раме, который срубил Крэк и тем обрек свою страну на неминуемую гибель.

Несколько совершенно блестящих докладов были посвящены отдельным растениям с точки зрения повседневного и ритуального использования, поэтики, мифологии, этнолингвистики и исторической лингвистики: пион в Китае (**И. А. Алимов**, МАЭ РАН), сейба в Мезоамерике (**А. А. Бородатова**, независимый исследователь, Москва; Париж, Франция), банан в Юго-Восточной Азии (**С. Ю. Дмитриенко**, Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург — ИЛИ

РАН), баклажан на Балканах (**М. В. Домосилецкая**, ИЛИ РАН, **А. А. Новик**, МАЭ РАН), тюльпан в зороастрийских ритуалах Ирана (**В. Ю. Крюкова**, МАЭ РАН), тыква у народов Индии (**Е. В. Ренковская**, ИЯ РАН; ИВ РАН), ложный банан *Musa Ensete* в Африке (**В. Н. Семенова**, МАЭ РАН).

Два доклада были посвящены паре связанных или/и контрастирующих по своим свойствам растений, таких как корделина и арека в Юго-Восточной Азии (**М. В. Станюкович**, МАЭ РАН), базилик и молочай в Восточной Индии (**С. И. Рыжакова**, ИЭА РАН, Москва).

Последняя группа докладов включала рассказ о бумаге из шелковицы как традиционной основе живописи Индонезии (**В. Ю. Кириченко**, независимый исследователь, Москва), сравнительный анализ праполинезийских и прамикронезийских названий растений (**Е. В. Коровина**, ИЯ РАН, Москва), сообщения о знаках растений в иероглифической письменности острова Пасхи (**А. И. Давлетшин**, РГГУ; Институт антропологии, Университет шт. Веракрус (Халапа), Мексика), сведения о пряностях в средневековых арабских свидетельствах о Нусантаре (**А. А. Янковская**, МАЭ РАН; Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль), о растительном орнаменте в ткачестве вьетнамского народа тхай (**Н. М. Краевская**, Вьетнамский национальный университет, Ханой, и **И. В. Самарина**, ИЯ РАН, НИУ ВШЭ, Москва).

Секция по этноботанике на Радловских чтениях — 2023

Этноботаническая тема была продолжена в 2023 г. на Радловских чтениях — конференции МАЭ РАН, которая в начале каждого года подводит итоги предыдущего. Секция № 5, «От нити до копыя и лютни. Артефакты из растительных материалов в коллекциях МАЭ» (31 января 2023 г.) по замыслу ее руководителя М. В. Станюкович была призвана сосредоточить внимание на прикладном аспекте этноботаники — на том ее разделе, который известен также под названием «экономическая ботаника».

Основную, самую многочисленную категорию материального мира всех без исключения народов составляют предметы из растительных материалов: дерева, луба, лозы, растительных волокон. Определение этих материалов необходимо для исследования жилища, утвари, текстиля, орудий труда, оружия, транспортных средств, народной медицины, народных верований и обрядов, даже для таких областей, как культурное самосознание (идентичность). Особенно это актуально для специалистов, занимающихся традиционной культурой климатических зон, отличных от привычных нам: можно распознать хлопок и лен, но для определения капока, рафии, абаки нужны специальные знания, тесное сотрудничество с реставраторами; во многих случаях, например, для определения видов древесины, нужны консультации ботаников.

