



Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет управления Белостокского технического университета

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ: ДОСТИЖЕНИЯ, УРОКИ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Материалы международной научно-практической
конференции 25–26 ноября 2011 года

Пенза – Белосток – Прага
2011

УДК 94(367)
ББК 63.5(2)

И 90 История и культура славянских народов: достижения, уроки, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 25–26 ноября 2011 года. – Пенза – Белосток – Прага: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011. – 308 с.

Редакционная коллегия:

Волков Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенской государственной технологической академии.

Кашпарова Ева, доктор философии, научный сотрудник Высшей школы экономики в Праге.

Дорошин Борис Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии.

Черевач-Филипович Катажина, кандидат политических наук, заместитель заведующего кафедрой экономики и социальных наук факультета управления Белостокского технического университета.

Ивановска Божена, магистр, докторант Института философии и социологии Польской академии наук.

Глинска Уршуля, магистр, преподаватель кафедры экономики и социальных наук факультета управления Белостокского технического университета.

Данный сборник объединяет в себе материалы конференции – научные статьи и тезисные сообщения научных работников и преподавателей, освещающие вопросы этногенеза и этнонимии, истории государств и правовой сферы славянских народов. В некоторых статьях затрагиваются проблемы международных отношений и интеграционных процессов в Центральной и Восточной Европе и на постсоветском пространстве. Ряд публикаций посвящен рассмотрению социокультурных аспектов развития и современных реалий жизни славянских народов и стран.

ISBN 978-5-91990-049-8

УДК 94(367)
ББК 63.5(2)

© Научно-издательский
центр «Социосфера», 2011.
© Коллектив авторов, 2011.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ВЕХИ РАЗВИТИЯ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ И СТРАН

Тюняев А. А.

Прародина русского народа
в свете междисциплинарного подхода к проблеме..... 6

Жих М. И.

К проблеме реконструкции
самоназвания носителей именьковской культуры15

Федорова А.Н.

К вопросу о разграничении преступлений
и гражданско-правовых деликтов по Русской Правде38

Баковецкая О.А.

Особенности государственной политики
Российской Империи относительно
римско-католической церкви (конец XVIII – XIX столетия)..... 43

Srb V.

Slovanská říše Karla Kramáře 47

Юрченко И. Ю.

Казачий панславизм
донского историка Е. П. Савельева
в годы войн и революций,
как историографическое явление 52

Будка К. С.

Александр Орлов – человек, который предал Сталина 62

Волков П. Н.

Основные тенденции в освещении
освобождения Польши Красной армией
от немецко-фашистских оккупантов
в современной отечественной историографии..... 66

Никитина Е. Б.

Российская интеллигенция
как историко-социологический феномен..... 72

Iwanowska B.

Putin looks into the past
to make a better future for Russia..... 85

Czerewacz-Filipowicz K.

Procesy integracyjne obejmujące swoim
zakresem narody słowiańskie na obszarze poradzieckim? 96

II. ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ

Большакова А. Ю.

Архетип, миф и пути славянской культуры112

Шемякина М. К.

Воплощения концепта «возрождение»
в мифологической модели мира 124

Монина Н. П.

Религиозный фактор в формировании русской культуры..... 133

Климов Е. В.

Боги «Слова о полку Игореве...» 138

Гундорова Е.Ю.

Христианская и языческая интерпретации
основных образов-символов «Слова о полку Игореве» 154

Дорошин Б. А.

Некоторые замечания о соотношении аспектов
фитозооантропоморфных образов
славянской мифологии и фольклора..... 162

Письменный Е. В.

Отражение архаической семантики мифологемы
черепа в символике тюремно-воровской субкультуры 168

Тазьмина И. Б.

Идиоэтнические компоненты внутренней формы
образных лексем древнерусского языка175

Омельянчук С. В.

Пережитки язычества в древнерусской семье..... 178

Данилова А. И.

Проявление двоеверия в русском фольклоре..... 187

Юрченко Н. В.

Космогонические, антропогонические и культурные
мифы русского народа из русских «потешных» сказок..... 192

Лысова Н. А.

Феномен двоеверия: интерпретации феминности
в контексте праздничной культуры.....206

Форостюк О. Д., Форостюк И. В.

Искусство писанкарства
как общеславянское культурное наследие 212

Шапиро Б. Л.

Культура рукоделия русской женщины
как часть национальной культуры: исторический аспект..... 214

Бохан Е. С., Романюк А. М.	
Каменецкие прялки	222
Клыпа О. В.	
Психологическое наследие в духовной культуре восточных славян	230
Иванов Д. В.	
Славянская психологическая мысль: русская милитарная рефлексия XVIII столетия	233
Глухенькая Н. М.	
Великие педагоги – представители славянской культуры.....	237
Лысенко И. С.	
Понятие «нация» в отечественной философии XIX – начале XX вв.	240
Денисенко Ю. Н.	
Эволюция взглядов ученых украинской диаспоры на главные черты национального характера и национальной культуры	244
Симаков В. С.	
К вопросу российского менталитета и теории мотивации А. Маслоу.....	246
Чупахина Т.И.	
Полифоничность и антиномичность русского духа в творчестве русских композиторов.....	259
Христова Н. Ц.	
Болгарская культура XX века перед проблемой „свое – чужое”: идентификационные характеристики	267
Хижняк Е. В.	
Изображение тоталитарного прошлого в современной украинской прозе: идеологический дискурс и поэтика	275
Починина Н. Е.	
Эмир Кустурица как мифотворец современной кинокультуры	287
Дикарева С. С., Громова А. А., Черкавская С. Н.	
Славянские народы в интернете: лингвистические ресурсы.....	293
План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии, Казахстана, Ирана, Чехии и Польши на базе НИЦ «Социосфера» в 2011 году	296
Информация о журнале «Социосфера»	301
Издательские услуги НИЦ «Социосфера»	306

I. ВЕХИ РАЗВИТИЯ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ И СТРАН

ПРАРОДИНА РУССКОГО НАРОДА В СВЕТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ

А. А. Тюняев

**Институт древнеславянской и древнеевразийской
цивилизации, г. Москва, Россия**

Summary. Article is devoted research of questions of a finding of an ancestral home of Russian people. As the basic method of research the interdisciplinary approach to the given problem is applied. It is shown that the basis of Russian ethnos was put by the autochthonic Russian people – the carrier haplogroup I and R1a1.

Key words: Russia; Russian people; haplogroup; ancient ways.

Первый тезис в свете междисциплинарной проблемы содержит в себе три отдельных утверждения. Первое – русский этнос не является коренным на территории Руси (Русской равнины; далее для краткости будет применяться только термин «Русь»), его первые представители переселились с других территорий в конце железного века. Второе – территория Руси до прихода древних русов была практически не заселена. Третье – она являлась местом обитания финно-угорских племен.

Этот тройной тезис, казавшийся еще «каких-то» два века назад столь незыблемым, под напором современных данных практически разрушился. Оказалось, первое, территории Руси были населены уже начиная с ашельских времен, то есть с 800-го тысячелетия до н. э. В мустьерское время на территории Руси тоже обитали люди – крышка черепа неандертальца обнаружена на территории современной Москвы. И хотя таких находок крайне мало и они слишком далеки по времени от рассматриваемой проблемы, все же само их присутствие показывает, что территории Руси были освоены человеком уже столь давно.

Современные данные показывают, что человек современного вида – *homo sapiens sapiens* (неоантроп) – сформировался именно на Русской равнине, то есть на территории будущей Руси. Первая археологическая культура неоантропов – костёнковско-стрелецкая – была единственной на огромных пространствах Центральной России на всем протяжении верхнего палеолита (50–15 тысяч лет до н. э.). Известно свыше ста археологических памятников этой эпохи [5]. Заметим, на всех других территориях Земли если и наберется, то, может, около двадцати

памятников в совокупности, и то с датировкой начиная с 30-го тысячелетия до н. э.

Зададимся вопросом: какое отношение имеет то древнее население к современному русскому народу? По расхожему представлению – никакого. Однако это не так. Существует, по крайней мере, два потока данных, на основании которых прослеживается связь между ними. Первый поток – это серии антропологического материала, в достаточном количестве обнаруженного на территории Центральной России. Этот материал показывает преемственность современного населения Руси по всей временной цепочке, начиная с людей верхнего палеолита.

Еще большую значимость этому придает генетика. Построения популяционных генетиков указывают район Центральной России в качестве района, в котором сформировались люди – носители гаплогруппы I в Y-хромосоме. Это событие состоялось примерно в 52–47 тысячелетиях до н. э. [2]. Маркеры конкретных гаплогрупп с течением времени не пропадают в никуда, а, напротив, наследуются всеми без исключения потомками по мужской линии. Именно это свойство лежит в основе генетического способа установления родства.

Именно те самые древние гаплогруппы, идущие с верхнего палеолита, обнаружены в среднем у 20 % современного русского населения Центральной России. Это значит, что по крайней мере 20 % русского этноса является исконным обитателем русских земель. И напротив, эти же данные говорят, что эта же самая часть русского этноса не связана ни с какой миграцией ни из какого другого региона планеты. Отсутствие самой возможности такой миграции касательно гаплогруппы I устанавливается тем, что ее носители вообще отсутствуют в других регионах. Кроме Европы, куда, как показывают те же генетические данные, переселенцы из Центральной России пришли только в неолите [3].

Касательно второй части генетического состава русского народа – носителей гаплогруппы R1a1, относительно нее консенсуса пока не достигнуто. Однако носители этой гаплогруппы уже в 6-м тысячелетии до н. э. жили в Центральной России. Причем ситуация и здесь повторяется: среди современного русского населения России доля носителей потомков именно этой гаплогруппы достигает в исконно русских селениях 62 %.

Надо отметить, что ситуация с этой гаплогруппой (R) более сложная, чем с гаплогруппой I: носители гаплогруппы R, кроме Центральной России, распространены также и в Азии, и в Северной Африке. Однако в генетических понятиях на указанных территориях проживают народы, хотя и являющиеся носителями одной и той же исконной гаплогруппы R, но разошед-

шиеся еще во времена верхнего палеолита и раннего мезолита по разным генетическим родам.

Таким образом, до 60 % современного русского народа – носителей гаплогруппы R1a1 – являются исконными обитателями Центральных областей Русской равнины уже начиная с конца мезолита – начала неолита. При этом, самое позднее, к началу неолита русское население Центральной России уже было практически полностью сформировано из носителей гаплогрупп I и R1a1 общим весом, достигающим 80 % от всей численности этнических русских.

Собственно, это время – конец мезолита – начало неолита – следует считать временем окончательного формирования русского народа, а территорией такого формирования следует считать Центральные области Русской равнины. Многотомное издание «Археологическая карта России», выпущенное Институтом археологии РАН, приводит полный банк данных по археологическим памятникам Центральной России. Всего в этом издании содержится описание более 50-ти тысяч памятников [1, рис. 1, 2].

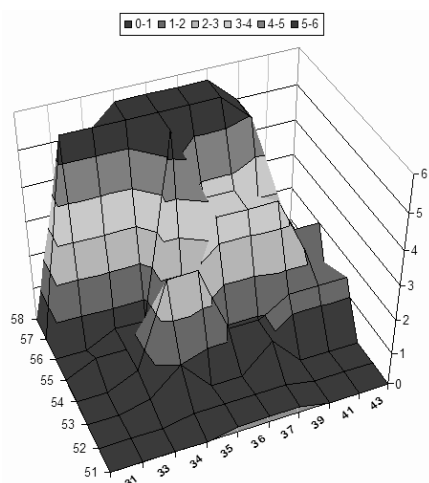


Рис. 1. Плотность археологических памятников Центральной России в мезолите (15–7 тыс. до н. э.) по данным [1] из работы [5]

К мезолиту относятся почти 2000 памятников, что свидетельствует о высоком уровне плотности населения Центральной России в этот период. Такая же плотность населения на указанных территориях сохранилась и в неолите, то есть тот временной промежуток, к которому генетики относят формирование русского этноса, отмечен почти 5-ю тысячами археологических памятников, оставленных, естественно, предками современного русского народа.

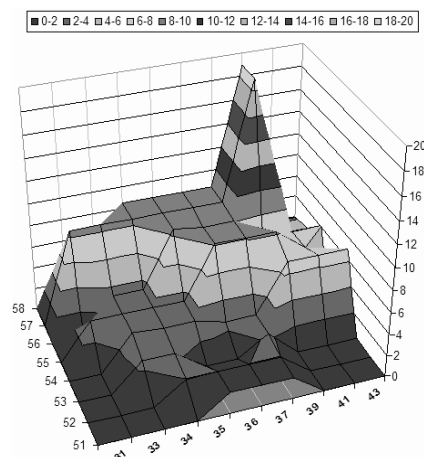


Рис. 2. Плотность археологических памятников Центральной России в неолите (6–3 тыс. до н. э.) по данным [1] из работы [5]

Далее следует рассмотреть еще два сектора в современном русском этносе – это: 1) носители гаплогруппы R1b и 2) носители гаплогруппы N. Доля носителей R1b по разным областям Центральной России достигает 20 %, а доля носителей гаплогруппы N – от 0 % до 27 %. Последнее значение характерно в местах соприкосновения с финскими народами – это Финляндия, северные области России и некоторые регионы Поволжья.

Гаплогруппа R1b называется «атлантической» и связана с так называемым южным корнем русского народа (в то время как гаплогруппа R1a1 называется гиперборейской и связана с северным корнем русского народа). Место происхождения носителей гаплогруппы R1b пока носит частично дискуссионный характер. Но в контексте нашего исследования важно, что уже пракарельские племена, шедшие по южным регионам России в Западную Европу, уже являлись носителями этой гаплогруппы.

Обычно с этой гаплогруппой связывают цивилизации Шумера и Вавилона, а появление носителей гаплогруппы R1b на территории южных земель Центральной России датируют 3–2-м тысячелетием до н. э., то есть неолитом – началом бронзы и далее – железным веком. Известны ископаемые данные – у обитателей Лихтенштейнской пещеры (Германия; 1000–700 лет до н. э.) был обнаружен субклад R1b1a2.

Этот поток был отдельным генетическим вливанием в русский этнос. Его объем, как мы уже сказали, в южных землях доходил до 20 %. Носители этой гаплогруппы сейчас закреплены на тех же территориях, в которые пришли в указанные даты. Эту часть русского этноса можно считать пришлой, если, конечно, не учитывать 4–5 тысяч лет оседлости.

Все три рассмотренные гаплогруппы – I, R1a1 и R1b – являются европеоидными. Их носители могли разговаривать

только на индоевропейском языке. И эти люди не имели ничего общего с финно-угорским населением – в том числе и по той причине, что финно-угры на территории Центральной России являются пришлым населением и появляются они здесь только в самое последнее историческое время.

Единственной гаплогруппой, которую в Центральной России можно соотнести с пришлым элементом, является гаплогруппа N (современный ее субклад N1c) – финно-угорская. Это не русское население и это не коренное население Центральной России в частности и России вообще. В Европейской части Евразии гаплогруппа N1c присутствует среди финнов, саамов и эстонцев – с частотой до 60 %. Среди населения двенадцати областей от Архангельской на севере до Тамбовской и Липецкой на юге гаплогруппа N1c встречается с частотой до 14 %.

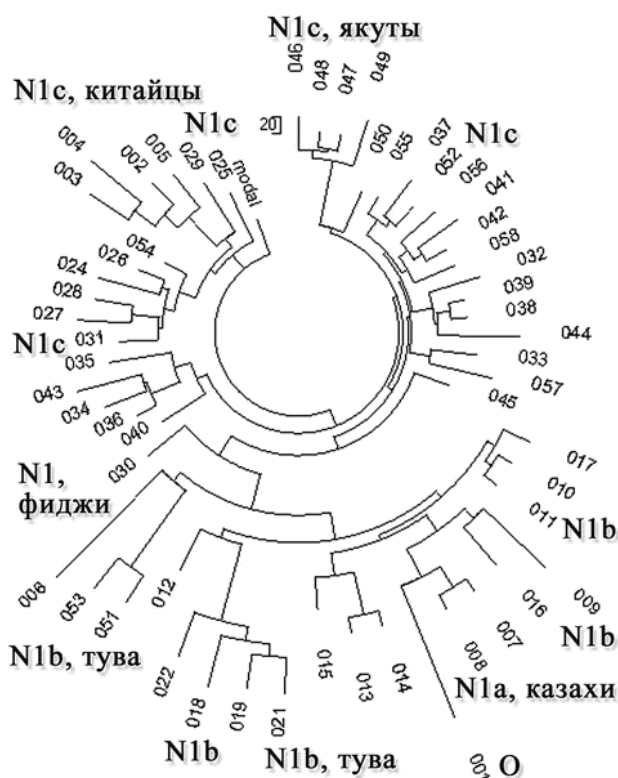


Рис. 3. Дерево 17-маркерных гаплотипов «сибирских» народов и их «родственников» по гаплогруппам O (алтаец 001), N1 (китайцы и фиджи 002, 003, 004, 005, 006), N1a (казахи 007, 008), N1b (009–023), N1c (024–058). В выборке – 56 гаплотипов [5; 6]

В бассейне Волги носители N1c распространены в популяциях коми, мордвы, удмуртов. N1c практически отсутствует на юге и западе Европы. N1c охватывает почти 90 % якутов (см. рис. 3). Эскимосы и ненцы имеют ее до 50 %. Районом происхождения гаплогруппы N считают Южную Сибирь, Китай. К ним же относят Северный Вьетнам. N (N1c) – это монголоид-

ная гаплогруппа. То, что монголоидность в некоторых финно-угорских народах малозаметна, – это результат скрещивания по материнской линии с европеоидами. К таким метисам относятся саамы, финны, башкиры и т. п.

Рассмотрим подробнее вопрос появления монгольской гаплогруппы N на территории Центральной России. Генетики говорят, что, по их данным, носители N1с из района своего формирования (Китай) прошли до Манчжурии и Монголии, дошли до Саян и Алтая. Кстати, другие рода гаплогруппы N ушли в Корею и Японию (гаплогруппы N1a и N1b) или продвинулись в Саяны, Приобье и Западную Сибирь (часть N1b).

Субклад N1с, впервые появившийся именно на Алтае, сначала продвинулся к Уралу, а потом ушел на север Русской равнины и осел на берегах Балтийского моря, где стал одной из составных частей племени балтов (примерно в середине 1-го тысячелетия до нашей эры). В их составе носители гаплогруппы N1с попали и в генофонд русского народа.

Рассмотрим пути миграций монголоидов гаплогруппы N. Это, во-первых, так называемый Северный торговый путь, который в разные периоды был связан с торговлей тем или иным обменным товаром, по которому и назывался. Например, в 4–3-м тысячелетии до н. э. сложился путь, по которому Центральные области России торговали (покупали) с Алтайским регионом нефритом – «нефритовый» путь (см. рис. 4). А в 3–2-м тысячелетии до н. э. по этому же пути Центральная Русь торговала балтийским янтарем (см. рис. 5).

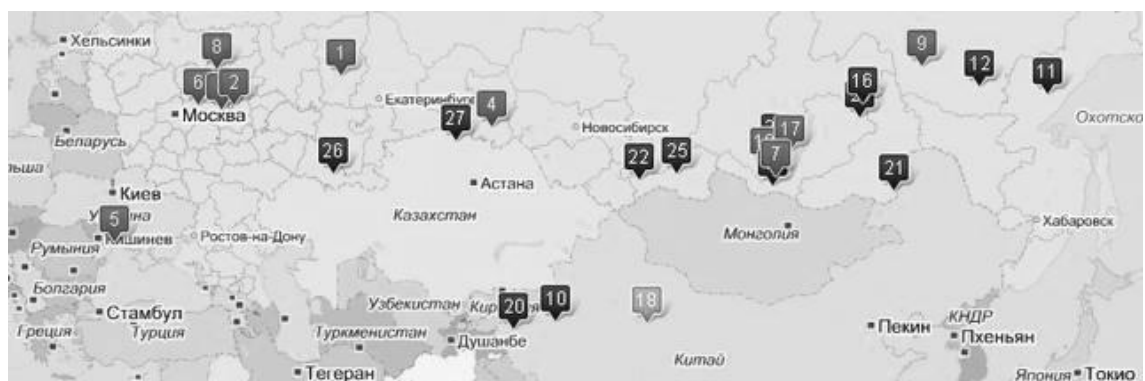


Рис. 4. Находки изделий из нефрита, датированных 3–2-м тыс. до н. э. [см. 5; 6]



Рис. 5. Находки изделий из янтаря, датированных в пределах 3–2-го тыс. до н. э. [см. 5, 6]

Традиционный маршрут Северного торгового пути связывал современные Московские земли с современным Алтаем, проходя сначала вдоль Волги, потом по Южному Уралу, далее по Северному Казахстану. На востоке ответвления этого торгового пути доходили до Байкала и Манчжурии, а оттуда и до Восточного Китая. Отдельные связи доходили до Северного Афганистана. На западе в торговую сеть Северного торгового пути была вовлечена вся современная Европа, изделия из янтаря русского происхождения обнаружены даже на территории Великобритании.

Северный торговый путь продолжал действовать и в железном веке. В этот период по нему в числе прочего шла торговля шелком и «китайскими» зеркалами. На рубеже эр начал действовать и Южный торговый путь, позже ставший Великим шелковым путем. Именно в железном веке началось движение монголоидов и метисов по названным северным торговым путям. В результате такого переселения на Руси сформировались азиатские народы, говорящие на уральских и финно-угорских языках: финны, ижора, карела, вепсы, водь, эстонцы, ливы, саамы, мордва, эрзя, мокша, марийцы, пермь, коми, удмурты и др. с характерной гаплогруппой N1c.

Как мы уже сказали, перемещение части скифов на восток явилось следствием активных торговых отношений между регионами. Оно началось в 3-м тысячелетии до н. э. Здесь уместно привлечь данные мифологии, которые говорят, что в это время Алтайские земли – земли будущей авестийской цивилизации – покорил русский царь Богумир (авестийское имя Има). Именно его именем названы Скифии: *Intra Imaum* и *Extra Imaum*, а также разделяющие их горы Урала – *Mons Imaus*. Сейчас на

Урале осталась вершина Яман-Тау, сохранившая в своем названии имя Богумира-Имы.

В работе [2] подробно проанализировано родословное дерево мифологических предков русского народа. В частности, там показано, что Богумир имел братьев – Ария, Кисека и Коляду. От каждого из четырех братьев пошли реальные народы, которые мы уже встречаем в железном веке и сведения о которых попали на страницы исторических работ и карт того времени. В частности, среди потомства Богумира представлены и скифы, обозначенные на картах известных историков Геродота, Птолемея и многих других авторов.

Еще два сына Богумира – Рус и Словен – известны также широко. Им, в частности, посвящено широко известное «Сказание о Словене и Русе...». В «Сказании...» время жизни Словена и Руса отнесено к 25–24 векам до н. э.

Данные о мифологическом отце Богумира – Дажьбоге – и его деде – Свароге – можем почерпнуть из исследований академика Б. А. Рыбакова: «Медлительный темп жизни в лесной зоне, растянутость во времени многих культурно-исторических явлений не позволяют прикрепить истоки «лесных» сказок к какой-либо узкой эпохе, но, судя по всему, началом формирования этого цикла можно признать мезолит или охотничий неолит. Собрана пестрая мозаика археологических материалов, в известной степени раскрывающих религиозные представления той эпохи, к которой можно приурочить Сварога и Дажьбога» [4]. И еще: «эра Сварога и Дажьбога начинается с того, что в глазах славян-земледельцев происходит своеобразная «гуманизация» загробного мира» [4].

То есть академик Б. А. Рыбаков не только называет предков русского народа – Сварога и Дажьбога, но и привязывает их существование к конкретным археологическим эпохам: Сварога – к мезолиту (ок. 7 тыс. до н. э.), Дажьбога – к неолиту (ок. 4-го тыс. до н. э.). Кроме того, академик называет жителей лесной зоны Центральной России рубежа мезолита – неолита, во-первых, славянами, а во-вторых, – земледельцами.

Подведем итог нашим исследованиям.

1. Основу русского этноса заложил автохтонный русский народ – носитель гаплогруппы I. Сегодняшние носители этой генетики являются потомками исконного древнего населения Центральной Руси, ведущего свое происхождение со времени верхнего палеолита.

2. Вторую часть русского этноса заложил также русский народ – носитель гаплогруппы R1a1. Возраст этой гаплогруппы около 40 тысяч лет. В современном русском этносе зафиксиро-

вана мутация, которая сложилась на Русской равнине в конце мезолита (Сварог) – начале неолита (Дажьбог).

3. Третья часть русского этноса обязана своим происхождением атлантическому русскому корню (R1b), часто связываемому с кельтскими племенами. Время его появления в составе русского этноса уходит корнями в мезолит.

4. Четвертая часть относится к финно-угорскому вкраплению в русский этнос (гаплогруппа N). Это пришельцы на русской земле. Местом их формирования является Китай, а временем прихода можно считать конец 2-го тыс. до н. э.

Библиографический список

1. Археологическая карта России. Многотомное издание. – Институт археологии РАН. – 1992–2005.
2. Клёсов А. А., Тюняев А. А. Гипотеза о появлении гаплогруппы I на Русской равнине 52–47 тысяч лет назад // Вестник новых медицинских технологий. – 2010. – Т. XVII. № 3. – С. 189 – 191
3. Клёсов А. А., Тюняев А. А. Происхождение человека по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии. – Бостон-Москва, 2010.
4. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981.
5. Тюняев А. А. Динамика памятников Русской равнины: количественный подход // Человек: его биологическая и социальная история: труды Междунар. конф., посвященной 80-летию ак. РАН В. П. Алексеева. – М.: Одинцово АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт», 2010. – Т. 1. – 242 с.
6. Тюняев А. А. Древние торговые пути Урало-Поволжья по комплексным данным археологии, антропологии, генетики и мифологии // Этносы и культура Урало-Поволжья: история и современность: мат-лы IV Всерос. науч.-практ. конф. молодых ученых. – Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2010. – С. 194–200.
7. Rootsi S. et al. A counter-clockwise northern route of the Y-chromosome haplogroup N from Southeast Asia towards Europe. Eur. J. Human Genet. 15. – 2007. – P. 204–211.

К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ САМОНАЗВАНИЯ НОСИТЕЛЕЙ ИМЕНЬКОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

М. И. Жих

Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург, Россия

Summary. Analysis of Arab, Byzantine and Khazar written sources, as well as works of modern historians allows to formulate more reasoned version of the reconstruction of endonym Imenkov archaeological culture carriers. Most likely, that Imenkov population (or some part of it) was named as Sloven. It is possible that some part of the population called themselves Sever / Severians.

Key words: endonym; Imenkovo; Sloven; Severians.

Светлой памяти Валентина Васильевича Седова

Проблема определения **самоназваний** дописьменных социумов, известных нам лишь по археологическим материалам, является одной из самых сложных в изучении древней и раннесредневековой истории. Еще более сложной, чем их этническая атрибуция. Решаться она может двумя путями. Во-первых, установлением, если это возможно, преемственной связи археологических культур, этническая принадлежность и наименование носителей которых нам неизвестны, с культурами, для которых соответствующие данные могут быть установлены по письменным источникам (внешним или внутренним). Во-вторых, путем анализа письменных источников соседних развитых цивилизаций, если, разумеется, данное бесписьменное общество попало в их поле зрения. Именно последний путь является наиболее надежным, так как этническая номинация – вещь изменчивая, и, даже установив связь некоей «анонимной» археологической культуры с культурой, имя носителей которой нам известно, мы не можем быть уверены, что носители первой именовали себя точно так же, как и их потомки.

В настоящей работе мы попытаемся выяснить, с опорой, прежде всего, на письменные источники, вопрос о том, как именовали себя носители именьковской археологической куль-

туры, существовавшей в Среднем Поволжье в IV–VII вв.¹ К счастью, данный регион во второй половине I тыс. н. э. оказался в поле зрения Арабского халифата и Хазарского каганата. Соответственно, в арабских и хазарских источниках оказались известия, повествующие о неких «ас-сакалиба» – славянах, проживающих в Среднем Поволжье, в которых можно видеть только «именьковцев» и их потомков. Эти известия стали в последнее время объектом внимательного научного анализа² и надежно подтвердили позицию тех археологов, которые отстаивают славянскую этническую атрибуцию «именьковцев» (или какой-то

¹ Об имениковской культуре см.: Старостин П. Н. 1) Памятники имениковской культуры // Свод археологических источников. Вып. Д. 1–32. – М., 1967; 2) Имениковские могильники // Культуры Восточной Европы I тыс. – Куйбышев, 1986; Васильев И. Б., Матвеева Г. И. У истоков истории самарского Поволжья. – Куйбышев, 1986; Матвеева Г. И. 1) Этнокультурные процессы в Среднем Поволжье в I тыс. н.э. // Культуры Восточной Европы I тыс.; 2) Некоторые итоги изучения имениковской культуры // Этногенез и этнокультурные контакты славян: тр. VI Междунар. конгр. славянской археологии. Т. 3. – М., 1997; 3) Среднее Поволжье в IV–VII вв.: имениковская культура. – Самара, 2004; Седов В. В. 1) Очерки по археологии славян. – М., 1994. – С. 49–65; 2) Славяне. Историко-археологическое исследование. – М., 2002. – С. 245–255; Сташенков Д. А. Оседлое население Самарского лесостепного Поволжья в I–IV веках н. э. – М., 2005; Вязов Л. А. Социально-экономическое развитие населения Среднего Поволжья в середине I тысячелетия н. э. (по материалам имениковской культуры): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2011.

² Седов В. В. 1) Славяне в раннем средневековье. – М., 1995. – С. 196–197; 2) Славяне. С. 254–255; Кляшторный С. Г. 1) Древнейшее упоминание славян в Нижнем Поволжье // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. – М., 1964; 2) Межкультурный диалог на Великом Волжском пути: исторический аспект // Великий Волжский путь: мат-лы Круглого стола и Междунар. науч. семинара. – Казань, 2001; 3) Праславяне в Поволжье // Взаимодействие народов Евразии в эпоху Великого переселения народов. – Ижевск, 2006; Галкина Е. С. 1) Данники Хазарского каганата в письме царя Иосифа // Сборник Русского исторического общества. Т. 10 (158). Россия и Крым. – М., 2006. – С. 380–382; 2) Номады Восточной Европы: этносы, социум, власть (I тыс. н. э.). – М., 2006. – С. 195–202, 339–345; Жих М. И. 1) Проблема локализации «славянской реки» арабской историко-географической литературы раннего средневековья и вопрос о расселении славян в Поволжье в VI–IX вв. // Ключевские Чтения – 2008. Отечественная история и культура: единое пространство в прошлом, настоящем и будущем: мат-лы межвуз. науч. конф. Сб. науч. тр. – М., 2008. – С. 138–154; 2) К вопросу об отражении проживания славян в Среднем Поволжье в I тыс. н. э. в письменных источниках // Труды Первой Международной конференции «Начала Русского мира», состоявшейся 28–30 октября 2010 г. / ред. коллегия: А. Н. Сахаров (председатель) и др. – СПб., 2011. – С. 121–138; 3) Ранние славяне в Среднем Поволжье (по материалам письменных источников). – СПб.; Казань, 2011.

их части)¹. Есть ли среди этих известий сведения, которые помогли бы проникнуть за современный научный термин «именьковцы» и понять, как именовали себя славяне, жившие в середине – второй половине I тыс. н. э. в Среднем Поволжье? Попробуем найти ответ на этот вопрос.

Попытки установить самоназвание «именьковцев» предпринимались в науке трижды. Две из них – преимущественно методом археологической ретроспекции через самоназвание их предполагаемых потомков – были выполнены выдающимся археологом-славистом, автором одной из основных концепций славянского этногенеза² В. В. Седовым. Третья, преимущественно с опорой на аутентичный письменный источник (письмо хазарского царя Иосифа), была предпринята автором этих строк.

Рассмотрим подробно в хронологической последовательности эти три опыта определения имени носителей имениньковской археологической культуры и предпримем их всестороннюю проверку, дабы определить степень их обоснованности и ответить на вопрос: может ли современная наука определить самоназвание имениньковского населения. Можем ли мы услышать живой голос первых славян Среднего Поволжья?

В 1995 году В. В. Седов высказал предположение, что самоназванием «именьковцев» было имя **северяне**³. Данная гипотеза была прямым следствием разрабатываемого археологом вывода о генетической связи населения имениньковской археологической культуры с волынцевской, существовавшей на Левобережье Днепра в VIII – начале IX вв., славянская принадлежность которой не вызывает ни малейших сомнений.

Первое детальное сопоставление памятников имениньковской и волынцевской культур было предпринято А. П. Смирновым⁴. Ученый произвел детальное сопоставление глиняной по-

¹ Матвеева Г. И. 1) К вопросу об этнической принадлежности племен имениньковской культуры // Славяне и их соседи. Место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма (сб. тезисов). – М., 1988; 2) Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 74–78; Седов В. В. 1) Очерки по археологии... С. 58–65; 2) Славяне в древности. М., 1994. С. 315; 3) Славяне в раннем средневековье. С. 193–197; 4) Древнерусская народность. – М., 1999. – С. 59–62; 5) Славяне. С. 252–255; Кляшторный С. Г., Старостин П. Н. Праславянские племена в Поволжье // История татар с древнейших времен. Т. I. Народы степной Евразии в древности. – Казань, 2002.

² Ее разработке посвящены фундаментальные работы ученого: 1) Происхождение и ранняя история славян. – М., 1979; 2) Славяне в древности; 3) Славяне в раннем средневековье; 4) Славяне.

³ Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 197.

⁴ Смирнов А. П. Некоторые спорные вопросы истории волжских болгар // Историко-археологический сборник. – М., 1962. – С. 160–168.

суды и погребальной обрядности Рождественского могильника именьковской культуры¹ с соответствующими материалами Волынцевского поселения и могильника, показавшее их соответствие и предвосхитившее позднейшую гипотезу Г. И. Матвеевой и поддержавших ее П. Н. Старостина и В. В. Седова о славянской этнической атрибуции «именьковцев». Это был революционный для науки того времени вывод, так как впервые на основе археологических данных был поставлен вопрос о проживании в Среднем Поволжье значительного славянского массива. Ранее он ставился учеными только на основании данных письменных источников².

В дальнейшем выяснилось, что именьковская культура не имеет местных корней и толчком к ее формированию стала миграция (или миграции) населения с запада – из ареала культур полей погребений (зарубинецкой и развившейся из нее киевской, пшеворской и черняховской)³, в рамках которого при различии взглядов по ряду конкретных вопросов подавляющее большинство археологов-славистов (Б. А. Рыбаков, И. П. Русанова, В. В. Седов, П. Н. Третьяков, Е. А. Горюнов, В. Д. Баран, Д. Н. Козак, Р. В. Терпиловский, Б. В. Магомедов, Е. В. Максимов, С. П. Пачкова, Л. Д. Поболь, А. М. Обломский, О. М. Приходнюк и др.) ищет предков исторических славян. Дискуссия идет, большей частью, по вопросу о том, какие именно регионы культур полей погребений в какие периоды связаны с праславянами. При этом все большее число специалистов приходит к выводу о том, что на рубеже эр и в первые века н. э. ядро предков исторических славян было основой зарубинецкого и киев-

¹ Сам А. П. Смирнов, правда, датировал именьковскую культуру IV–V вв. и считал ее финно-угорской, а Рождественский могильник он относил к более позднему времени (VI–VIII вв.) и считал его независимым по отношению к ней памятником, связанным с миграцией в Среднее Поволжье славян с Левобережья Днепра. Ныне принадлежность Рождественского могильника к именьковской культуре не вызывает сомнений. И наблюдения А. П. Смирнова являются важным аргументом в пользу ее славянской этнической атрибуции и связи со славянами Днепровского Левобережья.

² Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. – СПб., 1870. – С. 105; Кляшторный С. Г. Древнейшее упоминание славян...

³ Матвеева Г. И. 1) О происхождении именьковской культуры // Древние и средневековые культуры Поволжья. – Куйбышев, 1981; 2) Этнокультурные процессы... С. 160–162; 3) Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 65–74; Седов В. В. 1) Славяне в древности. С. 309–315; 2) Очерки по археологии славян. С. 55–58; 3) Славяне. С. 245–249; Щукин М. Б. На рубеже эр: опыт историко-археологической реконструкции политических событий VI в. до н. э. – I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. – СПб., 1994. – С. 237.

ского населения¹, в рамках пшеворской культуры праславяне занимали ее висленский и верхнеднепровский регионы². В черняховской культуре с праславянами связан преимущественно район Верхнего Поднестровья³ и, вероятно, частично также Подольско-Днепровский регион⁴. При этом именно какие-то позднезарубинецкие группы и группы мигрантов из верхнеднепровского региона пшеворской и черняховской культур, по мнению большинства специалистов по именьковской культуре, стали основой ее сложения. Именно с пшеворско-черняховскими материалами региона верховий Днестра, который в то время, по мнению большинства исследователей, зани-

¹ Третьяков П. Н. 1) У истоков древнерусской народности. – Л., 1970; 2) По следам древних славянских племен. – Л., 1982. Намеченная П. Н. Третьяковым линия развития славянской культуры от зарубинецких памятников через позднезарубинецкие древности к киевской культуре, а от нее – к пеньковской и колочинской культурам нашла поддержку у ряда археологов (Е. А. Горюнов, Р. В. Терпиловский, О. М. Приходнюк, А. М. Обломский и т.д.) и к настоящему времени основательно разработана.

² Проблема выделения славян в рамках полиэтничной пшеворской культуры исследована в ряде работ: Русанова И. П. 1) Славянские древности VI–VII вв. Культура пражского типа. – М., 1976. – С. 201–215; 2) Компоненты пшеворской культуры // Тез. докл. советской делегации на V Междунар. конгр. славянской археологии. – М., 1985; 3) Компоненты пшеворской культуры // Труды V Междунар. конгр. археологов-славистов. – Киев. – Т. 4; 4) Этнический состав носителей пшеворской культуры // Раннеславянский мир: мат-лы и исследования. Вып. 1. – М., 1990; Седов В. В. 1) Происхождение и ранняя история... С. 53–74; 2) Славяне в древности. С. 166–200; 3) Славяне. С. 97–125; Магомедов Б. В. Черняховская культура. Проблема этноса. – Lublin, 2001. – С. 125–126. Итоги исследования праславянских пшеворских памятников верховий Днестра подведены в недавней монографии Д. Н. Козака: Козак Д. Н. Венеди. – Київ, 2008.

³ Баран В. Д. 1) Общие черты культур римского и раннесредневекового времени на территории Северного Прикарпатья и юго-западной Волыни // Тез. докл. советской делегации на Междунар. конгр. славянской археологии в Варшаве. – М., 1965; 2) Черняхівська культура (за матеріалами Верхнього Дністра та Західного Бугу). – Київ, 1981; 3) Сложение славянской раннесредневековой культуры и проблема расселения славян // Славяне на Днестре и Дунае. – Киев, 1983; 4) Пражская культура Поднестровья (по мат-лам поселения у с. Рашков). – Киев, 1988; Баран В. Д., Гопкало О. В. Черняхівські поселення басейну Гнилої Липи. – Київ, 2005; Седов В. В. 1) Славяне в древности. С. 270; 2) Славяне. С. 186–187; Магомедов Б. В. Черняховская культура. С. 124–125.

⁴ Седов В. В. 1) Формирование славянского населения Среднего Поднестровья // Советская археология. – 1972. – № 4. – С. 122–125; 2) Происхождение и ранняя история... С. 92–100; 3) Славяне в древности. С. 270–277 и сл.; 4) Славяне. С. 186–191 и сл.

мали праславяне, Г. И. Матвеева сопоставила славкинские¹ и лбищенские² памятники, сыгравшие определенную роль в генезисе именьковской культуры, степень которой является предметом дискуссии.

Учитывая то, что к сложению именьковской культуры привел целый ряд миграций из ареала культур полей погребений, ядро которых, по всей видимости, составляли разные праславянские группировки из верхнеднепровского региона и зарубинецкого ареала, а также то, что в ее сложении приняло активное участие местное население (финно-угорское, иранское и т. д.) вполне обоснованной выглядит гипотеза Д. А. Сташенкова о гетерогенности населения именьковской культуры³. Для нашей темы она важна тем, что позволяет предполагать возможность того, что разные группы «именьковцев» могли иметь разные имена, восходящие к тем названиям, которые они имели на «прародине».

Наблюдения А. П. Смирнова о близости именьковских материалов и славянских памятников Днепровского Левобережья были поддержаны многими учеными. Так, О. А. Щеглова в 1987 году пришла к заключению, что поиски прототипов вольтынецких горшков с вертикальным высоким венчиком «уво-

¹ Матвеева Г. И. 1) Этнокультурные процессы... С. 160–162; 2) Некоторые итоги изучения... С. 207.

² Матвеева Г. И. 1) Раскопки городища Лбище // Археологические открытия 1982 года. – М., 1984. – С. 159–160; 2) Работы на городище Лбище // Археологические открытия 1983 года. – М., 1985. – С. 162–163; 3) Работы куйбышевского университета // Археологические открытия 1984 года. – М., 1986. – С. 141–142; 4) Некоторые итоги изучения... С. 209–210.

³ Сташенков Д. А. 1) Оседлое население...; 2) Об этнокультурных связях населения именьковской культуры // Славяноведение. – 2006. – № 2.

дят в именьковскую культуру VII в.»¹. Но свое законченное воплощение соответствующие наблюдения и выводы нашли в работах В. В. Седова, как бы «развернувшего» выводы А. П. Смирнова и выступившего с детальным обоснованием тезиса о том, что не славяне с Днепровского Левобережья мигрировали в Среднее Поволжье, а, напротив, «именьковцы» в конце VII в. ушли в район Левобережья Днестра, где стали основой населения волынцевской культуры². Исследование В. В. Седова показало, что волынцевские традиции являются продолжением именьковских в:

1) фактуре теста, технологии производства глиняной посуды и ее формах (сопоставимы именьковские и волынцевские горшки с цилиндрическим венчиком и высокими плечиками, миски, сковородки), а также орнаментации сосудов (для обеих культур единственным орнаментом оказываются пальцевые вдавления по венчику);

2) устройстве жилищ и ям-кладовок;

¹ Щеглова О. А. Проблемы формирования славянской культуры VIII–X вв. в Среднем Поднепровье (памятники конца VII – первой половины VIII вв.): автореф. канд. дис. – Л., 1987. – С. 10. Ныне исследовательница несколько изменила свою позицию: не отрицая определенного сходства именьковских и волынцевских памятников, она указывает на хронологический разрыв между ними (Труды Государственного Эрмитажа. Т. 49. Сложение русской государственности в контексте раннесредневековой истории Старого Света: мат-лы Междунар. конф., состоявшейся 14–18 мая 2007 года в Государственном Эрмитаже. – СПб., 2009. – С. 584). Последнее не удивительно, так как миграция совсем не обязательно должна была происходить быстро. При этом датировки как конца именьковской, так и начала волынцевской культуры, а соответственно, и величина хронологического зазора между ними являются предметом дискуссии. И если, по мнению О. А. Щегловой, временной промежуток между их существованием был весьма значительным, а соответственно, и генетическая их связь проблематична, то, по мнению других специалистов, – минимальным: конец первой из указанных культур и начало второй относятся ими к концу VII и началу VIII в. соответственно. Так, по словам О. А. Щегловой, Рождественский могильник «это самый поздний памятник, относящийся к финалу именьковской культуры, к VI – началу VII вв. н. э.» (там же), в то время как, по мнению большинства современных исследователей именьковской культуры, она прекращает свое существование лишь в конце VII в., то есть почти на сто лет позже (Матвеева Г. И. 1) Хронология именьковской культуры // Самарский край в истории России: мат-лы юбилейной науч. конф. – Самара, 2001. – С. 187; 2) Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 54–56). Становление волынцевской культуры традиционно датируется началом VIII в. (Седов В. В. 1) Славяне в раннем средневековье. С. 186; 2) Славяне. С. 255; Приходнюк О. М. Пеньковская культура (культурно-археологический аспект исследования). – Воронеж, 1998. – С. 74).

² Седов В. В. 1) Очерки по археологии... С. 59–63; 2) Славяне в древности. С. 315; 3) Славяне в раннем средневековье. С. 193–194.

3) погребальном обряде: для обеих культур характерны грунтовые могильники с захоронениями по обряду трупосожжения на стороне;

4) экономической жизни: «именьковцы» и «волынцевцы» использовали одни и те же сельскохозяйственные орудия, культивировали одни и те же растения, выращивали одних и тех же животных, одинаковой была у них доля животноводства и охоты в хозяйственной жизни¹.

Выводы В. В. Седова о генетической связи именьковской и волынцевской культур были поддержаны многими ведущими специалистами по археологии Днепроовского Левобережья², но нашлись у ученого и оппоненты. С альтернативной гипотезой о формировании волынцевской культуры в результате миграции населения с Правобережья Днепра выступили И. О. Гавритухин и А. М. Обломский³. В. В. Седов дал им аргументированный ответ: «Свое видение исторических событий, имевших место в конце VII в. при становлении волынцевской культуры, недавно изложили И. О. Гавритухин и А. М. Обломский (Гавритухин И. О., Обломский А. М. Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. М., 1996. С. 133, 144–147). Исследователи полностью согласны с тем, что сложение этой культуры было обусловлено экспансией в Днепроовское левобережье новых масс славянского населения, но полагают, что миграция исходила из каких-то более западных областей. При этом верхушка прежнего (пеньковско-колочинского) населения в результате столкновений погибла (обилие невостребованных кладов в волынцевском ареале), а оставшиеся группы смешались с пришельцами. Мысль о западном происхождении пришлого населения покоится исключительно на распространении в южной части волынцевской культуры глиняных печей. Но таким образом можно было бы еще решить вопрос о происхождении отопительных устройств волынцевских жилых построек, но никак не проблему происхождения всей культуры, которая требует анализа всего комплекса составляющих ее элементов. Вопрос об истоках глиняных печей волынцевской культуры решается И. О. Гавриту-

¹ Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 194.

² Приймак В. В. Територіальна структура межиріччя Середньої Десни і Середньої Ворскли VIII – поч. XI ст. – Суми, 1994. – С. 11; Приходнюк О. М. 1) Ще раз про пам'ятки волынцевського типу // Слов'яно – руські старожитності Північного Лівобережжя. – Чернігів, 1995. – С. 73–74; 2) Пеньковская культура. С. 75–76.

³ Гавритухин И. О., Обломский А. М. Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. – М., 1996. – С. 133, 144–147; Обломский А. М. Структура населения Лесостепного Поднепровья в 7 в. н. э. // Археологічний літопис Лівобережної України. – 2007. – № 1–2. – С. 5.

хиным и А. М. Обломским довольно поверхностно. Действительно, подобные печи выявлены на поселениях второй половины V–VI в. в верховьях Западного Буга, Сана и Горыни. Но в следующих столетиях они здесь выходят из употребления; по-видимому, на их основе формируются круглые глинобитные печи, которые никак не могли быть прототипами волынцевских глиняных печей. На основной части Правобережной Украины и в Молдавии и в V–VII вв., и позднее господствовали печикаменки (Раппопорт П. А. Древнерусское жилище // Свод археологических источников. Вып. Е1-32. Л., 1975). Глиняные печи, наряду с другими типами отопительных устройств, выявлены на поселениях VIII–IX вв. Киевщины и Каневщины. Но это ведь ареал волынцевской культуры»¹.

Таким образом, к настоящему времени гипотеза В. В. Седова о миграции «именьковцев» на юго-запад является хотя и не общепринятой, но наиболее обоснованной из существующих версий генезиса волынцевской культуры. Тем более что никаких иных культур, кроме волынцевской, которые могли бы претендовать на статус «именьковских наследников», нет в принципе. Между тем, такие наследники должны быть: именковская культура не погибла в результате вражеского нашествия, большая часть «именьковцев» просто покинула родные места, по всей видимости, из-за приближающихся тюрков². Соответственно, куда-то эти мигранты должны были придти.

Налицо и серьезные различия между волынцевской культурой и синхронной ей славянской культурой Днепровского Правобережья типа Луки-Райковецкой. Уровень волынцевской культуры был выше в ряде отношений. Достаточно сказать, что «волынцевцы» знали гончарный круг, а их правобережные соседи – нет. Он появился у них только в конце IX века³. Первая гончарная керамика, выявленная на правобережье в районе Киева и относящаяся к IX веку, связана с проникновением сюда волынцевской культуры⁴. Также более развиты в сравнении со

¹ Седов В. В. Древнерусская народность. С. 84. Примеч. 72.

² Седов В. В. Славяне. С. 253–254.

³ Авдусин Д. А. Происхождение древнерусских городов (по археологическим данным) // Вопросы истории. – 1980. – № 12. – С. 29; Седов В. В. Древнерусская народность. С. 45–46.

⁴ Моця А. П. Население Среднего Поднепровья IX–XIII вв. – Киев, 1987. – С. 106–107.

славянами Правобережья Днепра были у «волынцевцев» и другие ремесла¹.

Жители Днепровского Левобережья VIII–X вв., носители волынцевской и развившейся из нее роменской культур, именовались, как мы хорошо знаем из летописей, **север**, **северо**² или **северяне**³. По их имени район бассейнов Десны и Сейма получил имя «Севера», «Север», «Северская земля», Severia, сохранявшееся вплоть до XVI–XVII вв.⁴ С ними же связаны такие названия, как Новгород-Северский и Северский Донец. В свете работ В. В. Седова и ученых, поддерживающих его позицию, вполне логично, что и их предки – «именьковцы» – именовались аналогичным образом. Существует несколько объяснений происхождения этого этнонима. По мнению ряда ученых, имя **северян** связано со страной света, и **север** осмысливается как «северяне», «северное племя». Историческое обоснование этой этимологии дал М. Фасмер, по мнению которого, «до того, как вост. славяне распространились через Белоруссию до Новгорода, северяне были самым северным у них племенем»⁵. В. В. Иванов и В. Н. Топоров указали на ее уязвимость⁶, отметив, что нет надежных данных, которые бы свидетельствовали, что для летописца **северяне** мыслились как «северные жители» (кроме одного известия, о котором ниже будет еще сказано), а также указали на проблемы этимологизации данного слова на славянской языковой почве (нет соответствующих корней и суффикса)⁷. Сами ученые связали этот этноним с индо-

¹ О волынцевской культуре см.: Сухобоков О. В. Славяне Днепровского Левобережья (роменская культура и ее предшественники). – Киев, 1975. – С. 49–57; Юренко С. П. Волынцевская культура // Этнокультурная карта Украинской ССР в I тыс. н. э. – Киев, 1985; Петпращенко В. А. Волынцевская культура на Правобережном Поднепровье // Проблемы археологии Южной Руси: мат-лы историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в IX–XIII вв.». – Киев, 1990; Седов В. В. 1) Славяне в раннем средневековье. С. 186–208; 2) Древнерусская народность. С. 50–62; 3) Славяне. С. 255–266; Гавритухин И. О., Обломский А. М. Гапоновский клад... С. 130–135.

² ПСРЛ. Т. I. М., 1997. Стб. 6, 10, 13, 19, 29, 148; ПСРЛ. Т. II. М., 1998. Стб. 5, 8, 14, 17, 21, 135, 136.

³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 24; 149; ПСРЛ. Т. II. Стб. 136.

⁴ Рыбаков Б. А. 1) Поляне и северяне // Советская этнография. Т. VI–VII. – М., 1947. – С. 87. – Карта 2; 2) Русские карты Московии XV–начала XVI века. – М., 1974. – С. 82, 83. – Карты 12, 13, 19б.

⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. – М., 1971. – С. 589.

⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах. Основные проблемы и перспективы // Из истории русской культуры. Т. 1. (Древняя Русь). – М., 2000. – С. 428.

⁷ Там же.

иранским *savya-*, имеющим различные пространственные значения, конкретизирующиеся в зависимости от местных условий, предположив, что оно было переведено на славянский язык с помощью слова **sěverъ* (*северяне* были северными соседями иранских народов)¹. Но наиболее распространенной иранской этимологией этнонима *север/северяне* является объяснение его из иранского **seu, *sew* – ‘черный’², подкрепляемое тем, что в зоне расселения северян есть несколько гидронимов, образованных от того же апеллятива (реки Сев, Сава и т. д.)³. В рамках данной этимологии этноним *север* может быть истолкован в контексте характерной для кочевых народов «цветовой символики» географического ориентирования, в рамках которой черный цвет был традиционно связан с севером⁴. Именно она кажется наиболее убедительной и В. В. Седову⁵. Новую славянскую этимологию этнонима *северяне* предложил З. Голомб, производя его от гипотетического **sěvo-* < и.-е. **koīuo* – ‘член семьи’ при собирательном **sěverъ* типа *četvero*⁶, что было отвергнуто О. Н. Трубачевым, вернувшимся к «географической» этимологии. Ученый вывел форму **sěver(ʹ)ane* от названия страны света **sěver, север*⁷. На наш взгляд эта этимология хорошо обоснована ученым и на данный момент является наиболее убедительной. Что же касается видимого отсутствия четко выраженного в летописи понимания *северян* как «жителей севера», то соответствующий изначальный смысл их названия мог уже утратить свое прямое значение

¹ Там же. С. 428–429.

² Яйленко В. П. Этимологическое различие этнонимов балканских и приднепровских славян-северов // Балканы в контексте Средиземноморья. – М., 1986. – С. 112–113. Автор считает, что этноним балканских *северян* имеет другую этимологию: местное романизированное население называло нахлынувших северных варваров-славян *Severi* – «дикие», «страшные» (так названы славяне в хронике Феофана под 679 годом). Однако это может быть и византийской «народной этимологией» имени *северян* (вспомним «народную этимологию» Прокопия по поводу *споров* – предков *антов* и *склавинов*) или случайным созвучием. То, что византийское прозвище могло стать самоназванием какого-то славянского племени едва ли возможно.

³ Топоров В. Н., Трубачев О. Н. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. – М., 1962. – С. 226.

⁴ Майоров А. В. Великая Хорватия: этногенез и ранняя история славян Прикарпатского региона. – СПб., 2006. – С. 31–36.

⁵ Седов В. В. 1) Славяне в раннем средневековье. С. 197; 2) Древнерусская народность. С. 80.

⁶ Gołąb Z. Old Bulgarian Sěver (?) and Old Russian Sěverjane // Wiener slavistisches Jahrbuch 30. – 1984. – P. 9.

⁷ Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М., 2002. – С. 386.

(ситуация, при которой он возник, нам неизвестна). Интересные соображения по этому поводу высказал А. П. Непокупный, по словам которого, «название северяне относится к самым древним наименованиям славянских племен, повторяется оно и на Балканах – в Мизии VII в. (территория Болгарии), где был зафиксирован этноним Σεβέρεις. Интересно, что, несмотря на наличие еще трех сторон света и их названий – юг, восток, запад, ни одна из них не используется славянами для наименования остальных своих племен. Северная ориентация в древнеславянском процессе номинации кажется нам особенно выразительной и важной, если обратиться к балтийской этнонимии», в которой лингвист находит параллель к имени **северян** – область **Земгале** («северный край») в Латвии¹.

В. В. Седов предложил свое историческое обоснование для иранской этимологии имени **север/северяне**, вписав ее в широкий контекст славяно-иранских отношений первых веков н. э. Ученый обобщил накопленные в науке материалы о значительном иранском языковом и культурном воздействии на предков восточных и южных славян, которое свидетельствует об их длительном соседстве и взаимодействии с иранцами, которые предшествовали началу широкого славянского расселения, а следовательно, должны быть отнесены к первым векам н. э. В. В. Седов выдвинул положение, согласно которому в рамках Подольско-Днепровского региона черняховской культуры имел место славяно-иранский этнокультурный симбиоз², из зоны которого, по его мнению, и вышли в значительной части предки восточных и южных славян. О характере этого симбиоза может дать представление вывод В. Н. Топорова, согласно которому «многие иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь»³. В числе прочего в ходе этого симбиоза славянами, по мнению В. В. Седова, был усвоен и ряд

¹ Непокупный А. П. Балтійські родичи слов'ян. – Київ, 1979. – С. 40–41.

² Седов В. В. 1) Славяне и иранцы в древности // История, культура, этногенез и фольклор славянских народов. VIII Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации. – М., 1978; 2) Происхождение и ранняя история... С. 78–100; 3) Славяне в древности. С. 233–286; 4) Славяне. С. 150–198. Эта концепция ученого была поддержана и развита А. В. Майоровым: Майоров А. В. Великая Хорватия... С. 102–117.

³ Топоров В. Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балтийский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. – М., 1989. – С. 24.

иранских этнонимов: **анты**, **сербы**, возможно, **русь** и т. д.¹ В том числе и **северяне**.

Затем, в условиях гуннского нашествия **северяне** ушли в Среднее Поволжье, став частью именьковского населения, а в конце VII – начале VIII вв. пришли в район Днепровского Левобережья в виде исторических летописных **северян**².

Как бы ни решался вопрос об этимологии этнонима **север/северяне**, но последнее звено этой схемы, в свете концепции именьковско-волынцевской преемственности, выглядит вполне убедительно. Но В. В. Седов привел в его пользу чисто формально-логические основания, построенные на археологической ретроспекции. Есть ли какие-то данные в источниках, которые могли бы подтвердить его и явиться в таком случае независимым свидетельством достоверности этногенетической истории «волынцевцев»-**северян**, намеченной В. В. Седовым? К сожалению, сам ученый не задался этим вопросом.

В Повести временных лет есть одно загадочное место, не оцененное, как нам кажется, по достоинству: «кривичи же седять на верхъ Волги, и на верхъ Двины и на верхъ Днепра. Ихже градъ есть Смоленскъ. Туда бо седять Кривичи. **Также Северъ от нихъ** (выделено мной – М. Ж.)»³. Это единственное место, в котором летописец говорит о происхождении **северян**. И выводит он их с севера – из обширной области **кривичей**⁴. Между тем никаких археологических данных, которые бы свидетельствовали о происхождении **северян** от **кривичей** не существует. Но не являются ли эти слова смутным воспоминанием о некоей северной прародине **северян** и их приходе оттуда? Тем более, что летописные **кривичи** занимали и район верховьев Волги, на берегах которой, вероятно, находилась прародина «волынцевцев»-**северян**. К моменту начала древнерусского летописания у населения Днепровского Левобережья, скорее всего, сохранялись лишь смутные предания об исходе из некоей северной «прародины», точная локализация коей, воз-

¹ Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. – М.; Л., 1962. – С. 60; Трубачев О. Н. 1) Ранние славянские этнонимы – свидетели миграции славян // Вопросы языкознания. – 1974. – № 6; 2) Indoarica в Северном Причерноморье: реконструкция реликтов языка: этимологический словарь. – М., 1999. – С. 73–75; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 5. – М., 1979. – С. 147–148; Вып. 8. – М., 1981. – С. 149–151; Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах.

² Седов В. В. Славяне в раннем средневековье. С. 197.

³ ПСРЛ. Т. I. Стб. 10; ПСРЛ. Т. II. Стб. 8.

⁴ Это уже было подмечено В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым: Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах. С. 428. Примеч. 41.

можно, была уже забыта, которые и послужили основой загадочной летописной сентенции.

Есть, как нам думается, одно прямое известие, позволяющее говорить о том, что «именьковцы», или какая-то их часть, могли именоваться **северянами**. В пространной редакции письма хазарского царя Иосифа, адресованного испанскому еврею Хасдаи ибн Шафруту¹, имеется перечисление народов, живущих вдоль волжских берегов: «У (этой) реки (Атил (Волга) – М. Ж.) расположены многочисленные народы... Вот их имена: **Бур.т.с**, **Бул.г.р**, **С.вар**, **Арису**, **Ц.р.мис**, **В.н.н.тит**, **С.в.р**, **С.л.виюн**. Каждый народ не поддается (точному) расследованию и им нет числа. Все они мне служат и платят дань», после чего «граница поворачивает по пути к **Хуварезму** (Хорезму – М. Ж.)»². В краткой редакции перечисления поволжских народов нет, сказано просто про «девять народов, которые не поддаются точному распознаванию и которым нет числа»³. Об упоминаемом последним народом **С.л.виюн** речь у нас еще пойдет впереди. Идентификация большинства других упоминаемых Иосифом народов не вызывает особых проблем: **Бур.т.с** – это буртасы, **Бул.г.р** – волжские болгары, **Ц.р.мис** – черемисы, **Арису** – эрзя или удмурты. **В.н.н.тит**, как показала недавно тщательно исследовавшая этнонимии письма Иосифа Е. С. Галкина, вопреки распространенному мнению, не вятичи, так как в этом случае никак невозможно было бы сочетание подряд двух букв **нун** в этом этнониме, так как означает оно не удвоение, а присутствие между ними краткой гласной. Логичнее сопоставить этот народ с упоминаемым в начале письма Иосифа этносом **В.н.н.т.р** (с точки зрения графики такая конъектура вполне допустима) и отождествлять его с унногундурами (оногурами), которых знает на Средней Волге и автор анонимного географического трактата «Худуд ал-алам».

¹ Данное письмо является единственным письменным памятником, в котором имеется систематическое описание территорий, подвластных хазарам, однако оно является достаточно сложным источником, так как отражает не столько реальные владения Хазарии, сколько, с одной стороны, представления о них хазарской элиты, а с другой, является документом, написанным с вполне определенными политическими целями, связанными со стремлением Иосифа сформировать у своего адресата нужные представления о Хазарии и ее границах (Галкина Е. С. 1) Данники Хазарского каганата...; 2) Территория Хазарского каганата IX – 1-й пол. X вв. в письменных источниках // Вопросы истории. – 2006. – № 9; 3) Номады... С. 328–353).

² Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. – Л., 1932. – С. 98.

³ Там же. С. 81.

Унногундуры в числе ряда тюркских племен юго-востока Европы мигрировали в Поволжье в конце VIII века¹.

Интересны два почти идентичных этнонима: **С.вар** и **С.в.р. (Суур)**. Обычно под одним из них понимают сувар, также откочевавших в конце VIII века в Поволжье, а под другим – восточнославянских **северян**, но источник не дает для этого никаких оснований, четко локализуя все перечисленные этносы в Поволжье. Дабы обойти это препятствие, Е. С. Галкина предположила, что речь здесь идет о двух группах сувар, разделение которых упомянуто у Ибн Фадлана², что казалось убедительным и мне³, однако сейчас, в свете вышесказанного, предпочтительной выглядит другая гипотеза: один из этих двух этнонимов действительно относится к **северянам**, но не к тем, которые жили на Левобережье Днепра, а к их, если так можно выразиться, средневожским братьям, оставшимся на территории «пра-родины». Здесь мы вплотную подступаем к вопросу о возможности сохранения каких-то групп именьковского населения в Среднем Поволжье после ухода из региона основной его массы. Сохранение в Среднем Поволжье добулгарского времени реликтов «именьковцев» обосновывали многие археологи. П. Н. Старостин пришел к соответствующему выводу еще в 60-е гг., находя в болгарской керамике некоторых районов именьковские черты⁴. Не изменил своего мнения ученый и сейчас, солидаризируясь с позицией С. Г. Кляшторного, пришедшего к таким же выводам на основе данных письменных источников⁵. О проживании славян в Среднем Поволжье постименьковского времени писал А. П. Смирнов⁶. О сохранении остатков именьковского населения вплоть до болгарского времени и об участии потомков «именьковцев» в этногенезе болгар говорит ныне Г. И. Матвеева, подчеркивая, что границы Волжской Болгарии совпадают примерно с границами именьковской культуры⁷. Полностью поддержал соответствующие ее и других ученых выводы В. В. Седов, отметивший важную роль потомков именьковского

¹ Галкина Е. С. 1) Данники Хазарского каганата... С. 379–380; 2) Номады... С. 336–339.

² Галкина Е. С. 1) Данники Хазарского каганата... С. 380; 2) Номады... С. 339.

³ Жих М. И. Ранние славяне... С. 16.

⁴ Старостин П. Н. Памятники именьковской культуры. С. 31–32.

⁵ Кляшторный С. Г., Старостин П. Н. Праславянские племена в Поволжье.

⁶ Смирнов А. П. Некоторые спорные вопросы... С. 160–168.

⁷ Матвеева Г. И. Среднее Поволжье в IV–VII вв. С. 77–79.

населения в оседании болгар на землю, в развитии земледелия и ремесла в Болгарии¹.

Но если какие-то группы потомков именьковского населения остались в регионе, то они должны были сохранить и свои названия. И таким названием вполне мог быть этноним **север/северяне**. Причем, даже если построения В. В. Седова о генетической связи именьковской и волынцевской культур все-таки окажутся неверными², то это не исключает возможности независимого существования у «именьковцев» или какой-то их составной части подобного имени – на общей языковой почве оно могло возникнуть в разных частях славянского мира (вспомним дунайских **северян**³), а именно славянская этимология данного этнонима является, после работы О. Н. Трубачева, наиболее убедительной.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что в свете упоминания соответствующего этнонима в письме Иосифа версия В. В. Седова о наименовании какой-то группы именьковского населения **северянами** вполне правомерна и получила новое подтверждение – независимое по отношению к ретроспективным археологическим выкладкам ее автора, так как удалось выявить одно свидетельство источника, говорящее о проживании в Среднем Поволжье «лишнего» этноса с таким названием, интерпретация которого всегда была проблематичной. Объяснение упомянутого в письме Иосифа этнонима **С.в.р.** как **северян** и отождествление его носителей с какой-то группой потомков именьковского населения являются, на наш взгляд, наиболее логичными.

Сам В. В. Седов, однако, через несколько лет отказался от своего предположения о приходе названия **север/северяне** на Днепровское Левобережье с волжских берегов, придя к выводу, что оно сохранялось в местной антской среде и было усвоено пришельцами. Аргументация ученого при этом шла от разделяемой им иранской этимологии этого этнонима (ошибочной, по нашему мнению) и была следующей:

¹ Седов В. В. 1) Славяне в раннем средневековье. С. 195–197; Древнерусская народность. С. 60–61; 3) К этногенезу волжских болгар // Российская археология. – 2001. – № 2; 4) Славяне. С. 254–255.

² Важно подчеркнуть, что окончательное решение вопроса о преемственности (или отсутствии оной) именьковской и волынцевской культур само по себе не предрешает вопроса об этносе «именьковцев». Точнее, оно практически предрешает его в случае окончательного доказательства такой преемственности, но оставляет вопрос открытым в случае доказательства ее отсутствия.

³ Рыбаков Б. А. Поляне и северяне. С. 95. Карта № 5.

– судя по топонимическим и гидронимическим данным, на Левобережье Днепра в антской среде иранский компонент был весьма значительным, соответственно, логично бытование здесь иранского этнонима;

– длительное сохранение в регионе названий Север/Севера, что косвенно свидетельствует в пользу его местных корней¹.

Что касается последнего, то учитывая тот факт, что именно пришельцы стали основой сложения новой общности и именно из них, как можно полагать, преимущественно формировалась ее элита, то вполне логично, что именно этноним пришельцев должен был возобладать над этнонимом местного пеньковского населения, которое, судя по совокупности имеющихся в нашем распоряжении данных, именовалось **антами**². Данный этноним уже не был известен древнерусским летописцам.

По поводу же первого пункта можно заметить, что он имеет малое значение, даже если принимать иранскую этимологию этнонима **северяне**: «именьковцы» вполне могли мигрировать на север, уже испытав иранское влияние. И тем более он не имеет смысла в рамках более предпочтительной славянской этимологии.

Думается, что главной причиной отказа В. В. Седова от своей старой гипотезы стало то, что он нашел ей замену, выдвинув на место имени **северяне** этноним **русь**. Он, согласно поздним работам В. В. Седова, проделал все те путешествия, которые ранее исследователь приписывал **северянам**. Опираясь на работы лингвистов – сторонников иранской³ и индоарийской⁴ версий происхождения этого имени, ученый высказал предположение о том, что оно было наряду с другими иранскими этнонимами усвоено славянами в период славяно-иранского этнокультурного симбиоза в рамках черняховской археологической культуры. Затем в ходе гуннского нашествия **русы** мигрировали в Среднее Поволжье, откуда в конце VII – начале VIII в. переместились на юго-запад, став основой волынцевской культуры. Таким образом, эндоэтнонимом «именьковцев», согласно поздним работам В. В. Седова, было имя **русь**, а волынцевскую

¹ Седов В. В. Древнерусская народность. С. 80.

² Приходнюк О. М. Пеньковская культура. С. 76–77.

³ Миллер В. Ф. Этнографические следы иранства на юге России // Журнал Министерства народного просвещения. Т. 247. – 1886. – С. 232–283; Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М., 1973. – Т. 2. – С. 435–437.

⁴ Трубачев О. Н. К истокам Руси (наблюдения лингвиста). – М., 1993.

археологическую культуру он отождествил с Русским каганатом письменных источников¹.

Ну а поскольку для «именьковцев» нашлось новое предположительное имя, то старое оказалось «лишним», и В. В. Седов как бы разграничил **русь** и **северян**, проживавших в одном регионе: первое было именем пришельцев, а второе – местного населения.

Наиболее весомым аргументом в пользу концепции В. В. Седова об отождествлении Русского каганата письменных источников с волынцевской археологической культурой является установленный им факт совпадения территории **Русской земли** «в узком смысле»², очерченной по летописным данным, с территорией волынцевской археологической культуры³. Вполне соответствует источникам и регион, в который помещает Русский каганат В. В. Седов – древнейшие из них локализуют его на юго-востоке Европы⁴. Только там его можно помещать и в связи с титулованием правителя этой политики «каганом», титулом, считавшимся наивысшим у народов евразийских степей: только в этом регионе были понятны его смысл и значение. В этой связи локализации Русского каганата где-то на севере (на о. Рюген, в Скандинавии, в Ладого, на Городище, в Верхнем Поволжье и т. д.) безосновательны – титул «кагана» просто не мог там закрепиться, так как не имел в этом регионе никакого смысла, будучи чем-то вроде «герцога» в Китае.

И тем не менее позиция ученого является достаточно проблематичной и вызывает серьезные вопросы:

1) В. В. Седов не произвел сопоставление погребального обряда русов с каганом во главе, который описан в арабских источниках (захоронение по обряду ингумации в «могиле наподобие большого дома»), и волынцевской культуры (трупосожжение);

¹ Седов В. В. 1) Русский каганат IX в. // Отечественная история. – 1998. – № 4; 2) Древнерусская народность. С. 50–82; 3) Славяне. С. 255–295.

² О ней см.: Тихомиров М. Н. Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // Советская этнография. – 1947. – Т. VI–VII. – С. 16; Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. – М., 1951. – С. 28–68; Рыбаков Б. А. 1) Древние русы (К вопросу об образовании ядра русской народности) // Советская археология. Т. XVII. – М., 1953; 2) Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. – М., 1982. – С. 56–67; Кучкин В. А. «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 годы. – М., 1995.

³ Седов В. В. 1) Древнерусская народность. С. 77–80; 2) Славяне. С. 269–272.

⁴ Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества... С. 172–234; Галкина Е. С. 1) Тайны Русского каганата. – М., 2002. – С. 63–138; Номады... С. 202–270.

2) ученый не объяснил, почему на территории Русского каганата (если это волынцевская культура), вступившего в борьбу с Хазарией, отсутствуют укрепленные поселения, что говорит о мирной жизни «волынцевцев». Более того – носители салтовской (хазарской, по В. В. Седову) и волынцевской культур, судя по археологическим данным, достаточно активно общались, причем волынцевская культура находилась под серьезным влиянием более развитой салтовской;

3) трактуя находимые на юго-востоке Европы «варварские подражания» арабским дирхемам как монеты Русского каганата¹, В. В. Седов за счет нумизматических находок существенно расширяет границы гипотетического Русского каганата на восток в сравнении с ареалом волынцевской культуры и размещает центр монетного производства вдали от основной территории культуры. В результате «монетный двор» волынцевской культуры оказывается фактически отрезан от ее центра вражескими (хазарскими) крепостями. Разумеется, такое было бы совершенно нереально².

По этим причинам согласиться с концепцией Русского каганата В. В. Седова не представляется возможным. Гораздо более перспективной, на наш взгляд, является позиция украинского археолога Д. Т. Березовца, отождествившего Русский каганат с салтово-маяцкой археологической культурой, а русов древнейших источников с ее носителями – североиранским этносом, родственным аланам³. Тезисно изложенная автором, ныне эта концепция нашла свое детальное обоснование и развитие в работах Е. С. Галкиной⁴, причем, по мнению исследовательницы, в состав Русского каганата входили и славяне-«волынцевцы», чем и объясняются их мирные и весьма тесные

¹ Седов В. В. 1) Древнерусская народность. С. 75–76; 2) Славяне. С. 289–293.

² Галкина Е. С. Тайны... С. 36–37, 225.

³ Березовец Д. Т. Про ім'я носіїв салтівської культури // Археологія. Т. XXIV. – Київ, 1970. См. также: Николаенко А. Г. Северо-Западная Хазария или Донская Русь? – Волоконовка, 1991.

⁴ Галкина Е. С. 1) Салтово-маяцкая культура и проблема Русского каганата // Научные труды Московского педагогического государственного университета. Сер.: Социально-политические науки. – М., 1997; 2) Тайны...; 3) К осмыслению титула «хакан русов» в арабо-персидской географии IX–XII вв. // Научные труды Московского педагогического государственного университета. Сер.: Социально-политические науки. – М., 2003; 4) «Хакан рус» в средневековой арабской географической литературе // Глобализация и мультикультурализм: доклады и выступления. VII Междунар. философская конф. «Диалог цивилизаций: Восток – Запад», 14–16 апреля 2003 г. – М., 2004; 5) Номады... С. 385–441.

взаимоотношения с «салтовцами», фиксируемые по археологическим данным¹.

На наш взгляд, на сегодняшний день именно концепция Русского каганата Березовца – Галкиной является наиболее обоснованной², так как четко соответствует локализации русов в древнейших восточных источниках, объясняет последовательное противопоставление восточными авторами славян и русов как двух разных этносов (в рамках концепции В. В. Седова этот момент труднообъясним) и снимает остальные слабости построений В. В. Седова: описание арабскими авторами погребального обряда русов, которыми правит каган, в точности соответствует катакомбным погребениям салтовской культуры; находит свое объяснение симбиоз «салтовцев» и «волынцевцев», между которыми, по всей видимости, существовал взаимовыгодный союз; находит свое объяснение расположение «монетного двора» Юго-Восточной Европы. Ни славяне, ни хазары не испытывали потребности в чеканке монеты: первые жили натуральным хозяйством, вторые – транзитной торговлей. Совсем другое дело – общество салтовских алан-русов с производящей экономикой. Прекрасно объясняется в рамках концепции Е. С. Галкиной и совпадение ареала волынцевской культуры с территорией **Русской земли** «в узком смысле»: «волынцевцы» входили в Русский каганат и усвоили наименование **русов**. После падения этого раннегосударственного образования волынцевская элита, вероятно, считала себя его наследником. Именно волынцевская культура стала ретранслятором влияния Русского каганата в восточнославянский мир и связующим звеном между ним и Киевской Русью.

Разумеется, все сказанное не означает, что построения Е. С. Галкиной не могут быть оспорены, но на данном этапе более обоснованного отождествления Русского каганата письменных источников с археологическими реалиями мы не видим.

Таким образом, вторая гипотеза В. В. Седова об этнониме «именьковцев», в отличие от первой, представляется необоснованной.

При этом в данном случае В. В. Седов попытался найти подкрепления своего тезиса о том, что «именьковцы» назывались **русами**, в источниках, говорящих о Среднем Поволжье. Ученый обратил внимание на загадочное известие Лаврентьевской летописи, упоминающее под 6737 (1229) годом некую **Пургасову Русь**. В контексте рассказа о войнах русских князей с мордвой летописец говорит о некоей **Руси Пургасовой**

¹ Галкина Е. С. 1) Тайны... С. 309–328; 2) Номады... С. 427–434.

² Жих М. И. Древняя Русь и ее степные соседи: к проблеме Русского каганата // Междунар. историч. журнал «Русин» [Кишинев]. – 2009. – № 3 (17).

(по имени ее правителя Пургаса), бывшей союзницей мордвы (или представлявшей собой некую ее составную часть)¹. Несмотря на значительную историографию², никакого удовлетворительного объяснения этого летописного пассажа по сей день нет. Можно лишь согласиться с Е. С. Галкиной, что «из текста летописи совершенно ясно, что «Пургасова Русь» к русским княжествам отношения не имела... Это какой-то этнос, носивший имя «русь», но совершенно обособленный. Также очевидно, что читателям XIII века не нужно было пояснять, кто это такие»³. В. В. Седов сделал вывод, что **Русь Пургасова** – это потомки «именьковцев»⁴. В свете вышесказанного это представляется маловероятным. Е. С. Галкина осторожно предположила, что речь в летописи идет о какой-то группе «салтовцев», ушедшей в результате венгерского нашествия в Поволжье⁵. В принципе, это возможно. Но можно предложить и другое объяснение. Учитывая, что названия целого ряда поволжских финно-угорских народов (мордва, буртасы и т. д.) имеют иранское происхождение, вполне допустимо предположение, что один из них мог от ираноязычных этносов получить и имя, звучавшее для его древнерусских соседей как **русь** (подобные названия были распространены в иранском мире: **роксоланы** («светлые аланы»), **росомоны** («светлые мужи»)). Важно, что само имя **Пургас** вполне может быть интерпретировано как иранское «верховный ас». Сравним с именем поволжского народа **буртасы**, которое происходит от иранского **furt as** – «асы, живущие у большой реки». В этой связи любопытна гипотеза О. Б. Бубенка об иранском происхождении не только имени, но и всего народа буртасов, сыгравшего, по его мнению, определенную роль в этногенезе татар-мирашей и мордвы⁶. Именно в связке с последней идет в Лаврентьевской летописи **Пургасова Русь**, которая в таком случае вполне может оказаться каким-то реликтом поволжского ираноязычного населения. Как бы то ни было, именно «иранское направление» является, на наш взгляд, наиболее перспективным в объяснении происхождения имени этого загадочного этноса.

Третья гипотеза об этнониме «именьковцев» была высказана мной и состоит она в том, что их (или какой-то их части)

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 451.

² Ее обзор см.: Фомин В. В. Пургасова Русь // Вопросы истории. – 2007. – № 9.

³ Галкина Е. С. Тайны... С. 357–358.

⁴ Седов В. В. К этногенезу... С. 13.

⁵ Галкина Е. С. Тайны... С. 357–358.

⁶ Бубенок О. Б. Иранские традиции у народов Средней Волги // Вопросы этнической истории Волго-Донья. – Пенза, 1992.

самоназвание звучало примерно как **словене**¹. Здесь пришло время вернуться к упомянутому выше этнониму **С.л.виюн**, которым в письме царя Иосифа завершается список поволжских народов и после которого граница Хазарии поворачивает к Хорезму. Связь этого названия с общим названием всех славофонных народов, бывшим также и непосредственным этнонимом ряда славянских «племен», несомненна. Но локализация его Иосифом настолько не укладывается в рамки традиционных представлений, что исследователи обычно просто игнорируют ее, понимая под **С.л.виюн** ту часть славян, «которая и согласно ПВЛ платила дань хазарам»². Делать это можно только при полном отрыве от контекста источника, ясно локализуя данный народ в Среднем Поволжье³. Гораздо более логично объяснение Е. С. Галкиной, предположившей на основе анализа своеобразия формы этого этнонима в письме Иосифа и сопоставления его с наименованием славян в арабской традиции, что перед нами «эндоэтноним, непосредственно перенятый хазарами от одного из народов Поволжья»⁴. И таким народом могла быть только какая-то группа потомков именьковского населения, а сам этот эндоэтноним должен был звучать близко к форме **словене**⁵. Подобные имена, производные от общего самоназвания всех славяноязычных народов (точнее, ставшего таковым на определенном этапе), были достаточно распространены в славянском мире: **словаки, словенцы, словене ильменские, словинцы-кашубы** на побережье Балтики, **славонцы** в хорватской Славонии⁶. Преимущественно они закреплялись на его окраинах – там, где славяне жили в инокультурном окружении. Ситуация, при которой древнее самоназвание сохраняется преимущественно на окраинах расселения некоей этнической группы, в то время как в центральных ее частях оно постепенно утрачивается, весьма типична. Вспомним, к примеру, карпатских русинов, сохранивших древнерусское название **русин**, отразившееся еще в договорах Руси с Византией и относящееся в домонгольскую эпоху ко всему населению Киевской

¹ Жих М. И. Ранние славяне... С. 26–27.

² Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. – М., 1990. – С. 157.

³ Жих М. И. Ранние славяне... С. 15–17.

⁴ Галкина Е. С. 1) Данники Хазарского каганата... С. 380; 2) Номады... С. 340.

⁵ Объяснений присутствию этого названия в X в. может быть несколько: оно могло быть связано с проживавшими в регионе потомками «именьковцев», могло сохраниться как реликт, а могло относиться к какому-нибудь местному «племени», перенявшему название «именьковцев».

⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах. С. 415.

Руси¹. Другой яркий пример, непосредственно относящийся к рассматриваемому вопросу, – это **словене** «ильменские», жившие в финском окружении. Ситуация с «именьковцами» была еще более показательна в этом плане – они жили полностью в инокультурном окружении и в полной изоляции от остальных праславянских групп, что привело к тому, что их культура значительно отличалась от других синхронных ей культур «славянского круга» (пражской, пеньковской, колочинской).

Когда возник этноним **словене** и к какой части славянофонного населения он первоначально относился, мы не знаем. По совокупности источников можно говорить о том, что в VI–VII вв. он относился в первую очередь к населению пражской археологической культуры². Однако ничто не мешает предположить, что возник он еще во времена, предшествовавшие миграции какой-то группы будущих «именьковцев» в Поволжье, и охватывал ее наряду с предками «пражцев».

Подводя некоторые промежуточные итоги своим размышлениям об этнониме «именьковцев», могу сказать следующее.

1. Вывод о том, что именьковское население (или какая-то его часть) именовалось (именовалась) **словенами** является на сегодняшний день наиболее обоснованным – дать какое-то иное убедительное объяснение упоминанию народа **С.л.виюн** в письме хазарского царя Иосифа, четко локализирующего его в Среднем Поволжье, едва ли возможно.

2. Вывод о том, что какая-то часть именьковского населения именовалась **север/северяне** является вполне допустимым, так как иначе затруднительно объяснить этноним **С.в.р** в письме Иосифа, который оказывается как бы «лишним» – сувары названы в том же перечне поволжских народов чуть раньше. Если верна гипотеза В. В. Седова о генетической связи именьковской и волынцевской культур, то можно, скорее всего, говорить и о том, что именно с миграцией «именьковцев» связано появление этого этнонима, вытеснившего древнее местное имя **анты**, в регионе Днепровского Левобережья.

3. Для вывода о том, что «именьковцы» именовались **руссами**, нет достаточных оснований.

Разумеется, все сказанное в данной статье – это лишь подступ к теме, которая нуждается в дальнейшей серьезной разработке.

¹ Суляк С. Г. Осколки Святой Руси. Очерки этнической истории руснаков Молдавии. – Кишинев, 2004. – С. 9–10.

² Русанова И. П. Славянские древности VI–VII вв.; Гавриутхин И. О. Понятие пражской культуры // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 49. – С. 18–21.

К ВОПРОСУ О РАЗГРАНИЧЕНИИ ПРЕСТУПЛЕНИЙ И ГРАЖДАНСКО-ПРАВОВЫХ ДЕЛИКТОВ ПО РУССКОЙ ПРАВДЕ

А. Н. Федорова

Тольяттинский государственный университет,
г. Тольятти, Россия

Summary. In article the question on possibility of application of modern legal concepts, categories and designs is investigated at treatment of institutes of the Old Russian right. The author on the basis of norms of Russian Truth does a conclusion about possibility of division of branches of the right and kinds of offenses in the Old Russian state.

Key words: criminal law; civil law; crime; civil-law crime.

Одной из наиболее сложных проблем в историко-правовой науке признана проблема соотнесения понятий и юридических конструкций, используемых современной теорией права, и терминологии, которая существовала в праве определенной исторической эпохи. Как известно, некоторые исследователи (в частности, А. С. Лаппо-Данилевский, Л. И. Дембо и др.) [1] указывали на недопустимость как выделения отраслей права при анализе древнерусского права, так и использования современной юридической терминологии при трактовке институтов древнерусского права.

Действительно, с точки зрения юридической техники и систематики в условиях раннефеодального общества Древней Руси отрасли древнерусского права были недостаточно разграничены. С учетом этого факта определенный смысл имеет концепция Л. И. Дембо. Он подчеркивал, что «классификация отраслей права в каждой системе права обусловлена не только наличием определенных областей общественных отношений, но также и основными принципами, заложенными в данной системе права, выражающими структуру общественных отношений, обусловленную объективными экономическими законами. Так, например, в системе права, покоящегося на сословном принципе, нет и не может быть деления на гражданское право, уголовное право, семейное право, земельное право и т. д., а существует деление на ленное право, церковное право, городское право и т. д. Это объясняется сословным принципом феодального права, при котором не могло быть общего, например, семейного и наследственного права для феодалов и крестьян или общего земельного права для помещиков и крепостных крестьян...» [1, с. 8].

Л. И. Дембо полагал, что понятие «система права» включает в себя и соответствующую систематику отраслей права, которая не может быть оторвана от системы и принципов права.

В феодальном обществе существовали семейные, имущественные и другие отношения, которые регулировались правовыми нормами и группировались в самостоятельные отрасли права по иному принципу, нежели в других системах права [1, с. 8].

Традиционно в историко-правовой литературе анализ юридических явлений древних обществ дается по отраслям современного права: гражданское право, уголовное право и т. д. [2]. Действительно, во всех памятниках права не только древнерусского, но и любых других обществ легко «отделить» нормы, устанавливающие юридическую ответственность и определяющие виды преступлений, от норм, регулирующих, например, брачно-семейные отношения, отношения в области торговли и т. д. Соответственно, в рамках каждой условно выделяемой отрасли права можно выявить систему устойчивых юридических конструкций и понятий для описания правовых институтов. Признавая тот факт, что в полной мере выявить значение, вкладывавшееся средневековым сознанием в эти формулы, мы сейчас не можем, необходимо все же попытаться соотнести ту систему юридических определений и категорий с современной системой, используемой в теории права.

Для теории права, несомненно, одним из важнейших понятий является понятие правонарушения.

Как общественное существо человек ежедневно вступает в различные общественные отношения, участие в которых может иметь различную степень социальной значимости. Данные отношения могут принести другим лицам как значительную пользу, так и существенный вред. В связи с этим в любом обществе устанавливаются определенные границы дозволенного социально значимого поведения, которые являются весьма подвижными и зависят от различных факторов и причин. Отношения, выходящие за рамки дозволенного поведения, отраженные в праве, оцениваются как правонарушение.

Все правонарушения по степени общественной опасности подразделяются на преступления и проступки, где первые – это виновные противоправные действия или бездействия лица, причиняющие вред обществу, государству или отдельным лицам, а вторые – это все остальные правонарушения, не признанные преступлениями. В многочисленных исследованиях, посвященных Русской Правде, нельзя найти упоминания о понятии, составе, элементах «правонарушения» как общего понятия, соединяющего в себе противоправные деяния различной степени опасности, однако следует отметить существование в литературе определения понятия «преступления» по Русской Правде, причем трактовка их в дореволюционной, советской и новейшей литературе различна.

Важный вопрос представляет разграничение в Русской Правде преступлений и гражданских правонарушений. В литературе можно встретить утверждение, что Русская Правда не знала грани между преступлениями и гражданскими правонарушениями. Так, по мнению В. И. Сергеевича, данные виды правонарушений в древности не различались, «всякое правонарушение, как убийство, так и неплатеж долга, одинаково называлось обидою» [3, с. 342]. Аналогичного мнения придерживались и другие дореволюционные ученые [4, с. 97]. Такой взгляд можно встретить и у ученых советского времени [5, с. 53]. Но согласиться с данным утверждением не представляется возможным, поскольку употребление термина «обида» по отношению к различным противоправным деяниям не является показателем неразграниченности преступлений и гражданских правонарушений. Употребление этого термина является лишь указанием на то, что данное действие причиняет вред.

В доказательство неразграниченности различного рода правонарушений приводят статью Русской Правды [6, с. 22], говорящую о наказании за неуплату долга, рассматривая наказание за нарушение гражданско-правовых норм как уголовно-правовую меру. Законодатель вправе устанавливать уголовную ответственность за нарушение гражданско-правовых обязательств, но это не означает слияния двух форм ответственности, поскольку в этом случае нарушение гражданских законов определялось бы как преступление. Говорить следует не о смешении двух форм ответственности, а об одновременном их применении.

Н. Н. Максимейко считает, что неплатеж долга является умышленным отказом исполнить обязательство, что не только «нарушает интересы кредитора, но вместе с тем идет против правового порядка в принципе» [7, с. 144]. А это уже уголовное преступление, потому и назначается наказание, заключает Н. Н. Максимейко [7, с. 144].

Точка зрения, что Русская Правда не различала уголовные преступления и гражданские правонарушения утвердилась в дореволюционной литературе, несмотря на то, что при изучении данного вопроса использовались различные методологические подходы. Ученые советского времени также восприняли данную концепцию, не обратив должного внимания на постановления Русской Правды. Р. Л. Хачатуров находит данные различия в ст. 18 Краткой редакции: «А иже изломить копье, любо щит, любо порт, а начнет хотети деръжати у себе, то приати скота у него; а иже есть изломил, аще ли начнет приметати, то скотом ему заплатити, колько дал будет на нем» [6, с. 48]. Не вызывает сомнения, что в данной статье зафиксировано гражданско-правовое нарушение, а именно посягательство на иму-

щественные отношения. Запрет таких нарушений государством происходит с помощью имущественных санкций: изъятие имущества у незаконного владельца, выплата компенсаций за испорченную вещь, возмещение убытков, то есть статья не предусматривает уголовную ответственность, хотя отмеченные в статье проступки и причиняли материальный вред [8, с. 152–153].

По мнению же М. М. Михайлова, Русская Правда содержит «только одни уголовные законы» [9, с. 82]. Напротив, Д. Кайзер, американский историк, считает, что в Древней Руси все правонарушения, касающиеся личности или имущества, рассматривались как гражданские и влекли за собой не наказание, а лишь возмещение ущерба потерпевшему, и только после XIII века постепенно на смену гражданской ответственности приходит уголовная, начинается применение наказаний [6, с. 22].

К. Г. Стефановский в постановлениях Русской Правды разграничение между уголовными и гражданскими правонарушениями видит в следующем: 1) отличие правонарушений, которые влекут за собой простое вознаграждение пострадавшего лица (растрата закупом вверенного имущества, несостоятельное должничество), и правонарушения (разбой, поджог, коневая татьба, убийство), которые влекут за собой уголовную ответственность в виде выдачи князю головой, уплаты вир и продаж; 2) обращение Русской Правдой внимания на злую волю преступника; 3) знание Русской Правдой того, что преступление имеет две стороны: причиняет моральный вред всему обществу и нарушает материальный интерес частного лица [10, с. 16–17].

Утверждение, что названные отрасли права не различаются, является спорным, поскольку их нельзя смешивать, так как формы ответственности в уголовном и гражданском праве существенно отличаются: уголовному праву свойственно наказание, гражданскому – возмещение ущерба. Однако по Русской Правде при наказании за убийство предусмотрены две меры ответственности – вира и головничество, причем первая является уголовным штрафом в пользу князя, вторая – возмещением ущерба семье убитого. Таким образом, имеет место применение двух форм ответственности, как и в современном праве [6, с. 22]. Р. Л. Хачатуров, анализируя составы правонарушений по Русской Правде, отмечает, что во многих случаях предусматривалась одновременно ответственность двух видов: гражданско-правовая и уголовно-правовая [8, с. 152–153].

К. Г. Стефановский систему наказаний за правонарушения рассматривает как основание для выявления видов правонарушений. Действительно, Русская Правда четко определяет 1) группу правонарушений, которые подлежат высшей мере наказания – «поток и разграблению» (ст. 7, 83 Пространной

редакции и др.); 2) правонарушения, которые наказываются вирной штрафной ставкой, включая полувирье и двойную виру (ст. 3, 4, 5, 6, 8, 27 Пространной редакции и др.); 3) правонарушения, которые наказываются штрафом в размере 12 гривен (ст. 23, 25, 40 Пространной редакции и др.); 4) группу мелких правонарушений, штраф за совершение которых существенно (в 4 и более раз) ниже штрафа в 12 гривен (ст. 24, 29, 30, 32, 33 Пространной редакции и др.).

Итак, в законодательстве XI века разграничиваются преступления и гражданско-правовые деликты, подтверждение чему можно найти в нормах памятников права указанного периода. Придерживаясь точки зрения о разграничении уголовных и гражданских правонарушений в древнерусском законодательстве, разумеется, считаем возможным говорить и о разграничении правонарушений в законодательстве периода феодальной раздробленности.

Библиографический список

1. Лаппо-Данилевский А. С. Очерк русской дипломатики частных актов. – Пг., 1920.
2. Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. – М., 1940.
3. Сергеевич В. И. Лекции и исследования по древней истории русского права. – Спб., 1903.
4. Богдановский А. Развитие понятий о преступлении и наказании в русском праве до Петра Великого. – М., 1857.
5. Дедов Н. Н. Древнерусское государство и право. – Свердловск, 1958.
6. Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. Законодательство Древней Руси. – М., 1984.
7. Максимейко Н. Н. Мнимые архаизмы уголовного права Русской Правды. – Харьков, 1914.
8. Хачатуров Р. Л. Становление права (на материале Киевской Руси). – Тбилиси, 1988.
9. Михайлов М. М. История русского права. – Спб., 1871.
10. Стефановский К. Г. Разграничение гражданского и уголовного судопроизводства. – Спб., 1873.

ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ОТНОСИТЕЛЬНО РИМСКО- КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ (КОНЕЦ XVIII–XIX ВВ.)

О. А. Баковецкая
Николаевский национальный университет
им. В. Сухомлинского, г. Николаев, Украина

Summary. This article aims to highlight in general terms, particularly public policy of the Russian Empire in relation to the Roman Catholic religion. Emphasis is placed on the legislative acts of the chosen topic. Identified causes negative power relations to this church.

Key words: Roman Catholic denomination; Church; clergy; power.

Конец XVIII–XIX века для римско-католической церкви, которая находилась в пределах Российской империи, характеризуется радикальными переменами ее положения. Римско-католическая церковь из хозяина превратилась в гостя, причем не очень желанного. Принимая во внимание раскол христианства и большую пропасть, которая выросла между православными и католиками, будущее латинской церкви представлялось достаточно проблематичным.

В 1772 году Российская империя, имеющая власть над частью земель, которые ранее находились в Речи Посполитой, сталкивается с серьезной проблемой – католической и греко-католической церквями. Российскому административному аппарату крайне важно было изменить ситуацию в свою пользу и в максимально короткие сроки полностью подчинить иноверцев своей власти.

С тем чтобы разорвать любые связи местной римско-католической церкви с Римом, в 1782 и 1795 годах изданы императорские указы о непринятии любых папских булл или написанных от его лица обращений без предварительного рассмотрения и утверждения правительством. В феврале 1830 года принято решение еще раз напомнить обществу о запрете свободного общения с Римом. В этой связи опубликовано распоряжение о повторном оглашение выше упомянутых указов [1, с. 253].

В июле 1830 года, в соответствии с положениями Комитета министров, приняты меры, направленные на запрещение несанкционированного выезда представителей католического духовенства за пределы приходов, к которым они прикреплены [1, с. 249–253]. В том же году в очередной раз запрещено проводить католикам агитацию среди людей православного исповедания [1, с. 249–253]. Первый запрет датируется 1772 годом.

В течение 1830–1836 годов униатам и православным было запрещено работать в католических костелах и монастырях.

Самовольно построенные римско-католические церкви лишались права организовывать приход, даже если соответствующие области имели в этом необходимость. В таких костелах позднее разрешено проводить богослужения только с разрешения местных органов власти в отведенные для этих целей часы. Постепенно сокращалось количество католических монастырей и церквей. Только в 1837 году закрыто 19 церквей. Пансионы для девочек, которые работали при женских католических монастырях, переведены под надзор светского начальства. Вводится запрет на провозглашение речей представителям общины во время похорон в римско-католических церквях. Запрет касался земель, которые присоединялись к империи в результате раздела Польши [1, с. 253–342].

Несмотря на давление, римско-католическая церковь продолжает оставаться серьезным конкурентом в борьбе за влияние над греко-католической церковью. Власть принимает решение не оставлять без внимания вопрос о волеизъявлении униатского духовенства и передать все вопросы, касающиеся данного дела, под контроль местного административного аппарата. В 1827 году разработан проект объединения греко-католической церкви с православной. Документ был подписан министром народного образования и руководителем Департамента иностранных верований. После этого принимается ряд мер, направленных на насильственное закрытие униатской церкви и перевода ее верующих в православие. Фактически это решение является одним из элементов узурпации в религиозных вопросах. 12 февраля 1839 года епископы униатской церкви собрались в Полоцке Витебской губернии и подписали акт о воссоединении российской и греко-римской церкви, а также о ликвидации унии 1596 года. Подписало документ 1350 представителей униатского духовенства [1, с. 502].

Таким образом, в длительной борьбе за влияние над униатами украинских и белорусских земель на данном этапе была поставлена точка. В письме к митрополиту римской католической церкви, кардиналу Дмоховскому руководитель Департамента внутренних дел Л. Перовский в январе 1849 года сообщил о разрешении на получение булл от Папы Римского, адресованных представителям восточных обрядов в Российской империи, подчиненных Ватикану. Дабы кардинал не подразумевал под представителями восточных обрядов греко-католиков в украинских и белорусских землях, автор письма напоминает, что в империи нет представителей восточных обрядов, которые бы находились под управлением Папы Римского, кроме армяно-католиков: «Государь император Высочайше повелеть изволит препроводить означенные послания по принадлежности, с тем

чтобы предоставляемые Папою права были употреблены только в отношении Армян-католиков, потому что у нас, как Вашему Высокопреосвященству известно, нет других церквей Восточного обряда, Папе в духовном отношении подведомственных...» [2] Этим письмом власть еще раз напоминает римско-католической церкви о событиях, которые произошли в 1839 году и что Папа проиграл в борьбе за влияние над униатской церковью империи.

Даже в конце XIX века, когда фактически римско-католическая церковь в Украине потеряла все свои права, а вместе с ними и значительную часть клира, в феврале 1894 года издан еще один указ. Речь шла о необходимости открытия в максимально короткие сроки значительного числа православных школ на территориях, где действовала католическая церковь и проживали компактно верующие этой конфессии, вне зависимости от затрат [3].

В докладе губернатора Подольской губернии, подготовленном в 1890 году, речь идет о значительном ослаблении католического влияния в регионе. Однако автор не забывает сообщить о 4 случаях окатоличивания православного населения. Как выясняется, только один из случаев датируется 1890 годом, другие имели место ранее. В трех из них окатоличивание является результатом влияния одного из супругов в смешанных семьях. И в одном случае младенец, также из смешанной семьи, крещен был по латинскому обряду. А для конспирации в метрической книге записан под другим именем, как объясняет автор отчета. Эти действия римско-католической церкви трактуются как противозаконные и преступные. Характеристика католического духовенства и выводы, представленные автором, в определенной степени удивляют. Губернатор пишет, что характер воздействия на общество духовных отцов церкви так и не изменился. Отцам церкви присуща осторожность, сдержанность и внешнее послушание. В то же время у власти остается уверенность в том, что римско-католические священники остаются неблагонадежными представителями общества. Одним из примеров этого может быть несанкционированный отъезд представителей духовенства из своих приходов во время храмовых праздников. Также в докладе перечислены меры борьбы с католической пропагандой и представлены предложения, которые должны улучшить результат. С 1888 года местная администрация прекратила массовые выезды прихожан в Австрию на иезуитские мессы; запретила деятельность при костелах церковных братств; упростила убранство костелов, особенно в праздничные дни, и сократила количество ксендзов, которые принимают участие в них; в дни храмовых праздников организовано распространение книг и других

продуктов, направленных на сокращение внимания прихожан на празднование. Губернатор также считает, что для лучшего эффекта необходимо: 1) ограничить съезды католических священников на лекции к местным деканам; 2) запретить детям готовиться к первому причастию при костелах и проводить подготовку к исповеди в сельских народных училищах; 3) ввести русский язык при богослужении в католических костелах, так как часть католиков является коренным населением России, которое не понимает польский язык; 4) сократить количество костелов в приграничных городах, таких как Проскуров, Каменец. В документе указано, что в приграничных районах насчитывается 33 прихода. Некоторые из них имеют лишь несколько сотен прихожан [4]. Должностное лицо считает, что это глупость. Предлагает закрыть хотя бы половину – 16 из 33 приходов. Однако губернатор предупреждает – быстрое осуществление его предложений может привести к неадекватному поведению местного населения. Поэтому он разработал методику проведения данных мероприятий, а именно: 1) церкви, нуждающиеся в капитальном ремонте, закрывать как технически опасные; 2) когда появляется вакансия настоятеля костела, оставлять ее открытой. Такие меры должны постепенно, незаметно сократить количество приходов и уменьшить влияние ксендзов на местное население [5].

Ограничение прав, давление со стороны власти по отношению к римско-католической церкви привели к желаемому результату. Конфессия переживала искусственно созданный кризис. Безусловно, окончательно ликвидировать церковь не удалось. Иначе необходимо было бы прибегнуть к абсолютному уничтожению верующих, которые исповедовали католицизм. Однако на такое варварство власть пойти не могла. Это могло бы привести, прежде всего, к серьезным проблемам для Российской империи на международной арене. В то же время удалось создать идеальный образ врага, который в сознании общества ассоциировался именно с представителями католического духовенства. Принадлежность к данному направлению христианства стала первым признаком неблагонадежности граждан.