Первый доклад на секции (**М. В. Станюкович**, **Н. А. Курзина**, МАЭ РАН) был посвящен абаке, она же «манильская пенька», — материалу/растению, давно известному в русской культуре, хотя эта известность не сопровождается ясностью. Это *Musa textilis*, растение семейства банановых родом с Филиппинских островов, и получаемое из него грубое волокно. Его широко использовали для изготовления веревок и канатов, поскольку этот материал не повреждает соленая вода — до изобретения синтетических волокон «манильскую пеньку» покупали мореплаватели всего мира. На Филиппинах в

доколониальные времена из абаки делали ткани и одежду; ныне изысканное ручное ткачество из волокон текстильного банана сохранилось только на юге архипелага. Как было показано в докладе, ткани из абаки были частью традиционной культуры на Филиппинах и в областях, заселенных переселенцами с Филиппин, издревле имевших с Филиппинами тесные связи и/или значительный филиппинский компонент в составе населения, — на ближайших островах Индонезии и Японии, а также в Микронезии. В коллекциях, собранных М. В. Станюкович в ходе полевой работы на Филиппинах за последние 25 лет, представлен широкий спектр изделий из абаки с островов Негрос, Палаван и Минданао — от волокон в разных стадиях обработки до текстильных обоев, от рождественских украшений, сумок, обуви до изысканных тканей и праздничной одежды [Станюкович 2007; Станюкович, Федоров 2018]. В старых коллекциях МАЭ РАН, в том числе привезенных почти два века назад мореплавателями из ранних кругосветных путешествий (например, в коллекции Ф. П. Литке) представлены единичные океанийские предметы из абаки. Они описаны в работе другого полевого из нашего отдела, А. А. Лебедевой [2018], которая наблюдала ткачество из абаки в 2013 г. на острове Яп (Микронезия).

В следующем докладе **А. А. Лебедева** (МАЭ РАН) остановилась на проблеме материала в процессе создания моделей или реплик традиционных судов. Когда в 1960-е годы в Океании возникли общества по воссозданию традиционных каноэ, они сразу же столкнулись с проблемой материалов. Из какой древесины строили свои каноэ первопроходцы Пацифики? Некоторые данные есть в источниках, но они не дают стопроцентной уверенности. Паруса традиционно плели из листьев, а на современных репликах ставят паруса из ткани или пластиковых заменителей. Бечева из растительного волокна для сшивания деталей корпуса, еще существующая в Океании, но крайне трудоемкая в изготовлении, нередко заменяется синтетикой. Отличия во всех этих деталях существенно влияют на мореходные качества судна.

Доклад **С. И. Рыжаковой** (ИАЭ РАН) «Тканые одежды народов Северо-Востока Индии в коллекции МАЭ: материал, цвет и символизм» был посвящен переданной ею в дар МАЭ коллекции традиционной одежды. В описываемом регионе доминируют два типа материала: хлопок и шелк эри. Традиционные растительные и минеральные красители в настоящее время в основном уступили место гораздо более дешевым и простым в употреблении анилиновым краскам, однако в штате Нагаленд наблюдается их возрождение.

Магистрант СПбГУ **А. А. Зорин** сделал доклад «Буддийские фигуры из дерева во Вьетнаме». Основные материалы для буддийских скульптур в Восточной и Юго-Восточной Азии — бронза и дерево. Преобладание деревянных храмовых фигур во Вьетнаме уникально, бронзовые фигуры встречаются чрезвычайно редко.

Магистрантка ЕУ СПб **Е. М. Белякова** рассказала о растительных материалах, из которых папуасы Новой Гвинеи делают плетеные сумки. Это в первую очередь луб растений, в том числе множества эндемичных для Новой Гвинеи видов.

Е. В. Ревуненкова (МАЭ РАН) и ее ученица **А. А. Янковская** (МАЭ РАН; стажер Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль) выступили с докладом «Агаровое дерево и бамбук в рукописном наследии батаков (по коллекциям Кунсткамеры)». Символы батакской культуры — книги жрецов, календари

и «угрозные письма» изготовлены из растительных материалов — бамбука и аквилярии (*Aquilaria*), о которой в других контекстах мы уже слышали в докладах К. Ю. Кнорозовой, В. Р. Атнашева и В. Ю. Кириченко. Были рассмотрены технология их производства (обработка коры дерева и стебля бамбука), изготовление краски и инструментов для написания букв, способы их нанесения и правила чтения текстов [Ревуненкова, Янковская (в печати)].