Библиографический список

1. Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. Ч. 3. Кн. 2. – СПб., 1861.
2. Центральный государственный исторический архив Украины, г. Киев. Ф. 2227. Оп. 1. Д. 580. С. 16.
3. Государственный архив в Николаевской области. Ф. 410. Оп. 1. Д. 92. С. 15.
4. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 528. Д. 498. С. 35–37.
5. ЦГИАУ. Ф. 442. Оп. 528. Д. 498. С. 39–40.

SLOVANSKÁ ŘÍŠE KARLA KRAMÁŘE

V. Srb

ARC Vysoká škola politických a společenských věd,
Kolin, Česká republika

Summary. The text deals with a Czech statesman and politician Karel Kramar's, the first Prime Minister of the Czechoslovak Republic, proposal to create a Slavic Realm. The proposal came to being after WW1. Karel Kramar drafted also a proposal Constitution of the Realm, that is being analyzed in the text.

Key words: Slavic Realm; Constitution; WW1; Slavism.

Když v roce 1918 zanikla mnohonárodnostní habsburská monarchie, vzniklo na jejím území několik národních států, mezi nimi i Československo, nový společný stát Čechů, Slováků, Němců a obyvatel Podkarpatské Rusi. Prvním předsedou vlády samostatného Československa se stal Karel Kramář, právník a národohospodář, který byl dlouholetým aktivním politikem, poslancem a později i předsedou významné československé politické strany Československé národní demokracie. Mimo území České republiky je dnes Kramářova činnost málo známa, ovšem ve státech s převažujícím slovanským etnikem se občas objeví zmínka o jeho projektu tzv. Slovanské říše.

Karel Kramář (1860 – 1937) vystudoval práva na pražské Univerzitě Karlově a vedle své profesní činnosti se velmi brzy začal zabývat politickou činností. Stal se členem Národní strany svobodomyslné, kterou později i vedl, podílel se s Masarykem na založení jeho realistické strany, stal se poslancem Říšské rady ve Vídni.¹ Kramář byl zároveň velkým příznivcem slovanské vzájemnosti, podílel se například i na organizování tzv. slovanských sjezdů. Jak uvádí Miroslava Vandrovcová, „*Kramářovo slovanství, nazývané od roku 1907 novoslovanstvím, dospělo svého vrcholu v podobě tzv. slovanských sjezdů.*“² Dodnes se mezi laiky i odborníky diskutuje, zda Kramářovo slovanství nepramenilo především z jeho vztahu s manželkou Naděždou Nikolajevnou Abrikosovovou, která se kvůli Kramářovi rozvedla a odešla s ním na území habsburské monarchie.

Když v roce 1914 vypukla první světová válka, Karel Kramář přišel s unikátním projektem tzv. Slovanské říše a sám dokonce vypracoval základní dokument státu, „Ústavu Slovanské Říše“. Nový státní útvar (jak dále ukážu, mělo jít ze státoprávního pohledu o federaci slovanských národních států) měl být tvořen Ruskem,

¹ Další životopisná data – např. viz Lustigová, M.: *Karel Kramář: první československý premiér*. Praha: Vyšehrad, 2007

² <http://www.vlada.cz/assets/tema/Karel-Kramar-politik.pdf>

Polskem, „královstvím českým“, Bulharskem, Srbskem a Černou Horou. Kramář definoval územní vymezení jednotlivých celků slovanské říše velmi pečlivě a šlo by zcela bezpochyby o největší stát tehdejší Evropy. Například k českému carství/ království měla patřit všechna historická území Čech, Moravy a tzv. rakouského Slezska, lužicko – srbské území v Sasku, Slovensko, Podkarpatská Rus. O obyvatelstvu české části říše Kramář říká, že *„čítá 15 milión, z nichž je 10 miliónů Čechoslováků, 1 ½ mil. pomad'arštěných Slováků a poněmčených Čechů, schopných znovu přihlásit se ke svému plemeni, 3 mil. Němců a asi ½ mil. Židů.“*¹

Hlavou státu se měl stát ruský car, přirozená hlava soustátí, kde největší podíl obyvatelstva patřil Rusům. Mezi kompetence „císaře všech Slovanů“ mělo patřit vyhlašování války a uzavírání míru, sjednávání mezinárodních smluv, přijímání diplomatů jiných zemí, jmenování říšského kancléře a federálních ministrů. Slovanská říše měla být federací, což se mělo projevit nejen ve složení ústavních institucí, ale například i v tom, že kancléř (tedy hlava vlády) měl být zároveň ministrem zahraničních věcí a federální vládu by dále tvořili zejména ministři války a námořnictví. Vedle financí tak Kramář jasně vymezuje do společné působnosti typické federální resorty. Karel Kramář dále určuje, jaké další kompetence má společná vláda a zákonodárství: jde o obchodní a celní tarify a otázky rozpočtu a společné měny, metrologické otázky (společné míry a váhy), železniční doprava, pošty a telekomunikace, včetně stanovení společných tarifů za použití dopravních a spojovacích služeb. Jde o minimalistické kompetence federace v tehdejším pojetí státu.

Nejvyšším zákonodárným sborem slovanské federace měl být dvoukomorový parlament, Říšská Duma a Říšská rada. Rada byla koncipována jako typický nástroj složených států, měla být složena poměrně k počtu obyvatel jednotlivých součástí říše. Rusko mělo disponovat 25 hlasy, Poláci pěti, Češi a Srbové čtyřmi, Bulhaři třemi a Černá Hora jedním hlasem. Tento poměr nebyl příliš racionální pro funkčnost federace, neboť zástupci jedné součásti, Ruska, disponovali většinou hlasů, mohli tak přehlasovat všechny další zástupce. To by bezpochyby v praktickém životě nebylo uplatnitelné, neboť by smysl existence Rady zanikl. Říšská дума měla být sestavena z 300 členů, kde opět většinu měli získat Rusové, celkem 175 hlasů. Ostatní by měli 40 mandátů (Poláci), 30 Češi a Srbové, 20 Bulhaři a 5 Černá Hora. Jak říká historik Jan Galandauer, šlo o jasná „pravidla absolutismu a centralismu nad demokracií a autonomií.“² Poslance centrální Dumy by navíc nevolili přímo občané, ale

¹ Kramář, K.: Ústava slovanské říše. In: Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 248

² Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 25

jednotlivé „národní parlamenty“ – tedy například český zemský sněm či srbská skupština.

V bodech IX. až XIX. návrhu ústavy popsány podrobně jednotlivé resorty a fungování státu. Kramář stanovuje nejen společné celní tarify, ale i jednotnou sazbu spotřebních daní a způsobů jejich vybírání. Nestanovuje sice daňovou sazbu přímo, ale vzhledem k dominantnímu vlivu Ruska se předpokládá, že by daňové sazby byly převzaty z ruské praxe. Kramář ovšem popisuje podrobně podobu měny – mince mají mít na jedné straně podobiznu „*vládce dané země, na druhé říšské znaky a znaky dotyčné země.*“¹ I bankovky, stejně jako mince, vydávají jednotlivé členské země, ale pod společným dohledem federálních institucí a jsou platné ve všech členských zemích Slovanské říše.

Z federálního rozpočtu mají být financovány železniční stavby, železniční doprava je plně pod kontrolou federálních institucí, jednotlivé národní státy se musejí podrobit vůli centra. Poštovní a telekomunikační služby se v jednotlivých státech spravuje samostatně, ale se společnými tarify. Jasně vymezení je v otázkách zahraničních vztahů (diplomatický sbor Slovanské říše je jmenován císařem) či námořnictva.

Občanství je federální, každý občan musí respektovat místní zákony, které se odlišují od těch federálních. Kramář tak i přes zjevnou centralizaci jeho návrhu přisuzuje jisté rozdíly i národním státům. Jak se uvádí v návrhu, „dokumenty schválené podle místních zákonů mají platnost ve všech zemích Svazu.“² Ruská dominance je zřejmá i z dalšího Kramářova návrhu: „*Ve všech neruských zemích Svazu je povinné vyučování ruštině počínajíc druhou třídou obecných škol. Na školách středních se vyučuje ruštině a ruská literatura rusky. Na vysokých školách musí být stolice ruštiny, ruských dějin a literatury. Přednášky z těchto oborů, přednášené rusky, jsou povinné pro všechny posluchače.*“³ Kramář by tak například v českém prostředí nahradil pouze němčinu za ruštinu. Tento jazyk by se přirozeně stal podle návrhu i velícím jazykem vojska.

Vojská služba měla být dle návrhu povinná, financování vojska Kramář podrobně rozepsal, kdy dokonce Čechům a Bulharům díky jejich geografické poloze určil, že budou platit do společného vojenského rozpočtu prvních 25 let existence Slovanské říše o 25 % více prostředků, než jiné národy. Velení armády měl plně

¹ Kramář, K.: Ústava slovanské říše. In: Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 245

² Kramář, K.: Ústava slovanské říše. In: Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 246

³ Kramář, K.: Ústava slovanské říše. In: Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 248

v kompetenci císař, který měl jmenovat všechny velitele armádního sboru a měl být i – ve shodě s dodnes přijímaným konceptem – vrchním velitelem ozbrojených sil Slovanské říše.

V případě Polska a českého království měl císař jmenovat své náměstky, kteří měli plnit roli tzv. náčelníka „*občanské správy země*.“¹ V jednotlivých částech říše měl zároveň císař jmenovat předsedy vlád (toho na návrh náměstka císaře pro danou lokalitu), ministry a předsedy nejvyšších soudů členských zemí říše. Karel Kramář však stanovil podmínku, že členy vlády národních členských států musejí být občané národnosti dané země, tedy by nemělo být možné, aby například členem bulharské vlády byl Rus či Čech.

Za proslovanské aktivity byl Karel Kramář zatčen a odsouzen k trestu smrti, který mu byl později zmírněn a v roce 1917 byl po nástupu nového císaře habsburské monarchie Karla I. amnestován. Projekt Slovanské říše přestal být aktuálním v roce 1917, kdy ruský car – zamýšlená hlava celé říše – padl a následně přišel bolševický převrat. Profesor Petr Steiner popsal osud projektu a vztahu Karla Kramáře k Rusku takto: „*Dopady první světové války – Leninova revoluce a vytvoření Československé republiky – důkladně zamíchaly Kramářovými politickými plány. Na sovětskou revoluci nahlížel jako na důsledek spolčení německého generálního štábu s bolševiky, jejichž proletářský internacionalismus byl v duchu slovanské vzájemnosti bytostně cizí, a celkem správně předpověděl budoucí spolupráci poválečného Německa se SSSR na poli vojenském a hospodářském.*“² Kramář se angažoval ve prospěch ruských uprchlíků před bolševickou vládou a pokoušel se všemožně, na rozdíl od československé vlády, podporovat aktivity, které by vedly k nastolení demokratického režimu v Rusku. První československý premiér se domníval, a vývoj mu dal za pravdu, že bez svobodného Ruska nemůže být úplně svobodná ani celá Evropa.

Novinář Ferdinand Peroutka, jeden z hlavních prominentních žurnalistů československé První republiky, ve svém díle popisujícím vznik a etablování meziválečného Československa „Budování státu“ o Kramářovi napsal: „*Věřil pevně, že Rusko bude vráceno slovanské myšlence a že bude hrát bývalou velikou roli v mezinárodní politice.*“³ Dále pak Peroutka uvádí, že neúspěch jeho zahraniční politiky vedl k odchodu z funkce předsedy vlády a na nějaký čas i z předních pozic československé politiky. Tomáš G. Masaryk, který byl koncem 19. století Kramářovým stranickým i poslaneckým kolegou a blízkým spolupracovníkem, se s Kramářem v jeho

¹ Kramář, K.: Ústava slovanské říše. In: Galandauer, J.: Vznik Československé republiky 1918. Praha: Svoboda, 1988, s. 247

² Steiner, P.: Karel Kramář dnes. In. Kavárna, příloha MF Dnes, 5. 11. 2011, s. 35

³ Peroutka, F.: Budování státu, II. díl. Praha: Lidové noviny 1991, s. 845

názorech po vzniku státu velmi rychle rozešel. Sám se ruskou politikou a společností dlouho zabýval, je například autorem knihy „Rusko a Evropa“. Ve svém díle „Světová revoluce“, které popisuje válečnou situaci a budování československého odboje, Masaryk věnuje významný prostor slovanské vzájemnosti a Rusku rovněž. Například uvádí: „*Musíme si přát, aby se Rusko konsolidovalo. Ale ta konsolidace Ruska přijde jen z Ruska, přijde Rusy samými, nemůže se provést národy jinými a zvenčí; v krizi, v jaké se Rusko ocitlo, může si Rusko pomoci jen samo – půjčením peněz, obchodem a všemi vnějšími prostředky evropské civilizace. Rusku může být pomáháno, ale spaseno nebude.*“¹ Masaryk volil jinou variantu vztahů k Rusku než Kramář.

Kramářovy osudy v československém státě nebyly příliš jednoduché. Po odchodu z funkce předsedy vlády zastával až do své smrti funkci předsedy konzervativně – liberální Československé národní demokracie, která se v polovině 30. let spojila v koalici s radikálně pravicovými politickými stranami v tzv. Národní sjednocení. Dnes je Karel Kramář vnímán nejen jako kontroverzní politik, ale především jako státník – jeden ze zakladatelů moderního československého státu. K jeho odkazu se hlásí i někteří soudobí politici a jeho zajímavý projekt Slovanské říše lze již navždy chápat jako jednu z mnoha koncepcí utváření Evropy 20. století.

Bibliografie

1. Galandauer, J.: *Vznik Československé republiky 1918*. Praha: Svoboda, 1988
2. Lustigová, M.: *Karel Kramář: první československý premiér*. Praha: Vyšehrad, 2007
3. Masaryk, T.G.: *Světová revoluce*. Praha: Čin, 1925, s. 522
4. Peroutka, F.: *Budování státu*. Praha: Lidové noviny 1991
5. Steiner, P.: *Karel Kramář dnes*. In. Kavárna, příloha MF Dnes, 5. 11. 2011
6. Vandrovcová, M.: *Karel Kramář politik*. In: <http://www.vlada.cz/assets/tema/Karel-Kramar-politik.pdf>

¹ Masaryk, T.G.: *Světová revoluce*. Praha: Čin, 1925, s. 522

КАЗАЧИЙ ПАНСЛАВИЗМ ДОНСКОГО ИСТОРИКА Е. П. САВЕЛЬЕВА В ГОДЫ ВОЙН И РЕВОЛЮЦИЙ КАК ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ

И. Ю. Юрченко

Московский авиационный институт (национальный
исследовательский университет),
Межвузовский центр по историческому образованию
в технических вузах РФ, г. Москва, Россия

Summary. The article tells about one of the first Cossack historians – Evgraf Petrovich Saveliev. It was known at the beginning of the twentieth century Don writer, poet, playwright, essayist and local historian. He has been unjustly forgotten in the years of Soviet power, but gained popularity in the new Russia.

Key words: historiography; Pan-Slavism; the Cossacks; the history of the Don Cossacks; Yevgraf Saveliev; Russian Revolution of 1917.

В последние годы происходит своеобразный «казачий ренессанс», который охватывает культурную и политическую жизнь казачества, пробуждает активный интерес к казачьей истории. Эти тенденции находят свое отражение и в исторической науке, в тематике и актуальности исследований и публикаций. Актуальность исследования проблем ранней казачьей истории лишний раз подтвердила выставка «Часовые отечества. Из истории российского казачества», проходившая в Санкт-Петербурге в Российском этнографическом музее 20 декабря 2005 – 22 мая 2006 г., где констатировалось, что «...существенные расхождения во взглядах и обилие точек зрения среди исследователей в определенной степени можно объяснить неразработанностью многих проблем ранней казачьей истории» [1]. То, что тема казачества остается востребованной и на высшем политическом уровне, демонстрирует создание 12 января 2009 Совета при Президенте РФ по делам казачества [2]. Основными задачами Совета, созданного при президенте России Дмитрие Анатольевиче Медведеве, являются «...подготовка предложений президенту по определению приоритетных направлений государственной политики в отношении российского казачества, информирование главы государства по вопросам, касающимся казачества, участие в подготовке проектов нормативных правовых актов... обеспечение взаимодействия федеральных и региональных органов государственной власти и органов местного самоуправления с казачьими обществами и общественными объединениями казачества» [2].

В этой связи большой интерес представляют работы одного из первых самобытных казачьих историков, археологов и краеведов Евграфа Петровича Савельева, чье творчество при-

шло на самые тяжелые в истории российского казачества годы Первой мировой войны, трех революций и Гражданской войны в России. К очередному юбилею историка в 2007 году издательский дом «Вече» выпустил третье, доработанное издание главной работы Е. П. Савельева «Древняя история казачества» [3]. Читательский интерес к этой книге демонстрирует тот факт, что вскоре, уже в 2010 г., вышло очередное переиздание этой работы [4]. Одним из показателей интереса к фигуре Савельева и его работам в сегодняшней России и за рубежом является создание персонального мемориального сайта, посвященного наследию этого историка и литератора: «Старые донские дороги Евграфа Савельева» [5]. Сайт был создан ныне покойным М. А. Кочетковым по инициативе правнучки писателя, дочь которого эмигрировала в конце Гражданской войны в Болгарию, – Кристины Поповой, проживающей ныне в Софии. Деятельность сайта, помимо потомков, поддерживается энтузиастами и казачьей общественностью. Этот информационный ресурс ставит своей задачей сбор и публикацию сведений о писателе-историке и его потомках, сохранение творческого и исторического наследия Е. П. Савельева.

Евграф Петрович Савельев не получил специального исторического образования, а был историком-самоучкой, что наложило существенный отпечаток на все его работы и послужило одной из причин несерьезного и невнимательного отношения к нему со стороны отечественной историографии советского периода. Пожалуй, единственной до сегодняшнего дня серьезной попыткой историографического анализа работ Савельева стало критическое исследование Н. А. Мининкова, озаглавленное «Альтернативный взгляд советского историка» [6]. Оно было помещено в качестве послесловия к репринтному переизданию во Владикавказе, на волне перестройки, в 1991 г. савельевской «Древней истории казачества» [7].

Как видно уже из названия, в этой работе известный ныне специалист по истории казачества представил краткую, но обоснованную историографическую критику и анализ исторической концепции Савельева с позиций традиционного советского исторического материализма. Напомним, что в этих идеолого-методологических рамках главным критерием анализа выступала классовость. Поэтому историографический феномен Савельева находил свое естественное и простое объяснение в классовой природе интересов дворянской и буржуазной историографии. Семья Савельевых происходила из дворян Донского казачьего войска, а по своему социальному положению Е. П. Савельев был типичным представителем донской разночинной интеллигенции (хотя в анкете 1915 г. указывал сослов-

ное происхождение от «казаков-земледельцев»). Поэтому с точки зрения классической советской историографии панславистские идеи казачьего национализма Савельева укладывались в общую схему противоборства дворянской и буржуазной историографии в контексте местных интересов донского дворянства и казачества, которые резко критически отнеслись к так называемой «беглохолопской теории» происхождения казачества. Вот что писал по этому поводу Н. А. Мининков в 1991 году: «Высказывания российских историков серьезно задевали донцов, а особенно – новоявленное донское дворянство, стремившееся как можно теснее слиться с дворянством российским. Поэтому в зарождавшейся донской историографии XIX в. все попытки хоть чем-то «принизить» казачество получали отпор. В трудах историков-донцов казаки стали представляться в виде когорты героев, имевших самое древнее и высокое происхождение» [6, с. 305]. На основе критического анализа работы Н. А. Савельева Мининков сделал следующий вывод: «Главную свою идею – существование казачества в глубокой древности, задолго до нашей эры – Е. П. Савельев доказать не сумел. Его труды отличались отсталой для начала XX в. методологией и содержали немало неточностей и прямых натяжек. И все-таки знание их дает современному читателю определенную пользу. Они свидетельствуют о сложности разрешения вопроса о происхождении донского казачества и о возможности плодотворного его исследования лишь на базе достоверного фактического материала и всестороннего изучения обстановки на всем Юго-Востоке Европы в позднее средневековье, которая способствовала появлению и утверждению казаков на Дону» [6, с. 309]. В наши дни историографический анализ, основанный только и исключительно на анализе классовых интересов, представляется несколько упрощенным. Кроме того, в своей статье Мининков не останавливался на выяснении биографии писателя, ограничившись только общей критикой его «Древней истории...».

Вместе с тем собственно историографическая и источниковедческая критика Н. А. Мининковым слабых мест работы Савельева не утратила своей актуальности по сей день. Однако со времени репринта главной книги Савельева прошло уже два десятка лет, а небольшая статья Мининкова до сих пор остается, насколько известно автору, единственным научным историографическим исследованием наследия Савельева. К примеру, с сожалением приходится констатировать, что даже в таком обстоятельном издании, как энциклопедия казачества [8], отсутствует статья, посвященная этому самобытному казачьему исторiku. Надо сказать, что эта лакуна заполняется различными казачьими энтузиастами-любителями в интернет-сообществе и

так называемыми «альтернативными» историками, представителями «фолк-хистори», такими как А. И. Асов [9], известными своими, мягко говоря, нетрадиционными историческими взглядами. В то же время общественный интерес к наследию Е. П. Савельева в казачьих кругах за последние годы только возрос. В такой обстановке вывод об актуальности историографического изучения работ Савельева, сделанный Мининковым двадцать лет назад, остается актуальным для отечественной историографии и сегодня.

Евграф Петрович Савельев родился в семье потомственных казаков Петра Герасимовича и Доменики Андреевны (?) Савельевых 10 декабря 1860 года по старому стилю в станице Константиновской, а скончался, по-видимому, в 1927 году в городе Новочеркасске, точную дату смерти исследователям пока установить не удалось. О биографии писателя достоверно известно немного. Личная судьба и семейная жизнь исследователя сложились трагически, вполне в духе того революционного времени. Старший сын историка сражался в рядах белых, там же сестрой милосердия служила мобилизованная дочь, а младший сын стал красным комиссаром. Потомки историка оказались в эмиграции в Болгарии, Германии и Венесуэле. Сам историк в годы советской власти не пострадал, но его работы и изыскания на долгие годы оказались преданы забвению. Результаты исследований последних лет жизни историка не были опубликованы и вместе с личным архивом были утрачены, по-видимому, безвозвратно в годы Великой Отечественной войны [3, с. 3–7]. Одним из немногих сохранившихся источников является собственноручно заполненная Е. П. Савельевым анкета Ростовского-на-Дону городского музея, представленная в виде фотокопии и расшифровки на мемориальном сайте писателя [10]. По анкетным данным Е. П. Савельева, начальное образование он получил в Константиновском приходском и I-м Донском Окружном училище с 1872 по 1874 г., специальное образование в Новочеркасской учительской семинарии в 1874–1879 гг. С 1880 по 1894 г. служил народным учителем в Донской области, а затем с 1895 по 1910 г. занимал мелкую чиновничью должность делопроизводителя в Областном правлении Войска Донского. Позднее, до революции 1917 г., занимал пост председателя в правлении Донского общества взаимопомощи служащих, был членом правления Новочеркасского общества взаимного кредита. За успехи и заслуги на государственной службе Е. П. Савельев был награжден медалями и 6 мая 1907 г. удостоен ордена Св. Анны III степени. В 1911 г. Савельев привлекался к уголовному суду присяжных по делу Донских литераторов (Савельева и Чеснокова) за критику самодержавных порядков и в

этом же году «по болезни» делопроизводитель областного правления, надворный советник Савельев был уволен со службы.

Еще в годы работы учителем Е. П. Савельев начинает свою литературно-публицистическую деятельность. Первые его статьи выходят в газете «Донской голос» в 1882–1884 годах. Позднее он публикуется в «Донских областных ведомостях», «Голосе казачества», «Донском литературном сборнике». Именно тогда начинающий публицист и литератор увлекся историей донского казачества. В 1900–1905 гг. в ходе полевых исследований Савельев, по его собственным словам, объехал и обошел весь Северный Кавказ, Закавказье и Кавказский хребет от Дербента до Нового Афона и Кутаиси, изучая быт и нравы лезгин, чеченцев, хевсур, осетин, сванетов и черкесов, а также археологические древности для истории казачества. В 1914 г. Савельев отправляется в столичные библиотеки, где продолжает свои изыскания в Императорской публичной библиотеке в Петербурге и библиотеках Москвы.

Начиная с 1904 г. Савельев публикует ряд статей по истории Дона и донских казаков. Первая его работа называлась «Очерки по истории торговли на Дону. Общество Донских торговых казаков». В 1908 г. Савельев опубликовал небольшую статью в Донских областных ведомостях, озаглавленную «Как нужно писать историю вообще, а донского казачества в частности» [11]. В этой статье он изложил свое историческое кредо и сделал заявку на самостоятельное видение истории казаков как самобытного и весьма древнего народа: «Донские казаки, служившие с честью около четырех веков Московскому государству и своею доблестью и рыцарской храбростью известные всему миру, должны иметь свою историю. Они во дни порабощения России, ее бессилия и неустройств, на южных ее пределах, сами собой встали грозной стеной и своим удальством и упорной борьбой, длившейся целые века, изумили все соседние народы. От берегов Дуная и Днепра, по степям Дона, Кубани, Терека, нижней Волги, Урала и далее на восток по дебрям Сибири до Амура и Камчатки, по меже великой современной России, казачьи общины первые положили заветную черту, через которую не суждено было уже перешагнуть соседним народам, и своим мужеством и кровью отстояли занятые ими земли. Пример в жизни народов редкий, если не сказать – единичный. И у такого народа нет своей истории, нет изысканий о его происхождении, если не считать вымыслов некоторых, чуждых казачеству историков, вымыслов, не выдерживающих исторической критики» [12]. Именно эта статья послужила программной основой для будущей главной книги казачьего историка: «Древней истории казачества».

Основные свои работы по истории казаков Дона и Северного Кавказа Е. П. Савельев написал и опубликовал в начале XX в. Это такие исследования, как упомянутые выше «Очерки по истории торговли на Дону» 1904 г., «Атаман М. И. Платов и основание Новочеркасска» 1906 г., «Типы Донских казаков и особенности их говора» 1908 г., а всего более 13 исторических работ. В годы революции 1917 г. и Гражданской войны вышли работы Е. П. Савельева, в которых историк проявил интерес к революционным и демократическим традициям казачества: «Булавин и Некрасов», «Войсковой круг на Дону как народоправление». По некоторым сведениям уже при советской власти были опубликованы отдельные краеведческие статьи Савельева, однако эти данные пока не подтверждены.

Главной исторической работой Савельева стала монография «Древняя история казачества», написанная в 1913 г. в шести частях и опубликованная только в трех первых томах (что составляет в сумме 475 стр.) в самый разгар Первой мировой войны и революционных потрясений в России с 1915 по 1918 год в Новочеркасске. Три последние части работы остались в рукописном виде неопубликованными и, по-видимому, на сегодняшний день могут считаться утраченными. Это была первая работа, в которой историк постарался дать целостную картину исторического прошлого казачества с собственных казачьих позиций, образно говоря, дать картину казачьей истории глазами казака в народной традиции. При всех своих недостатках, эмоциональности и порой почти детской наивности некоторых построений «Древняя история казачества» Е. П. Савельева была одной из первых попыток дать самостоятельное, альтернативное официальной имперской историографии, видение казачьей истории. Именно поэтому «Древняя история казачества» представляет большой историографический интерес и находится у самого основания целого направления «казачьего национализма» в новейшей отечественной историографии.

На страницах монографии Е. П. Савельева мы находим элементы и панславистских представлений, и раннего казачьего национализма, и попытку сформулировать собственное историографическое кредо казачьего народа, и эволюцию взглядов самого автора от вполне лояльных царскому самодержавию вначале до почти революционных в конце. Здесь необходимо отметить, что в начале XX века, а именно в годы от начала Первой мировой войны и до окончания Гражданской войны, в России произошла коренная ломка не только старого общественно-го строя, но и господствовавшей с конца XIX в. националистической по существу научной парадигмы общественных наук. Эта парадигма связана с теорией панславизма, методологически

родственной подобным течениям как в Европе (например, пангерманизм великогерманцев), так и в Азии (например, пантюркизм младотурок). В своем развитии панславизм прошел путь от расцвета на волне националистического и шовинистического угара первых дней мировой войны 1914 г. до полного идейного банкротства в конце Гражданской войны.

Свое исследование Е. П. Савельев начинает с рассуждения о том, «как нужно писать историю», говоря, что «история казачества, в том числе и Донского, еще мало разработана, а потому казачье население в массе своей о великих делах предков своих знает очень немного: о первоначальном же происхождении этого народа не имеет ни малейшего представления, если не считать ни на чем не основанных легенд, дошедших до нас изустным преданием или записанных и необдуманно принятых за достоверные факты некоторыми легковверными историками» [3, с. 9–12]. Историк отмечает совершенно недостаточную изученность «письменных памятников о древностях казачества», которых очень немного, «да и те разбросаны по разным, мало изученным, русским и иностранным архивам и библиотекам». Особо сожалеет автор о невосполнимой утрате всего Донского архива, который «сгорел дотла в гор. Черкасске в 1744 году». Далее историк рассуждает о необходимости создать историю казачьего народа и определяет основные принципы, необходимые при таком исследовании. В числе последних Савельев называет не только беспристрастность, объективность, но и независимость, которой должен обладать историк, пишущий историю не российского государства и «его окраин», а народов его (государство) населяющих. Историк задается вопросом: «Может ли Донское казачество похвалиться по части исторической литературы?» и отвечает: «К сожалению, у нас на Дону такой литературы слишком мало, хотя уже достаточно собрано материала для истории этого войска» [3, с. 241]. Савельев констатирует, что донские казаки в большинстве случаев не знают даже, кто были их предки, откуда пришли и почему они называются казаками. С горечью историк пишет, что, «не говоря уже о массе казачества, малограмотной и даже неграмотной, и в интеллигентной среде историей интересуются мало и книги по историческим вопросам расходятся слабо» [3, с. 192].

Первейшей задачей создаваемой истории казачества Е. П. Савельев считал выяснение вопроса о происхождении народа казаков. Любопытно, что в этом отношении работа Савельева во многом напоминает ранние работы первых отечественных историков В. Н. Татищева и М. В. Ломоносова. В этом вопросе Е. П. Савельева отличает порок, вообще характерный для периода становления всякой самостоятельной историогра-

фической традиции. Это некритическое восприятие всех свидетельств, которые можно интерпретировать как подтверждающие особенную древность происхождения народа, и, как следствие, некритическое и недостаточно научно обоснованное удревнение истории казачества.

Рассмотрение проблемы возникновения казачества Е. П. Савельев начинает с критики официальной самодержавно-монархической историографии (Н. М. Карамзин, Д. И. Иловайский). И прежде всего, Савельев категорически отвергает тезис о происхождении казаков от беглых русских крестьян или беглецов-разбойников, который устойчиво бытовал в общих работах по истории России в XVIII–XIX вв. Местных донских историков Савельев также критикует за «отсутствие критических приемов исторических исследований или слишком одностороннее отношение к такому труду» [3, с. 214]. Ведя поиск корней казачества, надо, по словам историка, «знать, где искать» и «уметь находить». А для этого нужна любовь к предмету и любовь к народу, «историю которого собираешься писать». Отдельно необходимо отметить, как историк обосновывает необходимость создания именно самостоятельной, собственной казачьей историографии и этнографии (курсив мой. – И. Ю.): «Нужно *родиться* среди этого народа, долго жить с ним, изучить его нравы и обычаи, язык, песни, игры, поверья и исторические сказания в виде народного эпоса; нужно изучить антропологию народа и все археологические памятники данной местности» [3, с. 219]. Отдельно ученый обосновывает необходимость археолингвистических и иных вспомогательных исследований. Итоговый вывод автора «Древней истории казачества» звучит так (курсив мой. – И. Ю.): «Донские казаки, служившие с честью около четырех веков Московскому государству и своею доблестью и рыцарской храбростью известные всему миру, *должны иметь* и знать свою историю» [3, с. 221]. Этот вывод, как мы помним, Савельев сделал еще в статье 1908 г. (см. выше). Таким образом, Е. П. Савельев отстаивал право казачества на собственную историю, историю казачьего народа, написанную самими казаками с собственных национальных позиций.

Первую часть своего труда Е. П. Савельев посвящает предкам казачества и выяснению значения имени народа казаков. Эта часть состоит из 11 глав, в которых автор последовательно разбирает историографию проблемы и взгляды историков на происхождение казаков, а также дает краткий обзор современных народов Северного Кавказа, рассматривает возможных предков казачества, начиная от скифов, черкесов и заканчивая амазонками, хазарами и татарами. С панславистских позиций Е. П. Савельев приходит к выводу о том, что скифы-сарматы,

«они же саки, чиги-геты, геты-Руссы, массагеты, варяги-Руссы, Черкашсы-казахи, азы или ясы, аланы-роксоланы и другие народы, населявшие берега Азовского, Черного, Мраморного и Каспийского морей, Переднюю Азию и нижнюю Италию, были славяне, разделявшиеся на многие независимые племена и имевшие свою высокую культуру и письменность» [3, с. 130]. И далее: «военное сословие этих племен называлось гетами или готами, а в Приазовье азами, казами, касогами, касагами, казаками или казаками от аз и сак» [3, с. 132].

Таким образом, Е. П. Савельев возводит происхождение «племени (народа) казаков» к скифам и считает их славянами. Надо отметить, что подобные построения, возводившие историю Руси к скифским временам, были достаточно популярны в те годы. В качестве примера можно привести сходные построения Д. И. Иловайского и других антинорманистов. Особо надо отметить, что, по мнению Савельева, прародина казаков – это Предкавказские степи и Приазовье. Историк подчеркивает не русское, вернее, не великороссийское происхождение казачества. Он утверждает, что большой народ с богатой самобытной культурой, языком и оригинальным общественным укладом не мог произойти от беглых «москвичей», а имеет собственные исторические славянские корни, уходящие в древнейшие времена Ассирии, Вавилона, Египта и ветхозаветных пророков.

Во второй части, озаглавленной «Розыскание о начале русского казачества», Е. П. Савельев рассматривает возникновение запорожского, донского, терского, гребенского и других казачьих войск, а также раннюю историю казачества от средневековья до Степана Разина включительно. Здесь казачий историк-самоучка смело ставит и по-своему решает вопросы средневековой истории казачества, которые «наши историки почему-то замалчивали, избегали и даже нарочито обходили» [3, с. 192].

В заключительной, третьей части «Дон служит русским царям» историк рассматривает общественный, военный строй, быт и нравы казаков в конце XVII в. и историю постепенной интеграции казачества в систему Российской империи. Эту часть своего труда Е. П. Савельев доводит до конца XVIII столетия. Особенностью изложения ученым истории казачества в имперский период является явный отход от официозной самодержавно-монархической историографической традиции. Историк обращает внимание на сложные взаимоотношения казачества и имперской администрации, не обходит «острых углов», как это было принято в верноподданнических работах (например, в истории войска Донского у П. Н. Краснова). Подробно исследует Е. П. Савельев, к примеру, такие сюжеты, как восстание Степана Разина и Пугачевский бунт. Причем историк показывает внутренние при-

чины казачьих восстаний отнюдь не с верноподданнических позиций. В этих сюжетах можно видеть элементы нарождающейся «красно-казачьей», революционно-марксистской историографической традиции, которая станет господствующей в творчестве советских историков, исследовавших казачью проблематику.

К сожалению, ограниченный объем данной статьи не позволяет подробно изложить и рассмотреть все особенности историографического наследия Евграфа Петровича Савельева. Выше мы отметили только наиболее яркие и самобытные черты концептуальной позиции этого донского казачьего интеллигента начала прошлого века – публициста, поэта, драматурга, историка, археолога и краеведа. Однако, по нашему мнению, приведенных фактов достаточно для того, чтобы утверждать, что эта позиция имеет большое историографическое значение, и дальнейшее изучение творческого и научного наследия Е. П. Савельева, а также выяснение подробностей его биографии представляют несомненный научный интерес.

Библиографический список

1. Часовые Отечества. Из истории российского казачества. Каталог выставки. – СПб., 2006. – С. 14.
2. Рудаков В. Новый курс // Профиль. – 2009. – № 1/19 января. – С. 15.
3. Савельев Е. П. Древняя история казачества. – М.: Вече, 2007.
4. Савельев Е. П. Древняя история казачества. – М.: Вече, 2010.
5. Старые донские дороги Евграфа Савельева. – URL: <http://passion-don.org/index.html> (дата обращения 10.05.2011).
6. Мининков Н. А. Альтернативный взгляд советского историка // в кн. Савельев Е. П. Казаки [история]: [на авантитуле: Репринтное переиздание книги Е. П. Савельева «Древняя история казачества» выходящей в городе Новочеркасске в 1915 г.]. – Владикавказ: СПАС, 1991. – С. 300–309.
7. Савельев Е. П. Казаки [история]: [на авантитуле: Репринтное переиздание книги Е. П. Савельева «Древняя история казачества» выходящей в городе Новочеркасске в 1915 г.]. – Владикавказ: СПАС, 1991.
8. Казачество. Энциклопедия / редкол.: А. П. Федотов (гл. ред.) и др. – М.: изд-во «Энциклопедия», 2008.
9. Асов А. И. Историк, казак и провидец // В кн. Савельев Е. П. Древняя история казачества. – М.: Вече, 2007.
10. Евграф Савельев – о себе, своих книгах, путешествиях – в ответах на анкету Ростовского-н-Д. Городского Музея // Старые донские дороги Евграфа Савельева. – URL: <http://passion-don.org/anketa.html> (дата обращения 19.11.2011).
11. Донские областные ведомости. – 1908. – № 219 / 12.10.
12. Савельев Е. П. Как нужно писать историю вообще, а Донского казачества в частности // Старые донские дороги Евграфа Савельева. – URL: <http://passion-don.org/historian.html> (дата обращения 19.11.2011).

АЛЕКСАНДР ОРЛОВ – ЧЕЛОВЕК, КОТОРЫЙ ПРЕДАЛ СТАЛИНА

К. С. Будка

Институт истории и международных отношений,
Университет Казимира Великого, г. Быдгощи, Польша

Summary. This article contains a brief description of the Soviet secret police. However its protagonist is Aleksandr Orlov – the man who betrayed Stalin. Being a member of the NKVD, he killed people, but when he was sentenced, he decided to run away from his colleagues.

Key words: USSR; secret police; NKVD.

В каждой из стран Средневосточной и Восточной Европы были секретные службы. В некоторых странах они работали более эффективно, а в других существовали только на бумаге. Однако ни одна из этих спецслужб не имеет такой интересной и кровавой истории, как Объединенное государственное политическое управление (ОГПУ, которое в дальнейшем получило наименование НКВД), существовавшее в Союзе Советских Социалистических Республик. Обычные граждане не узнали бы о работе этих спецслужб, если бы не люди, которые решили порвать со своими работодателями. Одним из них был Александр Орлов.

Александр Орлов начал свою рабочую деятельность в 1924 году, когда он был назначен заместителем председателя Экономического управления ОГПУ. На него были возложены государственный надзор за реконструкцией советской промышленности и борьба со взяточничеством. Затем его перебросили в Закавказье, в погранвойска, и он начал командовать подразделением, которое несло охрану границы с Ираном и Турцией. В 1926 году он был назначен начальником экономического отдела Иностранного управления ОГПУ и уполномоченным госконтроля, отвечавшим за внешнюю торговлю [1].

1936 год был переломным в карьере Орлова. Это было начало гражданской войны в Испании. Политбюро направило туда Орлова – в качестве советника республиканского правительства – для организации контрразведки в тылу врага. В Испанию он прибыл в сентябре 1936 года и остался там до 12 июля 1938 года – дня, когда он порвал со сталинским режимом.

На тех должностях, которые он занимал в ОГПУ–НКВД, ему удалось собрать, а затем и вывезти из СССР совершенно секретные сведения: о преступлениях Сталина, совершенных им, чтобы удержать в своих руках власть, о процессах, организованных им против вождей Октябрьской революции, и об его отношениях с людьми [2].

Он записывал указания, устно даваемые Сталиным руководителям НКВД на кремлевских совещаниях; его указания следователям, как сломить сопротивление сподвижников Ленина и вырвать у них ложные признания; личные переговоры Сталина с некоторыми из его жертв и слова, произнесенные этими обреченными в стенах Лубянки. Эти тщательно скрываемые секретные материалы он получал от самих следователей НКВД, многие из которых находились у Орлова в подчинении. Среди них был Л. Г. Миронов (в дальнейшем – начальник Экономического управления НКВД, ставший одним из главных орудий Сталина при подготовке так называемых московских процессов) и Борис Берман, заместитель начальника Иностранного управления НКВД [3].

В совершении этих преступлений Сталин не мог обойтись без надежных помощников из НКВД. По мере того как рос список его злодеяний, увеличивалось и количество соучастников. Опасаясь за свою репутацию в глазах мира, Сталин решил в 1937 году уничтожить всех доверенных лиц, чтобы никто из них не смог выступить в будущем свидетелем обвинения. Весной 1937 года были расстреляны без суда и следствия почти все руководители НКВД и все следователи [4].

Будучи в Испании, Орлов узнал об аресте Ягоды, наркома внутренних дел, и всех его друзей и коллег. Казалось, вот-вот наступит и очередь Орлова. Тем не менее он не мог открыто порвать со сталинским режимом. В Москве оставалась его мать, которая, согласно сталинским законам, рассматривалась властями как заложница и которой угрожала смертная казнь в случае его отказа вернуться в СССР. Точно в таком же положении была и мать его жены [5].

В августе 1937 года Орлов получил телеграмму от Слуцкого (начальника Иностранного управления НКВД). В ней сообщалось, что секретные службы Франко и гитлеровской Германии разработали планы его похищения из Испании. Слуцкий сообщал также, что НКВД собирается прислать ему личную охрану из двенадцати человек, которая отвечала бы за безопасность и сопровождала Орлова во всех поездках. Полагалось ожидать, что в первую очередь этой «личной охране» будет поручено ликвидировать Орлова. Он оттелеграфировал Слуцкому, что в личной охране он не нуждается, потому что его штаб круглосуточно охраняется испанской «гражданской гвардией», а во всех поездках его сопровождают вооруженные агенты испанской тайной полиции [6].

Уже в октябре 1937 года в Испанию прибыл Шпигельглас, заместитель Слуцкого. Не кто иной, как он, за три месяца до этого организовал в Швейцарии убийство Игнатия Рейсса – резидента

НКВД, отказавшегося вернуться в Москву. Шпигельглас, у которого жена и дочь оставались в Советском Союзе фактически в роли заложников, не был уверен в своей собственной участи и, вероятно, сам задумывался, как выйти из этой ситуации. Но это отнюдь не делало его менее опасным. У него не было в Испании никаких явных дел, и его приезд только укрепил подозрения Орлова, особенно когда он узнал, что он встречался в Мадриде с неким Володиным, который, как выяснилось, был прислан в Испанию Ежовым в качестве руководителя специальной группы [7].

Орлов все время задумывался, как порвать с НКВД, но сама организация решила за него. 9 июля 1938 года он получил телеграмму Ежова – в то время второго человека в стране после Сталина. Ему предписывалось выехать в Антверпен в Бельгию и 14 июля подняться на борт стоявшего там советского судна «Свирь» для совещания с «товарищем, известным вам лично». При этом давалось ему понять, что прибыть туда он должен в машине парижского посольства, в сопровождении советского генерального консула во Франции, который «может пригодиться в качестве посредника в связи с предстоящим важным заданием» [8].

Телеграмма была длинной и мудреной. Ежов и те, кто перешли вместе с ним из аппарата Центрального Комитета в НКВД, были куда менее опытные, чем прежние энкаведисты. Эти люди так старались усыпить подозрения Орлова и делали это так неуклюже, что, сами того не желая, выдали свое тайное намерение. Было ясно, что «Свирь» станет его плавучей тюрьмой. Орлов знал, что, несмотря на то, что это была неуклюжая провокация, ему нельзя отказаться от исполнения полученного приказа [9].

12 июля Орлов вместе с семьей сел в ночной экспресс, и утром 13 июля они прибыли в Париж. Было известно, что НКВД располагает во Франции густой агентурной сетью и в течение срока восьми часов агенты Ежова нападут на его след. Значит, из Франции следовало сбежать как можно скорее. Единственным безопасным пристанищем представлялась Америка. Орлов позвонил в американское посольство. Был как раз канун французского национального праздника – дня взятия Бастилии, и ему ответили, что посла нет в городе. Тогда, по совету жены, они направились в представительство Канады. Там он предъявил их дипломатические паспорта и попросил канадские визы под тем предлогом, что хотел бы вместе с семьей отправиться в Квебек для проведения там летнего отпуска. Однако СССР не имел с Канадой дипломатических отношений, так что можно было опасаться, что представительство откажет в просьбе. Счастье благоприятствовало Орлову, так как глава представительства оказался бывшим комиссаром Канады по делам иммиграции. Обещал оказать помощь, когда Орлов вместе с семьей будут уже в Канаде [10].

Сразу по прибытии в Канаду Орлов написал большое письмо Сталину и копию его отправил Ежову. В нем написал, что если посмеют причинить зло его матери, он опубликует все, что ему известно о злодеяниях Сталина. Чтобы показать, что это не пустая угроза, Орлов составил и приложил к письму перечень этих преступлений. Кроме того, предостерег, что если даже он будет убит тайной агентурой, то историю преступлений Сталина немедленно опубликует адвокат. Несколько лет спустя Орлов написал: «я хорошо знал Сталина, я был уверен, что он примет мои предупреждения всерьез» [11].

13 августа 1938 года, ровно через месяц после исчезновения из Испании, Орлов прибыл вместе с семьей в Соединенные Штаты с дипломатической визой, выданной ему главой американского представительства в Оттаве. По прибытии в США вместе с адвокатом сразу же направились в Вашингтон. Здесь они сделали заявление комиссару по делам иммиграции о том, что Орлов порвал с правительством СССР и просит политического убежища [12].

Почти 15 лет Орлов не проявлял себя, избегал писать своей матери. Однако в начале 1953 года вместе с женой решили, что их матерей уже нет в живых, и поэтому они могут рискнуть опубликовать книгу о работе в НКВД. В феврале того же года Орлов начал переговоры о публикации некоторых разделов с одним из редакторов журнала «Лайф». Переговоры еще шли, когда умер Сталин. Орлов был страшно разочарован, что он не протянул хотя бы до издания книги – тогда бы он увидел разошедшуюся по всему миру тайную историю своих преступлений и убедился, что все его старания утаить их оказались тщетными [13].

Библиографический список

1. Conquest R. Wielki Terror. – Warszawa, 1997, passim.
2. Kriwicki W. In Stalin's secret service. – Londyn, 1939, passim.
3. Wiczorkiewicz P. Łańcuch śmierci. Czystka w Armii Czerwonej 1937–1939. – Warszawa, 2001, passim.
4. Орлов А. Тайная история сталинских преступлений. – URL: <http://trst.narod.ru/orlov/pred.htm> (дата обращения: 12.11.11).
5. Rayfield D. Stalin i jego oprawcy. Szefowie stalinowskiej bezpieki. – Warszawa, 2009, passim.
6. Орлов А., op. cit., passim.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Rayfield D., op. cit., passim.
10. Wiczorkiewicz P., op. cit., passim.
11. Орлов А., op. cit., passim.
12. Wiczorkiewicz P., op. cit., passim.
13. Орлов А., op. cit., passim.

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ОСВЕЩЕНИИ ОСВОБОЖДЕНИЯ ПОЛЬШИ КРАСНОЙ АРМИЕЙ ОТ НЕМЕЦКО-ФАШИСТСКИХ ОККУПАНТОВ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

П. Н. Волков

Чувашский государственный педагогический
университет им. И. Я. Яковлева,
г. Чебоксары, Россия

Summary. The article deals with the main directions of development of modern national historiography liberation of Poland by the Red army from Nazi occupation. The article describes the main themes and the different approaches of scientists to the history of the liberation of Poland. Particular attention is paid to controversial issues.

Key words: historiography; liberation of Poland; Red army; soviet leadership.

В советской историографии оказание помощи польскому народу Советским Союзом в освобождении от немецко-фашистских оккупантов получило наименование «освободительная миссия советских вооруженных сил». Военно-политические цели советского руководства изображались как носившие последовательно демократический характер и направленные против какого-либо вмешательства во внутренние дела Польши [21].

Тем не менее достоинства работ об освобождении Польши, по сути дела, нивелировались изъянами, характерными исторической литературе в советскую эпоху. Приверженность авторов установленным идеологическим требованиям и жесткие цензурные рамки вызвали крен в сторону превознесения успешных операций советских войск и Войска Польского; отсюда – замалчивание неудач, причин больших потерь при освобождении, неприятных моментов в советско-польских отношениях и редкое сознательное искажение исторической действительности. Поэтому не удивительно, что с начала 1990-х гг. история заключительного периода Великой Отечественной войны специалистами переписывается заново. Их основное внимание сконцентрировано на ряде тем. Это – определение характера боевых действий Красной армии в последние годы Великой Отечественной войны; вопросы о взаимоотношениях антигитлеровского подполья, действующего на территории довоенной Польши, и польского населения с советскими партизанами и солдатами; проблема Варшавского восстания; участие Войска Польского в освобождении родной страны.

Значительная часть современных ученых формулировку «освободительная миссия советских вооруженных сил» считает не научной, а идеологизированной, пропагандистской, не отражающей полной и объективной картины событий тех лет. Не отрицая позитивного смысла в этом понятии, эта группа исследователей считает нужным заострить внимание на планах советского руководства распространить свое влияние на Польшу и другие восточноевропейские страны при помощи местных коммунистических партий, а также решить военными средствами территориальные проблемы [17, с. 29–31; 18, с. 18–19]. Более того, некоторые историки ставят под сомнение неопровержимый исторический факт освобождения Польши и связывают заключительный этап Великой Отечественной войны с тезисом о продолжении агрессивной политики 1939–1941 гг. революционного СССР, стремившегося к мировому господству [10, с. 7]. Но, на наш взгляд, ближе к истине точка зрения А. А. Языковой и В. Э. Молодякова, считающих утверждения о готовящемся «победном сталинском марше в Европу» и непреодолимом «революционаризме» Сталина необоснованными [11, с. 132; 21, с. 69–70]. Вряд ли стоит принимать всерьез его высказывания, носящие, скорее, проповеднический, чем аналитический характер. Сталин был весьма прагматичным и циничным политиком, поэтому идеология для него была, скорее, средством и инструментом, чем целью.