Три последних доклада были посвящены тыкве, о которой говорилось ранее в докладах А. И. Давлетшина и Е. В. Ренковской. Такая концентрация «тыквенных докладов» неувидительна, учитывая столь важную роль этого растения в материальной культуре и мифологии народов мира, особенно тропического ареала. **С. Ю. Дмитренко** (ИЛИ РАН) и **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН) рассказали о применении тыквы-горлянки (*Lagenaria siceraria*) в культуре народов Камбоджи на основе полевых материалов совместных экспедиций сотрудников ИЛИ РАН, МАЭ РАН и ИЯ РАН в 2015–2022 гг. Бахнарические народы, с которыми работала экспедиция, используют горлянки как емкости для питьевой воды, ковшки для мытья, контейнеры для переноски пойманной рыбы, резонаторы струнных и духовых музыкальных инструментов. В зависимости от формы верхней части плода различают «женские» и «мужские» сосуды. Сосуды из тыквы тампуанов и крынгов и тампуанский инструмент с резонатором из тыквы содержатся в коллекциях МАЭ 7767 и НВФ 118, собранных в ходе экспедиций 2015 и 2017 гг.

Т. И. Шаскольская, заведующая Библиотекой Отдела БАН при МАЭ РАН, много лет вносит неоценимый вклад в исследование наследия Н. Н. Миклухо-Маклая. В докладе «Сосуды и футляры из “тыквы” в коллекциях Н. Н. Миклухо-Маклая» она остановилась на проблеме ложной атрибуции. В литературе, в музейных документах, в том числе касающихся коллекций Миклухо-Маклая, «тыквой» называют плоды растений, принадлежащих не только к разным видам, но и к разным семействам. Название «калебас(а)» — тоже обобщение: форма, размер, исходный материал предмета может быть различным. Книга об этнографическом собрании Миклухо-Маклая, рукопись которой издана благодаря самоотверженной работе редакторов Т. И. Шаскольской и Е. В. Ревуненковой [Иванова 2021], включает уточненные описания предметов с указанием ботанического названия использованных растений. В ней исходный материал для нескольких предметов маклаевской коллекции впервые определен как плоды кресценции (*Crescentia*).

С. Б. Адоньева (СПбГУ) завершила и тыквенную тему, и работу секции докладом «Тыква, африканская арфа и гриоты в современном Мали». Осенью 2021 г. группа ученых и музыкантов из Москвы и Санкт-Петербурга предприняла поездку в Сенегал и Мали, целями которой были представление русской традиционной культуры и знакомство с западноафриканской музыкальной традицией. Одним из результатов этой поездки стало приобретение у семьи потомственных гриотов музыкального инструмента «кора» с резонатором из тыквы.

* * *

Холистический подход, характерный для Маклаевских чтений, формирует все расширяющийся форум специалистов и способствует преодолению разобщения. Мы рады найти взаимопонимание с новосибирскими археологами,

которые думают так же: «...на повестке дня консолидация деятельности российских специалистов (археологов, этнографов, историков, культурологов и т. д.) по Юго-Восточной Азии», которая «предполагает и разные эффективные форматы — научные симпозиумы на базе научных и образовательных центров как европейской, так и сибирско-дальневосточной частей России (один из недавних примеров такого форума — “Маклаевские чтения” в Кунсткамере в сентябре 2022 г.)» [Табарев и др. 2022: 180].

В сентябре 2023 г. прошла первая научная конференция «Проблемы филологии и этнографии Юго-Восточной Азии», которую МАЭ РАН организовал совместно с восточным факультетом СПбГУ и ИЛИ РАН. Как и Маклаевские чтения, которые проходят ежегодно, эта новая конференция раз в два года будет собирать российских специалистов, занимающихся языками, литературой, фольклором, древней и современной культурой стран материковой и островной Юго-Восточной Азии («Индокитая» и «Нусантары»).

Литература

- Дмитренко 2023 — *Дмитренко С. Ю.* Лексика традиционной материальной культуры в языках Юго-Восточной Азии // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. 2023. № 2(113). С. 94–109.
- Дмитренко, Станюкович 2023 — *Дмитренко С. Ю., Станюкович М. В.* Экспедиции в Юго-Восточную Азию: Филиппины (1994–2020) и Камбоджа (2014–2022). Полевые материалы, этнографические коллекции, публикации // XXXII Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток. К 300-летию СПбГУ. 26–28 апреля 2023 г.: Материалы конгресса / Отв. ред. Н. Н. Дьяков, А. О. Победоносцева Кая, П. И. Рысакова. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 246–247.
- Иванова 2021 — *Иванова Л. А.* Этнографическое собрание Н. Н. Миклухо-Маклая: материалы и исследования по источниковедению и атрибуции / Отв. ред. Е. В. Ревуненкова, Т. И. Шаскольская. СПб.: МАЭ РАН, 2021. (Кунсткамера — Архив; Вып. 9).
- Касаткина 2016 — *Касаткина А. К.* Маклаевские чтения — 2016 // Шаги / Steps. Т. 2. № 4. 2016. С. 348–358.
- Лебедева 2018 — *Лебедева А. А.* Ткачество в Микронезии (исторический аспект, полевые и музейные материалы) // Музейные коллекции и современная культура народов Индонезии, Малайзии, Филиппин, Океании / [Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина]. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 11–28. (Сб. МАЭ; Т. 64).
- Лебедева 2023 — *Лебедева А. А.* Выставка к 175-летию со дня рождения Н. Н. Миклухо-Маклая // Кунсткамера. 2023. № 1(19). С. 165–173. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2023-1\(19\)-165-173](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2023-1(19)-165-173).
- Лунева 2022 — *Лунева А. И.* Политический миф о ведьме Чалон Аранг в романе «Манджали и Чакрабирава» индонезийской писательницы Айю Утами // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. Т. 14. № 2. С. 320–334. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2022.210>.
- Оглоблин 1995 — *Оглоблин А. К.* О топонимах Джакарты // Города-гиганты Нусантары и проблемы их развития / [Сост. Б. Б. Парникель]. М.: О-во «Нусантара», 1995. С. 77–86. (Малайско-индонезийские исследования; Вып. 4).
- Панарина 2022 — *Панарина Д. С.* Экономическое и социальное положение на Филиппинах: последствия эпидемии Covid-19 // Экономические, социально-политические, этноконфессиональные проблемы афро-азиатских стран. 2022. № 5. С. 160–180.
- Ревуненкова, Янковская (в печати) — *Ревуненкова Е. В., Янковская А. А.* Батакские жреческие книги и технология их изготовления (по коллекциям МАЭ) // Кунсткамера. (В печати).