Как показывают введенные в научный оборот О. А. Ржешевским и А. М. Филитовым материалы российских архивов, внешнеполитическая программа послевоенного устройства мира советским руководством разрабатывалась уже с первого года войны и не раз претерпевала изменения в зависимости от успехов Красной армии и договоренностей с западными союзниками по антигитлеровской коалиции. Правящие круги СССР придерживались концепции разделения сфер влияния, и их первостепенной целью было создание в противовес довоенному санитарному кордону так называемого «пояса безопасности» по западному и балканскому периметру советских границ из стран Восточной Европы, в которых должны управлять «дружественные режимы» [15; 19].

Неоднократно становилась объектом изучения исследователей проблема очень больших потерь Красной армии в годы Великой Отечественной войны. Наиболее обоснованной представляется позиция А. Н. и Л. А. Мерцаловых, полагающих, что в основном вина за «неимоверные» потери советских войск на всем протяжении войны лежит на «некомпетентном сталинском руководстве», никогда не считавшимся при проведении военных операций с размерами жертв [10, с. 276–304, 386–394].

Общие размеры потерь, их виды, потери в ходе различных операций исследователями полностью не выяснены по сей день. Однако точность оценок потерь Красной армии убитыми во время освобождения Польши – свыше 600 тысяч человек – в современной историографии сомнению не подвергается.

Одно из направлений изучения современными историками освобождения Польши Красной армией – это ликвидация органами военной контрразведки «СМЕРШ», войсками НКВД и карательными органами просоветских властей Польши Армии Крайовой (АК), представляющей в стране интересы польского правительства в эмиграции и сыгравшей важную роль в движении Сопротивления против гитлеровцев. Было установлено, что преобладающее большинство репрессированных в 1944–1945 гг. польских граждан составляли не участники вооруженных отрядов, захваченные в ходе боев с войсками НКВД, а те, кто после прихода Красной армии проживал у себя дома и в ходе массовых облав («операций по очистке тыла»), проводимых органами НКВД СССР и Польского комитета национального освобождения (ПКНО), был задержан по обвинению в принадлежности АК [14]. Как бы то ни было, признается правомерность разоружения формирований АК, так как ни одна армия во время войны не стала бы терпеть в своем тылу вооруженные отряды, подчиненные властям, с которыми не только нет соглашения, но и существует острый политический конфликт. Однако трудно оспорить и то, что превалирующей причиной такого отношения к АК было стремление сталинского руководства лишить вооруженных сил лондонский лагерь и укрепить тем самым власть Крайовой Рады Народовой (КРН) и Польской рабочей партии – политических сил, лояльных СССР. Вместе с тем не подлежит оправданию авантюрная политика польского эмигрантского правительства в проведении операции «Буря», имевшей антисоветскую направленность и основанной на завышенных оценках собственных возможностей.

Последняя попытка руководителей подпольного государства предстать в роли законного хозяина на польской земле вылилась в Варшавское восстание и имела шансы на успех только в случае продолжения наступления Красной армии. Его приостановление, обрекшее тысячи повстанцев и гражданских лиц на гибель, а город на полное разрушение, до сих пор вызывает различные отклики. Многие специалисты – В. С. Парсаданова, Н. В. Васильева, Я. Я. Гришин, С. М. Стецкевич и другие – претензии к советскому руководству, которое якобы намеренно, руководствуясь геополитическими соображениями, задержало взятие города Красной армией и резко ограничило помощь повстанцам оружием, во многом считают несостоятельными. Они

совершенно правомерно ссылаются на незапланированность наступательных операций и трудности военного характера [1, с. 350–351; 3, с. 298–302; 5, с. 236–258; 8, с. 352]. А вторая группа исследователей, в частности Н. С. Лебедева, А. В. Карпов, придерживаются приоритетности политических решений, мотивированных несомненной выгодой поражения Варшавского восстания советскому руководству с его замыслами подчинения Польши [14, с. 192; 18, с. 29].

Не оставлен был без внимания вопрос об отношении польского населения к солдатам Красной армии. Как показывают исследования историков, первоначальное отношение значительной части поляков к приходу советских войск было «настороженно-выжидательным». Но большая часть ученых (В. В. Марьина, А. Ф. Носкова, П. А. Аптекарь и др.) не оспаривают того, что, несмотря на традиционно широкое распространение антирусских настроений в стране и мощную пропаганду, связанных с польским эмигрантским правительством подпольных структур, как правило, польское население встречало Красную армию лояльно [9; 13; 14, с. 199]. Об этом же свидетельствуют документальные материалы тех лет, представленные в сборниках «НКВД и польское подполье. 1944–1945 (По «Особым папкам» И. В. Сталина)» и «Русский архив. Великая Отечественная» [12, с. 94, 97; 16, с. 318, 325–326, 348, 359, 365]. Поэтому рассуждения отдельных ученых о восприятии населением Польши СССР как нового оккупанта, по нашему мнению, несостоятельны.

В числе «белых пятен» в отечественной исторической науке долгое время находились вопросы о взаимоотношениях польского подполья с Украинской повстанческой армией (УПА), белорусскими коллаборационистами, литовскими националистами, советскими войсками и партизанами в последние годы войны. Обнародованные работы М. Ю. Вовк, А. С. Гогуна и С. В. Зубренкова пролили свет на многие ранее неизвестные сюжеты в истории деятельности польского подполья [2; 4; 7]. Правда, ряд аспектов по-прежнему нуждается в дальнейшей разработке. Так, например, масштаб польско-украинского конфликта, точные данные погибших в ходе боев и в результате массовых казней гражданского населения обеими враждующими сторонами еще не установлены.

Позитивная роль Войска Польского в освобождении родной страны также подверглась пересмотру. В советской историографии Войско Польское было синонимом мудрости поляков, избравших наиболее короткую дорогу на родину, благодаря Красной армии. В публикациях современных ученых утвердилось мнение, что определяющей целью формирования польских воинских соединений было создание «видимости единения» для

содействия установлению нового, желательного советскому руководству политического режима, а не для укрепления военной мощи СССР [6]. Тем не менее опубликованные архивные документы подтверждают, что советскому руководству удалось придать Войску Польскому национальный характер [16, с. 114].

Таким образом, в современной исторической науке возобладали точка зрения о двойном характере освободительной миссии советских вооруженных сил. Именно советские войска освободили от фашизма Польшу, потерявшую в годы оккупации пятую часть своего населения. Но с собой Красная армия привнесла лояльный СССР политический режим, установление которого сопровождалось уничтожением его политических противников.

Говоря в целом об изученности истории освобождения Польши современными учеными, нужно отметить расширение круга исследуемых сюжетов. Более подробно в новой исторической литературе рассматривались вопросы, затрагивающие ранее почти не изучаемые советские внешнеполитические планы по послевоенному устройству в Восточной Европе, репрессивную политику советского военного командования против польского подполья, позицию СССР в отношении Варшавского восстания.

Библиографический список

1. Белые пятна – черные пятна: сложные вопросы в российско-польских отношениях / под общ. ред. А. В. Торкунова, А. Д. Ротфельда; отв. ред. А. В. Мальгин, М. М. Наринский. – М.: Аспект Пресс, 2010. – 823 с.
2. Вовк М. Ю. Военная политика Польши на бывших национальных восточных окраинах в годы Второй мировой войны в свете национальных проблем: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. – М., 2009. – 250 с.
3. Война 1941–1945 годов: современные подходы / отв. ред. А. Н. Сахаров. – М.: Наука, 2005. – 567 с.
4. Гогун А. Между Гитлером и Сталиным. Украинские повстанцы. – СПб.: издательский дом «Нева», 2004. – 416 с.
5. Гришин Я. Я. Синдром русофобии. Россия и Польша: история взаимоотношений. – Казань: Тан-заря, 1995. – 304 с.
6. Зданович А. А. «Польская воинская часть... высоко поднимет вес и авторитет поляков в ходе войны и в становлении послевоенной Европы». Рождение Войска польского (1942–1944 гг.) // Военно-исторический журнал. – 2011. – № 2. – С. 48–54.
7. Зубренков С. В. Вооруженное противодействие националистов советской власти в Литве в 1944–1947 гг.: дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. – М., 1999. – 226 с.
8. Краткая история Польши / Л. Е. Горизонтов и др.; под ред. В. А. Дьякова. – М.: Наука, 1993. – 528 с.
9. Марьина В. В. 1944–1945 годы: ждали ли русских в Восточной Европе? // Славяноведение. – 1999. – № 1. – С. 60–75.
10. Мерцалов А. Н., Мерцалова Л. А. Сталинизм и война. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 1998. – 432 с.

11. Молодяков В. Э. Начало второй мировой войны: некоторые геополитические аспекты // Отечественная история. – 1997. – № 5. – С. 128–135.
12. НКВД и польское подполье. 1944–1945 (По «Особым папкам» И. В. Сталина) / сост. Т. В. Волокитина, Д. А. Ермакова, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова; отв. ред. А. Ф. Носкова. – М., 1994. – 308 с.
13. Носкова А. Ф. Кем были в Восточной Европе солдаты Красной Армии в 1945 году: освободителями, оккупантами или...? – URL: http://www.vestnik.mgimo.ru/filesserver/14/12_noskova.pdf
14. Репрессии против поляков и польских граждан / сост. А. Э. Гурьянов; редкол.: А. Б. Рогинский (пред.) и др. – М.: Звенья, 1997. – Вып. 1. – 256 с.
15. Ржешевский О. А. Сталин и Черчилль. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2010. – 366 с.
16. Русский архив. Великая Отечественная. Т. 14 (3, 1). СССР и Польша. 1941–1945. К истории военного союза. Документы и материалы / сост. А. И. Барсуков (отв. сост.) и др.; под ред. В. А. Золотарева. – М.: ТЕРРА, 1994. – 492 с.
17. Славянские народы и вторая мировая война // Славяноведение. – 1996. – № 3. – С. 3–55.
18. У истоков «социалистического содружества»: СССР и восточноевропейские страны в 1944–1949 гг. / отв. ред. Л. Я. Гибианский. – М.: Наука, 1995. – 208 с.
19. Филитов А. М. В комиссиях Наркоминдела // Вторая мировая война: актуальные проблемы. – М., 1995. – С. 54–71.
20. Юкиш В. В. Историография дружбы и боевого взаимодействия советского и польского народов в годы Великой Отечественной войны: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. – Львов, 1987. – 244 с.
21. Язькова А. А. Восточная Европа в политике СССР и США (1944–1945) // Новая и новейшая история. – 1991. – № 3. – С. 68–76.

РОССИЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ КАК ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Е. Б. Никитина

Национальный исследовательский университет –
Высшая школа экономики, г. Москва, Россия

Summary. The article “Russian Intelligentsia as a Historical and Social Phenomenon” is dedicated to the problems of the disappearance of the so called “intelligentsia” in the post-soviet society and the need to recreate it under new living and cultural conditions. The main purpose of the article is to make a careful and thorough analysis of the term “intelligentsia” not only from a strictly historical and social point of view, but, most important, from the standpoint of philosophy. The author arrives at a conclusion that intelligentsia should not be understood simply as a social group, but as a way of perceiving the reality and one’s role on the stage of Russian society. The article is based upon a number of social studies published in professional journals over the last decade.

Key words: intelligentsia; culture; society; post-soviet space; disappearance; rebirth; renaissance.

Русская интеллигенция была такой,
какой ее создала русская история;
в ее психическом укладе отразились
грехи нашей болезненной истории,
нашей исторической власти и вечной
нашей реакции.

Н. А. Бердяев,
*«Философская истина
и интеллигентская правда» (1909)*

Исследователи, занимающиеся изучением социальной структуры общества, время от времени вынуждены ставить под сомнение факт существования его отдельных структурообразующих элементов. Современные социологические исследования позволяют говорить о прогрессирующей социальной изоляции российской интеллигенции и об утрате ею своих культурно-просветительских функций. Термины «интеллигенция» и «интеллигент» становятся все более аморфными с точки зрения содержания, причем последний постепенно уходит из жизни, становясь обозначением персонажа анекдотов и народных афоризмов.

Моя цель, разумеется, состоит не в пересказе популярных в народе анекдотов, а в систематизации социокультурных представлений о сущности и назначении интеллигенции. Моя статья имеет следующие цели:

– выявить конститутивные характеристики интеллигенции как исторически сложившегося общественного слоя и как вневременного способа понимания мира и своего места в нем;

– ответить на вопрос, существует ли интеллигенция в современном российском обществе, и рассмотреть различные точки зрения на причины и социальные последствия ее исчезновения;

– ответить на вопрос, есть ли необходимость в возрождении интеллигенции на постсоветском пространстве, и определить, в чем должны заключаться ее функции в условиях полифонического с точки зрения идеологии общества.

История возникновения понятия

По мнению теоретика и историка интеллигенции В. Тепкина, первоисточником термина «интеллигенция» следует считать греческое слово νοῦσις, которое переводится как «сознание» и «высшая степень понимания». Со временем греческое слово легло в основу латинского термина *intelligentia* с тем же значением. По замечанию О. Степановой, старшего научного сотрудника Института социально-психологических исследований РАН, устаревшая форма глагола *intellegio, interlego*, несла большую семантическую нагрузку (*inter* – «взаимно», *lego* – «собирать») и вызывала ассоциацию со сбором головоломки, в процессе которого бессмысленные по отдельности детали складываются в логически связную картину.

В Средневековье термин получил теологическую трактовку и стал обозначать Божественный Разум, создающий многообразие мира. Впоследствии Г. В. Ф. Гегель реконструировал термин в заключительной части работы «Основания философии права» (1820), где писал, что дух и есть интеллигенция.

Термин появился в русском языке сравнительно недавно, в первой половине XIX в., и вошел в иностранные словари с пометкой «русс.». Впервые его употребил В. А. Жуковский в своих дневниковых записях от 1836 г. – там, где писал о петербургском дворянстве как о «всей русской европейской интеллигенции». Впоследствии исследователь С. О. Шмидт, обращаясь к наследию Жуковского, доказал, что последний не только впервые употребил термин «интеллигенция», но и понимал его в том смысле, в котором его понимают теперь – в смысле принадлежности к определенной социальной среде, которой свойственны образованность и высокий уровень нравственности. В начале XX в. термин был переосмыслен и введен в повседневное употребление критиком и публицистом П. Д. Боборыкиным. В статье «Русская интеллигенция» (1904) он писал о двух вариантах трактовки термина: социальном, как «самого образованного слоя общества», и философском, как «разумного постижения действительности». Следует заметить, что способность выстраивать из отдельных частей целостную картину, о которой шла речь выше в

связи с этимологией термина «интеллигенция», неоднократно упоминалась в работах немецких философов-идеалистов, пользовавшихся популярностью среди образованных представителей российского общества 1820–1830-х гг.

Несмотря на то, что новый термин стал общепринятым как в научном, так и в массовом сознании за достаточно непродолжительный период времени, его семантическая направленность оставалась в значительной мере неопределенной. С. Орлов в статье «Интеллигенция как мифологический феномен. Историко-социологический анализ» приводит цитату из письма народника Н. К. Михайловского, которая, на мой взгляд, отражает вневременную сущность понятия «интеллигенция»: «Мы – интеллигенция, потому что мы многое знаем, обо многом размышляем, по профессии занимаемся наукой, искусством, публицистикой» [5]. Однако данное определение, по замечанию Орлова, антикаузально, т. е. является, скорее, эмоциональным, чем логическим, и как таковое не может считаться категориальным.

В 1909 г. был опубликован сборник статей русских философов о сущности интеллигенции и ее роли в истории России под названием «Вехи». В сборник, который Орлов называет «самым полным и всесторонним исследованием проблематики интеллигенции в дооктябрьский период» [7], вошли восемь статей, авторами которых были М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве и С. Л. Франк. Каждый из них рассматривал не феномен интеллигенции в целом, а его отдельные структурообразующие черты. Так, Гершензон в числе характерных особенностей интеллигенции называл эгоизм и безликость, Бердяев усматривал в ней замкнутость и склонность к утилитарной этике, Булгаков указывал на космополитизм, Кистяковский – на правовой нигилизм, Струве – на атеизм, Франк – на чуждость русской литературе. Авторы сборника сходились в одном: они считали интеллигенцию внесловной и внеклассовой группой, видящей свою миссию в защите интересов народа. При этом подчеркивалось, что интеллигенция являлась не наиболее образованной частью общества, но наиболее критически настроенной.

По мнению В. Кантора, ординарного профессора НИУ-ВШЭ, в конце XIX – начале XX вв. «образ интеллигента был столь же загадочен, как образ еврея, тем более что процент русских евреев среди русской интеллигенции был весьма высок» [3, с. 91]. Загадочность интеллигенции была следствием ее социокультурной аморфности, которая выражалась в способности примерять на себя различные маски в зависимости от обстоятельств. По верному замечанию Кантора, критики интеллигенции – поэты, писатели, философы, политики, чиновники и т. п. –

сами были интеллигентами по происхождению. Кроме того, интеллигенцию можно понимать и как социальный слой, и как совокупность определенных интеллектуальных и нравственных качеств. Кантор понимает ее именно во втором смысле: «Интеллигенция – это не социальная прослойка; это особое духовное состояние, особый тип жизнеповедения. Он может уходить и возвращаться. Так же то появлялись, то исчезали в истории христианские подвижники. Пространство, в котором существует интеллигенция, можно обозначить двумя словами – просвещение и свобода» [3, с. 102]. На мой взгляд, интеллигенция может быть понята и в первом смысле как страта квалифицированных специалистов, которые, во-первых, связаны определенным уровнем нравственности и характером убеждений, и, во-вторых, осознают свою культурную миссию в современном российском обществе. Последнее утверждение носит основополагающий характер. Принципиальное отличие интеллигента от интеллектуала состоит в его ориентированности за пределы собственной личности. Интеллигент живет не интересами частного порядка, а интересами определенного масштаба: своего дома, своего населенного пункта, своей страны – наконец, всей планеты. Свойственная интеллигенту внепространственная ориентация предполагает препятствие в виде своего рода «дезориентирующего контура»¹: слишком большой масштаб действий не дает возможности выработать четкую стратегию поведения. В интервью «Русскому журналу» ректор ГУ-ВШЭ Я. Кузьминов следующим образом пояснил различие между интеллигентом и интеллектуалом: «Интеллектуал конкретен, интеллигент *размыт и ориентирован во все стороны*². Интеллектуал четко идет к своей цели, эта цель просчитана рационально. Интеллигент *менее озабочен рациональностью*³; он, скорее, озабочен ощущением, разными ощущениями: это ощущение свободы, это ощущение культурного соответствия того, что делается вокруг него и им самим, или несоответствия» [15].

На сегодняшний день по-прежнему нет четкого и определенного понимания термина «интеллигенция». По данным, опубликованным в 2008 г. на сайте фонда «Общественное мнение», на вопрос «Как Вы понимаете слово “интеллигенция”?», респонденты общим числом в 1500 человек дают ответы, описывающие не столько общественный слой с определенными социальными функциями, сколько людей, которых они к нему отно-

¹ В высшей геометрии понятие «дезориентирующего контура» соответствует кривой в многообразии, обладающей тем свойством, что при ее обходе локальная ориентация меняет знак.

² Курсив мой. – Е. Никитина.

³ Курсив мой. – Е. Никитина.

сят. Около половины респондентов (40 %) отвечают, что интеллигенты – это образованные и эрудированные люди, имеющие дипломы о высшем образовании. При этом лишь небольшая доля опрошенных (10 %) считают, что интеллигентным людям присущ развитый интеллект. Примерно четверть респондентов (24 %) высказалась в пользу хороших манер и грамотной, литературной речи: «культурные, не ругаются вульгарными словами». Значительная часть опрошенных (14 %) полагают, что интеллигентность выражается в высоком уровне нравственности; половина данной группы (7 %) охарактеризовала интеллигента как «человека слова». Почти полное отсутствие отрицательных характеристик со стороны респондентов говорит о положительном отношении современного общества к интеллигенции в целом. Однако следует задать вопрос, существуют ли интеллигенция и интеллигенты в российском обществе сегодняшнего дня?

Исчезновение интеллигенции в современном обществе

Большинство современных исследователей сходятся во мнении, что интеллигенция как социальный слой осталась в прошлом, и связывают ее исчезновение с распадом СССР. По мнению Степановой, изменение политической ситуации в стране способствовало не только исчезновению интеллигенции как класса, но и вытеснению понятия «интеллигенция» на периферию российского символического пространства.

В. Луков, директор Института фундаментальных и прикладных исследований МосГУ, видит причину исчезновения интеллигенции в трансформации информационной структуры общества. Если в XIX и в меньшей степени XX вв. интеллигенция выступала в роли «интерпретатора и ретранслятора культурных ценностей на базе тесной связи между образом культурного человека и грамотностью» [4], то стремительное развитие коммуникационных технологий на рубеже XX–XXI вв. привело к резкому сокращению расстояния между образованными и необразованными слоями населения в смысле доступа к информации. Само понятие «грамотность» претерпело существенные изменения: если ранее под ним понимали в основном работу над письменным текстом, то теперь – работу с образной информацией. Кроме того, пишет Луков со ссылкой на Ю. Хабермаса, переработка и трансляция информации посредством СМИ привела к фрагментарному восприятию мира, что в корне противоречит стремлению интеллигенции к воссозданию целостной картины на основе разрозненных фактов.

Компьютеризация общества, т. е. внедрение электронно-вычислительных технологий во все сферы его жизнедеятельности, действительно вытесняет интеллигенцию с ее прежних по-

зиций, но не должна порождать иллюзию всеобщей грамотности и образованности. Доступность информации, кроме очевидных положительных сторон, имеет и отрицательную, которая выражается в ее стремительном обесценивании, приводящем не к повышению, а к понижению уровня грамотности населения и качества преподавания в высших учебных заведениях. Сейчас вряд ли кого-то можно удивить дипломом о высшем образовании: его могут получить все, у кого есть время, деньги или доступ к Интернету – многие вузы предлагают образовательные программы, обучение по которым проходит в режиме on-line. Очевидно, что образование становится массовым, и как все явления массового характера – музыка, литература, кинематограф и т. п. – приобретает весьма сомнительное качество.

Е. Гришина, автор статьи «Научная интеллигенция: противоречия социальной идентификации», усматривает в постепенном исчезновении интеллигенции результат системных реформ 1990-х гг., в ходе которых наука отошла на периферию общества. По словам академика РАН Г. Осипова, «в России в результате реформирования объем финансирования науки оказался равен 0,34 % ВВП. В расчете на одного сотрудника он оказался в 50–100 раз ниже, чем в развитых странах» [8]. При этом, отмечает Гришина, в условиях становления рыночной экономики наук не только перестала финансироваться в достаточном объеме, но и потеряла основных заказчиков, которыми традиционно выступали военно-промышленный комплекс и гражданская промышленность. По данным исследований, приводимых Гришиной в ее статье, за последние десять лет число организаций, занимающихся научными исследованиями и разработками, в среднем сократилось примерно на 13 %. Данные показатели различаются по типам организаций. Если число вузов возросло, то число научных организаций различного профиля, напротив, сократилось, по данным ряда источников, приблизительно в 4–5 раз [12]. Приведенные факты позволяют говорить, с одной стороны, о более или менее стабильном положении гуманитарной интеллигенции и о кризисном положении технической и естественно-научной – с другой.

Пример из недавнего прошлого. Из интервью с учеными М. Гельфандом, И. Артамоновой, Е. Базыкиным и К. Севериновым, опубликованного на сайте Полит.ру [13], стало известным о сворачивании программы «Молекулярная и клеточная биология» (МКБ). Программа, начатая в 2002 году, была нацелена на поддержку научных групп и лабораторий, деятельность которых определяет вектор направленности российской науки. Координатор Программы, академик Г. Георгиев, директор института биологии гена РАН, заявлял в интервью, что она должна

служить целям возрождения российской науки и возвращения части российских ученых, уехавших на Запад. Рабочий ритм Программы, ставшей для Академии Наук примером прозрачности организации экспертизы, продолжался до 2007 г. В январе 2008 г. участники Программы неожиданно оказались в ситуации финансового вакуума: ее, как и ряд других программ РАН, не продлили. Решение вопроса постоянно откладывалось, и лаборатории лишились возможности проводить дальнейшие исследования, покупать необходимое оборудование и выплачивать зарплату своим сотрудникам.

По мнению Гришиной, «кадровый корпус любой науки в значительной степени состоит не из “открывателей”, а из разработчиков и исполнителей, обеспечивающих воспроизводство и кропотливое приращение научного знания; без их труда наука не может существовать. Важно и другое – из основной массы научных работников формируется человеческий капитал науки, ими выстраивается тончайшая ткань человеческих отношений, традиций, этических норм, которые складываются в научно-исследовательском коллективе годами и создают атмосферу, которая и рождает ученых-креаторов» [1]. Отсутствие заказов и достаточного объема финансирования со стороны государства приводит к разрушению сообществ ученых, исчезновению традиций и разрыву цепи академической преемственности, не говоря уже о вынужденной эмиграции части ученых за границу. Приводя результаты исследований инициативной группы Scientific.ru, Гришина пишет, что активно работающих ученых – т. е. публикующих как минимум одну статью в год в журналах, учитываемых в ISI, – на территории России осталось не более 30–40 тысяч [14]. Для сравнения напомним, что, по данным переписи за текущий год, численность населения одной лишь Москвы составляет 10,5 млн.

Р. Рывкина в статье «Интеллигенция в постсоветской России – исчерпание социальной роли» приводит следующие причины ухода интеллигенции с исторической арены после распада СССР.

1. Исчезновение определенных социальных слоев при переходе общества из одного периода в другой является естественным следствием закона трансформации социальных систем. Например, появление на российском рынке западных компаний привело к существенному изменению положения служащих, так называемых «белых воротничков». Аналогичным образом развал колхозов привел к исчезновению класса колхозных крестьян, а развал советского государства – к исчезновению класса интеллигенции, который был призван олицетворять данное государство и его общество.

2. Советская номенклатура в традиционном понимании данного слова прекратила свое существование в момент распада СССР. С ее исчезновением утратило смысл понятие «идеологическая работа», и представители интеллигенции или нашли новую нишу в изменившейся структуре российского общества, или, сохранив верность прежним идеалам, оказались на его периферии. В современном российском обществе, свободном от влияния советской или какой-либо иной идеологии, нет места для интеллигентов как выразителей данной идеологии.

По мнению Рывкиной, «та функция, которую в СССР выполняла интеллигенция, с прекращением ее существования исчезла. Поэтому исчез тот фундамент, на котором она “стояла”. Утратив его, интеллигенция ушла из социальной жизни. Действительно, ее главная функция состояла в просвещении общества, но не в абстрактном, а весьма конкретном: в воспитании людей в духе социализма и советского патриотизма. Конечно, ученые, физики, химики, биологи – работали в лабораториях; певцы – пели в операх; писатели – писали книги. Но все же главное, что определяло облик советской интеллигенции – было “служение” советской системе» [9].

Разумеется, среди интеллигенции были отдельные люди, которые критиковали советскую систему и даже пытались принимать непосредственное участие в ее реформировании. В качестве примера могут служить так называемые диссиденты, многие из которых впоследствии были репрессированы за открытую критику советского режима, или деятели искусства, в частности кинематографа. Достаточно вспомнить кинофильм Л. Гайдая «Бриллиантовая рука» (1969): в песне героя А. Миронова «весь покрытый зеленью» Остров Невезения – прямая аллюзия на Советский Союз, а живущие на нем «несчастливые люди-дикари» – на советских граждан.

Рост диссидентских настроений начался после смерти И. Сталина в 1953 г. и вылился в движение «шестидесятников». Позднее, на рубеже 1970–1980-х гг., маргинальная часть интеллигенции, осознававшая необходимость коренных изменений в стране, значительно увеличилась в процентном соотношении с доминирующей частью. Однако ключевой функцией интеллигенции, как справедливо замечает Рывкина, оставалась «идеологическая обработка масс». Общеизвестно, что в системе партийных органов работала «сеть партийного просвещения», т. е. сеть семинаров разных уровней, предназначенных для всех категорий населения. Руководили семинарами представители интеллигенции: преподаватели школ, техникумов и вузов, инженеры, ученые разного профиля, писатели, публицисты, деятели искусства и т. д. Именно эти люди занимались пропагандой

коммунистической идеологии, и именно они несут моральную ответственность за последовательное зомбирование советского населения.

Очевидно, что после отказа от диктатуры КПСС и распада СССР деятельность интеллигенции потеряла смысл. Что касается маргинальной части интеллигенции, изначально критически настроенной по отношению к советскому правительству, то она оказалась в двойственном положении: с одной стороны, Советский Союз прекратил свое существование, с другой – ожидаемая демократизация общества по западной модели так и не наступила. По словам Рывкиной, «то реальное общество, которое пришло на смену советскому под лозунгами “демократия и рынок”, к которому *призывала*¹ интеллигенция, в действительности оказалось совсем другим в сравнении с тем, возникновение которого она ожидала и какое она прогнозировала. И достижению которого, она, интеллигенция, способствовала» [9]. Новое общество при ближайшем рассмотрении оказалось не демократическим обществом западного типа, а обществом олигархии и криминала. Поняв утопичность своих ожиданий, интеллигенция не смогла продолжать ощущать себя сколько-нибудь влиятельной силой российского общества.

По мнению Д. Попова, преподавателя кафедры общей социологии ГУ-ВШЭ, «интеллигенция все в большей степени превращается в чисто условную группу, границы которой определяются, прежде всего, ее рефлексивностью. Поскольку по формальным признакам в структуре общества эту группу выявить невозможно, то на первый план выходит *самосознание* интеллигенции, а именно ее самовосприятие, саморефлексия и самоидентификация. В конечном счете они становятся группообразующими признаками. В этом заключается особая сложность в изучении интеллигенции, ибо она приобретает черты *виртуальности*». Речь идет о том, что, с одной стороны, интеллигенция присутствует в обществе в виде определенных нравственных категорий, культурных нарративов и исторических артефактов; с другой стороны, интеллигенция не совпадает ни с одной из существующих на сегодняшний день социальных групп. Учитывая, что в современном обществе виртуальные структуры не уступают материализованным по силе и уровням воздействия, говорить об окончательном уходе интеллигенции с исторической сцены преждевременно, утверждает Попов.

Цитировавший ранее Орлов считает интеллигенцию мифом, который используется властями для решения конкретных политических задач. В качестве аргумента он приводит со-

¹ Курсив Рывкиной. – Е. Никитина.

зданный правительством «Конгресс интеллигенции» и оппозиционный по отношению к нему «Конгресс народной интеллигенции», само название которого содержит в себе логическое противоречие: интеллигент не может быть «народным», равно как и народ – «интеллигентным». По словам писательницы и телеведущей Т. Толстой, «интеллигент, по определению, это тот, кто хоть что-то осознал, а народ – это тот, кто не осознал» [10]. Интеллигенция защищает интересы народа и чувствует свою ответственность перед ним, из чего логически следует, что она не может быть приравнена к нему. Аналогичным образом противоположным по отношению к интеллигенции социальным слоем является так называемое «мещанство», т. е. средний класс. Ряд критиков видят причину исчезновения интеллигенции в том, что она деградировала, т. е. «омещанилась¹, трансформировавшись в обывателей и приспособленцев» [14]. Действительно, высшая степень деградации для интеллигента – превращение в часть толпы, лишенной человеческих черт. Приходится констатировать, что процесс массовой деградации, охвативший современную цивилизацию, в наибольшей степени затронул интеллигенцию как традиционно наиболее восприимчивую часть общества. По мнению С. Кара-Мурза, «сословие интеллигенции приобретает черты недоразвитого класса пролетариев какого-то неопределенного труда. Он не физический, но и умственным его трудно назвать. Это воротнички не синие и не белые, а грязноватого цвета» [16]. На память приходит рассказ М. Зощенко «Нервные люди». Напомню, что там идет речь о ссоре из-за ежика для чистки примуса, переросшей в «не то что драку, а целый бой» [2]. Две соседки, старающиеся разговаривать друг с другом так, как, по их мнению, всегда разговаривают интеллигенты («Ежик-то, уважаемая Марья Васильевна, промежду прочим, назад положьте» [2]), устраивают драку с участием всех жильцов коммунальной квартиры, в ходе которой даже появляются жертвы («...и ударяет инвалида кастрюлькой по кумполу» [2]). Таков портрет большей части современной российской интеллигенции: компания обывателей, устраивающих драку из-за ежика на коммунальной кухне.

Семь лет назад, 29 июня 2004 г., на Земляном Валу, рядом с музеем и общественным центром имени А. Д. Сахарова был открыт памятник русской интеллигенции. Скульптурная композиция носит название «Пронзенный Пегас». Один из скульпторов, Д. Митлянский, на вопрос журналиста о символике композиции ответил следующее: «Пегас – это образ поэзии,

¹ Курсив мой. – Е. Никитина.

романтики, искусства... В нем собрано лучшее, что присуще интеллигенции. Это суть ее. Россия живет, и значительное место в ее жизни занимает интеллигенция, начиная от Радищева и до сегодняшних дней. Она существует, живет, борется, движется вперед! Ее движение – это символ жизни».

Вопрос о том, действительно ли Россия движется вперед, на мой взгляд, является достаточно спорным, как и вопрос о том, есть ли в современном российском обществе место для интеллигенции. Если мы имеем в виду советскую интеллигенцию, то, будучи частью иного социокультурного пространства, она сошла с исторической арены одновременно с распадом СССР. По словам Попова, «движение шестидесятников на исходе своей исторической миссии вылилось на улицы и площади Москвы многомиллионными митингами и демонстрациями конца 1980-х – начала 1990-х гг., защитой Белого дома августа 1991 г. Но это была, как можно предполагать, предсмертная агония русской интеллигенции. Ее идеалы и принципы были полностью низвергнуты последующими годами рыночной стихии и новоявленного авторитаризма». В этом смысле памятник интеллигенции на Земляном Валу можно назвать надгробным.

Если же мы говорим о новой российской интеллигенции, то на данный момент она еще не существует как общественный слой. Девятнадцать лет, отделяющие год прекращения деятельности КПСС и Коммунистической партии РСФСР от текущего года, – слишком незначительный срок даже для одной человеческой жизни, не говоря уже о жизни целой страны. В новых российских условиях интеллигенция не может быть влиятельной силой воздействия на массовое сознание по той простой причине, что ни она, ни массовое сознание еще не сформировались. Пройдет не одно десятилетие, прежде чем новое, до конца оформленное общество сможет заменить собою старое.

Современное общество, развивающееся на дымящихся руинах бывшего советского пространства, испытывает почти физическую необходимость в возрождении интеллигенции и формировании новых ценностных ориентиров. По словам Кара-Мурза, «перед нами и вокруг нас – тяжело больная, контуженная социальная общность, утратившая жесткую мировоззренческую основу, отошедшая от чеканных норм рационального мышления и рассуждения, смешивающая в одном умозаключении научный, религиозный и суеверный взгляд, спрятавшая где-то глубоко свои представления о добре и зле». Наше общество можно сравнить с человеком, медленно и с трудом приходящим в себя после продолжительной болезни, которая сопровождалась кровопусканьем и прочими изнурительными медицинскими процедурами.

В связи с данной проблемой В. Нахушев в статье «Интеллигенция как сообщество пассионариев» пишет о необходимости восстановления «традиционного типа отечественного интеллигента», которого он называет «пассионарным типом». Напомню, что в рамках пассионарной теории этногенеза Л. Гумилёва пассионариями называются люди, обладающие врожденной способностью абсорбировать из внешней среды больше энергии, чем требуется им самим, и использовать эту энергию для видоизменения окружающей их среды. По мнению Нахушева, «интеллигенция – сообщество пассионариев, ответственных личностей субъектного типа, отстаивающее право жить нравственно, призванное “глаголом жечь сердца людей”, возбуждая общественную совесть, направленную на формирование нравственной власти и социально-справедливого государства» [6].

Участники прошедшей в апреле 2007 г. восьмой теоретико-методологической конференции, ежегодно проводимой социологическим факультетом РГГУ, также говорили о новой российской интеллигенции как о силе, которой еще предстоит проявить себя. Президент Российского общества социологов В. Мансуров, открывший пленарную часть конференции, выразил надежду, что заново рожденная интеллигенция станет носителем идей превалирования интересов России, российского народа и культуры над интересами частного порядка. По мнению доктора философских наук В. Межуева, интеллигенции предстоит осуществлять функцию социальной и культурной рефлексии, которая, в числе прочего, предполагает сохранение, транслирование и создание культурных ценностей.

На сегодняшний день имеет смысл говорить не об интеллигенции как об общественном слое, но об отдельных людях, которые в будущем станут частью данного слоя. В России по-прежнему есть интеллигентные люди – люди, которых Толстая назвала «легкими русскими» в противоположность «тяжелым русским», создавшим образ русского медведя: злого, непредсказуемого и не обремененного интеллектом. «Легкие русские», по определению Толстой, «ездят, говорят, пускаются вдаль, перенимают манеры, культуры, книги, привычки и приемы» [11]. Они же «читают, внемлют, восхищаются, обожают; они готовы все отдать, сами того не заметив, и уйти богаче, чем были; они, как дети, пускаются в любую новую игру, ловко обучаясь и быстро приметив, как улучшить и приспособить ее, чтобы было еще веселее; они строят, пишут, сочиняют, торгуют, смеются, лечат» [11]. Подобного рода люди выпадают из поля зрения в силу своей малочисленности, но они есть, и их наличие свидетельствует о том, что пульс страны бьется слабо, но ровно.

Библиографический список

1. Гришина Е. А. Научная интеллигенция: противоречия социальной идентификации // Социологические исследования. – 2008. – № 3.
2. Зощенко М. М. Избранное: рассказы. М.: – ЭКСМО-Пресс, 1999. – С. 377.
3. Кантор В. К. «Вехи» в контексте, или Интеллигенция как трагический элемент русской истории // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 91.
4. Луков В. А. Миссия интеллигенции в современном российском обществе // Ценностная и социальная идентичность российской гуманитарной интеллигенции: тезисы всерос. теор.-методол. конф. Москва, 26–27 апреля 2000 г. РГГУ. – М., 2000. – С. 11.
5. Михайловский Н. К. Записки современника // Отечественные записки. – М., 1881. – № 12. – С. 201.
6. Нахушев В. Ш. Интеллигенция как сообщество пассионариев // Социологические исследования. – 2006. – № 6.
7. Орлов С. Б. Интеллигенция как мифологический феномен // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 53.
8. Осипов Г. В. Академия наук – великое национальное достояние России. – М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2001. – С. 5.
9. Рывкина Р. В. Интеллигенция в постсоветской России – исчерпание роли // Социологические исследования. – 2006. – № 6.
10. Толстая Н. Н., Толстая Т. Н. Двое: разное. – М.: Подкова, 2001. – С. 433.
11. Толстая Т. Н. День: личное. – М., 2002. – С. 411.
12. Шереги Ф. Э., Стриханов М. Н. Наука в России: социологический анализ. – М.: ЦСП, 2006. – С. 30.
13. <http://polit.ru/science/2008/01/31/mcb.html>.
14. http://scepsis.ru/library/id_1523.html.
15. <http://www.hse.ru/news/1163603/1140785.html>.
16. <http://www.russ.ru/pole/Intelligenciya-raspad-ili-novaya-sborka>.
17. <http://www.scientific.ru/monitor/monitoractions.html>.

PUTIN LOOKS INTO THE PAST TO MAKE A BETTER FUTURE FOR RUSSIA

B. Iwanowska
Institute of Philosophy and Sociology,
Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland

Summary. This paper is devoted to a partial analysis of Vladimir Putin's presidencies. As a contemporary political leader he had his own vision of Russian politics. He often based his policy on symbols and experience from Russian history. A good example is Peter the Great whose rule was very much appreciated by President Putin. In the years 2000–2008 Putin tried to create his politics so that not to repeat some mistakes from the 1990s. This as well as a short reflection on the withdrawn Quadriga award granted primarily to Putin, is the subject of the article below.

Key words: Russia; Vladimir Putin; Boris Yeltsin; Peter the Great; history; the Quadriga award.

As the last world events show the former president and the current prime-minister of the Russian Federation Vladimir Putin is again extremely popular and strong in the West. On the one hand there is an unpleasant affair with the Quadriga award. It is a pity that the Quadriga award has not come this time to Russia. They say, firstly, "Putin deserves a separate chapter in a history book and he is paving the way for Russia's future in the spirit of Peter the Great" but after that they withdraw both their award and their words.

For sure, the Russian political leaders, especially those of the great transition periods, deserve separate chapters in history books. Gorbachev – for inventing perestroika and cancelling Brezhnev's doctrine. And first of all – Yeltsin. He deserves not only separate chapters but separate books. It was him who made the New Russia. He acted also like an Emperor. Unfortunately, in this New Russia Yeltsin's era has still been assessed in many ways. At the beginning he was frantic, seemed to be an all-winning and omnipotent reliable man. At the end of his career he lost his popularity and health. His spectacular resignation from the president's post at the night of December 31, 1999, was a great surprise for both his own country and the whole world. His last words to the Russians: "Forgive me if you can..." touched even those hearts which were filled with hate to him.

Putin's opposition claims that he is an undemocratic ruler, spy, killer, monster. There are facts which no opposition can deny. He is a political leader playing one of the key roles in global politics. The Russians should be proud of him as he manages to speak with various political leaders as with his friends without any interpreters. It is not usual among world political leaders to manage so linguistically. There are people who say he is a killer but is there any direct evi-

dence? Those who say he is a monster are not right, either. Why then has he such a high support among the citizens? Maybe he is an undemocratic ruler, as the opposition says, but he has not made such a mistake which Yeltsin did. Nowadays, however, it is evident that the main Yeltsin's mistake was his trying to give Russian people too much freedom thinking that people needed it. The history shows, however, they did not need freedom in such a volume as he provided them. Therefore he has still more accusers than defenders.

It is interesting to make a comparative analysis of these two bright political leaders – emperor Peter the Great and president V. Putin – who without any doubt have a huge contribution in the wide-understandable development of Russia. Just like Peter the Great during his reign, Putin has still been playing a significant role in the contemporary Russian history.

A similarity between them two is evident and of complex character: their intellectual abilities and style of governing, their connection with special services, their ideas of a strong army, prosperous fleet and powerful secret police, their views on internal and foreign policy, and geopolitical plans in relation to other countries. Besides, they are linked by their love to St. Petersburg. Peter the Great founded the city and Putin was born, lived, studied and worked in it.

There can be found an opinion that it is rather “shameful” to compare Peter the Great and V. Putin. Such opinions seem to be not justified. Political scientists know that the authorities need symbols, myths and rituals which, in turn, are aimed at convincing citizens that subordination to the authorities is obligatory and that power is sacred. The symbols, myths and rituals are sources of power legitimacy, first of all in the opinion of citizens. The choice of historical heroes for imitation is not shameful. It is especially brightly shown during the period when the states are at a stage of transition from one style of governing to another. In the early 1990s young reformers of Yeltsin's epoch widely enough tried to apply symbolism and mythology connected with Emperor Peter the Great. In 2000, after having come to power, the second president of the Russian Federation, Vladimir Putin, has lifted Peter the Great's name on the banners again.

Presidential image-makers have precisely counted that Putin is a real candidate for a sovereign of maximum similarity to Emperor Peter the Great. The latter was a Westerner, great reformer and also a patriot-dictator. When he was alive people hated him, but after his death it was evident he was a great leader who did a lot for the Russian Empire and, consequently, to Russia. In the modern era he has been loved by scientists, historians, sailors, military men, diplomats and even secret service because a couple of centuries ago he created its prototype – a Secret Office. Since the first days of Putin's presi-

dency the new president of Russia was in the centre of attention of journalists of the whole world. Many of them wrote about Peter the Great's portrait in Putin's office. Then there appeared speculations that the emperor was Putin's both one of his major sources of enthusiasm and an example for imitation. Far-reaching conclusions were drawn from this assumption that the aspiration of the Russian president is to reign in the spirit of Peter the Great. Under the influence of that portrait, the western analysts consider V. Putin as the political successor and reformer in Peter the Great's style. Today, after almost four years when V. Putin left the president's post (what occurred according to the Constitution of the Russian Federation) there is a possibility to check up whether V. Putin and Emperor Peter the Great have similarities in ruling and personality.

Personality, mental abilities, the style of governing

Up to now historical sources have given a set of Peter the Great's descriptions. Academician S. Platonov has written the following about Emperor Peter the Great: "People of all generations in their estimations of Peter's personality and activity were converged in one: he was considered as force. Equally – Peter's pupils ("baby birds of Peter's nest"), dissenters, adulators and critics, Slavonic adorers and Westerners – all recognized that Peter was a remarkable and influential figure of his time, the leader of the people, 'the master of thoughts' for ones and the blighter of thoughts for others. Nobody considered him an insignificant person that unconsciously used power or blindly took a casual way" [1, p. 234]. Besides, Platonov paid much attention to Peter's personality. He appreciated his energy, gravity, native wit and talents. "The charm of his personality operated irresistibly on those who could see him close, and they all were surprised at his knowledge" [1, p. 234].

According to J. Grot's article "Peter the Great as the enlightener of Russia": "In its turn the inquisitiveness of the talented child in the higher degree has been raised and we can admit the assumption that Peter read if not everything so much that was stored in the imperial library" [2, pp. 50–51]. J. Grot claims that Peter the Great used the German and Dutch languages which he got to know during his first travelling [3, p. 51].

The modern writers Alexander Rahr and Michael Stuermer underline Putin's main characteristics – aspiration to perfectionism as well as hatred to disorder and the absence of discipline [4, pp. 34–36], [5, pp. 26].

It is worth mentioning here some symbolical meaning and value which can be seen in Putin's uncompromising attitude to the question of terrorism and also in the style of conducting the Chechen

war to that style to which Peter the Great adhered in similar questions. In 1722 Peter the Great accepted an unsuccessful attempt of capturing the Chechen territory [6, p. 116]. At last, V. Putin was a supporter of the Chechen war (1999–2000) which, according to Putin's critics, guaranteed him victory in the elections for the 2nd presidential term. Besides, there are some historical sources testifying that "the surrounding perceived Peter the Great as the person possessing not only bent for knowledge and science but also inclined to unexpected explosions of aggression and even cruelty. The Emperor could not stand the least resistance to his orders and whims. He took part in tortures of Moscow shooters accused of a plot. Being replaced in the executioner he himself carried out death sentences. He ordered the dismembered corpses of traitors to be left on view, their heads were spread on a stake" [7, p. 27]. The whole world remembers and will never forget fatal historical events which appeared as some kind of "baptizing" the young Russian president operating rigidly and actively when insurgents intruded in Dagestan and in a number of Russian cities there were acts of terrorism. The then prime-minister V. Putin told "We are going to pursue terrorists everywhere. If they are in the airport, we will pursue them in the airport. And if we, excuse me please, capture them in the toilet, then we will waste them in the outhouse too, eventually. That is all. The question is dealt with once and for all" [TV, September 24, 1999].

The world was not ready to such a turn of events: having got used to see Russia weak, helpless, poor and gradually disintegrating in many ways, sinking in the sea of corruption, convulsively struggling with financial crises of the 1990s, ashamed of its political leaders with their painful perception of democracy as a new order, and even more ashamed of a certain illness – alcoholism – which, still more recently, has been literally associated with the Russian nation... And suddenly everything changed. After above cited words Putin became a political leader. After these words the world understood that other times had come. The world understood that Russia again was a serious player in a political scene. The well-known president Putin's phrase then followed: "We [the Russians] have shown weakness and the weak are beaten"... After these words nobody in the West had any doubts that a new epoch came in Russia; there was a clear split who was a friend and who was an enemy. Subjecting Putin's personal qualities to criticism the same analysts come to a conclusion that there is nothing negative in his Europeanism which some of them name the Europeanism of a special services' officer who wins Europe more often as a spy: sometimes by means of a steel look which is more similar to the look of the majestic Emperor, sometimes with a look of the most loyal friend, from time to time as an interlocutor's look as it was possible

to observe during V. Putin's meetings with some heads of states during which there arose an impression that those were not V. Putin and J. Bush or not V. Putin and G. Schroeder, but two Bushes or two Schroeders looked out from the screen. There is obviously nothing suspicious in the fact that the political leader who perfectly knows four major world languages is able to subdue the same world by means of official performances, natural conversations, acceptance of rational decisions, and sometimes, contrary to everything, the demonstration of force and determination.

Orlando Figes is convinced that it is impossible to name Putin either a Slavonic adorer or a Westerner because he is simultaneously both the former and the latter, but first of all he supports the idea of a great Russian state [8, par. 36].

In the same way as Peter the Great, president V. Putin aspired to investigate the world. During his two presidential terms he visited 64 countries and made more than 190 foreign trips [8, par. 25]. A correspondent underlines that Putin speaks fluently English, French and German and definitely likes to play a main role in the global world [8, par. 25]. Emperor Peter the Great's lack of culture and drunkenness coursed negative impressions in Europe but they were compensated by his numerous merits for Russia. Documentary sources testify that the Emperor invited to Russia some hundreds experts in ship, military affairs and other sciences [9, p. 59]. All those people were not urged to serve or act in a role of hired workers performing the role of trainers and teachers of the Russian population in those branches in which they were professionals. This was one of the ways of formation and occurrence in general (along with Peter's educational policy) of the new Russian intelligentsia – highly educated people, purposeful, ambitious, fluently speaking several foreign languages. Peter the Great told once: "I have found Russia a stream and I will leave it a river; if my successors reasonably lead destinies of Russia they will make of it a huge ocean the waters of which will flood the whole of Europe despite obstacles of those people who will try to suspend this flood" [9, p. 59].

Emperor Peter the Great as a prototype of an intelligence officer in the 17th century

There are a lot of common in Emperor Peter the Great's and president Putin's professional past. President Putin's past finds the reflection also in Peter the Great's past. In literal understanding of this fact it is necessary to underline similarities that are obvious taking into account Putin's direct activity while staying in the former East Germany (1985–1990) under the cover of the director of the Dresden House of Friendship between the USSR and East Germany

and, on the other hand, Peter the Great's experience and activity in West Europe where in 1697–1698 he learnt various crafts and gathered information on western professionals. Similarly, the main objective for V. Putin in East Germany was an ordinary reconnaissance. As he personally tells in his book "From the first person" his activity comprised: the recruitment of the sources of information, gaining information, its processing and sending to the centre [10, section 5].

Peter the Great's perfect ability to accept the rules of ordinary people, his extraordinary patience, his ability not to be afraid of humiliation (the transformation from the Emperor-lord into a journeyman) for the achievement of certain prime targets (in this case knowledge and studying shipbuilding) tells for itself. Those facts from Peter the Great's life are very accurately described in the sketch "Peter the Great in Sardam" by Ustryalov. This Russian historian described some extremely interesting facts about Emperor Peter the Great's way and style of life to the North-West from Amsterdam behind the sea bay where there was an extensive shipbuilding with an active trade. Peter the Great lodged in a wooden small house with two windows and two tiny rooms carefully hiding his dignity and he voluntarily doomed himself to hard work pursuing the aim of secret study of the art which should "glorify Russia" [11, pp. 45–48].