- Станюкович 2007 — Станюкович М. В. Новые поступления по Филиппинам: критерии сбора и состав коллекций № 7161 и № 7315 // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / [Отв. ред. П. Л. Белков, Е. В. Ревуненкова]. СПб.: Наука, 2007. С. 237–299. (Сб. МАЭ; Т. 53).
- Станюкович 2010 — Станюкович М. В. Бетель и другие легкие жевательные стимуляторы растительного происхождения. Основные направления исследования (программа) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / Отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 323–328.
- Станюкович 2022 — Станюкович М. В. Кинофагия. Собачатина как обрядовая, повседневная, нечистая, лечебная, мужская пища австронезийских и австроазиатских народов и как предмет колониального дискурса // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 79–104. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-79-104](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-79-104).
- Станюкович, Касаткина 2015 — Бетель, кава, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович; Ред. А. К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015. (Маклаевский сб.; Вып. 5).
- Станюкович, Федоров 2018 — Станюкович М. В., Федоров Р. В. Неотложная полевая этнография Юго-Восточной Азии. Север Камбоджи и юг Филиппин // Кунсткамера. № 1. 2018. С. 109–121. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121>.
- Станюкович, Шаскольская 2011 — Станюкович М. В., Шаскольская Т. И. Библиография петербургской филиппинистики // *Pilipinas muna!* Филиппины прежде всего!: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 558–581. (Маклаевский сб.; Вып. 4).
- Станюкович, Янковская 2021 — Станюкович М. В., Янковская А. А. Маклаевские чтения — 2020, посвященные памяти А. К. Оглоблина, в контексте современных исследований Азиатско-Тихоокеанского региона // Шаги/Steps. Т. 7. № 4. 2021. С. 332–347. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347>.
- Табарев 2022 — Табарев А. В. История изучения каменного века Индонезии: раннеголецовая микроиндустрия тоала (Toalean), Сулавеси // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Т. 28. 2022. С. 305–310. <https://doi.org/10.17746/2658-6193.2022.28.0305-0310>.
- Табарев и др. 2022 — Табарев А. В., Мальцева А. И., Портнова А. А., Федорова А. А. Археология Юго-Восточной Азии в трудах российских исследователей: проблематика, проекты, перспективы // Россия в глобальном мире. № 25 (48). 2022. С. 171–185. <https://doi.org/10.48612/RG/RGW.25.11>.
- Фролова 2022 — Фролова М. В. Фольклор индонезийских островов: архаика и современность. М.: Ключ-С, 2022.
- Ani Rachmat et al. 2021 — Ani Rachmat, Banit S. V, Iakimenko N. E. *Fitonimi dalam peribahasa dan pepatah bahasa Indonesia dan Rusia: Kamus Linguistik Kutural = Фитонимы в пословицах и поговорках русского и индонезийского языков: Лингвокультурологический словарь*. Bandung; St. Peterburg: Unpad Press, 2021.
- Stanyukovich 2023 — Stanyukovich M. V. Dog in Philippine life, ritual and creation myths: In a spirit of hunting // Dogs, past and present: An interdisciplinary perspective / Ed. by I. Fiore, Fr. Lugli. Oxford: Archaeopress Archaeology, 2023. P. 418–433. <https://doi.org/10.32028/9781803273549>.

References

- Ani Rachmat, Banit, S. V, & Iakimenko, N. E. (2021). *Fitonimi dalam peribahasa dan pepatah bahasa Indonesia dan Rusia: Kamus Linguistik Kutural = Фитонимы в пословицах и поговорках русского и индонезийского языков: Lingvokul'turologicheskii slovar'* [Phytonyms in Russian and Indonesian proverbs and sayings: Linguoculturological dictionary]. Unpad Press. (In Russian and Indonesian).

- Dmitrenko, S. Yu. (2023). Leksika traditsionnoi material'noi kul'tury v iazykakh Iugo-Vostochnoi Azii [Vocabulary of traditional material culture in the languages of Southeast Asia]. *Vestnik Rossiiskogo fonda fundamental'nykh issledovaniĭ. Gumanitarnye i obshchestvennyye nauki* 2023(2, no. 113), 94–109. (In Russian).
- Dmitrenko, S. Yu., & Stanyukovich, M. V. (2023). Ekspeditsii v Iugo-Vostochnuiu Aziyu: Filipiny (1994–2020) i Kambodzhia (2014–2022). Polevye materialy, etnograficheskie kollektsii, publikatsii [Fieldwork in Southeast Asia: The Philippines (1994–2020) and Cambodia (2014–2022). Field materials, ethnographic collections, publications]. In N. N. D'iakov, A. O. Pobedonostseva Kaia, & P. I. Rysakova (Eds.). *XXXII Mezhdunarodnyi kongress po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki: Rossiia i Vostok: K 300-letiiu SPbGU. 26–28 aprelya 2023 g.: Materialy kongressa* (pp. 246–247). Izdatel'stvo RKhGA. (In Russian).
- Frolova, M. V. (2022). *Fol'klor indoneziiskikh ostrovov: arkhaika i sovremennost'* [Indonesian folklore, archaic and modern]. Kliuch-S. (In Russian).
- Ivanova, L. A. (2021). *Etnograficheskoe sobranie N. N. Miklukho-Maklaia: materialy i issledovaniia po istochnikovedeniiu i atributsii* [The ethnographic collection of N. N. Miklouho-Maclay: Materials and studies in source criticism and attribution] (E. V. Revunenkov, & T. I. Shaskol'skaia, Eds.). MAE RAN. (In Russian).
- Kasatkina, A. K. (2016). Maklaevskie chteniia — 2016 [Maclay Readings 2016]. *Shagi / Steps*, 2(4), 348–358. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2018). Tkachestvo v Mikronezii (istoricheskii aspekt, polevye i muzeinnye materialy) [Weaving craft in Micronesia (Historical aspect, field and museum material)]. In M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina (Eds.). *Muzeinnye kollektsii i sovremennaia kul'tura narodov Indonezii, Malaizii, Filipin, Okeanii* (pp. 11–28). MAE RAN. (In Russian).
- Lebedeva, A. A. (2023). Vystavka k 175-letiiu so dnia rozhdeniia N. N. Miklukho-Maklaia [An exhibition dedicated to the 175th birth anniversary of N. N. Miklouho-Maclay]. *Kunstkamera*, 2023(1, no. 19), 165–173. (In Russian).
- Luneva, A. I. (2022). Politicheskii mif o ved'me Chalon Arang v romane “Mandzhali i Chakrabirava” indoneziiskoi pisatel'nitsy Aiiu Utamistat'ia [Political myth about the witch Calong Arang in the novel “Manjali and Chakrabirava” by the Indonesian author Ayu Utami]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*, 14(2), 320–334. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2022.210>. (In Russian).
- Ogloblin, A. K. (1995). O toponimakh Dzhakarty [On the toponyms of Jakarta]. In B. B. Parnikel' (Ed.). *Goroda-giganty Nusantary i problemy ikh razvitiia* (pp. 77–86). O-vo “Nusantara”. (In Russian).
- Panarina, D. S. (2022). Ekonomicheskoe i sotsial'noie polozhenie na Filipinakh: posledstviia epidemii Covid-19 [Economic and social situation in the Philippines: The aftermath of the Covid-19 epidemics]. *Ekonomicheskie, sotsial'no-politicheskie, etnokontseional'nye problemy afro-aziatskikh stran*, 2022(5), 160–180. (In Russian).
- Revunenkov, E. V., & Iankovskaia, A. A. (Forthcoming). Batakские zhrecheskie knigi i tekhnologii ikh izgotovleniia (po kollektsiiam MAE) [Batak priest books and techniques of their manufacture]. *Kunstkamera*. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2007). Novye postupleniia po Filipinam: kriterii sbora i sostav kollektsii № 7161 i № 7315 [New acquisitions on the Philippines: criteria of selection and the contents of collections no. 7161 and no. 7315]. In P. L. Belkov, & E. V. Revunenkov (Eds.). *Kul'tura i byt avstroneziiskikh narodov (Istoriia kollektsii i ikh sobirately)* (pp. 237–299). Nauka. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2010). Betel' i drugie legkie zhevatel'nye stimulatory rastitel'nogo proiskhozhdeniia. Osnovnye napravleniia issledovaniia (programma) [Betel and other light chewing plant-based stimulators. Principal lines of research (program)]. In Iu. K. Chistov, & M. A. Rubtsova (Eds.). *Radlovskii sbornik: Nauchnye issledovaniia i muzeinnye proekty MAE RAN v 2009 g.* (pp. 323–328). MAE RAN. (In Russian).