The idea of a strong army, prospering fleet and powerful special services

The foundation of the Russian fleet more than three centuries ago is Emperor Peter the Great's huge and conclusive merit. Emperor Peter the Great gave proper attention to the abilities which were necessary for carrying out effective military operations that later were reflected in the 21-year-old Northern War (1700–1721) in result of which Russia got an access to the Baltic Sea. Such a series of events was possible thanks exclusively to Peter the Great's wisdom taking into account the modernization and improvement of the Russian army. According to Peter the Great's order Russian special military educational institutions – the Sea Academy and the Artillery School were created. Similarly, during his first and second presidencies Putin put emphasis on the development and perfection of the Russian army, militia and special services.

Internal and foreign policies, geopolitical plans in relation to other states

In the history of the Russian State the 18th century begins with Peter the Great's epoch. Nowadays it is evident that Peter the Great

was the greatest political leader in the history of Russia. He was an Emperor who considerably changed the face of the country. He was an exclusively intelligent and proud lord who dreamed that his country became a European power. The Emperor's purpose was achieved despite citizens' discontent.

As numerous remained documentary sources testify, Peter the Great's reforms were positively estimated in Europe. As a result of the reforms Russia turned into a civilized power. The events that occurred in Russia during Peter the Great's reign were carefully traced, first of all, by European diplomats who prepared analyses and reports, extracting in various ways some necessary information on Russian internal policy. Travelers who had visited Russia then underlined the "presence of a special hatred attitude to foreigners which Peter the Great, wishing to consecrate and civilize the country, tried very much to eradicate but which remained in the Russians' blood despite everything and which clears up from time to time" [7, p. 221]. Up to now the Russians have had in their political and social tradition a certain way of the perception of their fatherland (the strongest belief in the "sanctity" of Russia as the only earth which keeps the sacred Orthodox religion). At the same time a specific way of perception of foreigners has been observed extraordinary brightly during the times of crises. In such cases foreigners or foreign countries are often perceived as friends or enemies. However, in most cases such messages are the subject of research for analysts and historians who try to understand the history of the Peter the Great's epoch.

In his article "Peter the Great as the enlightener of Russia" J. Grot testifies that "Peter managed to forgive much to those who supported him in the first crucial years of his reign" [12, p. 284]. Peter the Great was surrounding himself with loyal and trustful to him people. And similarly Putin flooded the Kremlin with the former officers of the former KGB but, as he said, bribery eradication was his purpose: "I have known them for many years and I trust them. It hasn't anything in common with ideology. It simply goes about their professional qualities and personal relations" [3, par. 4].

The fear of an enemy has been present in Russia since the reign of Peter the Great and even nowadays it is possible to notice the existence of a constant threat situation in internal and foreign policy. As the empire that had its contenders, the modern Russia sees contenders even in a circle of actual allies but in modern times this does not mean any animosities at all (except unusual cases).

Coming back to reforms, it is possible to draw a parallel between the period of Peter the Great and the years of Putin's presidency. It is worth noticing that the innovations and reforms undertaken by the government in 2000 – 2008 were positively accepted in the foreign arena just like Peter's reforms by his opponents and support-

ers abroad three centuries ago. Under president Putin's leadership the revived Russia got a quickly developing economy, affirmed foreign policy. However, thanks to Putin Russia received a strong feeling of statehood awaited by its citizens after the insane years of 1990s. This feeling has constantly been backed up by numerous films and TV programmes continuously informing that Russia is a great nation with a nice history and unique destiny. Sometimes the methods of proving Russia's nice history are rather controversial. The controversy is widely demonstrated with an example of exalting Stalin's regime. The modern schoolbooks claim that Stalin is the country's most successful leader that Russia ever had and the best representative of the leader-plebiscitary power with a strong legitimacy. The handbooks do not mention that Stalin was also a killer and narcissist. Like many years ago the Soviet state and the Soviet satellites' populace gained the legitimacy sources of their authorities from news reports of the Soviet's combat victories, plays, films and other popular art forms that portrayed the Soviet authorities as heroic and brave. These art forms resulted in mobilizing national energies and building patriotic feelings. Historians claim that since the Bolsheviks' victory and Stalin's regime based on fear and terror the Russians have become accustomed to living in fraud and illusions. The Soviet people trusted in the slogans of the communist party, presented on a May Day march, and in the fairy tales about Lenin – "Lenin lived, Lenin is alive, Lenin will live!" ("Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить!") and that "Lenin is so young!" ("Ленин такой молодой!"), "Lenin eternally young!" ("Ленин вечно молодой!"). It is really good that from these fairy tales there remained not so much. The conscience of the former Soviet people has been changing slowly and new generations become real citizens. Nowadays the Russian people learn how to distinguish history from myths, real politics from demagoguery. They learn how to distinguish pre-election promises from the possibilities of real economy. In spite of the above mentioned there are sometimes recurrences of the Soviet disease – the denial of the truth. This is not fortuitous. 70 years of communist reality distortions and a complete fraud caused severe injuries to Soviet people's consciousness and memory. Despite the proved fact that it was the Soviet Army at Stalin's command that murdered more than 20 thousands Polish officers at Katyń and other places there still appear some articles in Russian newspapers and magazines claiming that the officers were killed by the Germans. Despite the cruel truth of the "Archipelago GULAG" in the Russian state there are still lots of adherents of Stalin's regime. In steep labyrinths of Soviet people's memory there live legends (about a good Soviet boy named Paul Morozov, "26 Baku commissars", "10 Stalin's thrusts") according to which without the help of the heroes of the legends the victory in the World War II was purportedly impossi-

ble. As the Russian expert Viacheslav Kostikov claims, despite opening many archival documents proving the tragedy of the state and the nation in the 20th century, many Russian veterans still try to justify many millions of victims by the following argumentation: “thanks to that the whole world was scared of us”, “thanks to that we made rackets”, “thanks to that we explored the space”, “thanks to that we were strong” [13, p. 4]. Moreover, a lot of young people in contemporary Russia who have grown up on imaginary historical books are convinced that Stalin and his associates are national heroes who fought for the good and cleanness of the Russian nation. Every year in contemporary Russia they print books with Stalin’s testimonials where he is presented not as a killing monster but as a hero, a real Soviet man who fought bravely for a prosperous future of the country.

As opposed to his many predecessors Vladimir Putin does not hate the West. On the contrary, he was the first president of modern Russia and the first Russian political leader who was and still is precisely able to define what is really valid in the western modes, what is necessary to appreciate, what is necessary to take as a worthy example as well as what is necessary to adopt in Russia and what it is necessary to refuse. Putin’s approach was similar to that of Peter the Great. Emperor Peter the Great loved and even idolized the western finds. Peter the Great, whose domination lasted 29 years, resolutely changed the country’s shape. He adopted the Swedish system of boards having assumed them as a basis in the process of creating state institutions. He ordered to measure the French Versailles gardens in order to create similar on the Russian earth later. He based the Petersburg police on the example of the Parisian police. Thanks to his numerous travels the Emperor touched the western civilization from which Russia was separated in reality then. This was the Emperor’s motive to carrying out reforms in the country.

Putin’s presence in the political arena has been possible to the present day as the occurrence of a new type of a political leader – pragmatic and strong. During Putin’s presidencies the self-esteem of the Russians increased extraordinarily. Comparing today’s Russia to that from 10 – 12 years ago it is possible to make a conclusion: the progress is really huge. By the majority of citizens Vladimir Putin will be remembered by carrying out political reforms in their positive meaning. The shape of the Federation Council, the election system of governors, the selective legislation and the political parties’ law were changed. These Putin’s actions (among others) were treated as aiming at the rolling back of democracy and human rights.

Of course, there was a lot of good in the 1990s, too. The main achievement was the breaking totalitarianism off. Despite Yeltsin’s numerous positive achievements for the independent democratic Russian state there were also some very negative ones – the 1st Che-

chen War, the 2nd Chechen War, money crisis, the furious 1990s which were like a non-ending series of failures. From the today's point of view it would be more advantageous for the people to organize a smoother dismantling of the monopolized Soviet economy and another model of privatization – nominal vouchers [14, p. 4]. The shock therapy brought fears in people's hearts and minds. A lot of time must pass to get an unprejudiced evaluation of the 1990s, a couple of generations must go out. But our parents still live and remember those days when they lost their money twice in the 1990s, when they received their salaries not in money but in products:, e.g. food processors "Vikhr", electric irons "Minsk", TV sets "Horizont", hair-dressers sets "Nadeyka". Some children could not go to school in the winter of 1998 because winter jackets were changed for bread and cereals... My grandmother still blames those governments for the financial slumps of the 1990s when she had enough money on her bank account ("sberknizhka", сберкнижка – сберегательная книга) to buy a new "Volga" car and after the money crashes she could buy only ten kilos of split peas for that money.

The western political experts applying the western democratic principles to the situation of Russia are mistaken. In its history Russia has never had a stable democratic tradition.

I. Solonevitch in his book "Russia in a concentration camp" claims: "Any measures, recipes, programmes and ideologies borrowed from somewhere outside are inapplicable for the Russian statehood, Russian nationality, Russian culture... Self-management was the political organization of the Russian people on the bottoms and autocracy was the political organization of the people as a whole... The tsar assured first of all a public balance. In infringement of this balance industrialists will create plutocracy, military men – militarism, spiritual ones – clericalism, and intelligentsia any '-ism' that will be in a fashion book at a certain historical moment" [15, p. 11]. He added: "I do not have a slightest doubt not only that a monarchy is the best exit for Russia but that the monarchy for Russia – is inevitable as well. For me the belief in a monarchy is understood as the same thing as the belief in the Lord: neither without the first nor without the second Russia cannot be restored" [15, p. 3].

It seems that Putin did not roll back democracy but for sure he rolled back the liberal-connivance style of governing stabilized in the 1990s. Three Russian political leaders contributed to Russia's successful democratic development at the turn of the 1980s and 1990s: firstly Yeltsin, secondly Gorbachev and thirdly Putin. Gorbachev as the first and the last president of the USSR whose "courage tore down walls". But it was exactly Yeltsin, not Gorbachev, who finished with communism as he could do this that time and it was Yeltsin's "commitment that built bridges". Yeltsin left a huge legacy after himself.

He made the foundations for all those successes which are the subjects of great proud of the current Russian authorities. Unfortunately, though Yeltsin created the New Russia with his own hands, he killed it also with his own hands applying only two tools: a “family” phenomenon and oligarchs. As at the beginning he tore down the walls, so at the end he built the new ones even higher than they were in the USSR. The economic catastrophe of the 1990s made Russia kneeling in the West. Despite the spectacular Yeltsin’s friendship with Bill Clinton, Helmut Kohl and other political leaders, Boris Yeltsin put the state in the position of a permanent borrower and, consequently, a permanent debtor. Any country which is kneeling, which is being in the asking position cannot perform its national policy in the international arena. Many world events took place without Russia and, unfortunately for its authorities, in many cases in defiance with the Russian interests. These are the NATO spreading to the East, bombarding Yugoslavia and Iraq, strengthening Washington’s and Brussels’ influences on the post-Soviet territories. Putin took over the state from Yeltsin hearing from the latter two requests: “forgive me if you can” and “take care of Russia”. Putin got out Russia from chaos, brought it to a certain path. His ideas are working, his convictions are checked in life. For this all, and not only, he deserves Russian society’s gratitude and – without any doubts – a better award than the Quadriga prize granted for German political reasons.

Bibliography

1. Балязин В. Н. Неофициальная история России. – М.: Олма Медиа Групп. 2007.
2. Грот Я. Петръ Великій, как просветитель Россіи. Сборник исторических очерков, в XIX столетии принадлежавший прабабушке автора данной статьи, Хомич Вацлаве, ученице одной из Царских Гимназий в Российской Империи. Год издания: ок. 1880–1890 (оригинал).
3. Пачепа И. М. [2004]. Путин – не Петр Великий: он слеплен из андроповского теста ... ["National Review", США]. Retrieved February 21, 2011, from: www.inosmi.ru/translation/213148.html
4. Rahr A. Vladimir Putin: Der „Deutsche“ im Kreml. – München, 2000.
5. Stuermer M. Putin i odrodzenie Rosji. – Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2008.
6. Baker P., Glasser S. Cień Kremla. Rosja Putina. – Warszawa: Wydawnictwo Magnum, 2005.
7. Ткачевский А. (ред.) Дипломатические сношения России с Францией в эпоху Наполеона I. Сборник Императорского Русского Исторического Общества (СИРО). Санкт-Петербург, 1890–1892.
8. Ash L. How Putin is inspired by history. Retrieved February 21, 2011, from: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7262661/stm>
9. Zielecka B. Dynastie Europy: Romanowowie. T. 3. – Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej, 2010.

10. Геворкян Н. От первого лица. Разговоры с Владимиром Путиным. 2000. Retrieved January 15, 2009, from: <http://archive.kremlin.ru/articles/bookchapter5/shtml>
11. Устрялов. Исторія Царствованія Петра Великаго. Петръ I въ Сардамѣ. Сборник исторических очерков, в XIX столетии принадлежавший прабабушке автора данной статьи, Хомич Вацлаве, ученице одной из Царских Гимназий в Российской Империи. Год издания: ок. 1880–1890 (оригинал).
12. Żyłko B. Jurij Łotman. Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo / Obraz Terytoria. 1999.
13. Костиков В. Спасибо, Хренов! «В молитве проси только правды». Аргументы и факты в Белоруссии. – 2010. – № 52.
14. Цепляев В., Кожемякин В. Царь-бунтарь. Как запомнят Ельцина: разрушителем или строителем? // Аргументы и факты в Белоруссии. – 2011. – № 4.
15. Солоневич И. Л. Россия в концлагере. 2 изд. – Минск: Издательство Современная школа, 2010.

PROCESY INTEGRACYJNE OBEJMUJĄCE SWOIM ZAKRESEM NARODY SŁOWIAŃSKIE NA OBSZARZE PORADZIECKIM?

K. Czerewacz-Filipowicz
Politechnika Białostocka, Białystok, Polska

Summary. The objective of this paper is to scrutinize the regional integration policy of Slavic countries in the post-Soviet area with the special consideration of the Russian Federation policy in the aspect of the instruments applied, directions and forms of integration.

The model of relations and interdependencies built within the project is an attempt at the presentation of the characteristics, nature and determinants of the connections linking the Russian Federation with selected states and regions of the modern world. Regional integration processes are used by many of post-Soviet countries to change/improve their positions on the international level, improve their competitiveness and economic development.

Key words: regional integration policy; Commonwealth of Independent States; Eurasian Economic Community.

1. Uwagi wstępne

Rozpad ZSRR spowodował szereg procesów ekonomicznych, politycznych, kulturowych w dużej mierze wynikających z faktu, że piętnaście państw powstałych w wyniku jego rozpadu musiało zdefiniować swoje miejsce i rolę we współczesnym świecie, znaleźć własną drogę politycznego i ekonomicznego rozwoju oraz niejednokrotnie rozważyć kwestie własnej tożsamości.

Konsekwencjami rozpadu ZSRR było dążenie tworzących go republik do wyzwolenia spod dominacji Moskwy oraz natężenia procesów dezintegracyjnych w skali lokalnej, na terenie samej Rosji.

Nowym zjawiskiem stały się również antagonizmy międzyetniczne, które pojawiły się w różnych częściach dawnego imperium. Ich genezy należy szukać we wcześniejszych okresach historycznych również w ramach polityki narodowościowej władz sowieckich, niemniej władze te nie dopuszczały wcześniej do ich erupcji [10, s. 183].

Począwszy od roku 1991 pojawiło się również szereg koncepcji zagospodarowania przestrzeni poradzieckiej oraz powołania do życia nowych geopolitycznych struktur. Wśród licznych przesłanek powstania Wspólnoty Niepodległych Państw czy późniejszych Euroazjatyckiej Wspólnoty Gospodarczej, Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej, Państwa Związkowego Białorusi i Rosji, Unii Celnej, wątkiem dominującym była chęć wykorzystania powiązań gospodarczych i podtrzymanie współpracy gospodarczej i politycznej z czasów ZSRR oraz określenie miejsca i roli tych państw na geopolitycznej mapie świata.

Analizując kwestie procesów i zjawisk zachodzących na obszarze poradzieckim musi pojawić się temat ludności i terytorium mamy tu, bowiem do czynienia z ogromnymi różnicami między mapą polityczną i mapą przedstawiającą rozmieszczenie zbiorowości etnicznych (kwestią drugorzędną są przyczyny tych różnic wywodzące się po części z polityki narodowościowej w ZSRR i przyczyn naturalnych). Rosjanie mieszkają we wszystkich państwach powstałych na obszarze poradzieckim i mimo znacznych repatriacji są ważnym elementem tych społeczeństw [30, s. 17–18].

Na obszarze byłego ZSRR największymi narodami słowiańskimi są Rosjanie, Białorusini, Ukraińcy (oraz grupa etniczna Łemkowie), a zakres ich występowania obejmuje cały obszar, choć w różnych proporcjach.

Należy zwrócić uwagę, że narody są jednymi z najważniejszych uczestników współczesnych stosunków międzynarodowych, choć ich uczestnictwo ma charakter przejściowy, ponieważ ich rola zaznacza się począwszy od momentu gdy podejmują działania na rzecz utworzenia własnego państwa [13, s.91]. Innymi słowy mówiąc, jako uczestnik stosunków międzynarodowych naród występuje wówczas gdy jest on emanacją państwa [19, s. 64].

Mówiąc o procesach integracyjnych narodów słowiańskich należy, więc głównie koncentrować się na inicjatywach, w których udział bierze Federacja Rosyjska, Białoruś i Ukraina, niemniej trudno zaprzeczyć, że procesy w których biorą udział pozostałe państwa obszaru poradzieckiego ludności słowiańskiej również dotyczą (np. w Kazachstanie ok. 26% ludności to Rosjanie, a ok. 3% to Ukraińcy).

2. Rosja, jako główny inicjator polityki integracji regionalnej.

Federacja Rosyjska, jako samodzielne państwo powstałe w wyniku rozpadu ZSRR, oficjalnie wyłoniła się na geopolitycznej mapie świata 25 grudnia 1991 roku, obejmując terytorium i ludność byłej Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Wspólnota międzynarodowa uznała Federację Rosyjską za spadkobiercę ZSRR, ze wszystkimi wynikającymi stąd następstwami, takimi jak miejsce w Radzie Bezpieczeństwa ONZ czy prawo do posiadania broni jądrowej [23, s. 13, 20, s. 8].

Z geostrategicznego punktu widzenia Rosja znalazła się w nowej i z wielu powodów trudnej sytuacji. Głównie ze względu na dezintegrację samego państwa radzieckiego, ale również ze względu na rozpad, zbudowanego wokół ZSRR bloku państw socjalistycznych, a zwłaszcza jego militarnej struktury, jaką był Układ Warszawski [23, s. 14, 17, s. 504], zmieniło to diametralnie zarówno sytuację gospodarczą, polityczną jak i w zakresie bezpieczeństwa państwa rosyjskiego. Koniecznością stało się zbudowanie nowego systemu odniesień i relacji międzynarodowych w skali regionu i całego świata, określenie swojego miejsca i roli w przestrzeni poradzieckiej, Europie, Azji i całym współczesnym świecie.

Dwaj kolejni prezydenci Federacji Rosyjskiej M. Gorbaczow i B. Jelcyn nie byli przygotowani do radzenia sobie z problemami niedostosowanej do wymogów konkurencji międzynarodowej gospodarki. Podstawowym problemem Rosji było rozmontowanie nieefektywnego i przeżartego korupcją systemu gospodarki centralnie sterowanej i zastąpienie go gospodarką kapitalistyczną opartą na stabilnej walucie [5, s. 97].

Największym problemem Rosji była niewydolność ekonomiczna. Pomimo posiadania ogromnych zasobów naturalnych aby wyrwać się z zapaści gospodarczej i wykorzystać swój potencjał potrzebne były zachodnie kredyty, technologie i doradztwo [5, s. 101]. Okres ten zarówno jak i zagraniczną politykę rosyjską pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych sami Rosjanie określili mianem „wycofania się Rosji do wewnątrz” co miało oznaczać konieczność skoncentrowania się na problemach wewnętrznych [23, s. 15]. Pojawił się również pogląd o „końcu Eurazji” będącej w tym znaczeniu synonimem rosyjskiego imperium [27, s. 11–12].

Na początku lat dziewięćdziesiątych w zbliżeniu z zachodem politycy Federacji Rosyjskiej dopatrywali się możliwości odzyskania statusu mocarstwa. Skutkiem tej nietrafionej polityki zagranicznej było zaniedbywanie uczestnictwa w tworzeniu nowych struktur i układów odniesień na obszarze byłego ZSRR oraz Azji. Dopiero pod koniec lat dziewięćdziesiątych koncepcja umacniania swojej pozycji w przestrzeni poradzieckiej jako fundamentu budowy swojej mocarstwowości [18, s. 11], znalazła swój wymiar w faktycznych działaniach. Wspólnota Niepodległych Państw ze względu na

znikome efekty swojej działalności nie spełniała się, jako instrument tego typu polityki. Prawdziwym załącznikiem polityki wzmacniania pozycji Rosji w regionie stały się mniejsze geograficznie inicjatywy, których załącznikiem było powołanie Unii celnej, Szanghajskiej „piątki”, Wspólnego obszaru gospodarczego, Związku Białorusi i Rosji, które na początku XXI wieku przybrały formę ważnych ugrupowań integracyjnych takich jak Euroazjatycka Wspólnota Gospodarcza, Szanghajska Organizacja Współpracy.

Mocarstwowe tendencje Federacji Rosyjskiej powodują, że państwo to za pośrednictwem procesów integracji regionalnej stara się obecnie zabezpieczyć swoje interesy w regionie. Należy zwrócić uwagę, że przesłanki skłaniające Federację Rosyjską do inicjowania i zacieśniania powiązań integracyjnych są zarówno gospodarcze jak i polityczne. Mamy tu do czynienia z jednej strony z ekspansją kapitału i firm rosyjskich na rynkach państw WNP, ale również z chęcią posiadania wpływu na kierunki polityki wewnętrznej i zagranicznej tych krajów. Należy również zwrócić uwagę, że w przypadku inicjatywy, jaką jest SOW integracji podlega polityka bezpieczeństwa w regionie a jej przedmiotem jest tworzenie wspólnych oddziałów antyterrorystycznych i powiązań wojskowych. Wątek ten pojawił się również w innych ugrupowaniach (Układ o Bezpieczeństwie Zbiorowym WNP z Taszkientu), których Rosja jest uczestnikiem niemniej dopiero w ramach SOW zyskał realny i efektywny wymiar.

Państwa z obszaru poradzieckiego decydują się na integrację z Rosją z różnych powodów. Niezaprzeczalny jest tu wysoki stopień wzajemnej komplementarności ich struktur gospodarczych będący efektem funkcjonowania w ramach ZSRR innymi przesłankami są bezpieczeństwo i ochrona granic ale również niewydolność ekonomiczna i chęć korzystania z rosyjskiego wsparcia finansowego. Dla niektórych z tych krajów nie ma tu praktycznie alternatywy ze względu na uzależnienie od rosyjskich dostaw ropy naftowej i gazu ziemnego (Białoruś). W przypadku innych, wzajemne powiązania infrastrukturalne dotyczące przetwórstwa (Kazachstan) i tranzytu (Turkmenistan) tych dwóch surowców nierozzerwalnie wiążą je z Rosją. Z kolei w przypadku takich krajów jak Uzbekistan i Azerbejdżan stosunkowo najmniej zależnych od Rosji gospodarczo czynnikiem wiążącym je z Rosją są kwestie bezpieczeństwa w związku z zagrożeniem fundamentalizmem islamskim i konfliktami lokalnymi na tle narodowościowym. Zależność od Rosji w sferze bezpieczeństwa dotyczy również Kazachstanu, Kirgistanu, Armenii, Mołdawii i Gruzji, choć dwa ostatnie państwa starają się prowadzić niezależną politykę [24, s. 20–21]. Inną przesłanką może być mało demokratyczny charakter rządów tych krajów i ich polityka nieakceptowana przez państwa zachodnie. Przykładem może być tu

Uzbekistan, który od 2001 roku w wyniku umieszczenia na jego terytorium amerykańskich baz wojskowych stał się przedmiotem zainteresowania i pomocy gospodarczej ze strony Stanów Zjednoczonych. Niemniej oferowana pomoc i współpraca USA – Uzbekistan nie zaowocowały wymiernymi efektami ze względu na brak prorynkowych i prodemokratycznych reform w Uzbekistanie [28, s. 23].

Nowe tysiąclecie przyniosło kolejne powody, dla których bliższa integracja z Federacją Rosyjską stała się atrakcyjnym rozwiązaniem dla części państw poradzieckich. Ekspansja chińskiego kapitału, towarów i usług w państwach Azji Centralnej powoduje postrzeganie (np. w Kazachstanie) Rosji jako częściowej alternatywy. Inną kwestią jest obecny stan światowej koniunktury oraz kryzys ostatnich lat, który kraje takie jak np.: Białoruś, Kirgistan zmusił do poszukiwania pomocy finansowej właśnie w Rosji.

Polityka integracyjna, jako element konkurencji i poprawy konkurencyjności oraz rozszerzanie wpływu gospodarczego i politycznego danego kraju wykorzystywana jest przez wiele państw we współczesnej gospodarce światowej przykładem mogą tu być Stany Zjednoczone i Unia Europejska, w przypadku Rosji można pokusić się o podobną opinię.

3. Wybrane elementy zagranicznej polityki ekonomicznej Rosji
Niezaprzeczną przewagą Federacji Rosyjskiej w kształtowaniu swoich zewnętrznych relacji gospodarczych jest posiadanie przez ten kraj ogromnych zasobów surowców naturalnych. To największe na świecie państwo dysponuje największymi na świecie złożami gazu ziemnego, a rosyjskie złoża ropy naftowej szacowane są jako siódme/ósme co do wielkości na świecie, ponadto do jednych z największych należą zasoby węgla kamiennego (drugie miejsce) i brunatnego, srebra, złoża rud żelaza i metali kolorowych. Wśród innych bogactw znajdują się złoża miedzi, chromu, tytanu, niklu, platyny, złota, brylantów, boksytów. Znajdują się tu złoża uranu umożliwiając temu państwu czołowe miejsce w produkcji i obróbce tego pierwiastka. Na terytorium Rosji znajdują się złoża niemal wszystkich najważniejszych surowców mineralnych. Wśród bogactw naturalnych nie sposób również nie wspomnieć o zajmujących 45% powierzchni kraju zasobach leśnych oraz żyznych glebach i rozbudowanym systemie rzeczonym wykorzystywanym m.in. do produkcji energii elektrycznej. [24, s. 10–11].

W dużej mierze dzięki tym cechom gospodarki, Federacja Rosyjska jest atrakcyjnym partnerem gospodarczym dla wielu krajów Europy, Azji a ostatnio również Ameryki, stanowiąc dla wielu krajów źródłem zaopatrzenia w liczne surowce, a niektóre wręcz uzależniając od rosyjskich dostaw ropy naftowej i gazu ziemnego.

Pozycja poszczególnych krajów jako partnerów handlowych Federacji Rosyjskiej ulega począwszy od rozpadu ZSRR dynamicznym zmianom. Sytuacja ta będzie miała nadal miejsce gdyż jest wynikiem zmian zachodzących we współczesnej gospodarce światowej (np. bezprecedensowy rozwój sąsiada Rosji Chin oraz Indii), zagranicznej polityki ekonomicznej Rosji oraz inicjowanych przez nią procesów integracyjnych.

Niezaprzeczalnym pozostaje fakt, że najważniejszym partnerem handlowym Rosji jest Unia Europejska z 47 % udziałem w 2010 roku [11], a w jej ramach Niemcy, Holandia i Włochy. Według prognoz gospodarczych Rosyjskiego Ministerstwa Gospodarki udział tego kierunku będzie jednak w najbliższych latach się zmniejszał jest to związane z chęcią częściowej zmiany struktury i kierunków wymiany handlowej Federacji Rosyjskiej, a także z prowadzoną przez ten kraj polityką integracyjną. Potwierdzają to również statystyki handlowe komisji Europejskiej, zgodnie, z którymi począwszy od rozpadu ZSRR państwa europejskie systematycznie zwiększały swój udział w obrotach handlowych Rosji aż do roku 2008, kiedy to nastąpiło odwrócenie tej tendencji. Zmniejszanie udziału państw UE w wolumenie obrotów handlowych (osłabienie tej tendencji) w dużej mierze wynika również z chęci restrukturyzacji gospodarki rosyjskiej oraz przeciwdziałaniu niekorzystnej strukturze obrotów handlowych Rosji z państwami Unii Europejskiej. Na rynek Unii Europejskiej Rosja eksportuje głównie towary surowcowo – paliwowe, natomiast przedmiot jej importu stanowią w zdecydowanej mierze towary wysoko przetworzone, maszyny i urządzenia. Taka struktura wymiany handlowej jest charakterystyczna również w relacjach z innymi państwami wysokorozwiniętymi tworząc surowcowo – paliwowy profil rosyjskiego do nich eksportu, co jest związane ze stosunkowo niską konkurencyjnością znacznej części rosyjskich wyrobów gotowych [3, s. 11; 11].

Kwestią strategiczną dla rozwoju rosyjskiej gospodarki jest znalezienie źródeł kapitałowych i technologicznych niezbędnych do rozwoju, aby ograniczyć import wysokozaawansowanych technicznie produktów i zastąpić je produkcją własną.

Na rynkach krajów rozwijających się konkurencyjność rosyjskich wyrobów gotowych głównie maszyn i urządzeń oraz techniki militarnej jest znacznie wyższa, dlatego udział takich państw jak Turcja, Indie, Brazylia ma szanse wzrosnąć.

Kolejną grupą państw, których udział w rosyjskiej wymianie handlowej jest znaczny, a struktura obrotów handlowych korzystna są państwa WNP szczególnie Białoruś (3,0 % w ogólnej wymianie handlowej Rosji) Kazachstan (2,4 %) i Ukraina (4,3 % w 2010) [11]. Wszystkie trzy kraje należą do Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej, a Białoruś i Kazachstan również do Euroazjatyckiej Wspólnoty

Gospodarczej oraz począwszy od 2010 roku Unii Celnej powołanej na jej obszarze, co prognozuje dalszy wzrost udziału tego kierunku w wymianie handlowej Rosji. Ze względu na kolejne posunięcia integracyjne w ramach EAWG podobna sytuacja będzie również dotyczyła Kirgistanu i Tadżykistanu, choć ze względu na mały obszar geograficzny i potencjał tych krajów ich udział w rosyjskich obrotach będzie znacznie mniejszy.

Największą dynamikę wzrostu będą wykazywały obroty handlowe Rosji z Chinami. Chiny planują zwiększyć swój obrót towarowy z Rosją do kwoty 100 miliardów dolarów rocznie. Z drugiej strony Rosja systematycznie zwiększa eksport do tego kraju ropy naftowej i gazu ziemnego ze Wschodniej Syberii, drewna i innych surowców. Obecnie prawie 9% obrotów handlowych Federacji Rosyjskiej odbywa się z podmiotami z CHRL [11].

W strukturze towarowej rosyjskiego eksportu surowce energetyczne stanowią około 60 % rosyjskiego eksportu, co czyni go niezwykle wrażliwym na zmiany światowych cen surowców. Przy czym znacznie korzystniejsza jest tu struktura wymiany handlowej z państwami WNP, gdzie znaczną pozycję w eksporcie stanowią maszyny i urządzenia oraz produkty chemiczne, a w imporcie artykuły rolne.

Analizując dane dotyczące udziału poszczególnych towarów w obrotach handlowych Federacji Rosyjskiej z państwami WNP i z resztą świata znajdujemy argument przemawiający za większym wykorzystaniem rynków państw Wspólnoty Niepodległych Państw, jako kierunku ekspansji rosyjskich towarów.

Zgodnie z prognozami przygotowanymi przez Ministerstwo Gospodarki Federacji Rosyjskiej dotyczącymi rozwoju rosyjskiego handlu Rosja w najbliższych latach nadal zamierza zwiększać poziom wydobycia i eksportu surowców energetycznych (uzupełniając je również zapewne surowcami z państw regionu Morza Kaspijskiego) ale ma to iść w parze ze wzrostem eksportu innych grup towarowych. Dlatego faktyczna wartość eksportu ma stale wzrastać mimo założenia o spadku cen samej ropy. Ponadto prognozowana jest większa dynamika obrotów handlowych z państwami WNP niż z resztą świata [25].

4. Procesy integracyjne na obszarze Wspólnoty Niepodległych Państw

Rozpad Związku Socjalistycznych Republik Radziecki spowodował konieczność poszukiwania nowego układu odniesienia dla nowopowstałych państw. Rosja wysunęła początkowo koncepcje stworzenia nowego Związku, w skład, którego weszłyby były republiki, jako suwerenne kraje niemniej nie zyskała ona zainteresowania pozostałych państw. Aprobata zyskała natomiast powołana do życia 8 grudnia 1991 roku przez Rosję, Ukrainę i Białoruś Wspólnota

Niepodległych Państw, której kolejnymi ośmioma członkami, na mocy układu podpisanego w Alma Acie, jeszcze w grudniu tego samego roku stały się Azerbejdżan, Armenia, Kazachstan, Kirgistan, Mołdawia, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbekistan, a 2003 roku również Gruzja. Spośród byłych państw ZSRR tylko Litwa, Łotwa i Estonia zdecydowanie i konsekwentnie od momentu uzyskania niepodległości dążyły do integracji ze strukturami zachodnimi i ograniczenia wpływów Rosji na swoim obszarze.

Wspólnota Niepodległych Państw nie spełniła pokładanych w niej nadziei na faktyczną integrację gospodarczą, polityczną i wojskową. Ambitne cele dotyczące prowadzenia wspólnej polityki zagranicznej państw, stworzenie wspólnej przestrzeni ekonomicznej, wspólnego systemu komunikacyjnego, prowadzenia wspólnej polityki migracyjnej, zwalczania przestępczości i wspólnej polityki ochrony środowiska [1] pomimo podpisania wielu dokumentów i stworzenia licznych organów nie zostały zrealizowane.

Ważnym powodem ciągłego funkcjonowania WNP jest duża współzależność i komplementarność gospodarcza krajów członkowskich przejawiająca się we wzajemnych obrotach handlowych [21].

Wśród krajów WNP (w tym miejscu traktowanych jeszcze jako 12 państw) Rosja w największym stopniu zdywersyfikowała kierunki swojej wymiany handlowej. Zgodnie z danymi Sekretariatu Wspólnoty Niepodległych Państw aż 52 % rosyjskiego eksportu i 77 % importu dotyczy rynków krajów poza WNP. Natomiast w przypadku pozostałych krajów udział w handlu wewnątrzregionalnym wynosi od 30% do 60% z wyjątkiem Armenii gdzie jest to około 20 % [21].

Powiązania handlowe pomiędzy krajami byłego ZSRR są w wielu wypadkach nie do zastąpienia bądź też wymagałyby długoletniej konsekwentnej polityki gospodarczej, której koszty ponosiliby obywatele tych krajów. W przypadku Mołdawii czy Ukrainy, państw przejawiających prozachodni kierunek polityki stanowi to istotną przeszkodę w ich dążeniu do integracji z państwami zachodnimi.

Wady i brak efektów działalności WNP spowodowały poszukiwania innych struktur, które byłyby mniejsze, ale bardziej efektywne. Stąd też zrodziły się koncepcje państwa związkowego Rosji i Białorusi, Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej, Euroazjatyckiej Wspólnoty Gospodarczej, Centralnoazjatyckiej Wspólnoty Gospodarczej. W obrębie Wspólnoty zaczęły wykształcać się mniejsze struktury o różnym stopniu integracji i jednocześnie pojawiły się procesy dezintegracyjne czego dowodem może być oficjalne zawieszenie przez Turkmenistan i Uzbekistan swojego członkostwa w WNP oraz wystąpienie ze struktur Uzbekistanu.

Z drugiej strony rok 2011 daje szanse na rewitalizację struktury poprzez podpisaną 18 października umowę o strefie wolnego handlu między przedstawicielami ośmiu krajów Wspólnoty Niepodległych: Armenii, Białorusi, Kazachstanu, Kirgistanu, Mołdawii, Rosji, Tadżykistanu i Ukrainy. Podpisany dokument ma zastąpić ponad 100 umów bilateralnych, które obecnie regulują wolny handel między tymi krajami nie zmieni to, co prawda w zasadniczy sposób zasad, na jakich opiera się handel między krajami natomiast uprości obecną bazę prawną i może stanowić sukces polityki integracyjnej Federacji Rosyjskiej. Do wejścia w życie umowy o strefie wolnego handlu niezbędna jest jej ratyfikacja przez umawiające się państwa, co będzie prawdziwą weryfikacją sukcesu tego porozumienia [14].

Większość państw powstałych w wyniku rozpadu ZSRR w pewnych okresach czasu bądź też permanentnie poszukuje lub poszukiwało alternatywnej w stosunku do proponowanej przez Rosję drogi ekonomicznego rozwoju. Nie wszystkie z tych prób zakończyły się powodzeniem, a w przypadku części z nich ich negatywne efekty gospodarcze i/lub polityczne lub też całkowity brak efektów doprowadził do ponownego zwrócenia się w stronę Federacji Rosyjskiej.

Fakt dominacji w regionie Azji Centralnej religii muzułmańskiej powoduje procesy integracyjne z innymi państwami o podobnej strukturze wyznaniowej bądź wręcz uczestnictwo w organizacjach integrujących państwa muzułmańskie.

Przykładem jest tu przystąpienie już w 1992 roku Azerbejdżanu, Kazachstanu, Kirgistanu, Tadżykistanu, Turkmenistanu i Uzbekistanu do Organizacji Ekonomicznej Współpracy (Economic Cooperation Organization), która została założona w 1985 roku przez Iran, Pakistan i Turcję. Głównymi celami organizacji od momentu jej powstania są rozwój gospodarczy regionu, promocja handlu i możliwości inwestycyjnych.

Zainteresowaniem w regionie Azji Centralnej cieszy się również reprezentująca interesy społeczności islamskiej Organizacja Współpracy Państw Islamskich (Organisation of Islamic Cooperation) zrzeszająca pięćdziesiąt siedem państw islamskich. W jej skład spośród krajów obszaru poradzieckiego wchodzi: Azerbejdżan, Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Turkmenistan i Uzbekistan, natomiast Rosja ma statut obserwatora.

Niemniej uczestnictwo w obu tych organizacjach nie doprowadziło do konkretnych efektów gospodarczych ani politycznych.

Kolejną przesłanką procesów integracyjnych w regionie jest chęć stworzenia korytarza transportowego kaspjskiej ropy naftowej z pominięciem Rosji. Niemniej inicjatywy takie jak GUAM czy Organizacja Współpracy Centralnoazjatyckiej (OWCA) nie

przyniosły ich członkom konkretnych rozwiązań gospodarczych. Przystąpienie Rosji w 2004 roku do OWCA spowodowało podporządkowanie jej celów silniejszemu partnerowi a następnie wchłonięcie tej organizacji przez dynamicznie rozwijającą się Euroazjatycką Wspólnotę Gospodarczą (EAWG). Ponadto brak efektów w poszukiwaniu alternatywnych w stosunku do przechodzących przez terytorium Rosji korytarzy transportowych ropy naftowej i gazu ziemnego oraz połączenie OWCA i EAWG spowodowało wystąpienie Uzbekistanu z GUUAM i nawet na krótki okres czasu przystąpienie do EAWG.

Wymierne efekty integracyjne zostały osiągnięte w trzech zainicjowanych przez Federację Rosyjską ugrupowaniach regionalnych: Związku Białorusi i Rosji, Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej oraz Euroazjatyckiej Wspólnocie Gospodarczej. Choć trzeba przyznać, że w każdej z powyższych inicjatyw wymiar tych efektów jest zupełnie inny. Euroazjatycka Wspólnota Gospodarcza przekształca się powoli w coraz wyższe formy ekonomicznej integracji regionalnej, podczas gdy w przypadku Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej nie można mówić o efektach integracji gospodarczej będących wynikiem działania tej struktury pozostaje ona natomiast interesującym znakiem politycznym.

Koncepcja państwa związkowego narodziła się na bazie powstałego 2 kwietnia 1997 roku Związku Białorusi i Rosji, by 8 grudnia 1999 roku zaowocować podpisaniem Traktatu o Utworzeniu Państwa Związkowego. Od początku funkcjonowania silniejszy partner traktował tą inicjatywę jako element swojej ekspansji gospodarczej z koncepcją przyłączenia Białorusi do Rosji włącznie. W ramach integracji podjęto decyzje o ujednoliceniu polityki cenowej, unifikacji ustawodawstwa podatkowego i cywilnego, zharmonizowaniu polityki celnej i handlowej, unifikacji prawa transportowego, energetycznego i telekomunikacyjnego. Doprowadzono również do znacznej integracji polityki finansowej niemniej zakładana unia walutowa jak dotąd nie została zrealizowana. [4, s. 24].

Ponieważ mimo znacznych korzyści ekonomicznych wynikających z funkcjonowania ugrupowania Białoruś stara się uzyskać status równorzędnego partnera na co z kolei nie chce się zgodzić Rosja wstrzymano się z kreacją wyższych szczebli powiązań integracyjnych. Niemniej ze względu na fakt, że oba państwa uczestniczą w Unii Celnej w ramach EAWG i zamierzają w najbliższych latach doprowadzić do powstania wspólnego rynku między Rosją, Białorusią i Kazachstanem, można postawić tu tezę, że inicjatywy integracyjne dotyczące Rosji i Białorusi przeniosły się niejako na płaszczyznę EAWG. Z drugiej strony obecna zła sytuacja gospodarcza Białorusi sprzyja ekspansji rosyjskiego kapitału, co

może zaowocować trudnymi do przewidzenia konsekwencjami, w tym również na polu procesów integracyjnych.

W 2004 roku Rosja, Ukraina, Białoruś i Kazachstan powołały do życia Wspólną Przestrzeń Gospodarczą, której celem jest stworzenie strefy wolnego handlu a w przyszłości również wprowadzenie swobód wspólnego rynku. Ukraina mimo prozachodniego zwrotu w swojej polityce zagranicznej zdecydowała się na dalsze uczestnictwo w tej strukturze [7]. W przeciwnym razie funkcjonowanie WPG straciłoby sens gdyż pozostali jej członkowie należą do EAWG gdzie zakres procesów integracyjnych jest o wiele bardziej zaawansowany. Obecnie Ukraina wyraziła wolę uczestnictwa w strefie wolnego handlu w ramach Wspólnoty Niepodległych Państw w związku, z czym WPG traci niejako rację bytu, niemniej dopóki Ukraina nie podejmie kroków, które nieodwracalnie powiążą ją z Unią Europejską możliwe są różne scenariusze.

Ugrupowaniem, które ma szanse na odegranie najważniejszej roli w regionie i to zarówno ze względu na daleko idący zakres procesów integracyjnych jak i z powodu potencjału gospodarczego swoich członków jest Euroazjatycka Wspólnota Gospodarcza. Struktura ta powstała 10 października 2000 z przekształcenia istniejącej od 1995 roku unii celnej zawartej pomiędzy: Białorusią, Kazachstanem, Kirgizją, Rosją i Tadżykistanem. W latach 2005 – 2008 również Uzbekistan był członkiem Euroazjatyckiej Wspólnoty Gospodarczej.

EAWG powstała zgodnie z artykułem 102 Karty Narodów Zjednoczonych, a w 2003 roku uzyskała status obserwatora przy Zgromadzeniu Ogólnym Organizacji Narodów Zjednoczonych (rezolucja ONZ 58/84). Z kolei ściślejsza współpraca między Organizacją Narodów Zjednoczonych i EAWG została zapowiedziana na 63 sesji ONZ na mocy rezolucji nr 62/79.

W ramach EAWG powołano szereg organów integracyjnych: Radę Międzypaństwową, Komitet Integracyjny, Zgromadzenie Parlamentarne oraz Sąd Wspólnoty, uzależniając liczbę reprezentantów i głosów poszczególnych państw, w wielu kwestiach, od ich potencjału. Najważniejszym celem wspólnoty ma być pogłębienie współpracy ekonomicznej i stworzenie wspólnej przestrzeni gospodarczej ze wszystkimi jej elementami (swobodą przepływu towarów, osób, usług, kapitału) [2].

Zupełnie nowy etap procesów integracyjnych w ramach tego ugrupowania rozpoczął się w czerwcu 2009 roku, kiedy to premier Federacji Rosyjskiej Władimir Putin ogłosił intensyfikację przygotowań do utworzenia unii celnej Rosji, Białorusi i Kazachstanu od roku 2010. Po pierwsze oznaczało to rozpoczęcie konkretnych działań na drodze integracji ekonomicznej państw. Po drugie EAWG stała się ugrupowaniem różnych prędkości, co z

ekonomicznego punktu widzenia wydaje się być zrozumiałe ze względu na dysproporcje między poszczególnymi państwami. W dniu 27 listopada 2009 Federacja Rosyjska, Białoruś i Kazachstan podpisały część dokumentów o utworzeniu unii celnej, która teoretycznie rozpoczęła swoje funkcjonowanie 1 stycznia 2010 roku, podczas gdy wejście w życie Kodeksu Celnego przesunięto na lipiec 2010, kiedy to faktycznie powstała Unia Celna. Kolejne spektakularne kroki państwa podjęły 9 grudnia 2010 podpisując 17 głównych porozumień o utworzeniu od 1 stycznia 2012 roku Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej. Porozumienia dotyczą:

- wypracowania wspólnej polityki gospodarczej, w tym: założeń polityki makroekonomicznej, zasad działalności wybranych monopolów naturalnych, zasad konkurencji, zasad subsydiowania przemysłu i rolnictwa przez państwo, zamówień państwowych, zasad handlu usługami i polityki inwestycyjnej, reguł ochrony własności intelektualnej;
- swobody przepływu kapitału i wspólnej polityki walutowej;
- energetyki, transportu i łączności,
- swobody przepływu siły roboczej,
- ujednolicenia standardów technicznych [14].

Następnie w dniu 4 października 2011 premier Rosji Władimir Putin w artykule w dzienniku Izwiestia przedstawił wizję tworzenia Eurazjatyckiej Unii Gospodarczej. Finalizacja tego zamysłu nastąpiła 18 listopada 2011 w Moskwie kiedy to prezydenci Rosji, Białorusi i Kazachstanu – Dmitrij Miedwiediew, Alaksandr Łukaszenka i Nursułtan Nazarbajew – podpisali dokumenty, mające prowadzić do stworzenia Euroazjatyckiej Unii Gospodarczej (EAUG). W ramach koncepcji EAUG podpisano trzy dokumenty: Deklarację o eurazjatyckiej integracji gospodarczej, w której zapowiedziano powstanie w roku 2015 Euroazjatyckiej Unii Gospodarczej, porozumienie o Euroazjatyckiej Komisji Gospodarczej, powołujące organ koordynujący integrację trzech państw oraz Regulamin Euroazjatyckiej Komisji Gospodarczej.

5. Wnioski

Procesy integracyjne zachodzące na obszarze byłego ZSRR mają zróżnicowane przesłanki, przebieg i zakres, również ich efekty są nieporównywalne. Pomimo faktu, że w niektórych regionach obszaru kwestie etniczne w bardzo istotny sposób wpływają na zachodzące tam procesy polityczne i gospodarcze to nie można powiedzieć, aby dotyczyło to narodów słowiańskich. Z drugiej jednak strony procesy integracyjne zachodzące na obszarze poradzieckim dotyczą narodów słowiańskich tym bardziej, że głównym aktorem i inicjatorem tych procesów jest Federacja Rosyjska.

Zaniedbywana przez Rosję w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych polityka udziału w różnego rodzaju

mechanizmach współpracy, jako element budowy pozycji gospodarczej i politycznej na arenie międzynarodowej obecnie stosowana jest coraz skuteczniej. Polityka integracji regionalnej jawi się w tej chwili, jako istotny czynnik budowy potęgi Federacji Rosyjskiej. Pokładane w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych nadzieje na pomoc zachodu w odbudowie mocarstwowej pozycji Rosji nie spełniły się. Ponadto zmiany na mapie głównych kierunków i partnerów handlowych Rosji powodują konieczność zabezpieczenia swoich interesów w regionie Azji.

Ostatnie lata wprowadziły całkiem nową jakość, w zakresie procesów integracji regionalnej na terytorium państw obszaru poradzieckiego. Państwa uczestniczące w Euroazjatyckiej Wspólnocie Gospodarczej podjęły decyzję o procesach integracyjnych w sposób świadomy, z pełną odpowiedzialnością dotyczącą zarówno korzyści jak i konsekwencji związanych z dominującą pozycją Rosji w ugrupowaniu.

Analiza obecnego stanu procesów integracyjnych w regionie byłego ZSRR wyraźnie wskazuje na wyodrębnienie się grupy państw łączących swój rozwój ekonomiczny i polityczny oraz politykę bezpieczeństwa z Federacją Rosyjską.

Należy stwierdzić, że zaistniała sytuacja w dużej mierze wynika z konsekwentnej w ostatnich latach polityki integracyjnej Federacji Rosyjskiej. Przekształcenie w 2000 roku w Euroazjatycką Wspólnotę Gospodarczą funkcjonującej wcześniej unii celnej, następnie przystąpienie w 2004 roku do Organizacji Współpracy Centralnoazjatyckiej a następnie jej połączenie z EAWG wygląda na politykę zaplanowaną i duży sukces integracyjnej polityki Federacji Rosyjskiej. Kolejnym spektakularnym krokiem umacniającym więzi gospodarcze i polityczne między częścią państw EAWG było powołanie Unii Celnej oraz podpisanie porozumień dotyczących Wspólnej Przestrzeni Gospodarczej i wizja powstania Euroazjatyckiej Unii Gospodarczej.

Polityka Federacji Rosyjskiej wykazuje dążenie do zmiany roli tego państwa we współczesnej gospodarce światowej z mocarstwa regionalnego w mocarstwo globalne. W zakresie zagranicznej polityki ekonomicznej wyraźnie podkreślane są dążenia Federacji Rosyjskiej do budowy nowego ładu politycznego i gospodarczego charakteryzującego się wielobiegunowością.

Niewątpliwie kierunki integracji regionalnej kształtowane przez ten kraj mają być jednym z filarów tej strategii. Ze względu na brak wystarczających ekonomicznych podstaw do osiągnięcia pożądanej przez Federację Rosyjską pozycji na arenie międzynarodowej głównymi atrybutami mocarstwowości ma się tu stać oddziaływanie za pośrednictwem instrumentów politycznych, militarnych, czy przede wszystkim kontrola znacznej części rynku

surowców energetycznych na obszarze Europy i Azji. Ten ostatni element jest szczególnie widoczny w kontekście kierunków budowanych i planowanych gazociągów i rurociągów, porozumień zawieranych z państwami Europy, Azji, Bliskiego Wschodu, polityki eksploatacyjnej samej Federacji Rosyjskiej jak i wpływu na politykę w tym zakresie w stosunku do innych państw.