- Stanyukovich, M. V. (2022). Kinofagiia. Sobachatina kak obriadovaia, povsednevnaia, nechistaia, lechebnaia, muzhskaia pishcha avstroneziiskikh i avstroaziatskikh narodov i kak predmet kolonial'nogo diskursa [Dog meat as a ritual, staple, unclean, medicinal, male food and as a subject of colonial discourse]. *Etnografiia*, 2022(1, no. 15), 79–104. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-79-104](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-79-104). (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2023). Dog in Philippine life, ritual and creation myths: In a spirit of hunting. In I. Fiore, & Fr. Lugli (Eds.). *Dogs, past and present: An interdisciplinary perspective* (pp. 418–433). Archaeopress Archaeology. <https://doi.org/10.32028/9781803273549>.
- Stanyukovich, M. V., & Fedorov, R. V. (2018). Neotlozhnaia polevaia etnografiia Iugo-Vostochnoi Azii. Sever Kambodzhi i iug Filippin [Urgent anthropological field work in Southeast Asia. The North of Cambodia and the South of the Philippines]. *Kunstkamera*, 1, 109–121. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121>. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V., & Iankovskaia, A. A. (2021). Maklaevskie chteniia — 2020, posvashchennye pamiati A. K. Ogloblina, v kontekste sovremennykh issledovaniu Aziatsko-Tikhookeanskogo regiona [Maclay Readings 2020 dedicated to the memory of Alexander K. Ogloblin in the context of contemporary studies of the Asia-Pacific]. *Shagi/Steps*, 7(4), 332–347. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-4-332-347>. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V., & Kasatkina, A. K., (Eds.) (2015). *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira* [Betel, kava, cola, chat: Chewing stimulants in the ritual and mythology of the peoples of the world]. MAE RAN. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V., & Shaskol'skaia, T. I. (2011). Bibliografiia peterburgskoi filippinistiki [Bibliography of St. Petersburg Philippine studies]. In M. V. Stanyukovich (Ed.). *Pilipinas muna! Filippiny prezhde vsego! K 80-letiiu Gennadiia Evgen'evicha Rachkova* (pp. 558–581). MAE RAN. (In Russian).
- Tabarev, A. V. (2022). Istoriia izuchenii kamennogo veka Indonezii: rannegolotsenovaia mikroindustriia toala (Toalean), Sulawesi [The history of Indonesian stone age studies: early Holocene Toalean industry, Sulawesi]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii*, 28, 305–310. <https://doi.org/10.17746/2658-6193.2022.28.0305-0310>. (In Russian).
- Tabarev, A. V., Maltseva, A. I., Portnova, A. A., & Fedorova, A. A. (2022). Arkheologiiia Iugo-Vostochnoi Azii v trudakh rossiiskikh issledovatelei: problematika, proekty, perspektivy [Archeology of Southeast Asia in the works of Russian researchers: Topics, projects and perspectives]. *Rossia v global'nom mire*, 25 (no. 48), 171–185. <https://doi.org/10.48612/RG/RGW.25.11>. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Мария Владимировна Станюкович

кандидат исторических наук
ведущий научный сотрудник, зав.
Отделом Австралии, Океании
и Индонезии, Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
Тел.: +7 (812) 328-08-12
✉ mstan@kunstkamera.ru

Information about the author

María V. Stanyukovich

Cand. Sci. (History)
Leading Research Fellow, Chair
of the Department of Australia, Oceania
and Indonesia, Peter the Great Museum
of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 199034, St. Petersburg, University
Emb., 3
Tel.: +7 (812) 328-08-12
✉ mstan@kunstkamera.ru

Научный журнал
Academic journal

Шаги / Steps
Shagi / Steps

Т. 9. № 3. 2023

Основан в мае 2015 г.

ISSN 2412-9410

Учредитель издания: Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77–61736 от 07.05.2015,
выдано Роскомнадзором

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Подписано в печать 09.10.2023

Формат 70×100/16

Объем 23 а. л.

Тираж 500 экз. (1-й завод — 200 экз.)

Отпечатано в типографии РАНХиГС