Należy zwrócić uwagę, że w ramach procesów integracyjnych na obszarze Eurazji mamy do czynienia z jednej strony z ekspansją kapitału i firm rosyjskich na rynkach państw WNP, ale również z chęcią posiadania wpływu na kierunki polityki wewnętrznej i zagranicznej tych krajów.

Z drugiej strony państwa integrujące się z Federacją Rosyjską oczekują stabilizacji i poprawy swojej sytuacji ekonomicznej poprzez napływ kapitału rosyjskiego i/lub stabilny dostęp do surowców energetycznych. W regionie Azji Centralnej niebagatelny jest również czynnik polityczny związany z zapewnieniem bezpieczeństwa wewnętrznego.

Państwa należące do EAWG są szczególnie ważne z punktu widzenia Federacji Rosyjskiej z powodu ich położenia geograficznego (Białoruś) lub też ze względu na posiadane przez nie surowce w tym głównie surowce energetyczne (Kazachstan).

Procesy integracyjne kreowane przez Federację Rosyjską (EAWG) mają szansę na wymierne efekty szczególnie w długim okresie czasu, ponieważ państwa biorące w nich udział spełniają większość warunków niezbędnych do osiągnięcia pozytywnych efektów. Są względem siebie komplementarne, blisko położone geograficznie, mogą wykorzystywać wykształcone w ramach ZSRR powiązania infrastrukturalne. Warunkiem niezbędnym jest tu wykazanie woli integracji i prowadzenie sprzyjającej polityki. Istotnym czynnikiem warunkującym przyszłe relacje jest również tempo rozwoju gospodarczego w poszczególnych państwach. Wzajemna współpraca gospodarcza jest, bowiem możliwa głównie w sytuacji stabilności ekonomicznej i częściowego uniezależnienia od światowych cen surowców energetycznych.

Osiągnięcie zakładanego poziomu integracji pozwalającego na utworzenie Unii Gospodarczej w ciągu trzech lat wydaje się mało realne. Choć trzeba zaznaczyć, że Euroazjatycka Unia Gospodarcza ma się opierać na państwach, które łączą realne interesy i więzi gospodarcze i którym udało się stworzyć rzeczywiście funkcjonującą unię celną, co zwiększa szanse na przynajmniej częściową realizację projektu.

Z drugiej strony procesy integracyjne Federacji Rosyjskiej z azjatyckimi państwami, których zapotrzebowanie na energię rośnie (Chiny) mają przedstawiać Federację Rosyjską, jako kraj, który może

w przyszłości decydować o tym, w którym kierunku eksportować zasoby swoje i państw z Rosją powiązanych.

Bibliografia

1. Agreement Establishing the Commonwealth of Independent States (1991): 31 ILM 143 1992; UN Document A/46/60 of December 30, 1991.
2. Agreement On Foundation Of Eurasian Economic Community (EAEC), Astana, 10.10.2000
3. Barkowski A.N., Polsko – Rosyjska współpraca gospodarcza w świetle zagranicznej strategii ekonomicznej Rosji [w:] Bożyk P. (red) Stosunki gospodarcze Polski ze wschodem, Stokłosa University Press, Warszawa 2006.
4. Białoruś, Poradnik dla przedsiębiorców, UNIDO, Warszawa 2005.
5. Calvocoressi P., Polityka międzynarodowa 1945–2000, Warszawa 2002.
6. Charter of the Commonwealth of Independent States (1995): 34 ILM 1279 1995.
7. Czuderna K , Komentarze, Ośrodek Studiów Wschodnich, Warszawa 2004, www.osw.waw.pl.
8. Czuderna K, Szul Ł, Komentarze, Ośrodek Studiów Wschodnich, Warszawa 2005, www.osw.waw.pl
9. Declaration by the Heads of State of Belarus (1991): Russia and Ukraine, 31 ILM 142 1992; UN Document A/46/771 of December 14, 1991.
10. Eberhardt A., Nierozwiązane konflikty na obszarze posowieckim. Polityka Federacji Rosyjskiej [w:] Rotfeld A.D. (red.) Dokąd zmierza świat?, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2008.
11. European Commission, Eurostat, EU External Trade, Trade Issues, Russia, http://trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2006/september/tradoc_113440.pdf
12. GUAM Oficjalna strona internetowa, www.guam.org
13. Halizak E., Kuźniar R. (red), Stosunki międzynarodowe. Geneza, struktura, dynamika. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
14. Jarosiewicz A., Kłysiński K, Wiśniewska I., Wspólna Przestrzeń Gospodarcza: kolejny etap integracji wokół Rosji”, Biuletyn OSW, nr 159, 15.12.2010
15. Kazachstan, Poradnik dla przedsiębiorców, UNIDO, Warszawa 2005.
16. Kirgistan, Poradnik dla przedsiębiorców, UNIDO, Warszawa 2005.
17. Kukulka J., Historia współczesna stosunków międzynarodowych 1945–1996, Warszawa 1998.
18. Łomiński B., Polityka poradzieckiej Rosji wobec Europy Środkowej. "Polityka. Wschodnia" 1997, nr 2.
19. Łoś-Nowak T. (red), Współczesne stosunki międzynarodowe, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008.
20. Malak K., Koncepcja bezpieczeństwa narodowego Federacji Rosyjskiej, w: Bieleń S., Góralski W., Nowa tożsamość Niemiec i Rosji w stosunkach międzynarodowych, Warszawa 1999.
21. Official Webside of the Commonwealth of Independent States, http://www.cisstat.com/eng/mac_cis.htm
22. Protocol to the Agreement Establishing the Commonwealth of Independent States (1992): 31 ILM 147 1992.
23. Raś M., Ewolucja polityki zagranicznej Rosji wobec Stanów Zjednoczonych i Europy Zachodniej w latach 1991-2001. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

24. Rosja. Poradnik dla przedsiębiorców, UNIDO, Warszawa 2005.
25. Scenarios of social and economic development and major values of the summary financial statement of balances of the Russian Federation for the year 2006 and for the period till 2008 (2005): Ministry for Economic Development and Trade of the Russian Federation, Moscow April 2005.
26. Stachota K., Komentarze, Ośrodek Studiów Wschodnich, Warszawa 2002, www.osw.waw.pl.
27. Trenin D. (2001): The End of Eurasia: Russia on the Border Between Geopolitics and Globalisation, Washington.
28. Uzbekistan. Poradnik dla przedsiębiorców, UNIDO, Warszawa 2004.
29. Wierzbowska-Miazga A., Kolejny etap integracji na obszarze postradzieckim, Biuletyn OSW, nr 37(197), 23.11.2011
30. Zylikiewicz L. W., Rosja, a kraje WNP w pierwszym dziesięcioleciu XXI w. [w:] Smoleń M., Lubina M. (red.) Rozpad ZSRR i jego konsekwencje dla Europy i świata. Wspólnota Niepodległych Państw., Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.

II. ЯЗЫКИ И КУЛЬТУРЫ СЛАВЯН: ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ

АРХЕТИП, МИФ И ПУТИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А. Ю. Большакова

Отдел древнеславянских литератур,
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН,
г. Москва, Россия

Summary. The article is aimed at regarding the theory of archetype in the context of the development of the Slavic culture and its search of the self-identity. The article characterizes the dialectic of archetype and myth in the Slavic/Russian cultural thought. The emphasis is laid at the concepts of gender (feminine) archetype and its artistic individualization in the Old Russian culture.

Key words: the theory of archetype; the Slavic culture; myth; mythology; national cultural identity; literary (cultural) unconsciousness.

Для многих славянских исследователей, озабоченных сегодня проблемой восстановления национальной и этнической идентичности, возврат к укорененным в древних культурных образцах мифологемам представляется единственно возможным путем. Такой разворот к своим полузабытым, а нередко и почти утраченным мифоисточкам рассматривается как возвращение к базовым национальным архетипам, воплощенным в народном творчестве прошлых столетий. Об этом свидетельствует, к примеру, название изданного только что словаря – «Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления» [1]. Сгруппированные по смысловым признакам базовые понятия древнеславянской культуры дают в нем представление об исконных мировоззренческих установках, воплощенных в устной и письменной речи, обрядах и обычаях, мифах, преданиях, легендах и т. п.

С. Коваленко и Л. Ермолаева выделяют соотношение «архетипы – миф – менталитет», считая первые, в их мифопоэтическом проявлении, средоточием идеальных установок последнего: представлений о героях и героическом, высокой цели общенационального развития и устремленности народного духа. Именно здесь – корни саморазвития народного менталитета в его бессознательной силе. «Архетипы этноса действуют, не проходя через волю и сознание, непрерывно воспроизводят мифы национального самосознания» – в особенности мифы о героическом прошлом, трудном настоящем и светлом будущем.

Согласно концепции этих исследователей, такого рода архетипы действуют в рамках модели «свой – чужие», обеспечивая преемственность поколений, и «воспроизводят себя в мифологическом наследии этноса через созданные мифами традиции, которые представляют собой концентрированный опыт бессознательной социальной практики, направленной на сохранение культурного опыта от одного пользователя к другому. Этот опыт воспроизводит себя не только в мифах и преданиях, но и в классической литературе, которую также можно рассматривать в системе архетипов „свой” – „чужой”».

В ряду базовых архетипов, лежащих в основе русской идентичности, исследователями традиционно выделяется Мать-Земля – доминанта национального бессознательного: искони русским свойственно восприятие земли как матери-кормилицы. Тем не менее усиленное внимание к архаике приводит авторов к известному измельчению архетипической модели: в их книге появляются главы, посвященные «архетипу медведя», «архетипу кузнеца» в русском самосознании, – тогда как очевидно, что это всего лишь природный (медведь) или социальный (кузнец) символы, укорененные в народной ментальности, типичные для нее, но не обладающие масштабностью и значительностью архетипического образца.

Другой сложный момент состоит в приблизительности знания иных авторов об архетипе, сведения о котором нередко почерпнуты ими из вторичных источников или не осмыслены в должной мере. Тогда нередко складывается ситуация, когда под архетипы подверстываются совсем иные категории, а верные положения смешиваются с ложными. Подобная невыстроенность суждения наблюдается и у рассматриваемых авторов – в частности в их (в целом важном) размышлении о диалектике *общинного и индивидуального начал* в русском менталитете. Само по себе верное, это суждение спотыкается о необязательную натяжку: подверстывание «начал» под «архетипы».

Исходя из точной предпосылки о принципиальной бинарности архетипической модели и о ее развитии через единство и противоборство составляющих ее частей, авторы затем сами выходят на противоречие, объявляя индивидуальное начало – «архетипом», хотя всем известна принадлежность его к коллективному бессознательному. Тогда данная бинарность может предстать как диалектика коллективного и индивидуального бессознательного – однако и в последнем архетипов, которые существовали бы отдельно от своей «коллективной» альма матери, не наблюдается. Дело усложняется еще и тем, что все это весьма запутанное и шаткое, с точки зрения теории архетипа, умопостроение все-таки позволяет авторам определиться в

плане выявления подлинных архетипов, противоборство которых во многом определяет русскую историю и ментальность. Для ясности приведу их рассуждение полностью:

«Вся история социально-политической самоорганизации русского народа по материалам его фольклора свидетельствует о колоссальном значении для русского человека *архетипов общинно-уравнительного сообщества и архетипов индивидуального начала*, которое неизбежно ведет к появлению привилегированных сообществ и социальному неравенству <...> Русский фольклор и литература стремились сгладить, снять противоположности и укрепить единство архетипов индивидуализма и общности как отношений *деревни и города*. Деревня как символ сохранения традиционных ценностей взаимопомощи, сострадания и взаимопонимания всегда противостоит городу – источнику различных соблазнов, которые обязательно приведут к нравственному разложению личности. В социально-политическом аспекте *противоборство и единство архетипов общинного и индивидуального начал* проявилось в серии революционных потрясений, дважды *раскалывавших* Россию как социально-исторический организм» [1, с. 381–387].

Очевидно, речь здесь идет о том, что составляющая содержание одного из базовых социоисторических архетипов – Деревня и Город – ментальная оппозиция (общинного и индивидуального начал) привела к Расколу, который сам по себе является основным национальным архетипом. Таким образом, акценты явно смещены – ментальные начала объявлены ведущими национальными архетипами, а собственно ведущие архетипы отодвинуты на второй план и показаны лишь как следствия, что вовсе искажает картину мира в зеркале русского самопознания.

Роль и значение гендерных архетипов. Исконно женские и мужские архетипы, будучи связанными с родовым сознанием, идеей продолжения рода и т. п., занимали приоритетное положение в национальных мифологиях и фольклоре – русские, славянские не составляют здесь исключения. Традиционно представления о женщине и мужчине включали в себя идеализацию их роли матери и отца, затем жены и мужа, возлюбленных, дочери и сына и т. п. Будучи связанным с важнейшей для аграрного общества идеей плодородия (а значит, его процветания и благосостояния), особое место в русском самосознании занимал архетип Матери, издревле сопряженный с сакральным образом Земли, рождающей новую жизнь. Некото-

рые исследовательницы усматривают именно в нем основу русского культурного архетипа.

«Образ женщины – наиболее древний и хтонический, являет собою персонификацию рождающей силы и необходимо связан с темой земли и плодородия, – отмечает автор исследования «Архетипические образы в русской культуре», выдвигая полемическое суждение. – Образ женщины в русской культуре активен, он направляет и руководит действиями героя, поэтому в отличие от „индивидуалистических” культур Европы в России женщина не только равна мужчине, но и превосходит его по некоторым параметрам. Образ женщины оказывается связующим звеном между миром земным и миром небесным» [2, с. 13–14].

Тем не менее роль женского архетипа в мифологии и фольклоре вовсе не однозначна: он несет в себе как созидательные, так и разрушительные силы. Рассматривая разные лики этого архетипа в русской культуре, Н. Пивнева выделяет три основных: *Мать-Земля*, олицетворяющая животворящее начало, а в отрицательном плане – сдерживающая развитие; *Соблазнительница*, являющаяся источником радости и наслаждения, но и коварно губящая свои жертвы; *Дева Мария*, девственница, духовная мать, основная черта которой – мудрость, нравственная чистота, однако способная использовать свою мудрость и в низких целях.

Выстраивая ценностную иерархию женского архетипа в русской культуре, Пивнева выделяет следующие его функциональные возможности, степень доминантности которых меняется в зависимости от требований времени:

1. Материнство – этот аспект преобладает всегда: под материнством понимается не только факт рождения детей, но и защита их на протяжении всего жизненного пути (образ Матери-Земли) и после смерти (образ Девы Марии).

2. Организующее начало – женщина выступает гарантом устойчивости существующего миропорядка, т. к. умеет не только «дом строить», но и обеспечивать его благополучие.

3. Мудрость (ее носительница в сказках – царевна, в былинах – мать-сыра земля) как умение не только управлять животным миром, но и защищать землю от неприятеля (образ женщины-соратницы, богатырки), а также наделять избранных непобедимой силой.

4. Способность даровать высшую награду, играющую важную роль в процессе инициации героя: так, в сказках герой (Иван – младший царский сын, Иван-дурак), ранее не обладавший правом на престол, получает царский статус посредством женитьбы на тотемной супруге (царевне-лебедь или лягушке).

5. Непорочность, заключающаяся, прежде всего, в чистоте помыслов и даре материнства как особом типе самоограничения ради ребенка (в христианском варианте это страдания Девы Марии ради жизни младенца-Христа, а в постсмертии – народа) [2, с. 82–83, 108–109].

Посвящая свою работу архетипу Материнства в древнеязыческих и христианской культурах и религиях, И. Васильева рассматривает его как «ключевой код в решении проблемы бессмертия», делающего возможным соединение человека с богами: это «один из универсальных культурных архетипов, запечатлевших базисную структуру существования человека» [3, с. 4]. В язычестве он формируется в культе Богини-Матери, в христианстве – Богоматери. Именно смена этих базовых архетипических образов, по мнению исследовательницы, определяет характер и направление культурной эволюции, когда идеал природно-физической выживаемости сменяется идеалом нравственно-духовного бессмертия.

В основе основ женской идентичности – архетип Матери, «прообраз которой является древнейшим во всех культурах и воплощает в себе „идеальные” характеристики женской ментальности» [4, с. 4]. Женский архетип как доминантный в образе России и определяющий русскую национальную идентичность складывается из трех ипостасей, в каждой из которых преобладает материнское начало. Это *историософема Родины-Матери*, которую составляют символы природы (Мать-Земля) и веры (образ православной церкви как Невесты Христовой, образ Богоматери); религиозный концепт «*Россия – Дом Богородицы*»; *миф о русской женщине*, «основой которого является ее невероятно высокая оценка (при условии ее нахождения на более низкой иерархической ступени). Среди качеств, атрибутируемых ей, следует назвать силу: физическую, психологическую, нравственную», благодаря которым «русская женщина и предстает прежде всего как Женщина-Мать» [4, с. 23].

Следует отметить, что подобная центральность этого архетипа свойственна и другим славянским культурам. Возникая в мифологии, он затем получает развитие в фольклоре и литературе многих славянских стран.

К истокам национальной идентичности. Интересные опыты изучения архетипов в контексте «национальной/этнической идентичности» проявились в последнее время в региональных исследованиях российского, шире – общеславянского самосознания. Так, Н. Бутенко рассматривает соотношение архетипа и религии, относя истоки русских архетипов в дохристианский период и обнаруживая следы языческих верований

(«языческий архетип») в мифологии, народном эпосе, народных сказках, былинах, обрядовых песнях и ритуалах (колядах, масленице, семике, русалье и пр.). После принятия православия в X в. выделяется архетип «соборность», «который в вероучительном плане означает коллективное житнетворчество и согласие, единодушное участие верующих в жизни мира и церкви», а в светской жизни – восприятие коллективного начала индивидами «не как подавляющего их личность, а, напротив, – условие свободного индивидуального развития» [5, с. 52–53].

О. Жарова в исследовании архетипических образов русского фольклора утверждает, что в каждой национальной культуре доминирует свой набор этнокультурных архетипов, которые могут и не функционировать в чуждой им социокультурной среде. Происходит это потому, что такие архетипы своеобразно идентифицируют особенности мировоззрения, характера, художественного творчества и исторической судьбы того или иного народа. Автор особо останавливается на различиях между мифологическими и фольклорными архетипами: последние производны от первых, лежащих в основе всякого фольклора. «Таким образом, мифологическое архетипическое есть нечто абстрактное общее, что прорастает в ноосфере, а фольклорное архетипическое – это то, что выстраивается на основе этого пришедшего, трансформированное в нашем культурном пространстве» [6, с. 78].

Попытка применения юнговского архетипа «Самость» в исследовании (образа) России в его мифопоэтических истоках и историческом развитии сделана Б. Дорошиным, который исходит из гипотезы, что «прототип (или прототипы) хоронима *Русь/Россия* первоначально отражал (или отражали) религиозно-мифологические представления, в которых получил свою репрезентацию архетип Самости». По результатам проведенного историко-генетического анализа хоронима «Россия» как полисемантического понятия автор приходит к выводу о сохранении в нем исходных значений, связанных с идеей сакрализованной власти, а первоначально – с идеей священного. Сокрытое в мифологических глубинах этого хоронима единство воды, света и огня – как единое проявление священного – символизирует, в своем пределе, средоточие всех потенций бытия.

«Можно полагать, – считает автор, – что употребление данного хоронима с его глубинной полисемией перманентно будировало коллективную память народа, актуализировало дремлющие в его коллективном бессознательном архетипические пласты и посредством этого влияло на массовое сознание и поведение, а также на те масштабные процессы, что разворачивались и протекают в пространствах России» [7, с. 72, 78–79].

Сходное направление мысли – к истокам национальной идентичности через *русское слово* – пронизывает работу И. Бирича, посвященную метафорическому строю современного русского языка, сохранившему следы древних архетипических представлений. В центре исследования – группировка слов и связанных с ними представлений по исходным языковым (корневым) архетипам: их выявление оживляет забытые или стертые значения современных слов, глубинную связь последних с константами русского менталитета и культуры. Так, обозначение верхнего «горнего», «невидимого» мира в трехуровневой модели мироздания – *правь*, мир законов – соединяет архетипическими смыслами в единое целое слова «*право править по правилам*», *правда* выступает как сила закона и осуществление установленной свыше *справедливости*, что для русских даже важнее истины знания. Важнейший спектр слов связан с именем главного божества и родоначальника всех древнерусских богов: *Род* – неиссякаемый источник, *родник* жизни, *прародитель* русского этноса, *народа*.

«Вот они – первые архетипы – *абсолютные ценности* нашего древнего мирозерцания! Они в первозданном виде сохранились до нашего времени в языке и донесли до нас нравственную энергию этого мирозерцания. Архетип выразил себя в структуре и морфологии русского языка и основал *метафору* – единицу сознания, вместившую в себя „вертикаль” и „горизонталь” культуры, вечность и историчность ее смыслов. Вот почему метафора в русской культуре стала универсальным механизмом творческой интуиции» [8].

В современной теории культурного/литературного архетипа славянских стран *мифопоэтическое направление* – самое разработанное: в его русле созданы наиболее развернутые концепции, так что этап этот можно считать samozавершившимся. Практически все продолжения его либо фрагментарны, либо утилитарны¹, либо попросту вторичны и не приносят ничего нового. Тем не менее сами по себе труды, составившие «лицо» этого этапа как первичного для российских и общеславянских теорий архетипа, представляют несомненный интерес и заслуживают всяческого внимания, даже если вызывают критическую реакцию.

Начало формированию этого направления в отечественном литературоведении положила новаторская для того време-

¹ Т. е. используются теперь уже в рекламно-коммерческих целях, брендинге и т. п.

ни статья А. Панченко и И. Смирнова «Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX века» 1971 г., представившая закономерности развития литературного процесса через художественное переосмысление исконных его констант – архетипов. С самого начала ученые задаются дилеммой, имеющей, на их взгляд, кардинальное значение для решения вопроса о смене эволюционных форм в литературе: происходит тогда разрушение изначальных архетипических моделей, в процессе этой смены отбрасываемых в глухое прошлое, или же возникает нечто иное, еще в должной мере не понятое и потому нуждающееся в осмыслении?

«Развитие словесного искусства нового времени проходило под знаком индивидуализации образного восприятия. Если для средневековья (как для письменности, так и для фольклора) эстетически действенно ожидаемое (этикетность), то начиная с Возрождения, а в России с XVII–XVIII вв., напротив, художественно значимо неожиданное. Длительное наращивание эстетически неожиданного создало значительную дистанцию между *метафорическими архетипами, расположенными у мифологических истоков искусства*, и словесной практикой нового времени. Для читательского сознания эти архетипы настолько затемнились, что не ощущались. Их обнаружение было уже невозможным или по меньшей мере чрезвычайно затруднительным и для исследователей».

Исходя из принципа, что разрушение таких архетипов свойственно лишь антиискусству, под знамена которого нельзя привести подлинно художественное творчество, исследователи приходят к выводу, что отрицание предшествующего периода писателями-новаторами (к примеру, Маяковским и Хлебниковым) «позволило им в некоторой степени очистить этот уровень от индивидуальных образных наслоений и вернуть его читательскому сознанию». По сути, здесь сделан очень важный вывод о том, что *движение литературного процесса напрямую связано с актуализацией тех или иных архетипов* и происходит, главным образом, за счет не затемнения и стирания архетипических смыслов, но – благодаря феноменологическому очищению их от лишних интерпретационных наслоений и издержек сугубо функционального использования.

Вполне естественно, что при смене литературных стилей в начале минувшего века подобная редукция «породила весьма большое количество разнообразных совпадений и параллелей с литературой русского средневековья» [9, с. 35]. И далее авторы посвящают свое исследование обнаружению подобных совпа-

дений и параллелей у поэтов начала прошлого века. Возвращение к «поэтическим архетипам» в таком случае означает соприкосновение со средневековой художественной системой: к примеру, обогащение нового поэтического языка за счет использования нереализованных ресурсов языка (возрождения древнерусских синтаксических структур и т. п.).

Разумеется, речь в данной статье шла именно о переработке литературным сознанием мифологических архетипов, и в этом плане выявленная ее авторами закономерность имеет весьма относительное значение, сводясь, как мы видим, к привычному поиску историко-литературных параллелей с текстами прошлого, следов традиции и т. п. Однако в очертаниях этой закономерности угадываются и некие общие – для понимания литературного процесса – линии, предполагающие его развитие через адаптацию и модификацию исходных констант-инвариантов. Иное дело, что это за константы и обязательно ли они связаны с мифопоэтикой?

Не задаваясь пока специально этим вопросом, отмечу выявление учеными неких образных констант, имеющих сущностное значение для движения литературы. Панченко и Смирнов сосредотачиваются на термине/понятии «образный мотив», вкладывая в него свое содержание, отличное от последующих концепций Мелетинского и др. На мой взгляд, содержание это еще весьма размыто, и собственно понятию «мотив» не всегда соответствует, т. к. в первичной модели нередко отсутствует сюжетная мотивация, призыв к действию. Так, сочетание образов «герой» и «солнце», к примеру, не предполагает каких-либо действий героя по отношению к солнцу и наоборот, хотя, в принципе, читателю может быть понятно сопряжение данного «мотива» с солярными мифами, в которых это действие предполагается. В другом месте авторы, со ссылкой на научную традицию, называют данное сочетание просто метафорой, и, думается, это именование точное.

Тем не менее в рассматриваемой концепции, появившейся на заре отечественной архетипологии, привлекателен сам по себе принцип обращения к первообразам-инвариантам как скрытым двигателям литературного процесса, смены эпох и т. п.

«Мы исходили из предположения, что в словесном искусстве существует устойчивый набор ядерных образов-архетипов. Ядерный образ – это минимальная, далее не разложимая образная единица, двучлен типа битва – пир, герой – солнце, смерть героя – закат солнца, жизнь – плавание, наводнение или пожар – регенерация мира, рождение – въезд и т. д. <...> Трансформационный вариант простейшего ядерного образа мы и бу-

дем называть образным мотивом, учитывая, что трансформация, как правило, реализуется либо в развертывании и обогащении деталями элементов ядерного двучлена, либо в усечении одного из элементов, либо в скрещивании двух (а иногда и более) ядерных образов. Иначе говоря, наша задача сводится к тому, чтобы из трех объектов сопоставления – поэзии Маяковского, во-первых, поэзии Хлебникова, во-вторых, средневековой словесности, в-третьих, – извлечь некие образные мотивы, описать их структуру и трансформационную историю и тем самым реконструировать простейшие образные ядра, обнаруживающие глубокое, но не всегда очевидное, внутреннее сходство» [9, с. 36].

В. Топоров: исследования в области мифопоэтического. Попытка соединить *архетипический анализ* с *мифопоэтическим* сделана, с разной степенью продуктивности, рядом других литературоведов. Так, известный исследователь культуры и литературы славянских стран В. Топоров считал центральными «проблемы мифологического, символического, архетипического как *высшего класса универсальных модусов бытия в знаке*». В отличие от литературоведов, рассматривающих художественный текст лишь как объект проникновения искомым архаическим смыслам, Топоров отмечал возможности и пассивной, и активной функций. В последнем случае тексты «сами формируют и „разыгрывают” мифологическое и символическое и открывают архетипическому путь из темных глубин подсознания к свету сознания» [10, с. 4]. Следует обратить внимание и на переакцентировку привычных смыслов в диалектике мифологического, символического и архетипического: если для других они синонимичны, то Топоров отчетливо представляет реальную причинно-следственную связь: первые являются следствием второго и своего рода проводниками, вызывающими актуализацию архетипических смыслов.

В дальнейшем архетипический подход во многом скрыт у ученого за конкретным литературоведческим анализом, однако контуры его угадываются. Так, творчество Достоевского в его целостности исследуется через выявление вариативных элементов, составляющих единый семантический инвариант. Речь может идти и о повторяемости основных характеров и ситуаций.

Ученым особо отмечается значение выхода за рамки традиционного анализа текста – к «расширению его как в сторону „искусственного”, „метапоэтического”, так и в сторону „природного”, „космического”, „*архетипического*»». Воссоздавая образец такого расширения текста на примере рассказа Достоевского «Господин Прохарчин», исследователь обращается к сфере художественного пространства. По его мнению, «архети-

пический слой рассказа задается, прежде всего, структурой описываемого пространства и семантизацией его отдельных частей. Четко членимому суживающемуся пространству *дом – квартира – угол за ширмами – постель – тюфяк – сундук с замком* противостоит хаотическое расширяющееся пространство вне дома» (выделено автором. – А. Б.).

Таким образом, и здесь архетипический анализ, как это свойственно мифологическому направлению в литературоведении, основывается на *бинарном архетипе Космос – Хаос* как базовом, сопряженном с главными онтологическими ситуациями в жизни человека. Этому архетипу соответствует здесь оппозиция внутреннее – внешнее пространство, вбирающая в себя множество вариативных образных элементов. Но главное с архетипической точки зрения – вплетение во все это мотива умирания-возрождения: «Жизнь смертная, подобная смерти, и смерть, открывающая путь к новой жизни, – вот то пространство, на котором разыгрывается драма прохарчинского существования». Здесь наглядно видно, как драма «маленького человека», обретая архетипический контекст, перерастает самое себя, отражая «личную драму Достоевского» и соединяясь с общей драмой человеческого существования. Очевидно, это и есть искомое «расширение текста», о котором говорил ученый.

С сугубо мифопоэтической точки зрения такому расширению способствует трактовка архетипических мотивов рассказа (смерти-возрождения, греха (прегрешения, вины), наказания огнем и/или водой и т. п.) как вариантов основного мифа – «о Громовержце, наказывающем своих детей... огнем и водой (молния, гроза), свергающем их на землю, расчленяющем их на части, из которых возрождается новая жизнь и новое многократно возросшее богатство» [10, с. 150–151]. По сути, здесь проявляется общая установка этого литературоведа на поиск универсальных мифопоэтических схем, которые вызывают расширение художественного пространства, увеличивая его многомерность и возможности сочетания элементов, т. е. архетипический слой.

Важные установки мифопоэтического подхода как архетипического изложены Топоровым в предисловии к книге М. Евзлина «Космогония и ритуал»¹. Определяя особую роль космогонии, ученый подчеркивает, что «она выступает как архетип всякого творения, как наиболее естественная и наиболее общая схема творения вообще» [11, с. 13]. С другой стороны, он выявляет важную для мифопоэтического подхода глубинную

¹ Несмотря на понимание им архетипа как «формы без содержания», что оборачивается размытостью терминологического содержания.

связь архетипа и ритуала. Согласно Топорову, «человек сознающий» реализует свое отношение к архетипическому в двух планах: через регуляцию и охрану сознания с помощью архетипов и через решение с их помощью экстремальных ситуаций. Ритуал тогда выступает в особой функции, согласно схеме «*ритуал – действие – моделирование действительности*»: он «не повторяет природу, а *моделирует* ее, являясь своего рода оперативной моделью, через которую мир контролируется и управляется» [11, с. 16–17].

Закономерно, что в современной культурологии и литературоведении славянских стран такой подход к архетипическому, мифологическому становится все более востребованным. На этом пути происходит поиск утраченной и заново обретаемой славянским миром – с опорой на первоисточки культуры и бытия – национальной идентичности, памяти. Миф и архетип тогда предстают как мощное средство сопротивления разрушительным процессам – нивелирующему давлению глобализации – в славянской культуре, не только поддерживающей традицию, но заново творящей ее.

Библиографический список

1. Коваленко С., Ермолаева Л. Архетипы национального характера: их место и роль в самоорганизации русского этноса. – Иваново, 2008.
2. Пивнева Н. Архетипические образы в русской культуре: дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 2003.
3. Васильева И. Архетип материнства в древнеязыческих и христианской культурах и религиях: дис. ... канд. культ. наук. – М., 2007.
4. Николаева Е. Архетипическая информативность женского литературного творчества в России. – Саранск, 2008.
5. Бутенко Н. А. Архетипические образы в русском этническом самосознании // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. 5–6 марта 2010 года / под ред. Б. А. Дорошина. – Пенза – Ереван – Прага, 2010. – С. 50–56.
6. Жарова О. С. Архетипические образы фольклора в соотношении индивидуального сознания и социокультурной среды // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. 5–6 марта 2010 года / под ред. Б. А. Дорошина. – Пенза – Ереван – Прага, 2010. – С. 76–80.
7. Дорошин Б. А. Мифологический аспект семантики хоронима «Россия» как отражение архетипа Самости // Этногенез и ранняя история народов Евразии: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. 5–6 апреля 2010 года. – Пенза – Прага, 2010. – С. 71–82.
8. Бирич И. Современный русский язык – хранитель древнего мирозерцания (главные архетипы русского сознания) // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 1. – URL: [HTTP://WWW.ZPU-JOURNAL.RU/E-ZPU/2009/1/BIRICH/](http://WWW.ZPU-JOURNAL.RU/E-ZPU/2009/1/BIRICH/)

9. Панченко А., Смирнов И. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX века // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука, 1971. – Т. XXVI. – С. 33–49.
10. Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: избранное. – М.: Наука, 1995.
11. Топоров В. Предисловие // Евзлин М. Космогония и ритуал. – М., 1993. – С. 7–30.

ВОПЛОЩЕНИЯ КОНЦЕПТА «ВОЗРОЖДЕНИЕ» В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

М. К. Шемякина

**Белгородский государственный институт
культуры и искусств, г. Белгород, Россия**

Summary. Cultural model is a holistic image of the world which is formed in the framework of the source of worldviews. Mythological model of the world is the primary form of manifestations of cultural model that implements the concept "revival" for the Russian traditional culture. The myth as an initial form of spiritual life of the slavs embodied time category of the root causes, the nature of matter, the circle of life in its revival basis.

Key words: concept "revival"; the picture of the world; mythological model of the world.

Переживания народа, бытовой уклад жизнеустройства и художественные формы его воплощения находят непосредственное выражение в ценностной парадигме бытия народа, которая отражает уже не только эмоционально-чувственный опыт, но включает рациональное зерно, закрепляемое в статичных категориях этноса – менталитете и национальном характере. Переживание же народом мира, его «выделенности» из природной среды определяет другая этническая категория – «картина мира», или «культурная модель мира».

Этническая картина мира, по сути, может быть обозначена центральной культурной универсалией, входящей, по мнению С. В. Лурье, в «центральную зону этнической культуры» [8, с. 10]. Ведь именно «центральная зона» являет собой сосредоточение ценностей, верований, определяющих природу сакрального, священного для каждой культуры, и задающих ориентиры развития всех форм и способов организации народа в мире (культурного пространства, природно-географического ландшафта, так часто упоминаемых в числе факторов формирования этнической общности).

Культурная модель мира (от лат. *modulus* – «мера», «образец») – конкретно-историческая система миропредставлений и мироощущений, основанная на представлениях о мире и вклю-

чающая совокупность как рационально-понятийных, так и чувственно-образных способов восприятия и отражения мира.

Культурная модель, отмечает Ю. П. Тен, представляет «целостный образ мира, который формируется в рамках исходных мировоззренческих установок (мифологических, религиозных, философских, художественных, научных) социальной общности» [15, с. 10]. Она есть «особым образом структурированное представление о мироздании, характерное для членов того или иного этноса, которое, с одной стороны, имеет адаптивную функцию, а с другой – воплощает в себе ценностные доминанты, присущие культуре данного народа» (С. В. Лурье) [8, с. 12].

«Картина мира», подчеркивает Т. И. Бакланова, в сочетании с «кодексом поведения» образуют так называемую «парадигму сознания», единую для всего этноса категорию сознательного, одинаково проявляемую в различных для носителей культуры обстоятельствах. Картина мира создает «ракурс этнической культуры», поскольку меняется с течением времени [11, с. 32].

Обобщая мнения ученых, можно выделить центральные характеристики этого понятия:

- системность и целостность представлений о мироздании;
- конкретно-историчность в формах отображения представлений (и как следствие изменчивость);
- этническую специфичность/колорит (основание для этнической идентичности);
- аксиологичность (совокупность ценностных установок);
- детерминизм (закономерность и причинная обусловленность всех явлений природы и общества).

Достаточно лишь беглого ознакомления с перечнем, чтобы определить его очевидную соотнесенность с центральными характеристиками этнической/традиционной культуры народа. Последнее позволяет заключить, что изучение любой этнической культуры и художественной традиции народа невозможно без освоения этого фундаментального пласта – культурной модели мира.

Модель мира русской культуры традиционно включала представления об общинном укладе жизни; о наличии чувственно-родственной взаимосвязи с миром природы, ответственности перед землей; о важности священной «связи» с миром божественного, предпосылкой вписываемости в миропорядок которого видятся формы религиозного служения (духовного, плотского); о православии как смыслоопределяющей реалии духовного пути русского народа; о вечном поиске социального миропорядка, правды и справедливости; о возрождении, возможности восстановления утраченного, всеобщего прощения и надежды на будущую жизнь.

Первичной формой проявления культурной модели, реализующей концепт «возрождение», для традиционной культуры русского народа справедливо считается мифологическая.

Миф в языковой семантике (греч. *mythos* – повествование, предание) понимается как «древнее народное сказание о богах, легендарных героях, о происхождении мира и жизни на земле» [14, с. 278], некий «яркий образ, который воспринимается как сама реальность» [4, с. 29] (А. В. Гулыга). Мифология же, по авторитетному определению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, – вся «совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до конца I тыс. н. э.)». При этом категория изменчивости мифологической культурной модели напрямую зависела от миграционных процессов (переселения) славянства. По мере «расселения славян <...> – отмечали исследователи, – происходила дифференциация славянской мифологии и обособление локальных вариантов, долго сохранявших основные характеристики общеславянской мифологии» [5, с. 5].

Языческие верования восточных славян достигли наивысшего развития к середине X века. Они включали, аргументированно утверждает С. М. Кошарная, древнейшие элементы верований (почитание рода и рожаниц, культ предков, культ матери-земли). Одновременно удерживались тотемические верования (вера в происхождение рода, племени от животных: медведя, волка), культы низших божеств, «стихалий», олицетворявших силы природы (водяной, леший, русалка) [6, с. 75].

Являясь первоначальной формой духовной жизни славянина, миф составил древнейший (архаический) пласт традиционной русской культуры. Мифическая модель мира соединяла в себе понятия мифического времени, цельного в своей сути (от сотворения мира), и фазового.

Фазовое время включало персонификацию дней (сутки состояли из утра (предраусветное время, заря, восход, утро), вечера (подвечер, заход, сумерки, вечер); дня (предполудень, полудень, послеполудень), ночи (ночь, полночь, глухая ночь)) и периодов древнеславянского календаря.

Знаковыми фазами земледельческого календаря считались дни зимнего и летнего солнцестояния, а также осеннее и весеннее равноденствие, которым соответствовали ритуальные божеества праздничной обрядности (Купала, Кострома, Карачун). При этом осмысливалось как важное переживание состояния перехода в другую фазу, метаморфозы. Эта чувственная категория мифологического мира рождала понимание года в его циклизме смен времен года как смены метаморфоз природы, жизни как состояния будничного и сакрального (праздничного).

Образная конкретность мифа обретала свои очертания в обозначении основных параметров: причинных, этических, количественных, семантических, персонажных.

Важнейшими компонентами мифологической культурной модели мира можно считать пространство, время, судьбоносные детерминанты, отношения части и целого, чувственного и рационального. Эта система ориентиров позволяла осмысливать бытие и воссоздавать пространство культуры в контексте уже определенного миропорядка.

Отдельного внимания требует горизонтально-вертикальное пространственное обозначение мира, основанное на «мифологическом» принципе измерения. Если в основание горизонтального (земного) пространства брался численный и временной показатель (четыре стороны света; протяженность пути в измерении днями), то в систему вертикального (вселенского) пространства включалась троичная характеристика: Мир богов (Небо) – Мир людей (Земля) – Нижний мир (Мир мертвых). Универсальным связующим символом было Мировое Древо.

Язычество, центральным элементом которого был миф, составляло основу духовной культуры славян и детерминировало особенности культуры материальной (земледельческой), поскольку, с одной стороны, она была обусловлена мифологическим мышлением, ориентированным на вечное возрождение, а с другой – конкретной формой хозяйственной деятельности с постоянным повторением бытовых процессов.

Еще в колыбели своего развития славянская цивилизация представляла как целостная совокупность духовно-нравственных и материальных форм существования племен, в дальнейшем определившая их историческую судьбу и сформировавшая национальное сознание уже русского народа. По сути, именно благодаря мифу славяне вписывались в систему мироздания как неотъемлемая ее часть. Важнейшее воздействие на их жизнь оказывали стихийные природные явления, олицетворение и метафорическое восприятие которых мы обнаруживаем в мифологии.

«Родительные» силы, на основе которых обретет полноценное звучание концепт «возрождение», будут первопричинно заключены в архетипичных и архаичных образах мировоззренческого порядка – первородных стихиях: воде, огне, земле.

Так, вода изначально функционирует в русской культуре как древний универсальный символ чистоты, плодородия, источник самой жизни, символ всех вод, растворения, смешения, сцепления, рождения и возрождения.

Реализуемыми референтными проявлениями стихии становятся дождь, потоки, реки – символы плодородия, судьбы, преобразования, начала нового судьбоносного цикла жизни.

Возжигание огня также издревле связано с понятием очищения, наступления новой жизненной фазы, получения шанса возродиться, сделаться добрее и лучше.

Земля, испокон веков понимаемая как кормилица, рождающая и продолжающая жизнь, антагонистически противопоставлялась небу, но и соединялась с ним дождем для воссоздания жизни.

Мифологическое осмысление получали непосредственные человеческие реалии: жилище, очаг, постройки. Они закреплялись в сознании как место, освоенное мифологическими существами – духами (домовым, банником, дворовым и т. д.). Не случайно, в раннеисторический (а в отдельных работах – доисторический) период постижение мира славянами шло через сопоставление с поведением человека (антропоморфизм), с частями его тела (формирование мер и величин), через перенос отношений между людьми (прежде всего, родственных) на отношения природных объектов. Но одновременно именно сейчас происходит и проникновение во внутренний мир человека посредством осмысления наблюдений над внешним миром.

Как подчеркивал А. А. Потебня, вероятно, «сначала человек стремился увидеть состояние своей души в окружающих его явлениях природы, и ход этого сознания себя во внешнем мире дает ему наслаждение творчества» [12, с. 452]. Простая, но в мировой практике универсальная, мысль о первородном единстве человека и природного мира, осмысливаемая как глубинная сопричастность ко всему миропорядку вокруг, в целом рождала, с точки зрения ученого, понятие мифа в его духовном основании. Тем более что связь с разумной вселенской жизнью, основанной на законах возрождения, имела реальные вещные основания, но, отождествляясь с существующими вещами, опредмечиваясь, обретала черты нереальные.

Возможно, именно эта сторона мифа позволила А. Ф. Лосеву заключить, что «миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная реальность» [7, с. 400–401]. И эта изначальная «творимость» реального бытия мифа породила его дуалистическую сущность, выражаемую в семантическом соединении в своих внутренних глубинах поэтического начала и реалистической правды. Миф, справедливо писал К. Г. Юнг, был языческим всем: «и формой самовыражения, и формой мышления, и формой жизни» [17, с. 17].

Мифопоэтическое отношение к окружающему миру основывалось на синкретическом сознании, в неразрывном целом соединяющем эмоционально-образное восприятие мира, его логическое осмысление, реалистические элементы (наблюдения за кругооборотом воссоздаваемой природы) и вымысел

(фантастическое образное осмысление изображаемого – идею возрождения как механизм жизни).

Однако феномен мифа как раз и заключается в том, что он не был соотносим с простыми образами, возникающими в сознании одного человека. Образы мифа, закрепленные в слове, «становились достоянием целого коллектива» (И. М. Стеблин-Каменский), и основой подобных форм «коллективного представления» (Э. Дюркгейм) являлось «*сакральное слово*», «развернутое магическое имя» (А. Ф. Лосев).

Как отмечал В. Я. Пропп, мифы характеризовались содержанием священного, *сакрального* характера, были непосредственно связаны с ритуалами и магическими действиями, поскольку своей целью имели совершение действий, воздействующих на природу [13, с. 30]. При этом орудием магического воздействия становилось заговорное слово, закрепляемое в сознании.

Миф по своей сущностной природе являл собой, по мысли В. Н. Топорова, результат последовательного воспроизведения «первособытия первоначальных времен». В результате сакральность мифа затрагивала все стороны бытия, и эта «все-сакральность» составила одну из наиболее характерных черт мифологической модели мира [16, с. 60].

Славянская культура дала категорию сакрального времени, времени перерождения, когда любое превращение (преображение) во всех своих разновидностях символизирует освобождение от природных ограничений и неизбежной смерти. Именно в такой интерпретации будет существовать Ирий (его называли островом Буяном, и этот остров известен нам по многочисленным сказкам и заговорам), воспринимающийся как своего рода «генератор жизни», обитель добра, света и красоты.

Сама жизнь в первичном времени мыслилась как возобновляемые константы бытия, потому жизнестроительная символика статично закреплялась в символах круга, колеса, кольца.

Подобное восприятие закрепится и в традиционной культуре не только на основе архаического или новейшего отношения к бытийным реалиям, но и к природным сегментам, например, деревьям (Мировое Дерево, Верба, Ель, Сосна, Акация).

Тот же уровень символизации был очевиден в мифопоэтической божественной системе, в трансляции образов богов, символизирующих первородную организацию природного мира: Род, Рожаницы, Ярила. Богини Рожаницы, Лада и ее дочь Леля – символизируют вечное обновление жизни. Род и Рожаницы – продолжение рода, бессмертие, вечность. Обновление природы передает миф о Перуне и Велесе. Пробуждение земли каждой весной после лютых зимы, а в интерпретации мифа –

восстановление Велеса, прекрасная иллюстрация реализации модели возрождения.

Всеохватность мифологической сакральности порождала полифункциональность самого мифа, становившегося основанием социализации, регуляции (нравственно-нормативная функция), познания и других реалий жизни славян.

Не случайно, к важнейшим функциям мифа относит С. М. Кошарная эсхатологическую (мифы о загробном мире, о конечности человеческого бытия и бессмертии души), космогоническую (мифы о происхождении вселенной), семиотическую и др. [6, с. 84].

В мифе, отмечает ученая, «находят отражение специфические, характерные именно для него сюжеты (схемы), персонажи (в том числе персонификации), их взаимоотношения, семейные и прочие связи, специфика поведения персонажей, включая речеповеденческие особенности, природная среда, пространственный и временной континуум, функциональные особенности предметов быта, в результате чего миф и создает новую, параллельную «реальность», мифологическую картину мира и действительности и – вследствие этого – особую языковую концептуальную картину действительности, языковой образ мира» [6, с. 84]. Следовательно, миф может быть рассмотрен как особая «вторичная семиологическая система» (Р. Барт), транслирующая архаичную концептуальную модель мироздания.

Нравственный, поэтически добрый взгляд наших предшественников на природу отмечал фольклорист А. Н. Афанасьев, утверждая, что, в сущности, в языческом мире поклонение шло не языческим идолам, а нравственным основам бытия. Язычество для наших древних предков было, скорее, «системой духовно-нравственных понятий», где в основе поклонения находились воссоздающие силы природы, которые для русского человека и были добро, благо и красота.

Подобная репрезентация мифа соотносима со знанием научным и этикой. Не случайно, мифологию серьезно рассматривают как основание развития научной мысли, основываясь, прежде всего, на форме научного знания (объяснительный компонент) и способе его получения – пути познания (эмпирическое наблюдение), и как первичную этическую систему.

При этом мифологическое мышление представляло собой неразрывное единство (синкретизм) восприятия, переживания, первичного знания о мире.

Мифотворчество в таком ракурсе называли одной из форм мыслительной деятельности по созданию образа мира, важнейшей функцией которой являлась этиологическая (определение реалистично действующих детерминант). Категориальной

же характеристикой мифологического мышления служило целостное восприятие и рассмотрение возрождающегося мира (представления о земле и рождении жизни, соотнесение планет с мужским и женским началом: солнце – мужское – золото/огонь; луна – женское – серебро/вода).

Миф представляет собой «вторую реальность», в которую носитель мифологического сознания «входит частью своего существа и в которой таятся руководство его становлением и корни его судьбы» (Д. Л. Андреев) [1, с. 52].

Однако реалистичность мифа во многом основывалась не только на реалиях окружающего мира, но, прежде всего, на особенностях первобытного сознания, когда даже создания коллективной фантазии, в которых мир предстает в виде конкретно-чувственных вымышленных существ», мыслятся «как вполне реальные» (В. А. Маслова) [9, с. 8].

Эта полярная сторона мифа – его творческое (фантазийное), поэтическое начало – есть не что иное, как специфическая модальность мифа, которая и предполагает «неразличение реального и идеального, начала сущности бытия и небытия» (Е. М. Мелетинский) [10, с. 15–16].

И в этой «специфической модальности мифа» находили мифологи еще один аргумент его реалистичности: миф не утверждает неправды – он искажает правду. «Миф ничего не скрывает, ничего не афиширует, он только деформирует; миф не есть ни ложь, ни искреннее признание, он есть искажение» (Р. Барт) [2, с. 95]. Потому в соединенности общей идеи и чувственного образа видел А. Ф. Лосев основообразующий феномен мифа, утверждая: «Миф есть чудо».

Вместе с тем, чудесное в мифе не соотносимо со сказочным чудесным, и реализация концепта «возрождение» не есть чистой воды вымысел (хотя миф порождает огромную плеяду фольклорных жанров, основанных на этой категории: эпос, волшебная сказка и т. д.) или понятие религиозного чуда. Миф дает соединение объективного и субъективного, рационального и иррационального, что позволяет достичь ту условную гармонию мира, которая непосильна современному человеку.

Многие ученые признают именно мифологию как способ установления гармонии между человеком, природой и культурой, эстетический феномен которой как раз и заключался в специфике деятельности мифологического мышления как *творческой* активности человека (Ф. И. Буслаев). Миф является одним из глубинных уровней сознания, его главной целью, считает Е. М. Мелетинский, становится «поддержание гармонии личного, общественного, природного, поддержка и контроль

социального и космического порядка, в чем мифам помогают ритуалы» [10, с. 5–6].

Результатом мифологизации природы древними славянами стали сказания о богах, полубожествах, духах. В сознании славянина в представлении о Роде, Белбоге, Рожаницах выразились высшие нравственные силы. С их именами также связывался круг понятий, замечал Б. А. Рыбаков, имеющих прямое воплощение в смысловых выражениях русского языка: «природа», «род», «народ», «родина», «урожай», «возрождение», символизирующих собой почитание нравственного принципа мироздания, который воплощало понятие Род.

«Жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность» (А. Ф. Лосев) имела свое непосредственное выражение в анимизме и тотемизме [7, с. 400–401]. И зверь символизировал кровное родство с человеком и преображенное человеческое естество, и возрожденного человека в преображении.

Христианство смягчило и вобрало в себя языческие обычаи, оставив все сущностно важное, необходимое для жизни, идеологически выверенное и утвержденное самим бытом. И это тем более значимо для нас, что концепт «возрождение» оказался в их числе.

Языческие верования предков, отмечает А. В. Бородина, вошли не только в народное искусство (былины, были, сказки, орнамент, костюм), они «прочно вошли в жизнь русского народа, сохранившись до наших дней в виде фольклора, народных праздников, украшений жилища, предметов быта <...> В народе сохранились до сих пор некоторые славянские заклинания, поверья и обычаи» [3, с. 56], так или иначе отразившие концепт «возрождение».

Библиографический список

1. Андреев Д. Л. Роза мира. – М.: Иной Мир, 1992.
2. Барт Р. Избр. работы. Семиотика и поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – 615 с.
3. Бородина А. В. История религиозной культуры: основы православной культуры. – М.: Изд. дом «Покров», 2003. – 288 с.
4. Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. – М.: Соратник, 1995. – 307 с.
5. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М.: Наука, 1965. – 250 с.
6. Кошарная С. А. Миф и язык: опыт лингвокультурологической реконструкции русской мифологической картины мира. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2002. – 288 с.
7. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. – М.: Сов. писатель, 1990. – 320 с.
8. Лурье С. В. Историческая этнология. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 448 с.

9. Маслова В. А. Преданья старины глубокой в зеркале языка. – Минск: Пейто, 1997. – 128 с.
10. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – М: РГГУ, 2000. – 167 с.
11. Народная художественная культура: учебник / под ред. Т. И. Баклановой, Е. Ю. Стрельцовой – М.: МГУКИ, 2000. – 344 с.
12. Потебня А. А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 17–200.
13. Пропп В. Я. Русская сказка. – М.: Лабиринт, 2000. – 416 с.
14. Словарь русского языка. Т. 1–4 / под ред. А. П. Евгеньевой. – М., 1985–1988. – Т. 2.
15. Тен Ю. П. Культурология и межкультурная коммуникация. – Ростов н/Д: Феникс, 2007. – 328 с.
16. Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). – М.: РГПУ, 1998.
17. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – Киев – Москва: Совершенство, 1997. – 382 с.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В ФОРМИРОВАНИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Н. П. Мони́на
Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Россия

Summary. This article devoted trying to understand the role of religion factor in Russian culture. Religion is one of the main aspects in forming of any cultural traditions. Russian culture is unique culture where we can see contamination of Orfthodoxy and heathenism.

Key words: Russian culture; culture archetype; traditions; national character; Orfthodoxy; heathenism.

Душа народа, сформированная природой, может существовать и питать культуру только тогда, когда она наполнена верой. Именно религия определяет духовное становление, силу и тип культуры. Языческая религия не отделяла человека от мира природы, а посему способствовала развитию тех особенностей культурного типа, которые были заложены в ней. Христианство же несколько отодвинуло человека от природы, привнеся в культуру моральную, нравственную доминанту.

Как писал Г. Флоровский, Русь приняла Крещение от Византии, и это сразу же определило ее историческую судьбу, ее культурный исторический путь. Византийско-православное наследие открыло русскому народу путь приобщения к культуре эллинизма, а через нее и к истокам культуры латинского Запада, Средиземноморья и Ближнего Востока. В эпоху крещения Руси произошел прорыв в сознании русских людей в области трансцендентного, родилось духовное единение человека с Бо-

гом. Это было решающим фактором для развития нового мышления и художественного творчества.

С самого начала на Руси проявилась одна из важнейших черт византийского православия – объединение этнически и территориально разнородного населения под эгидой единой веры и культуры, что повлекло за собой создание важнейшего религиозного института – Русской православной церкви.

Православие стало духовной основой Руси. Сложились единство языка, веры и власти, без чего впоследствии было бы невозможно восстановление единого государства, а также его сохранение в ходе колонизации земель.

Поскольку основная масса славянского населения сохраняла языческие верования, вторая религиозная реформа происходила преимущественно насильственным путем.

В целом крещение Руси князем Владимиром в 988 г. явилось крупнейшим событием, как по своим непосредственным результатам, так и по последствиям, ближайшим и отдаленным. Христианский идеал, внесенный в языческую среду, стимулировал духовное развитие, очеловечивал эту среду, хотя, разумеется, между действительностью и идеалом всегда существует огромный разрыв. При всей развитости традиций восточнославянского язычества только принятие христианства позволило русской культуре через контакт с Византией преодолеть локальную ограниченность и приобрести универсальное измерение. Язычество не выделяло человека из природы, он был неразсторжим с миром ее вечного круговращения. С принятием христианства культура осознает себя и свое место в мире. Вместе с Библией русский народ получил на родном языке богатейшую литературу богословского, естественнонаучного, исторического, повествовательного содержания, по сути адекватную той, которая составляла круг чтения культурного человека Византии. Книги приобрели на русской земле непререкаемый авторитет, произвели переворот в национальном сознании. Любовь к книжной мудрости, по мнению В. К. Трофимова, – специфическая черта русских святых, бессознательное почтение перед книжной мудростью входило в ментальный строй русского народа.

Введение христианства по своему влиянию на сознание человека того времени представляло собой подлинную революцию, принесшую с собой совершенно новые ценности, новые формы жизни, разрушавшие прочно укоренившиеся древние стереотипы. Крещение в корне меняло всю сферу мыслительной деятельности и вследствие этого вступало в конфликт со всем предшествующим религиозным миропониманием. Язычество оказывало сопротивление и продолжало жить в народных низах. Возник феномен двоеверия, когда параллельно суще-

ствуют два плана культуры: «дневная» и «ночная», два типа религиозных верований: христианство и язычество. Русский человек почитал Бога, отправлял православные религиозные культы, но при этом верил в домовых, леших, одухотворял природу. Именно двоеверие стало, говоря словами В. К. Трофимова, «дополнительным импульсом парадоксальности русской души» [1, с. 131]. Проникновение православия в толщу народной жизни не было всеобъемлющим, оно руководило лишь религиозно-нравственными представлениями, оставляя свободный простор самобытному национальному творчеству, основанному на языческой экзальтации почвы и духа.

Если рассматривать влияние православия на русский культурный архетип, то следует отметить тот факт, что любая национальная культура заимствует только те элементы чужих культур, к восприятию которых она уже подготовлена всем ходом собственного развития, т. е., по выражению Г. В. Драча, имеет некий горизонт культурных ожиданий. Православие оказалось органичным для всего духа русской культуры. Как писал Г. Флоровский: «влияние христианства чувствуется значительно дальше и глубже религиозных тем, чувствуется в самой манере мысли» [цит. по 1, с. 126]. Н. О. Лосский в своей работе «Характер русского народа», цитируя слова Г. П. Федотова, отмечал: «...христианство попало в Руси на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено, по крайней мере высшими слоями народа в своей подлинной сущности именно как религия любви» [2, с. 36]. Православная вера выполняет роль духовного стержня, духовной субстанции для русского культурного архетипа. Именно благодаря православной вере русский народ приобщился к христианским ценностям, сохранив при этом самобытность и национальное своеобразие. В. К. Трофимов пишет: «Греческая вера, как ни одна другая религия, отвечала ментальным свойствам русского народа с его стремлением к абсолютным ценностям, с обостренным видением красоты мира, с присущим славянским народам созерцательностью и мягкостью характера» [1, с. 129].

Таким образом, можно говорить о том, что черты русского культурного архетипа, изначально заложенные в русском человеке природой, климатом и особенностями социального устройства, нашли свое подтверждение в православном менталитете. Так, аскетизм пустынножительства, пренебрежение к материальным благам и умение спокойно, без вычурности уйти в мир иной получили свое подтверждение в православном мировоззрении, где земное существование человека рассматривается как эпизод на пороге вечной жизни, а следовательно, не представляет самоценности. Именно поэтому основной задачей человека

была подготовка к смерти, которая расценивается как начало жизни, поэтому смыслом земного существования становятся духовные стремления к смирению, благочестию, ощущение собственной греховности и аскетизм. Черты мессианизма, сформированные в результате специфики государственного устройства, находят свое подтверждение в православном вероучении, ведь византийцы сознательно ограждали себя от различных влияний, в том числе и культурных, и эта автаркия перешла в русский культурный архетип, оформившись как мессианиззм. И потому русскому народу свойственно искание добра для всего человечества. Нигилистические стремления русского человека, его ориентация на трансцендентные проблемы, жизнь будущим, панморализм русской культуры способствовали укоренению эсхатологических настроений в русской культуре. По мнению Н. О. Лосского, основной чертой русского народа является религиозность и связанное с ней искание абсолютного добра, что заставляет человека задумываться о смысле жизни. Философ пишет: «Высокое развитие нравственного опыта сказывается в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к различению добра и зла и чутко различают примеси зла к добру» [3, с. 41]. Доброта, по мнению Н. О. Лосского, является одной из главных черт характера русского человека, в своей работе «Характер русского народа» он отмечал: «Нередко русский человек, будучи страстным и склонным к максимализму, испытывает сильное чувство отталкивания от другого человека, однако при встрече с ним, в случае необходимости конкретного общения, сердце у него смягчается и он как-то невольно начинает проявлять к нему свою душевную мягкость, даже иногда осуждая себя за это, если считает, что данное лицо не заслуживает доброго отношения к нему... Доброта русского человека свободна от сентиментальности, т. е. от наслаждения своим чувством, и от фарисейства: она есть непосредственное принятие чужого бытия в свою душу и защита его как самого себя» [цит. по 4, с. 249].

И. А. Ильин, рассуждая об отличиях характеров и мировоззрений русских и европейцев, замечает, что западноевропейское человечество движется волей и рассудком, тогда как русский человек живет, прежде всего, сердцем и воображением, а лишь потом волею и умом. Поэтому средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как «глупости»; русский, наоборот, ждет от человека, прежде всего, доброты, совести и искренности.

Русскому человеку свойственно религиозно-эмоциональное осмысление мира. Отсюда и высокое развитие у русского народа эстетического опыта, необходимого для художественного творчества. В русском культурном архетипе присутствует четкое разграничение добра и зла, осознание несовершенства земной жизни

ни и земных поступков, постоянный поиск совершенного добра. Признавая святость высшей ценностью, русский человек «стремится к абсолютному добру и поэтому не возводит земные, относительные ценности в ранг "священных принципов". Он хочет действовать всегда во имя чего-то абсолютного». [5, с. 441]. Любовь к свободе и ее высшему проявлению – свободе духа также связана с поиском абсолютного добра.

Одна из основных ценностей православия – смирение, кротость, способность без особых претензий принимать все, что даровано Богом, не претендуя ни на что более этого. Ф. М. Достоевский, подтверждая эту мысль, пишет: «Пушкин угадал самую основную суть того, что наш народ считал и считает за самую высшую нравственную красоту души человеческой: это – тихое, кроткое, спокойное (непоколебимое) смиренное – если так можно выразиться: что-то младенчески чистое и ангельское живет в представлении народном о том, что народ считает своим нравственным идеалом» [цит. по 4, с. 249]. Смирение, говоря словами Н. А. Бердяева, было единственной формой дисциплины личности. Именно в награду за добродетель смирения ей все давалось и все разрешалось. Для русского человека лучше смиренно жить, чем гордо совершенствоваться. Русский человек, подчеркивает философ, может бесконечно много терпеть и выносить, он прошел школу смирения.

Смирение – категория, которую русский человек принимает не только на себя, но и на свою страну. Определение «Святая Русь», которое русский дает своей земле, своему государству, своей Церкви, отнюдь не есть проявление гордыни, на которую не дерзнул ни один христианский народ, а скорее принесение себя в жертву, смиренное посвящение себя служению святости.

Таким образом, если мы анализируем своеобразные, зачастую противоречивые черты, присущие русскому человеку и русской культуре в целом, сформированные различными факторами, то мы сможем заметить, что практически все они находят свое отражение и преломляются через призму религиозного, православного мировосприятия. А это еще раз доказывает органичность православной веры для русского культурного типа, ее естественность.

Библиографический список

1. Трофимов В. К. Менталитет русской нации: учеб. пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – Ижевск: ИжГСХА, 2004. – 272 с.
2. Лосский Н. О. Характер русского народа // Старченко Н. Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. Фрагмент из книги Н. О. Лосского «Характер русского народа». Диалог времен и народов. –

- М.: Знание, 1991. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия и жизнь», № 2).
3. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 672 с.
 4. Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека / сост. С. Иванов – М.: Московская школа политических исследований, 2006. – 616 с.
 5. Культурология / под ред. Г. В. Драча. – Ростов н/Д, 2000.

БОГИ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Е. В. Климов

Всероссийский историко-этнографический музей,
г. Торжок, Россия

Summary. In this article the author carries on a controversy with A.N. Uzhankov who in his article “Campaign 1185 of the prince Igor Svyatoslavich.” [2009. № 2. P. 64–71] suggests that the author of “Igor’s Tale” considered Prince Igor’s actions from the point of view of the Holy Writ. In this article the disagreement with that idea is expressed and it is shown that pre-Christian religion was world-viewing base of the poem.

Key words: God; Perun; Khors; Stribog; Dazhdbog; Simargl; Makosh; Volos-Veles; Karna; Mithra-Varuna; The Sun.

Одним из важнейших письменных источников по истории Древней Руси является бессмертное «Слово о полку Игореве». О «Слове...» написана обширнейшая литература. Исследователи приходили к самым неожиданным и прямо противоположным выводам: то объявляли «Слово...» литературной подделкой, созданной в конце XVIII века для оправдания империалистической политики Екатерины II; то определяли его как подражание «Задонщине»; то приходили к выводу о его тюркском происхождении. Один из крупнейших современных исследователей поэмы акад. Д. С. Лихачев определил его, как «...плач о настоящем и до известной степени слава будущему Руси» [1]. Но всех их объединяет одно – они делают свои выводы исходя из современного поэме культурно-этнического окружения. Тюркологи ищут его корни среди тюркских степных соседей Руси; норманисты – в северогерманских, варяжских влияниях, византологи – в православных и т. д. Но именно в этом и заключается их методологическая ошибка.

Одним из таких примеров является статья А. Н. Ужанкова «Поход 1185 г. Игоря Святославича на половцев в контексте священного писания и древнерусского предания» [2], в которой автор рассматривает события, описанные в древнерусском произведении, через призму христианских нравственных ценно-

стей. Если такой подход в оценке действий внуков Олега Гори-славича летописцем оправдан, то в отношении автора поэмы он ничем не обоснован. Почему? Потому что для христианина, каковым был летописец, это является само собой разумеющимся, а религиозные убеждения автора «Слова...» надо еще выяснить. Конечно, он был крещенным, православным человеком, но одновременно хорошо разбирался в дохристианской религии и, судя по идейному содержанию поэмы, считал нравственные ценности религии предков более приемлемыми для своего времени. Если сравнить оба описания похода князя Игоря – летописное и поэтическое – то сразу же видишь отличие их между собой. И это отличие имеет религиозную основу. Летописец все события, так или иначе связанные с походом, оценивает с позиций христианской морали и провиденциализма. Вот как он объясняет причину разгрома половцев на берегах Хорола: «...Гь... дасть победу князема Роускыма... Стослав же и великий князь Рюрикъ побъдоу приемша млтвами святому мученикоу Бориса и Гльба и поидоша когождо во свояси славящее Ба во Троиць Отца и Сына и Святого Духа» [3]. Здесь все просто и ясно: русские князья знают, кто дал им победу и кого надо за это благодарить. А вот он от имени князя Игоря объясняет солнечное затмение: «...тайны Божий никто не вьсть, а знамению творецъ Богъ... а намъ что створить Богъ или на добро или на наше зло а то же намъ видите...» [4]. Летописец убежден – все в руках божьих.

Совершенно иначе начало похода описывает автор поэмы:

И рече Игорьъ
Къ дружиньъсвоей:
«братие и дружино!
Луце жъ потяту бытии,
Неже полонену быти...»
Спаль князю умъ
Похоти
И жалость ему знамение заступи [5].

Здесь нет и намека на божественный провиденциализм и божью волю.

Итак, из какого духовного источника черпал свое вдохновение автор «Слова о полку Игореве»? Ответ на этот вопрос дает нам автор в самом начале поэмы:

Не лепо ли ны бяшетъ, братие,
Начати старыми словесы...
По былинам сего времени [6].

«Старыми словесами» – это не новыми для русских людей XII в. христианскими заповедями, о которых говорит А. Н. Ужанков, а древними религиозно-этическими понятиями, с помощью которых автор предлагает осмыслить «былины сего времени», т. е. события настоящего времени. Очевидно, он считал, что современные ему «словесы» – понятия – недостаточны для того, чтобы объяснить и дать нравственную оценку этим событиям. Это предположение находит подтверждение в выводе о том, что в XII веке разные социальные слои, в том числе княжеско-дружинное сословие, переживали своеобразную ностальгию по религии предков [7].

В соответствии с поставленной задачей автор вводит в поэму весь пантеон дохристианских богов: Бога, Перуна, Волоса-Велеса, Стрибога, Дажьбога, Дива, Хорса, Макошь. Все они, кроме Велеса-Волоса, находились в киевском Пантеоне [8]. Относительно конфессиональной принадлежности богов, названных в «Слове...» у исследователей сомнений нет: Перуна и «иже с ним» относят к языческим богам, а Бога, который несколько раз упомянут в поэме, отождествляют с христианским Богом-отцом. Но с этим теонимом не все так ясно и понятно. Поэтому с него и начнем, но перед этим определимся с жанром поэмы.

На уникальный жанровый характер «Слова...» указал один из исследователей поэмы Б. М. Гаспаров: «...необходимо подчеркнуть, что художественная текстура «Слова о полку Игореве» включает в себе многие черты, указывающие на мифологический характер повествования. Этот способ развития повествования, типичный для мифа, имеет много общего с техникой развития мотивов в музыкальном произведении» [9]. Итак, «Слово...» является сакральным мифом, изложенным в музыкально-поэтической форме. А так как в этом произведении отсутствует христианский Бог и святые и безраздельно господствуют дохристианские боги, то этот вывод известного ученого дает нам право использовать «Слово...», наряду с Ригведой и Авестой, в качестве источника по изучению функциональности древнерусских богов.

Бог. Этот теоним не является только христианским. Он был заимствован восточными славянами у северных иранцев за 700 лет до описываемых событий [10]. Прокопий Кессарийский писал, что анты верят в единого бога: «только Бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды» [11]. Анты, как убедительно доказал В. В. Седов, являлись предками восточных славян [12]. Немецкий миссионер Гельмонд обратил внимание на такую особенность балтских славян: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают

и единого Бога, господствующего над другими в небесах» [13]. О вере славян в единого бога писали восточные авторы [14]. До принятия христианства им, наряду с Перуном и Волосом, клялись при заключении договоров с Византией князья Олег, Игорь и Святослав [15]. Его земным символом являлся огонь. Анализ функций показал его универсальность [16]. В поэме он появляется после того, как Ярославна последовательно обратилась с молитвами ко всем верховным богам, и он, сменив гнев на милость:

Игореви князю богъ путь кажетъ
Изъ земли половецкой
На землю Рускую... [17].

Перун. Рождение культа Перуна-Громовержца относится к глубокой индоевропейской древности. В. В. Иванов и В. Н. Топоров относили его рождение к концу III тысячелетия до нашей эры [18]. Е. В. Аничков считал, что первенство Перуна в Киевской Руси почти современно рождению древнерусского государства [19]. Его считают покровителем княжеско-дружинного сословия и богом войны [20]. Сведение функций Перуна только к военным сильно упрощает это верховное божество, превращая его в типичного бога войны. Вышеназванные авторы не обратили внимания еще на одну очень важную социальную и космогоническую функцию этого бога. Он являлся гарантом соблюдения договора. Его именем клялись при заключении международных договоров с Византией князья Олег, Игорь и Святослав [21].

В индоиранском пантеоне гарантом соблюдения договора являлся бог Митра. Он ассоциировался с богом Огня и сопровождал солнце в его ежедневном движении по небу, следил за теми, кто хранит верность договору и кто его нарушает [22]. Со временем Митра стал почитаться и как бог войны, сражающийся на стороне праведного. Производное от Митра русское *мир* в значение 'договор' [23]. Князь Святослав после неудачной военной экспедиции против Византии обратился к императору со следующими словами: «Хочу имети миръ с тобою твердъ и любовь» [24]. Этим же понятием на Руси обозначалась община-мир. Двойником Митры являлся бог Варуна, отвечающий за соблюдение верности данной клятве. Вместе они правили миром «по истине – *rta*». Индоиранская традиция тесно связывает Митру-Варуну с солнцем [25].

Но вернемся к древнерусскому Перуну. Этот бог воплотил в себе функции ведических Митры и Варуны – хранителей договора-клятвы, Индры – бога войны и громовержца, а такое совмещение божественных функций свойственно только зороастризму [26]. Есть ли он в поэме? Присутствие Перуна (Митры-Варуны) проявляется в грозном предзнаменовании – солнеч-

ном затмении, с которого начинается описание главных событий в «Слове о полку Игореве...»:

Тогда Игорь възрѣ на светлое солнце
И видѣ от него тьмою
Вся своя воя прикрыты [27].
... Тогда вступи Игорь князь въ златъ стремя
И поѣха по чистому полю.
Солнце ему тьмою путь заступаше [28].

Удивительные вещи описывает автор поэмы. Игорь смотрит на «светлое солнце» и видит, как оно покрывает тьмою весь его полк и путь закрывает, оставаясь при этом «светлым». В этом эпизоде проявился «двойной облик» светила:

Это (двойной) облик, (один) Митры, (другой) Варуны,
Принимает солнце, чтобы быть видимым на лоне неба;
Безгранична одна (из его двух мощных) форма, та
(которая) сверкающая (Митра); другая черная
(Варуна), рыжие кони (кони солнца) ее влекут [29].

Чем же заслужили князь Игорь и его воины их гнев? Автору поэмы было известно, что князь Игорь уклонился от участия в общерусской военной экспедиции ранней весной 1185 года под руководством великого князя Святослава против половцев, когда в битве у реки Хорол степнякам было нанесено тяжелое поражение. Из-за отсутствия среди русских дружин полка Игорева половцам удалось уйти от полного разгрома и сохранить часть своих сил. За год до этого он подверг страшному и безжалостному разгрому город Глебов [30]. В глазах автора поэмы, глубокого знатока дохристианской древнерусской религии, это было тяжким преступлением против истины (rta):

Тии бо два храбрая Святославовича, –
Игорь и Всеволодь –
Уже лжу убудиста [31].

Нравственные преступления «храбрыя Святославича» не ограничивались жестокостью и вероломством по отношению к своим соотечественникам. Автор поэмы выше национальных рамок и придает нравственности, которая понимается как правда в противовес лжи, универсальный характер. Устами великого князя Святослава он обвиняет Игоря и Всеволода в нечестности и в отношении к половцам:

О моя сыновья, Игоре и Всеволоде!
Рано еста начали Половецкую землю
Мечи цвелити, а себе славы искати.

Нъ нечестно бо кровь поганую пролиясте [32].

Нечестность проявилась в том, что Святославиичи предприняли поход в Половецкую землю с целью грабежа обескровленных половецких станов:

И рассушась стрѣлами по полю,
Помчаша красныя дѣвки половецкыя,
А с ними злато, и паволоки, и драгие оксамиты [33].

Погром, учиненный Игорем в Глебове Переяславском, отказ от участия в общерусском походе против половцев, грабеж незащищенных половецких станов – вот перечень тяжких преступлений против истины (*rta*), которые, по мнению автора поэмы, вызвали гнев Перуна – ее неумолимого стража. Этот гнев проявился в солнечном затмении. Этим явлением космического масштаба древнерусский Бог давал понять князю Игорю, что он против его похода. Но Игорь не сумел понять божественного знамения «и жалость ему знамение заступи».

Совершенно иначе оценивает события русско-половецкой войны 1185 г. летописец. После разгрома половцев на берегах Хорола он с откровенной радостью за русское воинство, забыв о всех христианских заповедях, записал: «...и бы радость велика, дружина ополонишася и колодники поведоша и оружья добыша и конь и возвратишася домовъ славяще Бога и святую Божью помощницу роду хрыяньску» [34]. Естественно, что храбрые Ольговичи тоже возжелали «ополонишася и колодники и оружья и конь». И им это удалось: «...и побѣжени бывшее Половци и биша и до вежъ множество полона взяша жены и дѣти и стояша на вежа... веселяся» [35]. И никакого осуждения со стороны летописца, и никакого милосердия к поверженному врагу. Но когда «побѣжени быша наши гнѣвомъ Бжѣимъ... и възвратишася с побѣдою великою Половци...» [36], он вспомнил, что: «Бъ бо казнить рабы своя напастыми различными: огнемъ и водою и ратью» [37]. Если бы князь Игорь вернулся домой с победою, то летописец наверняка бы записал: «и бы радость велика, дружина ополонишася и колодники поведоша и оружья добыша и конь и возвратишася домовъ славяще Бога». Летописец слепо следует за событиями: русские победили – Бог помог, русские разбиты – Бог наказал за грехи.

Индоиранские Митра-Варуна и древнерусский Перун – стражи истины (*rta*). Есть ли в древнерусской религиозной системе аналог этому этическому закону? Универсальный нравственный закон *rta* (авест. *aša*) восходит к глубокой индоарийской древности и является основополагающим в ведической и

авестийской этике. Он лежит в основе мироздания, и ему подчиняются боги и их творения – люди, растения и животные. Никто и ничто не может безнаказанно нарушить или избежать действия этого закона. Равенство людей и богов перед ним является центральной идеей индоиранской этики. На социальном уровне космическому *rta* (*aša*) соответствовала *дхарма* – карма, закон, утверждающий зависимость каждого существа от совершенных ранее поступков. Ведическая традиция определяет этот универсальный этический принцип как «путь Солнца» – «Солнце – лицо *rta*, чистое и прекрасное». Наличие этого этического принципа мы также находим в «Слове ...»:

Игорева храброго полка не въскресить!
За ним кликну Карна... [38]

Академик Е. А. Рыбаков, следуя традициям древнегреческой мифологии, причислил **Карну и Желю** к демоническим персонажам и определил их как плакальщиц [39]. Согласиться с таким слепым следованием за древнегреческой мифологией невозможно. Сущность Карны раскрывается содержанием «Слова о полку Игоре...», центральной идеей которого является возвращение к старым, дохристианским этическим понятиям. Князь Игорь и его дружина понесли тягчайшее для воина наказание – плен – за преступление против нравственности – «уже лжу убудиста». Именно из-за этого «по ним кликну Карна». Автор поэмы отдает должное воинской доблести «Игорева храброго полка». Но древнерусское общество уже пережило героические века, когда воинская доблесть и удача являлись сами по себе нравственными ценностями. Во времена автора «Слова...» возрождаются этические принципы, имеющие универсальный характер. «Карна кликнула» после гибели полка Игорева, которую до этого предрекал Див с вершины дерева. Див и Карна кличат, то есть взывают, об одном и том же. Только Див кличет-извещает до свершения события – гибели полка, а Карна кличет после его гибели. Итак, **Карна** это древнерусский аналог индоарийской Дхармы – Кармы – закона воздания за совершаемые действия и поступки.

Перун, воплотивший в себе функции солярного божества, являлся одновременно и хранителем нравственного закона – «Солнце – лицо *rta*». Автор «Слова...» был глубоким знатоком дохристианской восточнославянской религиозно-философской системы и поэтому ввел в поэму этот универсальный этический закон.

Хорс – верховный бог, о функциях которого высказывались различные мнения [40]. М. А. Васильев пришел к выводу о том, что Хорс является «сармато-аланским наследием у восточ-

ной ветви славянства» [41]. С Хорсом, очевидно, следует связать и имя одного из трех легендарных братьев, основателей Киева, – Хорива, а также этноним «хорваты». Определенная часть этого племени, входившего в племенной союз антов, после Великого переселения народов осела на берегах Днепра и в восточных Карпатах. По мнению исследователей, «коренными жителями Украинского Прикарпатья были хорваты» [42]. Поэтому не случайным является тот факт, что именно на этой территории в IX–X вв. возникают мощные религиозные центры, в которых культы огня и солнца играли главенствующую роль [43].

На противоположном краю скифского мира мы также встречаемся с топонимами, производными от Хорса, это Хорасан и Хорезм, который являлся прародиной зороастризма [44]. В. Н. Топоров считает, что «„хорезмийские“ следы в географических названиях не раз встречаются в пространстве между Средней Азией и Южной Россией» [45]. Он обосновывает этимологическую связь Хорезма с Хорсом – богом Солнца восточных славян [46].

Дажьбог. Индоиранское происхождение Дажьбога не вызывает возражений [47]. Имя Дажьбог состоит из двух слов: «*Дажь* – близкое ведическому *дау* – «делить, распределять», и в ведических текстах употребляется при Бхага (ир. *bhaga*, рус. бог). Выражения, объединяющие *аши* и *дау*, напоминают многочисленные ведические тексты, объединяющие *бхага* и *дау* (божество)» [48]. Таким образом, Дажьбог являлся не только «подателем благ» и распределителем богатства, он еще был тесно связан с универсальным этическим законом. Но этим не ограничиваются его социально-этические функции. Он же учредитель княжеской власти, в «Слове...» древнерусские князья названы его внуками [49]. Дажьбог – «...сын Сварогов... бе муж силен, <...> от него же начата человеци дань давати цесарем» [50], это летописное свидетельство указывает на социальные функции этого бога. В ведической традиции за установление социальных отношений отвечал младший верховный бог Арьяман [51]. Древнерусский Дажьбог вобрал в себя социальные функции этого ведического божества и от него же унаследовал солярную сущность. «Многие тексты Брахман говорят о „пути Арьяман“, который понимается как путь солнца: в эпосе Арьяман – правитель южного пути – солярного символа» [52].

Солярная ипостась, непосредственная связь с универсальным этическим принципом и социальные функции поставили Дажьбога в один ряд с Перуном и Хорсом. «Трижды (разделены) самые высокие светоносные труднодоступные миры: Там царствует трое мужей Асуры, чтящих рта, деятельных, не под-

дающихся обману, пусть трижды в день эти боги будут на жертвоприношении» [53].

Вместе они составляли светоносную троицу, то есть «тресветлое солнце», к которому обратилась в своей молитве Ярославна в самый трудный и трагический момент своей жизни.

Ярославна рано плачетъ
Въ Путивль на забралъ, аркучи:
Свѣтлое и тресвѣтлое слънце!
Всѣмъ тепло и красно еси... [54]

Плач Ярославны является, очевидно, фрагментом очень древнего устного текста молитвы солнцу и перекликается с гимном этому божеству в Авесте [55]. Обращение Ярославны к Солнцу объясняется тем, что она считает Солнце высшим судьёй, вынесшего тяжкий приговор ее мужу – поражение и плен:

Свѣтлое и трѣсвѣтлое слънце!
Чему, господине, простре горячую свою лучю
На ладъ вой?
Въ полъ безводнѣ жаждую имъ лучи съпряже,
Тугою имъ тули затче? [56]

Последние две строчки из молитвы Ярославны также совпадают по смыслу с гимном Митре из Авесты:

Летят напрасно стрелы
С орлиным опереньем
Из луков их тугих,
Но не наносят ран,
Когда не признан ими,
Бывает грозен Митра... [57]

В авестийском гимне солнечный Митра обезоруживает того, кто не признает его – «летят напрасно стрелы». В молитве Ярославны тресветлое Солнце обезоружило воинов Игоря, иссушив им луки и закрыв им колчаны. Летопись подтверждает этот факт: «...приидоша многое множество Половецъ, и отнюдъ Русское воинство отлучиша отъ воды, и уже бяху три дни сами и кони ихъ воды во уста не впускаху, и изнемогаша безводиємъ сами и кони ихъ, бо тогда зной велици зъло...» [58]

Молитвы Ярославны, искренние и эмоциональные, были услышаны «царствующими мужами, чтящих rta, не поддающихся обману» и:

Прысну море полунощи,
Идут сморци мъглами.
Игореви князю богъ путь кажетъ

Изъ земли Половецкой
На землю Русскую [59].

Освобождение князя Игоря – это божественное деяние. Но какого Бога? А. Н. Ужанков считает, что спасение к Игорю пришло после покаяния [60]. «Игорь помянухъ азъ грѣхы своя предъ Господомъ Богомъ моимъ...» [61] Но в «Слове...» этого нет. О спасение мужа молится дохристианским богам его жена Ярославна, и как результат этих молитв побег князя Игоря удастся. Это не христианский Бог. Если бы князя Игоря из плена спас христианский Бог, то тогда Ярославна должна была обращаться со своей молитвой к нему, а не к Солнцу. И не случайно «богъ путь кажетъ» Игорю после молитвы Ярославны дохристианским богам. И еще очень важное доказательство вышесказанного. В поэме князь Игорь свой побег совершает в образе оборотня:

А Игорь князь поскочи
Горностаемъ тростию
И бѣлымъ гоголемъ на воду.
Въврѣжеса на брѣзь комонь
Соскочи съ него бусымъ влъкомъ.
И потече къ лугу Донца,
И полеть соколомъ подъ мглами... [62]

По христианским канонам это совершенно невозможно. Летописец пишет об этом просто и ясно: «...се же избавление створи Господь...» [63]. Взгляды летописца и автора поэмы прямо противоположны – летописец видит причину спасения князя Игоря в покаянии, автор «Слова...» в молитве Ярославны дохристианским богам, после которой «богъ путь кажетъ».

Стрибог назван в иерархическом списке древнерусского летописца четвертым, следом за светоносной троицей [64]. В «Слове...» ветры названы «стрибожьими внуками», что указывает на его атмосферный воздушный уровень. Среди его подданных находился бог ветра Вайю (восточнослав. *Вий*) – душа богов, «дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает» [65]. В повести Н. В. Гоголя именно Вий, демонический персонаж, лишает жизни главного героя.

В «Слове...» ветры выполняют аналогичную функцию – несут смерть воинам князя Игоря:

Се вътри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами
На храбрыя штъкы Игоревы [66].

«Вѣюеть съ моря стрѣлами» потому, что согласно индоарийской мифологии бог ветров рождается в священном море Воурукаша. Стрелы, которыми веют внуки Стрибога, – это ору-

дие божественной кары. Этот вывод подтверждает и молитва Ярославны, обращенная к этому грозному божеству:

О вѣтръ, вѣтрило!
Чему, господине, насильно вѣши?
Чему мычеша хиновскыя стрѣлки
На своею нетрудною крилицю
На моя лады вой? [67]

Ярославна точно указала на причину гибели «полка Игоревы»: Солнце своими лучами обезоружило русских воинов «в полъ безводномъ жаждою имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче», а внуки Стрибога расстреляли их «хиновскыя стрѣлки». Таким образом Солнце и Ветер совместными усилиями обрекли русских на поражение. Именно они, а не воинская доблесть половцев явились, по мнению автора поэмы, главной причиной гибели «храброго полка Игоревы». Это была божественная кара за нравственные преступления.

Симаргл – один из самых загадочных богов киевского Пантеона. Его иранское происхождение, как и Хорса, Дажьбога и Стрибога, не вызывает сомнения у исследователей [68]. Его аналогом является священная птица иранской мифологии Симург, которая представляется рядом исследователей в образе крылатой собаки [69]. С трактовкой образа Симаргла как крылатой собаки (волка) не согласен М. А. Васильев [70]. Это животное, согласно авестийским традициям, непременный участник похоронного обряда [71]. Автор древнеперсидского эпоса «Шах-Наме» рисует образ Симурга (Симаргла) как грозного, несущего гибель, преграждающего путь. Симург умел говорить по-человечески. Это была вещая птица, и ей было открыто будущее.

Аналогичные функции выполняет Див в «Слове о полку Игореве...». Б. А. Рыбаков считал его мифическим, сказочным существом, в котором проявились черты грифона и в функции которого входит предупреждение Русской земли о надвигающейся опасности [72]. Ошибка состоит в том, что к определению Дива он относит нижнюю строку «кличетъ врѣху древа» и пропускает верхнюю, определяющую образ – «свист звѣринъ вѣста», а не птичий. Именно в свисте зверином раскрывается образ Дива – крылатого зверя – очевидно, собаки или волка.

Свист звѣринъ вѣста
Збися Дивъ –
Кличетъ врѣху древа [73].

В ночь после выступления Игоря в поход и солнечного затмения разразилась гроза, непременный атрибут гнева верховных богов, поднявшая лесных и степных обитателей, кото-

рым передалась тревога и страх, предчувствие надвигающегося гнева богов:

Грозою птичь убуди...
Уже бо бѣды его пасеть птичь по дубию
Вльци грозу въсрожать по яругам
Орли клеткомъ на кости звѣри зовут
Лисицы брешут на чръленя щиты [74].

Среди этого звериного переполоха появляется главный персонаж – Див. Его голос перекрывает всех остальных:

Свист звѣриный вѣста, збися дивъ –
Кличеть врѣху древа, велить послушати –
Земли незнаемъ [75].

Птица-зверь предсказывает, кличет, возвещает. В этом эпизоде поэмы Див выполняет ту же функцию, что и Симург в «Шах-Наме», который открывает волю богов герою поэмы:

Сказал Симург: Любя тебя, открою
Я нынче тайну неба пред тобою [76].

Параллели между Симургом и Дивом на этом не заканчиваются. У них одинаковая среда обитания. Это дремучий, нелюдимый лес, в котором они выбирают вершины деревьев:

Вот время первой стражи миновало –
И небо, словно мускус, черным стало
Возник Симург бессмертный <...>
И в тот дремучий, нелюдимый лес
Симург спустился с сумрачных небес [77].

Именно на вершине деревьев и Див и Симург вещают – «кличат» волю верховных богов. И сразу же половцы, извещенные о божественной воле, бросились на дружину князя Игоря:

А половин неготовами дорогами
Побѣгоша къ Дону великому [78].

Но Игорь не ведает своей участи и продолжает вести свою дружину навстречу гибели и плену: «Игорь къ Дону вой ведеть!» [79] Див поэмы – это Симаргл киевского Пантеона.

Волос. Ему дается определение как богу богатства и плодovitости, покровителя купеческого сословия [80], в летописи он назван «скотым богом» [81], он же родоначальник поэтов-гусяров:

О Бояне, соловию стараго времени!
Чи ли вѣспѣти было

Въшей Бояне,
Велесовъ внуче [82].

Но не только поэтов. Старославянское «вещий» указывает на его принадлежность к сословию волхвов [83]. Функцию покровителя купеческого сословия надо отбросить, т. к. в X в. это сословие находилось в зачаточном состоянии и не могло вырабатывать своего бога-покровителя.

И так подведем первые итоги: Волос – покровитель скота, родоначальник поэтов-гуслиаров и волхвов, в том числе врачей-лечителей. Но кроме этих функций, у него просматриваются глубокие связи с княжеско-дружинным сословием. Известно, что функции жреца и князя в дохристианский период часто совмещались в одном лице [84], о чем свидетельствуют «Слово о полку Игореве» и былинный эпос. В одной из наиболее архаичных былин «О Волхве Всеславиче» показан образ князя-волхва. Эпитетом Тур в поэме чаще других награждается Всеволод Святославович. Автор с явным восхищением описывает несокрушимую мощь этого князя-воина:

Ярь туре Всеволод!
Стоишь на борони,
Прыщещи на вой стрѣлами,
Гремлещи о шеломы мечи харалужными!
Камо, туръ, поскочяше,
своимъ златымъ шеломом посвъчивая,
Тамо лежать поганья головы половецкыя.
Поскепаны саблями калеными шеломы оварьскыя,
Отъ тебе, ярь туре Всеволоде! [85]

Этот отрывок из древнерусской поэмы созвучен гимну одному из верховных ведических богов Рудре:

Я вздымаю высокую молитву
К высокому, бурому, светлому быку.
Мы воспеваем буйное имя Рудры.
С твердыми членами, многоцветный, мощный,
Бурый украсил себя светящимися золотыми украшениями.

По праву носишь ты стрелы и лук,
По праву – золотые ожерелья,
По праву распространил над миром этот ужас,
Ведь нет, Рудра, сильнее, чем ты! [86]

Известно также, что именно «ярь тур Всеволод» являлся главным зачинщиком этого злосчастного похода в половецкие степи:

И рече ему (Игорю) буй-туръ Всеволодъ:
«...Съдлай, брате,
Вои бръзьи комони
А мои ти готови,
Осъдланы у Курьска напереди» [87].

Под стать своему князю дружина, напоминающая своими качествами отважных и многочисленных Марутов, воинов Рудры:

А мои ти куряни свѣдоми кѣмети:
Сами скачють, акы сѣрыи влѣци въ полѣ,
Ищучи себе чти, а князю слав [88].

Веды рисуют Рудру как дикого, неукротимого воина и охотника. «Будучи богом, Рудра не «плохой», но в его характере есть неопределенность, которая ставит его вне добра и зла. Рудра легко превращается в животное или маскируется и становится неузнаваемым, он охотник, он покровитель отрядов своих воинов» [89].

К вышеперечисленным качествам Волоса-Велеса можно с полной уверенностью добавить его родство с ведическим Рудрой: оба они охотники, обладающие способностью к перевоплощению, лекари, и цель их действий – война и добыча скота. Эта характеристика сближает его с главным героем былины о Волхве Всеславовиче, наиболее архаичной в былинном цикле [90].

Итак, в древнерусском Волосе-Велесе воплотились основные черты ведического Рудры.

Макошь. Ее считают богиней Земли и плодородия. В «Слове...» она представлена в трех качествах: Русская земля, Половецкая земля и земля неизвестная. Это не географические понятия. Для обозначения географического локуса автор использует слово «поле»: «то почнуть наю птици бити въ полѣ Половецкомъ» [91]. Во всех трех качествах Земля показана автором как существо одушевленное: «велить послушати – земли незнаемъ» [92], «О, стонати Русской земли...» [93], «Кликнула, стукнула земля...» [94], «а Русской земли веселия» [95]. Земля стонет, слушает, кличет, стучит и веселится. Но в отличие от богов мужского рода, которые проявляют свою активность в осуждении, наказании и спасении главного героя, она пассивна. Она не осуждает, не наказывает, не спасает. Она ведет себя, как и положено женщине-матери, которая терпеливо ждет своих непослушных сыновей и радуется их возвращению.

Таким образом, «Слово о полку Игореве» является произведением, в котором автор на основе дохристианской мифологии дал нравственную оценку важнейшим событиям своего времени. Для этой цели он ввел в сюжет всех верховных богов,

как универсального Бога, так и функциональных Перуна, Велеса-Волоса, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла, Макошь и универсальный нравственный закон воздаяния Карну.

Библиографический список

1. Лихачев Д. С. Великое наследие. – М., 1980. – С. 187.
2. Ужанков А. Н. Поход 1185 г. Игоря Святославича на половцев в контексте священного писания и древнерусского предания // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2009. – № 2. – С. 64–71.
3. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2000. – Стб. 636.
4. Там же. Стб. 637.
5. Слово о походе Игоревом, Игоря, сына Святославова, внука Олегова / редакция Д. С. Лихачёва // Злато слово. – М., 1986. – С. 30.
6. Слово о походе Игоревом... С. 28.
7. См. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М., 1982. – С. 774.
8. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 67.
9. Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – М., 2000. – С. 34.
10. Абаев В. И. О происхождении фонемы g(h) в славянском языке // Проблемы индоевропейского языкознания. – М., 1964. – С. 119–120.
11. Прокопий из Кессарии. Война с готами. – М., 1950. – С. 297.
12. Седов В. В. Славяне. – М., 2002.
13. Гельмонд Д. Славянская хроника. – М., 1963. – С. 186.
14. Древнерусское государство и его международное значение / под ред. А. П. Новосельцева. – М., 1965. – С. 388–390.
15. ПВЛ БЛДР. Т. 1. – СПб., 2000. – С. 103.; ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 47–48.
16. Климов Е. В. Монотеизм восточных славян // Вопросы истории. – 2007. – № 12. – С. 168–170.; Он же. К вопросу о верховном боге в пантеоне древних славян // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 18. – Вып. 25. – С. 13–21; Религиозная реформа великого киевского князя Владимира I и христианизация Древней Руси. – Тверь, 2010.
17. Слово о походе Игоревом... С. 66.
18. См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянской древности. – М., 1974.
19. См. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914.
20. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 262.; Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. – М., 1999. – С. 218.
21. См. Сахаров А. Н. Дипломатия Древней Руси. – М., 1980.; ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 37, 53, 73.
22. См. М. Бойс. Зороастрийцы. – М., 1988.; Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М., 1988. – С. 88.
23. См. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянской древности. – М., 1974.
24. Сахаров А. Н. Дипломатия Святослава. – М., 1982. – С. 211; ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 71.
25. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 42.
26. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 88.
27. Слово о походе Игоревом... С. 30.
28. Слово о походе Игоревом... С. 34.
29. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 42.
30. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 643.

31. Слово о походе Игоревом... С. 46.
32. Там же. С. 50.
33. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 36.
34. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 396.
35. Там же. Стб. 397.
36. Там же. Стб. 398.
37. Там же. Стб. 400.
38. Слово о походе Игоревом... С. 44.
39. Рыбаков Б. А. Указ. соч.
40. Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 440.
41. Васильев М. А. Указ. соч. С. 55.
42. Тимошук Б. А. Восточные славяне. – М., 1995. – С. 174.; Седов В. В. Славяне. С. 192; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / ред. О. Н. Трубачев. – М., 1981. – Вып. 8. – С. 151.
43. См. Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. – М., 1993.
44. Абаев В. И. Два зороастризма в Иране // Вестник Древней истории. – 1990. – № 4. – С. 203–204;
1. Раппопорт Ю. А. Религия древнего Хорезма. Некоторые итоги исследования // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 6. – С. 75; Сарианиди В. И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник Древней истории. – 1989. – № 2. – С. 152.
45. Топоров В. Н. Указ. соч. С. 518–519.
46. Там же.
47. Рыбаков Б. А. Язычество Древних славян. С. 417–437, 500–502.
48. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 108.
49. Слово о походе Игоревом... С. 45.
50. Шахматов А. А. ПВЛ. Петроград, 1916. – С. 351; ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 279.
51. Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 133.
52. Там же. С. 72.
53. Там же. С. 86.
54. Слово о походе Игоревом... С. 64.
55. Авеста. – М., 1993. – С. 86.
56. Слово о походе Игоревом... С. 66.
57. Авеста. С. 86.
58. ПСРЛ. Т. 10. Патриархия или Никоновская летопись. – М., 2000. – С. 13.
59. Слово о походе Игоревом... С. 66.
60. Ужанков А. Н. Указ. соч. С. 64–71.
61. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 643.
62. Слово о походе Игоревом... С. 69.
63. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 651.
64. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 67.
65. Бойс М. Указ. соч. С. 14.
66. Слово о походе Игоревом... С. 38.
67. Там же. С. 64.
68. См. Рыбаков Б. А. Указ. соч.; Васильев В. М. Указ. соч.
69. См. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – М., 1978; Рыбаков Б. А. Указ. соч. и др.
70. Васильев М. А. Указ. соч. С. 129.

71. Запорожченко А. В., Черемисин Д. В. Ариманы и грифы: изобразительные традиции и индоевропейские параллели // Вестник древней истории. – 1997. – № 1. – С. 89–90.
72. Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 632.
73. Слово о походе Игоревом... С. 34.
74. Там же. С. 34.
75. Там же. С. 34.
76. Фирдоуси. Шах-Наме. – М.: Худ. лит., 1972. – Серия 1. – Т. 24. – С. 579.
77. Фирдоуси. Указ. соч. С. 580–581.
78. Слово о походе Игоревом... С. 34.
79. Там же.
80. Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 429.
81. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – М., 2001. – Стб. 61.
82. Слово о походе Игоревом... С. 32.
83. См. Рыбаков Б. А. Указ. соч.
84. Там же. С. 314.
85. Слово о походе Игоревом... С. 40.
86. Авеста. М., 1993.
87. Слово о походе Игоревом... С. 32.
88. Там же.
89. См. Дюмезиль Ж. Указ. соч.
90. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – М., 1955. – С. 70–72.
91. Слово о походе Игоревом... С. 72.
92. Там же. С. 35.
93. Там же. С. 62.
94. Там же. С. 66.
95. Там же. С. 68.

ХРИСТИАНСКАЯ И ЯЗЫЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОСНОВНЫХ ОБРАЗОВ-СИМВОЛОВ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Е. Ю. Гундорова

**Средняя общеобразовательная школа № 124
с углубленным изучением отдельных предметов,
г. Самара, Россия**

Summary. In this article, the principal images-symbols of the Word about Igor's Regiment are interpreted which permit to reveal the spiritual and moral idea of the work of literature through the analysis of the heathen and Christian positions of the Author, their unity and opposition.

Key words: Word about Igor's Regiment; heathenism; Christianity; images-symbols; sun; light; river.

«Слово о полку Игореве» – шедевр древнерусской литературы, вошедший в сокровищницу мировой поэтической культуры. Вот уже более 200 лет продолжается его тщательное изучение крупнейшими учеными. Но до сих пор это гениальное творение, «законченная бесконечность» (термин Е. П. Ченских), остается до

конца непознанным явлением в искусстве. Трудность его исследования заключается в том, что оно изобилует древней терминологией, славянскими фольклорно-мифологическими, языческими и христианскими образами-символами. Уникальность представленных в произведении образов-символов проявляется в их смысловой многогранности, позволяющей трактовать их с разных позиций и в то же время рассматривать как единство.

«Слово о полку Игореве» рассказывает о реальных лицах и событиях XII века, имевших место в истории Древней Руси. XI–XII века определяются отечественными историками как период двоеверия – сочетания христианской веры и язычества. Исследователь пережитков древнерусского язычества Н. М. Гальковский обратил внимание на то, что «русские люди обыкновенно не замечали своего двоеверия» [1, с. 142]. Взаимодействие христианской и языческой символики, составляющей основу образности «Слова», и объясняется особенностью религиозного сознания той далекой эпохи.

Автор «Слова о полку Игореве» начинает свое произведение с символического образа легендарного поэта – Бояна. Незвестный творец является учеником Бояна, наследником поэтических традиций, уходящих в глубь языческих времен. Он уважает славу и величие «внука Велесова». Подчеркнутое Автором «Слова» символическое родство Бояна с языческим богом Велесом – покровителем поэтов у славян – указывает на религиозные верования легендарного певца.

Удивительна характеристика способностей Бояна, данная его учеником – Автором «Слова». «Приступая к вещему напеву», поэт силами своего воображения и мысли может «превращаться» в волка, орла, соловья, «парить», «летать» под облаками. Ему подвластно время и пространство, в котором он свободно «перемещается», попадая как в прошлое, «старое» время, так и в будущее. Поэтому сказитель способен не только передавать события как певец, но и предсказывать их. Но такая творческая манера учителя – высокопарная, напыщенная, хвалебная – не подходит ему для рассказа «о походе Игоревом». «Повесть о године бед» должна быть иной, нежели песни Бояна, по традиции воспевающие славу князьям.

Творец «Слова о полку Игореве» в своем вступлении определяет исторический период, о котором пойдет речь в произведении: «Со времен Владимира княженья // Доведем до Игоревых лет» [7, с. 139]. Этот период, по нашему мнению, охватывает не всю эпоху от создания русского государства. Точкой отсчета является здесь принятие христианства на Руси, а окончание – Игорев поход, что соответствует 988–1185 гг.

Непосредственно рассказ о походе Игорево начинается символично, со «знамения небес» – солнечного затмения (1 мая 1185):

Но, взглянув на солнце в этот день,
Подивился Игорь на светило:
Середь бела дня ночная тень
Ополченья русские покрыла [7, с. 142].

Солнце занимает важнейшее место как в языческой, так и в христианской символике. В древнерусском пантеоне, т. е. совокупности богов восточных славян, солнечную природу имели Хорс, Дажьбог и Сварог. «Богом-солнцем» в христианской символике называют Иисуса. Христа часто именовали также «праведным», «незаходимым», «истинным», «разумным», «мысленным» солнцем [6, с. 442]. На солнце крестились, молились. В древнерусской литературе и в былинах с солнцем метафорически сближали князя (например, Владимир Красное Солнышко). В «Слове» мы наблюдаем сохранение народных традиций, поскольку неоднократно князя Игоря и других русских князей автор сравнивает с солнцем.

Объясняли славяне причины солнечных затмений мифологически: «на солнце напали демоны» или «солнце украли ведьмы, колдуны или дьяволы», «солнце столкнулось с месяцем» [6, с. 442]. Затмение солнца, по нашему мнению, предвещает не только поражение в битве. Тьма, закрывшая солнце, может быть трактована и как образ врага – половцев. В анализируемом произведении их чаще всего называют «погаными». В. И. Даль толкует слово «поганый» как «нечистый, по вере или по обычаям, поверьям; языческий...; нехристианский, некрещеный, бусурманский» [3, с. 658]. Игорь-князь идет сражаться именно с войсками «половцев поганых», а следовательно, с язычниками, не знающими света солнца, т. е. христианства.

С пятницы по воскресенье, как и в летописном подробном сказании Ипатьевской летописи, следуют решительные битвы несчастного Игорева полка, окруженного многочисленными половецкими войсками. Результат этих битв плачевный:

Игорь-князь в Каяле половецкой
Русские богатства утопил.
И бежит молва про удалого,
Будто он, на Русь накликав зло,
Из седла, несчастный, золотого
Пересел в кощеево седло... [7, с. 151]

Река Каяла неоднократно упоминается в «Слове» как место поражения Игоря. В настоящее время не установлено, какая именно река так называлась в XII веке. В языческой мифологии река символизирует «течение времени, вечность и забвение», ассоциируется с идеями судьбы, смерти, страхом перед неведомым, эмоциональными переживаниями утраты, разлуки [6, с. 406]. В то же время глагол «каять» означает «порицать или осуждать, корить и увещевать; заставлять каяться» [3, с. 413].

Согласно тексту, поход Игоря осуждается, т. к. он накликать зло на Русь – «разбудил поганых для войны» [7, с. 150]. Сам он, несчастный, сделался пленником, пересев из княжеского «золотого» «в кощеево седло» (т. е. седло пленника, раба). Значит, река Каяла символ раскаяния Игоря в своих грехах, прежде всего в грехе, имя которого «гордость». «Гордость – надменность, высокомерие, кичливость <...> Гордость мысленно уничтожает или оскверняет всякую добрую мысль, слово, дело...» [5, с. 347]. Гордость Игоря уничтожила доброе дело князя Святослава Киевского, который порубил «поганые рати» врага незадолго до похода Игоря. Значит, половецкая река Каяла – это еще и символ забвения, смерти, утраты. Игорь-князь предал забвению победы («русские богатства») своего двоюродного брата – князя Святослава Киевского.

Символично в «Слове» описано Игорёво поражение и его последствия для Русской земли:

И закрылось небо, и погас
Белый свет над Русскою землею,
И, как барсы лютые, на нас
Кинулись поганые с войною [7, с. 153].

«Свет» в христианской символике является воплощением истинности, праведности и святости. «Народной традицией было усвоено и переосмыслено библейское учение о божественном происхождении света (Быт. 1:1–4). Согласно „Стиху о Голубиной книге“, „белый свет“ зачался „от лица Божья, / Со(л)нце праведно – от очей его, / Светел месяц – от темечка“ или зачался наш „белый свет – / От святого Духа Сагаофова; / Солнце красное от лица Божья, / Самого Христа Царя небесного“» [6, с. 424]. В то же время «свет» противопоставляется «тьме» так же, как «день» и «ночь», «добро» и «зло», «жизнь» и «смерть». Анализируемый отрывок «Слова» имеет много значений. Победа половцев над русскими здесь воспринимается как победа тьмы над светом, ночи над днем, зла над добром, смерти над жизнью, войны над миром, язычества над христианством. Последнее выражено с помощью образа демонического персонажа, встречающегося в восточнославянской мифологии – Дива. Языческому Диву была

ведома судьба тех, кто обречен на близкую смерть. Следует отметить, что образ Дива в «Слове» упоминается дважды. Первый раз Див появляется в момент, когда Игорь-князь выступает в поход:

Кличет Див над ним с вершины древа,
Кличет Див как половец в дозоре... [7, с. 142]

Данный фрагмент предвещает, с одной стороны, скорую гибель Игорю и его дружине. С другой стороны – сравнивая половеца с Дивом, Автор «Слова» указывает на связь врагов с язычеством и конкретно с демоническими силами.

Центром «Слова о полку Игореве» являются «золотое слово» Святослава и призыв автора к князьям прекратить вековые раздоры, междоусобицу, братоубийственные войны, распри между собой, так как эти действия противоречат христианской философии. Важнейшей целью автор считает объединение сил против половцев для борьбы за Русскую землю, отмщения «за Игоревы раны».

Остановимся более подробно на заключительных сценах «Слова о полку Игореве», где автором используются символические образы гибели и воскресения Игоря-князя, и попытаемся провести анализ их религиозного подтекста.

Мотив гибели Игоря прослеживается в Плаче Ярославны. Ярославна – молодая жена Игоря, Ефросинья, дочь Ярослава Осмомысла. Мы знаем, что князь Игорь попал в плен к половцам. Но в своем Плаче Ярославна представляет его «могучее» тело с кровавыми ранами лежащим на поле боя, что можно интерпретировать как его смерть. Идее гибели князя-«солнца» соответствует и образ затмившегося и померкшего солнца, неоднократно проводимый в произведении.

Чтобы повидать своего мужа, Ярославна в своем воображении оборачивается кукушкой и летит к реке Каяле – месту, где проходило сражение русских с половецкими полками. Кукушка – одна из мифологизированных птиц. «Согласно легендам, кукушкой стала женщина или девушка, которая тосковала по погибшему или загубленному мужу» [6, с. 271]. К кукушке у народа было особое отношение, так как считалось, что она способна донести новости «с того света» о близких и, в свою очередь, передать им наказы и просьбы от родных.

Образ Ярославны-кукушки можно истолковать как символ вдовства, безутешного плача по мужу. Но поскольку кукушка способна свободно пересекать границу между миром мертвых и миром живых, жена Игоря, «обернувшись» этой птицей, летит к князю Игорю, чтобы оживить его. Река Каяла представлена здесь как символ живой воды, которая способна оживить Игоря-князя, вернуть ему жизнь и сознание:

Обернусь я, бедная, кукушкой,
По Дунаю-речке полечу
И рукав с бобровою опушкой,
Наклонясь, в Каяле омочу.
Улетят, развеются туманы,
Приоткроет очи Игорь-князь
И утру кровавые я раны,
Над могучим телом наклонясь [7, с. 162].

Славяне, не потерявшие связи с природой, внешним миром, видели во всем жизнь, разум, божеское начало. Во многих культурных источниках – сказках, легендах, летописях мы находим этому подтверждение. Герои «Слова о полку Игореве» обращаются, как к живым, к ветру, солнцу, Днепру, Донцу. Так, Ярославна в своем Плаче обращается к ветру, к Днепру, к светлому солнцу.

Ветер в народных представлениях наделен «свойствами демонического существа» [6, с. 74]. Поэтому и в Плаче «ветер» представлен «злым», демоническим существом, помогающим врагам и сеющим смерть:

Ты же, стрелы вражеские сея,
Только смертью веешь с высоты [7, с. 163].

Река в Древней Руси являлась объектом почитания. У нее было много символических значений. Одним из них была дорога в иной мир или граница между мирами. Ярославна с почтением и просьбой обращается к «славному» Днепру, чтобы он сохранил князя «на дальней стороне» и помог вернуться из иного мира живым.

Кульминация Плача, по нашему мнению, находится в самом конце, где Ярославна обращается к солнцу, называя его «трижды светлое», а в другом переводе – «трисветлое солнце». Исследователи «Слова о полку Игореве», например Р. О. Якобсон, в светлом и трисветлом солнце, к которому обращается плачущая Ярославна, усматривали не языческое божество, а Христа, иносказательное обращение к Святой Троице [8]. Тогда Плач можно понимать как свободную молитву к Господу. Практически сразу за Плачем – молитвой Ярославны – следует ответ от самого Бога:

И взыграло море. Сквозь туман
Вихрь промчался к северу родному –
Сам Господь из половецких стран
Князю путь указывает к дому [7, с. 164].

Бог не оставляет праведника в руках грешников, говорит летописное сказание об Игоре. Следовательно, возвращение Игоря из плена – это не просто побег; но мистическое действие, получающее в религиозном подтексте сюжета «Слова» значение воскресения. Этому мифологическому смыслу соответствуют образ головы (Игоря), вновь соединившейся с телом (Русской землей), и образ солнца, вновь появившегося в небе, введенные в финал произведения.

И изрек Боян, чем кончить речь
Песнотворцу князя Святослава:
«Тяжко, братья, голове без плеч,
Горько телу, коль оно безглаво».
Мрак стоит над Русскою землей:
Горько ей без Игоря одной [7, с. 167].

Быстро переносит автор «Слова о полку Игореве» своего героя из степей в Киев. Но описывает это как чудесное явление, второе рождение – воскресение. И, как следствие чуда, дается знамение – восходит солнце на небесах. Это чудесное воскресение героя объединяет всю Русскую землю. Радость наступает в странах и городах.

Если при пленении Игоря половцами возникает образ поющих готских дев, празднующих победу язычников над христианами, то в финале произведения, по возвращении князя, «вьются песни» русских дев. Игорь едет в храм Святой Богородицы Пирогощей помолиться о чудесном спасении и возвращении домой:

Но восходит солнце в небеси –
Игорь-князь явился на Руси.
Вьются песни с дальнего Дуная,
Через море в Киев долетая.
По Боричеву восходит удалой
К Пирогощей Богородице Святой.
И страны рады,
И веселы грады [7, с. 167].

Академик Д. С. Лихачев указывает, что автор хотел подчеркнуть благодарность героя Богородице – заступнице страждущих, защитнице страны от степных врагов, освободительнице пленных [4, с. 277–278].

Это ликование, в сущности, никак не соответствует реальному значению описываемого события и даже прямо противоречит той картине гибели русской дружины и бедствий Русской земли, которая нарисована с предельным драматизмом в предыдущих разделах произведения. На наш взгляд, суть все-

общего ликования заключается в том, что, в отличие от князей, которые вели междоусобные братоубийственные войны между собой, Игорь прослыл защитником христианского мира от «поганных». Поэтому это возвращение само по себе является актом спасения всей Русской земли, чем и объясняется прославление его, молодых князей – союзников героя и, конечно, простых воинов в последних строках произведения:

Слава всем, кто, не жалея сил,
За христиан полки поганных бил! [7, с. 167]

Следовательно, основной духовно-нравственной идеей произведения является идея победы христианства над язычеством. Эта идея – обращение «к будущему», ибо поражение для автора – это только начало следующей битвы. И она закончится победой, если русские князья объединят свои усилия в борьбе за процветание единого Русского христианского государства. О победе христианства красноречиво говорит последнее, завершающее слово «Аминь», которое с греческого языка переводится как «истинно», «да будет так» и которым было принято заканчивать церковные памятники (поучения, богослужебные тексты, молитвы, жития).

Библиографический список

1. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – М., 2000. – Т. 1.
2. Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – М.: Аграф, 2000. – 608 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. Современное написание. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель», 2002. – 983 с.
4. Лихачев Д. С. «Пирогощая» «Слова о полку Игореве» // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – Л., 1978.
5. Полная исповедь. Подготовка к таинству исповеди по наставлениям святых и подвижников благочестия (с объяснением грехов). – М.: Ковчег, 2007. – 400 с.
6. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М.: Международ. отношения, 2002. – 512 с.
7. Слово о полку Игореве / вступ. ст., редакция текста, дословный и объяснительный пер. с др.-рус., примеч. Д. С. Лихачева; закл. ст. А. А. Пауткина; гравюры В. А. Фаворского и М. И. Пикова. – М.: Дет. лит., 2009. – 253 с.
8. Якобсон Р. О. Композиция и космология Плача Ярославны // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. – Л.; М., 1969. – Т. 24.

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СООТНОШЕНИИ АСПЕКТОВ ФИТОЗООАНТРОПОМОРФНЫХ ОБРАЗОВ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРА

Б. А. Дорошин

Пензенская государственная технологическая
академия, г. Пенза, Россия

Summary. This article discusses some variants of a mythological tree image in Slavic culture, in the symbolism of which the properties of an animal, a man and God appears. The author try to determine the relationship between these aspects of the symbolism of these images of a tree. It is suggested that this relationship may express views on the return to the divine original.

Key words: Slavic mythology; image of tree; anthropocosmism; archetype.

... И представляй себе жизнь огромного древа, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему древу и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия.

Плотин

Мифологические и фольклорные сюжеты и мотивы славянских народов содержат весьма интересные сведения, относящиеся к проблеме изофункциональности таких универсальных и свойственных самым различным традиционным культурам образов, как мировое древо и мировой человек (первочеловек).

В одном из синтезирующих языческое и христианское наследие средневековых русских апокрифов – беседе Панагиота с Азимитом (по рукописи XVI в.) – мировое древо описано как стоящее посреди рая «древо животное, еже есть божество». Его сущность подобна огню («златовидное в огненной красоте»), его ветви распространяются в пределах всего рая, а остальные части, соответственно, – в иные части мифологического космоса [9, с. 16].

В данном описании можно выделить, прежде всего, характеристики древа как «животного». Хотя на церковнославянском языке это слово означает «принадлежащее жизни, дающее жизнь», его восприятие в контексте более узкого значения в современном языке обуславливает поиск вполне определенных параллелей. В отличие от современного, во всяком случае, обычного, восприятия дерева, скорее, как вещи, хотя и органического, но объекта, в восприятии носителя традиционной куль-

туры с ее так или иначе проявляющимся анимизмом оно предстает как существо и одушевленный субъект. Мифологические формы этого представления – синкретические образы, обобщаемые в таких определениях, как «дерево-мифическое существо» и «дерево-персонаж». Наделение деревьев чертами животных и людей довольно широко распространено в мифологических рассказах и народном изобразительном искусстве. Как отмечает Н. А. Криничная, «в традиционных воззрениях крестьянина, во многом основанных на архетипических проявлениях, всегда находится место для представлений о деревьях-людях, деревьях-животных и даже деревьях-людях-животных [7, с. 77–78]».

Широко известным в Европе химерическим персонажем, относящимся к матрице «дерево-животное», является баранец, название и образ которого связаны с территорией России. И хотя прародители этого персонажа связываются с восточными культурами: их усматривают в хлопчатнике и арбузе, а среди его наименований – агнец скифский и татарский овен, некоторые особенности представлений о нем находят параллели на севере России. Согласно легендам, плодом баранца являются барашки, которые соединены с растением пуповиной и питаются растущей вокруг него травой. Когда она заканчивается, и барашек и растение умирают [6, с. 42]. Подобную, хотя и «зеркальную» в своей последовательности связь жизни пасущегося скота и растения отражают фольклорные представления жителей Архангелогородчины, донесших до новейшего времени обширнейший пласт русской культурной архаики. Согласно им, стоит пастуху, нарушив запрет, срубить ствол дерева или его ветки, как погибает такое же количество животных в стаде. Механизм формирования подобных представлений связывается с тотемизмом и анимизмом [7, с. 79].

С Русским Севером также связан комплекс образов, мотивов и сюжетов, отражающий более высокий уровень религиозно-мифологических представлений о взаимосвязи дерева, животного и человека. На головках северодвинских кокошников очень часто вышивалось золотое дерево с птицами-утицами на ветвях. Своими очертаниями это дерево повторяет фигуры двух славянских богинь – Рожаниц – матери и рожденной ею дочери, с руками и ногами – золотыми цветущими ветвями. Утицы же, сидящие на ветках-руках, символизируют души умерших, готовых вернуться на землю для реинкарнации. Этот образ имеет очень древнее происхождение, судя по всему, относясь к временам, когда предки если не всех, то, по крайней мере, какой-то части индоевропейских народов пребывали в единстве. Об этом свидетельствует наличие у потомков уроженцев Восточной Европы, пришедших в III–II тыс. до н. э. в горы Афганистана, представления о том, что

Вселенная – золотое дерево и рожаящая женщина одновременно, а ветки этого дерева – родственные народы. Древность индоевропейских представлений о связи мира умерших с золотым деревом-Богиней Праматерью, вечно порождающей жизнь, подтверждает один из текстов «Ригведы», повествующий о «дереве дивнолистом», под которым пьет со всеми богами Яма, бог смерти, и где родоначальник проходит «дорогой предков» [3, с. 146]. Примечательно и совпадение черт северодвинского, афганского и ведического образов божественного дерева с образом Древа Жизни из «народно-православного», двоеверческого русского апокрифа, упомянутым выше.

На наш взгляд, вероятная логика соотношения человека, животного и дерева в рассматриваемом здесь комплексе представлений может быть реконструирована посредством анализа отражающей его русской народной сказки «Крошечка-Хаврошечка». Согласно ее сюжету из костей коровы, которая заменила девушке умершую мать, выросло дерево – яблоня с золотыми яблоками [3, с. 146]. Можно предполагать, что корова здесь символизирует опосредующее звено, или переходную форму между человеческим бытием или относительно близким человеческому уровню метафизического бытия (мать или божество в антропоморфном облике матери) и метафизическим инобытием (дерево как системообразующий «каркас» Вселенной, фитоморфная манифестация божества). Такая последовательность трансформаций отражает логику возвращения к первоначалу и соответствует движению вспять по цепочке биологической эволюции.

Исторически корова – прототип антропоморфного божества. Рога коровы, как и рожки, увенчивающие фигурки Рожаниц на кокошниках, а также сами традиционные женские головные уборы в ряде областей России, выступают не только символами плодородия, но и подчеркивают связь со сферой священного. Рога и зооморфные богини, неотъемлемым атрибутом которых они являются, связаны с лунарными культами [3, с. 147–148]. Луна же во многих мифологических системах соотносится не только с плодородием, но и с миром мертвых, с обиталищем предков – подателей плодородия. В контексте лунарных культов рога символизируют полумесяц. Циклическое убывание и пребывание луны символизирует чередование смерти – возрождения, в т. ч. проявляющееся, согласно воззрениям древних, в метаморфозах сущности умерших людей. Человек видел себя отраженным в бытии луны: также как и его жизнь, оно сходит на нет, а в том факте, что за этим неизбежно следует новолуние, человек видел обнадеживающую аналогию возможности собственного обновления [12, с. 156–157]. Поэтому неслучайно, что имен-

но корова – животное с рогами, символизирующими полумесяц, до рубежа XIX – XX вв. нередко жертвовалась на Русском Севере родственниками умершего нищему со словами: «корова покойника». Нищий, пребывающий в маргинальном, пограничном, в т. ч. между жизнью и смертью, состоянии, выступает здесь своеобразным подобием индийского брахмана – посредника между этим и иным мирами, которому в схожем ведическом обычае жертвовалась корова, чтобы обеспечить душе покойника на том свете переход через реку смерти [3, с. 151].

Однако образ коровы, если учесть сопоставление лунарных знаков палеолитического искусства и наиболее архаических лунарных мифов, едва ли был наиболее архаичной зооморфной репрезентацией луны. В качестве такового с большей степенью вероятности предполагается образ быка [4, с. 80]. В славянской и индийской мифологиях данный образ сочетается с лунарным культом в представлениях о богах Роде и Рудре. Ведические арии считали Рудру божеством лунарного цикла и связывали с ним представления о плодородии, долголетию, смерти и возрождении. Они верили, что «путь предков ведет на луну, откуда души ниспадают с росой, возникшей из месяца». Сходные представления обнаруживаются и у славян, которые, согласно древнерусскому поучению против язычества, верили, что: «...Род, сидя на воздухе, мечет на землю дождь и росу и оттого, якобы, рождаются дети». Принимая в расчет эти и другие параллели между Рудрой, животным обликом которого был бык, и Родом, наличие рогов у теснейшим образом связанных с последним Рожаниц, изображенных на кокошниках, и наличие образов, сочетающих черты мужчины и быка, идентифицируемых с Родом, С. В. Жарникова пришла к выводу, что этот славянский бог также отождествлялся с быком [3, с. 151–153].

Учитывая рассмотренные выше параллели и некоторые другие характеристики бога Рода [10, с. 438–464], можно предположить, что у славян, по крайней мере на определенной стадии и в определенном ареале, именно он выступал как центральный, животворящий в масштабах космоса фитоантропоморфный субъект, сущность которого огнеподобна, и которому по ряду значимых черт соответствует описанное в двоеверческом апокрифе – беседе Панагиота с Азимитом – «древо животное», «златовидное в огненной красоте», представляющее собой Бога. В силу антропоморфности Бога в христианстве данный образ может быть классифицирован как фитоантропоморфный. Род же, подобие которого Саваофу отмечалось как средневековой христианской критикой язычества, так и современными исследователями, также обладает антропоморфными чертами. В первых, он мыслится как глава божественного семейства, во-

вторых, антропоморфна верхняя часть его изображения, представлявшая собой мужскую голову. Фитоморфная составляющая Рода проявляется в структуре этого изображения – Збручского идола. Она аналогична структуре мирового дерева, также включая три уровня по вертикали, и четыре стороны по горизонтали [11, с. 399, 401]. Древоподобна и метафизическая структура Рода как божества, «ответвлениями»-ипостасями которого являются другие боги. Это полностью соответствует широко распространенным представлениям о дереве как символе того или иного человеческого рода, генеалогическом древе, а также о дереве как метафоре любой упорядоченной среды в культурах классики.

Красный цвет, в который был выкрашен Збручский идол, обусловил предположение о представлении Рода в образе фаллоса. Не отрицая данной интерпретации, можно, учитывая синкретизм таких представлений, допустить и наличие других значений этой окраски, например, значения божественного огня. Выше уже говорилось о световидности божественных деревьев. В их ряд могут быть поставлены другие фитоантропоморфные репрезентации божества, проявляющие свойства огня и света. У южных славян это – Бадняк, воплощаемый «рождественским поленом», пнем или веткой, сжигаемой в сочельник (у болгар — в ночь на Коледу), которому иногда придают антропоморфные черты (борода), называют старым богом, в противоположность Божичу, соотносимому с молодостью, новым годом [5, с. 150]. Мифоритуальный комплекс, относящийся к зимнему солнцестоянию, отражает идею смерти и возрождения солнца, олицетворяемого им божества и мироздания в целом. Аналогичная идея – (воз)рождения бога – отражена в христианском представлении о Неопалимой купине (явлении Бога пророку Моисею в виде ангела, вещающего из горящего, но не сгорающего тернового куста) как прообразе Богоматери, непорочно зачавшей и родившей Бога в ипостаси Сына – Иисуса Христа [8, с. 210]. Это представление также обнаруживает известный параллелизм с индоевропейскими мифологическими образами божественной матери и одновременно – огневидного светозарного дерева.

Сочетание образов дерева и света в различных мифологиях глубоко архетипично и обусловлено тем, что оба эти феномена предельно емко репрезентируют нуминозный архетип. В отношении первого из них это разъяснял М. Элиаде, согласно которому, оно есть «образ, символ, архетип в самой его структуре, в той *целостности*, которая вмещает в себя все отдельные „истории“, не смешивая, однако, их воедино» [Цит. по 7, с. 78]. Относительно же второго примечательно то, что в системе старого русского языка сам термин «архитип» (что является единственным случаем употребления приставки «архе» через «и») обо-

значал не что иное, как божественный свет. Идея света была основополагающей в учении Филона Иудея Александрийского (ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 г. н. э.), имеющем особое значение в формировании нуминозной основы «идеи архетипа». Синтезируя греческую философию с иудаизмом, он впервые сформулировал философское понимание единого и абсолютного личного Бога как космоса всех бесконечных идей, обладающего иерархической структурой, реконструируемой как картина световых ступеней [1, с. 8–9]. Эта структура обнаруживает параллели как в более поздних образах – космической лозы, листья которой составлены из «духов света», в мандеизме [12, с. 269] и древа сефирот как иерархии эманаций божественного света в каббале [2, с. 119], так и в рассмотренных выше фитоморфных манифестациях божества, имеющих весьма архаичные корни, связанные с первобытными анимизмом, тотемизмом и синкретическим мышлением. Проблемы соотношения и взаимовлияния образов и идей данного круга, относящихся к разным культурам и эпохам, а также места в нем таковых у славян могут составлять тематику отдельных исследований.

Библиографический список

1. Большакова А. Ю. Архетип: от Филона Александрийского до Блаженного Августина // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. 5–6 марта 2010 года. – Пенза – Ереван – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – С. 5–21.
2. Вихнович В. Л. Иудаизм. – СПб.: Питер, 2006. – 224 с.
3. Жарникова С. В. Золотая нить. – Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2003. – 221 с.
4. Иванов В. В. Лунарные мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. К – Я. – С. 78–80.
5. Иванов В. В., Топоров В. Н. Бадняк // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. I. А – К. – С. 150.
6. Иванова-Казас О. М. Мифологическая зоология. – СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2004. – 264 с.
7. Криничная Н. А. Дерево-человек: к проблеме синкретизма и дифференциации фитоантропоморфного образа (по материалам нарративного фольклора Карелии) // Труды Карельского научного центра РАН. – 2010. – № 4. – С. 77–85.
8. Неопалимая купина // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. К – Я. – С. 210.
9. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М.: Белый волк, 1999. – 312 с.
10. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1994. – 608 с.

11. Топоров В. И. Древо мировое // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – Т. I. А – К. – С. 398–406.
12. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ.; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

ОТРАЖЕНИЕ АРХАИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ МИФОЛОГЕМЫ ЧЕРЕПА В СИМВОЛИКЕ ТЮРЕМНО-ВОРОВСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

Е. В. Письменный

**Челябинская государственная академия
культуры и искусств, г. Челябинск, Россия**

Summary. The given paper examines the semantic field of the skull mythologeme in the space of prison-thievish subculture. It analyses possibility of adopting this mythological motive from the skull cult of ancient Slavonic tribes. The paper determines polysemous and bifunctional field of the modern subcultural interpretation of the skull mythologeme, thus providing more fundamental and exact understanding of this subcultural symbol.

Key words: Mythological consciousness; archaic syndrome; subcultural mythologeme; subcultural symbol; totem; old Russian bylina; prison-thievish subculture; tattoo.

Мифологическое сознание, выполнявшее в архаических обществах ярко выраженную культуротворческую функцию, продолжает принимать участие в этом процессе и сегодня. В современном социокультурном пространстве широко проявляется архаический синдром, активизирующий базальные структуры сознания и способствующий мифологическому осмыслению действительности. Особенно ярко этот феномен проявляется в субкультурных образованиях, структурообразующие основания которых определяются мифологемами. Субкультурные мифологемы часто имеют архаическую основу, подвергшуюся переосмыслению и трансформации, в ходе которых возникают значения, понятные лишь субъектам конкретной субкультуры.

Одним из самых распространенных и вместе с тем одиозных образов большинства культур, как древних, так и современных, является череп. Образ черепа присутствует в различных религиозных традициях – в христианстве, буддизме, индуизме, а также в различных местных религиях. Из глубины веков до нас дошли черепа, сделанные древними ацтекскими мастерами из оникса, золота, хрусталя, с глазами из бирюзы, «тепантли» – стены из черепов, возвышавшиеся перед храмами на городских площадях древней Мексики. В этой стране синкретическое единство мифологемы черепа с католическими поми-

нальными праздниками Дня всех святых и Дня поминовения усопших породило праздник Калавера – День мертвых, главными персонажами которого выступают «калавера» – череп, и «калака» – скелет. В современном мире существуют разнообразные традиции, связанные с образом черепа, дошедшие до нас из архаических культур и продолжающие в трансформированном виде функционировать в современном мире.

Символика черепа возникает во многих современных субкультурах – татуированное изображение черепа можно увидеть на телах рокеров, байкеров, бойцов различных спецподразделений. Чрезвычайно широко, во множестве вариаций данный символ распространен в тюремно-воровской субкультуре, эксплицируя одну из центральных субкультурных мифологем. Современные исследователи тюремно-воровской субкультуры трактуют данный образ несколько однобоко. Например, А. Ю. Плущер-Сарно интерпретирует изображение черепа как символ ритуальной смерти ее обладателя – субъект тюремно-воровского субкультурного сообщества символически представлен для внешнего мира как труп, приобретая состояние потусторонности по отношению к центральному социокультурному пространству [1]. Между тем семантика данного образа не может быть ограничена одним лишь отношением его обладателя к смерти. Образ черепа полисемантичен, и кроме темы смерти, в нем можно также выделить, по меньшей мере, значения агрессии и власти.

Эти значения связаны с архаическим значением черепа как воплощения силы, полученной от тотема или от могущественного врага, и с магическим применением его как оберега. Истоки этого мифологического значения нужно искать в древнем обряде разрывания тотема, когда убитый в рукопашной зверь разрывался членами племени на части и пожирался, тем самым передавая охотникам свою силу [2, с. 59]. Этот ритуал одновременно мыслился и как действие, воссоздающее мир, так как зверь-тотем являлся для первобытного сознания воплощением, репрезентацией мира. «Охотничье сознание представляет себе тотем, то есть общество и космос, зверем, но этот зверь имеет столь же реальную природу производственного животного, сколько и космическую; он небо, солнце, земля, вода и т. д.» [2, с. 65]. Разрывание, а позднее расчленение зверя-тотема, а еще позднее жертвенного животного символизировало создание мира, магическое его воспроизводство. Голова зверя-тотема олицетворяла небо, она насаживалась на шест и устанавливалась в центре стойбища, превращаясь в оберег. «Этот обряд находит немало подобных у разных народов, в разные времена. Жертвоприношение такого рода как бы символически повторяет, а магически – возобновля-

ет творение Вселенной из тела Прасущества. Голова, обозначающая в данном случае небо, укрепляется на шесте (коле или копье), представляющем собою Мировую Ось, *axis mundi*, Мировое Древо» [3]. У балтийских славян практиковался и обряд человеческого жертвоприношения с расчленением тела жертвы и насаживанием ее головы на копье или шест. Отголоски этого обычая мы встречаем даже во времена христианизации этих земель. «Епископа Мекленбургского в XI веке разрубили на части, обрубки раскидали по полям, а голову на копье торжественно привезли во двор языческого храма. Точно так же поступили в Польше со святым Войтехом» [3]. Скорее всего, отголоски именно этого ритуала воспроизводились в средневековых казнях посредством четвертования и обезглавливания с последующим насаживанием головы казненного на шест и выставлением ее на городской площади. Также можно предположить, что именно этот обряд был символически воспроизведен в ритуале воинского поединка, который широко отражен в древнерусском былинном эпосе. Победитель разрубает тело побежденного на части, отрубает голову и насаживает ее на копье. Тело побежденного воина превращается в жертву, а голова – в оберег, победитель ритуально забирает силу побежденного, водружая его голову на шест у своего жилища как подтверждение своей силы, власти и отваги. Л. Прозоров отмечает, что уподобление поверженного противника жертвенному животному встречается еще в гимнах Ригведы, а самые первые следы этого обычая «уходят во тьму пещер палеолита» [3]. Ритуал насаживания отрубленных голов врагов на частокол, огораживающий поселения, с использованием их в качестве оберегов, отмечается у скифов. Этот ритуал служит средством превращения враждебности врага в оберегающее начало. Подобное магическое применение черепов мы встречаем и у славянских племен, что также нашло отражение в древних русских былинах. «Водружение русами отрубленной головы на стене также находит подобие в былинах – в виде оград дворов и крепостей, усаженных «головушками молодецкими» [3]. Культ черепа вообще был очень распространен на территории проживания славянских племен. Конский череп охранял от нечисти и болезней места пастбищ и пасеки, а медвежий череп, висевший над дверью хлева, именовался «Скотым Богом». Кстати, и конь, и медведь считались культовыми животными Велеса – покровителя домашнего скота и магии, и в данном случае их черепа мыслились как воплощение самого божества. Частокол, увенчанный человеческими черепами, окружает в русских сказках и былинах избушку бабы-яги. В некоторых сказках упоминается о том, что у бабы-яги есть череп, вынося который во двор, она вызывает дождь. После возвращения черепа в избушку дождь пре-

кращается [3]. Этот факт иллюстрируют восприятие черепа как магического предмета, наделенного силой, контролируемой его обладателем.

Также в древнерусских былинах находит широкое отражение ритуал превращения головы поверженного врага в ритуальную чашу, используя которую, воин раз за разом воспроизводит процесс отъема силы поверженного противника, утверждения своей власти над ним [3]. Этот ритуал напрямую связан с ритуалом разрывания тотема, при котором тело тотема пожирается, так как и здесь присутствует процесс питья, аналогичный процессу еды, и связанный с частью тела жертвы – ее черепом. В романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» Воланд на балу пьет из черепа несчастного Берлиоза, превратившегося в чашу – пьет кровь ритуальной жертвы – барона Майгеля, кровь, превратившуюся в вино, которое, как отмечает О. М. Фрейденберг, со времени возникновения первых земледельческих культов служит ритуальным заменителем крови божества [2, с. 53]. Л. Прозоров, утверждая, что изготовление из вражеской головы сосуда для ритуального напитка является древним индоевропейским обычаем, приводит в подтверждение этой точки зрения ряд примеров из скандинавской «Старшей Эдды» [3] и из русского фольклора. «В русском фольклоре есть ряд упоминаний о таком обычае. В одной песне ведьма грозит молодцу: «из буйной головы ендову солью», а в другой – описывается, как она выполнила эту угрозу и похвастается – „из милого пью!“» [3]. Этот ритуал также соотносится и с мифом о сотворении мира из частей тела бога или героя-жертвы, причем семантика завладения силой поверженного противника и воспроизведения акта сотворения мира неразрывно связаны и образуют синкретичное смысловое единство.

В вышеописанных случаях череп поверженного врага используется в качестве оберега, воспроизводящего, кроме сотворения мира, факт победы, обретения силы противника, власти над ним. Отголоски данных мотивов мы видим и в символике мифологемы черепа в контексте тюремно-воровской субкультуры. Изображения черепов чаще всего наносятся на верхнюю часть туловища – плечи, ключицы, грудь, хотя образ черепа может вписываться и в пальцевые татуировки – «перстаки». Тело обладателя субкультурной татуировки, включающей в себя изображение черепа, может осмысливаться как шест, «Мировая Ось» с надетым на нее оберегом – черепом поверженного врага, символизирующим силу, свирепость и власть его обладателя. Изображение черепа часто называется «оскал» либо «оскал на власть» и символизирует агрессивность своего носителя, особенно по отношению к администрации ИТУ. Зубы черепа нередко

снабжены вампирскими клыками, тем самым усиливая семантику агрессии [4, с. 451, рис. 2]. В каталогах тюремно-воровских татуировок приводится большое количество разнообразных «оскалов», выполняющих, кроме информационной функции, также и функцию чисто мифологическую – обережную – функцию воспроизводства семантики власти, перевода враждебной, агрессивной вражеской силы в дружественную, подконтрольную обладателю татуировки. Согласно старым тюремным нормам татуировать на своих телах «оскалы» имели право лишь «блатные» – тюремная элита, люди, обладающие неформальной властью в местах лишения свободы, – они внутренне должны были соответствовать семантике своих татуировок – быть жесткими и агрессивными людьми. Изображение черепа-«оскала» наиболее характерно в рамках тюремной традиции для лиц, входящих в группы так называемой «отрицаловки», – людей, открыто демонстрирующих отрицание режима, устанавливаемого администрацией мест лишения свободы, и придерживающихся воровских взглядов. Они обычно формируют в тюрьмах и колониях «блатной» костяк и являются наиболее агрессивными и безжалостными бойцами зоны. В данном случае изображение черепа отражает не только субкультурный статус его носителя, но и его внутреннюю сущность, отношение к миру. Череп также может изображаться в шлеме воина, часто увенчанном рогами, – шлеме викинга, который в сознании носителя русской культуры ассоциируется с образом жестокого и агрессивного варвара. Тема агрессии может быть также усилена изображением меча, зажатого в зубах черепа [4, с. 457, рис. 12]. Череп может быть изображен в ансамбле с образом тигра со значением «тигр» зоны, боец – эта татуировка «характерна для злостных нарушителей режима содержания ИТУ» [4, с. 463, рис. 6]. Изображения черепов встречаются на татуированных изображениях погон – регалий, являющихся статусной привилегией и символическим средством выражения жизненной позиции лиц, открыто исповедующих приверженность воровской идее, отрицательно настроенных по отношению к администрации мест лишения свободы и обладающих определенным авторитетом в тюремно-воровском сообществе [4, с. 464, рис. 9, 12].

Образ черепа, обладая семантикой власти, также является символом выражения идеи воровской власти и часто присутствует на статусных татуировках «воров в законе», внося в эти субкультурные символы дополнительный смысл непримиримости по отношению к администрации мест лишения свободы и свирепости, агрессивности по отношению к миру вообще. Образ черепа может быть вписан в подключичные «воровские» звезды [4, с. 456, рис. 1], характерные как для «коронованных» во-

ров в законе, так и для криминальных «авторитетов», не имеющих данного титула. Семантика агрессии этих символов также может быть усилена изображением на черепе рогатого шлема с нанесенным на лоб изображением карточной «пиковой» масти (масть «пики» является субкультурным символом, олицетворяющим «воровскую идею»), а также изображением меча, зажатого между зубами черепа [4, с. 457, рис. 12]. Идея непримиримости, отрицательного настроения носителя татуировки по отношению к администрации может быть усилена изображением черепа на фоне фашистской свастики – символа, широко распространенного в тюремно-воровской субкультуре и означающего не принадлежность к националистическим организациям, а именно идею непримиримой борьбы с администрацией и режимом мест лишения свободы [4, с. 461, рис. 31]. Изображение черепа может вписываться в воровские звезды в обрамлении орлиных крыльев и хвоста. Подобный орнамент усиливает семантику воровской власти, символом которой часто выступает образ орла. Это древний воровской символ, происхождение которого исследователи связывают с процедурой «орления» закоренелых преступников, когда на теле наказуемого раскаленным железом выжигалось, а позднее выбивалось посредством медной пластины с иглами изображение двуглавого орла – символа Российской империи. После отмены этого наказания выжигаемое изображение двуглавого орла сменилось татуированным символом, отражающим идею «закоренелости» преступника, его безусловной принадлежности к воровскому миру. Образ черепа придает идее воровской власти дополнительную семантику агрессии. Д. С. Балдаев в каталоге татуировок приводит изображение черепа, вписанного в воровскую звезду. На лбу черепа видны три пулевых отверстия. Сам череп изображен без нижней челюсти, всего с двумя зубами. То есть в этом образе отсутствует характерный для тюремно-воровских изображений черепов «оскал», что препятствует выражению идеи агрессивной власти. В данном случае это изображение выражает значение потусторонности своего носителя, его безусловной приверженности воровским субкультурным принципам. Он чужероден, мертв для внешнего мира. Расшифровка этого символа, приведенная автором, подтверждает эту точку зрения – татуировка означает: «меня исправит расстрел», «живу одним днем», «рожден для мук» и «будь что будет» [4, с. 457, рис. 7], то есть носитель этого символа уже мертв, поэтому является фаталистом и согласен стойко переносить любые невзгоды, а главное, ощущая свою потустороннюю природу, он не ожидает от этого мира ничего, кроме мучений.

Семантика потусторонности и агрессивности наиболее, на наш взгляд, синкретично соединяется в приводимом тем же автором изображении рогатого черепа без нижней челюсти, но снабженного хищными вампирскими клыками. Череп изображен на фоне крыльев летучей мыши. На лоб нанесено изображение воровской «крестовой масти» [4, с. 452, рис. 7]. Мы полагаем, что эта татуировка уникальна в силу того, что, отражая потусторонность своего носителя, его хтоничность по отношению к миру людей (вампирская сущность, выражаемая наличием рогов, клыков и крыльев летучей мыши), а также принадлежность его обладателя к «воровской масти», она не является статусным символом «отрицала» в силу отсутствия «оскала», то есть агрессия этого образа, выражаемая клыками, направлена не на административную мест лишения свободы, а во внешний мир.

Примечательно, что пальцевые «перстневые» татуировки с изображением черепа лишены статусной семантики и наносятся главным образом для выражения внутренней характеристики их носителей, либо фиксируют определенные этапы его тюремного пути. Изображение трех черепов, выстроенных по вертикали, означает убийцу [4, с. 467, рис. 2]. Простое изображение черепа означает, что перед вами «анархист» – человек, не придерживающийся никаких правил, кроме права сильного. Череп, изображенный на фоне двух перекрещивающихся линий [4, с. 473, рис. 58], идентифицирует «баклана» – агрессивного хулигана, не признающего никаких законов. А изображение на большом пальце руки черепа на фоне решетки и темно-светлого ромба отражает тему страданий его носителя, прошедшего через ад ИТК с особым тюремным режимом.

Мифологема черепа полисемантична и по своей семантике бифункциональна. Одно из ее значений – ритуальная смерть носителя изображения – направлено во внешний мир и понятно представителям внешнего по отношению к субкультурному пространства, остальные два значения являются субкультурными, они основаны на первоначальном мифологическом значении черепа в русской языческой традиции и могут оставаться скрытыми для людей, не являющихся носителями тюремно-воровских традиций. Эти значения направлены внутрь субкультурного пространства, и понимание их, умение интерпретировать мифологемы на данном уровне формирует субкультурную компетенцию субъектов тюремно-воровского сообщества. Также можно заключить, что все эти значения неразрывно присутствуют в изображении и составляют его семантическое поле. Можно сказать, что когда череп смотрит с тела своего владельца во внешний мир, он в большей степени отражает его потусторонний статус, а также может выражать его агрессию, направ-

ленную во внешний мир. Когда же его взгляд направлен в тюремное субкультурное пространство, он выражает идею агрессивной власти своего носителя и его непримиримость по отношению к администрации мест лишения свободы.

Символика мифологемы черепа очень многозначна. Это подтверждается наличием этого образа в социально-культурной системе нацистской Германии, а также в различных современных субкультурных системах.

Библиографический список

1. Плущер-Сарно А. Ю. Язык тела и политика: символика воровских татуировок. – URL: http://www.ec-dejavu.ru/p/Publ_Plucher_Tattoo.html (дата обращения: 18.11.2011).
2. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
3. Прозоров Л. Времена русских богатырей. По страницам былин – в глубь времен. – URL: http://www.modernlib.ru/books/prozorov_lev/vremena_russkih_bogatirey_po_stranicam_bilin_v_glub_vremen/read/ (дата обращения: 18.11.2011).
4. Балдаев Д. С., Белко В. К., Юсупов И. М. Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона (речевой и графический портрет советской тюрьмы). – М.: Края Москвы, 1992. – 526 с.

ИДИОЭТНИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ ОБРАЗНЫХ ЛЕКСЕМ ДРЕВНЕРУССКОГО ЯЗЫКА

И. Б. Тазьмина
Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан, Россия

Summary. The article deals with the components of the inner form idioethnic shaped tokens of ancient language. Shaped tokens are different semantic duality. The internal form includes a form of motivation and motivational value. As part of the motivational value of the internal components are distinguished idioethnic form.

Key words: shaped tokens; the inner form; idioethnic component; the semantic duality; morphological and semantic structure.

Среди многочисленных трактовок внутренней формы слова в работах современных лингвистов следует выделить понимание внутренней формы слова как категории познания, имеющей концептуальную сущность. Значимость внутренней формы в концептуальной и языковой картинах мира сохраняется благодаря идиоэтническим компонентам внутренней формы, которые являются наиболее стабильными [1].

Обратимся к идиоэтническим компонентам внутренней формы образных лексем древнерусского языка с целью выявления некоторых отражаемых в них этнокультурных оппозиций.

Образные лексемы – языковые единицы, в первую очередь слова и фразеологизмы, способные вызывать целостное представление о называемом предмете. Они отличаются семантической двуплановостью, что и создает наглядное представление называемой реалии, т. е. в структуре их лексического значения выделяются два плана – предметно-понятийный и ассоциативно-образный [2, с. 33]. А. А. Потебня понимал представление как признак, посредством которого слово выражает содержание мысли [3, с. 329]. Это одно из определений внутренней формы у Потебни. На наш взгляд, оно перекликается с данным им же определением искомого понятия как способа, каким выражается содержание [4, с. 151]. В работах представителей томской мотивологической школы под руководством О. И. Блиновой внутренняя форма понимается как морфо-семантическая структура, позволяющая объяснить связь звучания и значения слова. Она представляет собой материально-идеальный компонент структуры слова, включающий мотивационную форму и мотивационное значение [5, с. 61].

Идиоэтнические компоненты – это смысловые элементы, носители смыслов, отражающих взгляд того или иного этноса на окружающую действительность. Естественно, что они обнаруживаются в рамках мотивационного значения, дополняя и оттеняя его.

Так, древнерусское слово *клюка* – «хитрость, обман» – пример слова с метафорической внутренней формой, в которой мотивационное значение отражает отношения подобия. Как свидетельствуют этимологические словари, старшее значение слова *клюка* – нечто неприятное, изогнутое [6, с. 404]. В основе первичной номинации лежит зрительное впечатление, ставшее ассоциатом образа. Кривизна, изогнутость ассоциировались в сознании древнего человека с хитростью, обманом, коварством. Так возникла данная метафорическая модель, в основе которой лежат отношения подобия и которая отражает наивные представления русичей об этических категориях правды/лжи (обмана), открытости, искренности/хитрости и коварства.

Подобное развитие семантики отмечает у корня – ЛУК – Е. В. Генералова, исследовавшая семантическое поле прямизны – кривизны в диахронии. Она подчеркивает, что если в праславянскую эпоху переносные значения корня – ЛУК – формировались в двух направлениях: «съёжиться», «скорчиться», «бояться», «беспокоиться» и на основе представления о моральных «искривлениях» (извилистый – «изворотливый»),

то в древнерусском языке семантическая эволюция пошла только по второму пути.

Е. В. Генералова связывает данную эволюцию с несомненным влиянием христианства и греческих текстов [7, с. 28]. Не отрицая факт такого влияния, мы полагаем, что подобные метафорические модели своими корнями, прежде всего, связаны с наивными представлениями самих русичей о хитрости и простоте, обмане и правде.

Слово *заморие* в древнерусском языке означало «местность, находящаяся за морем», «чужая страна». Это предметно-понятийный план содержания данного слова. Ассоциативно-образный план – за/ морем – связан с символизацией: все, что за морем – далеко, а значит – чужое. Символизация отражает распространенную в древности оппозицию «свой – не свой (чужой)», о чем писал О. Н. Трубачёв: «Ключевое слово для древних славян и их культуры – свой... сочетающее фундаментальную архаичность со столь же редкостной неугасающей активностью и по-прежнему живыми связями с категориями самосознания и мировоззрения славян как древнего, так и нового времени» [8, с. 157, 163].

Еще одно слово, внутренняя форма которого также включает идиоэтнический компонент – глагол *възварити* – возмутить, посорить. Ассоциатом образа в данном случае выступает представление о бурлении как о неупорядоченном движении жидкости. Физическая нестабильность ассоциируется с нарушением привычных представлений древнерусского человека о покое как норме поведения. В работах исследователей, описывающих модели семантической деривации, отмечается регулярность данной метафорической модели в древнерусском языке и ее стабильность во времени [9, с. 19; 10, с. 24]. Л. В. Балашова подчеркивает, что покой ассоциируется с душевным комфортом, убежденностью в правильном выборе цели, позиции, тогда как любой вид неустойчивости положения в пространства – с эмоциональной, идеологической, социальной нестабильностью [9, с. 19].

Таким образом, с помощью внутренней формы образных лексем древнерусского языка можно установить некоторый ряд оппозиций, характеризующих этноязыковое сознание древнерусского человека, «сгиб народного ума» (А. А. Потебня).

Библиографический список

1. Сидорова Т. А. Идиоэтнический компонент внутренней формы слова (когнитивный аспект). – URL: http://www.booksite.ru/fultext/suda/kov/9_10.html (дата обращения: 07.02.2011).

2. Юрина Е. А. Комплексное исследование образной лексики русского языка // Вестник Томского государственного университета. Бюллетень оперативной научной информации. – Томск: ТГУ, 2004. – № 38.
3. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2000.
4. Потебня А. А. Мысль и язык. Русская словесность. Антология. – М., 1997.
5. Блинова О. И. Мотивология и ее аспекты. – Томск: Изд-во Томского университета, 2007.
6. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. – М.: Русский язык, 1993.
7. Генералова Е. В. Семантика корней – ЛУК – и ПРОСТ – в связи с историей выражения понятий «прямое» и «кривое» // Семантика русского языка в диахронии: сб. науч. ст. – Калининград, 1996.
8. Трубачёв О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М.: Наука, 1991.
9. Балашова Л. В. Роль метафоризации в становлении и развитии лексико-семантической системы (на материале русского языка XI–XX веков): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – Саратов, 1999.
10. Калимуллина Л. А. Диахронический аспект семантической деривации (на материале эмотивной лексики древнеславянского языка // Вестник ТГПУ: Томск, 2006. – Вып. 5 (56).

ПЕРЕЖИТКИ ЯЗЫЧЕСТВА В ДРЕВНЕРУССКОЙ СЕМЬЕ

С. В. Омелянчук

**Владимирский государственный университет
им. А. Г. и Н. Г. Столетовых,
г. Владимир, Россия**

Summary. The article is devoted to the problem of preservation of ancient pagan survivals in the family. The Christianization of ancient society, and marriage and family relations has been slow. Therefore, in Russia a long time preserved elements of pagan ritual of marriage, polygamy, concubinage, as well as willful dissolution of marriages.

Key words: marriage; family; Old Russia; Christianity; paganism.

Учитывая то значительное влияние, которое оказывает на формирование личности семья, после крещения Руси одной из главнейших своих задач церковь считала христианизацию этого общественного института. Борьба с языческими традициями и обычаями шла сразу по нескольким направлениям: введение новой брачной обрядности, кульминацией которой должен был стать обряд венчания, утверждение моногамного брака и новой христианской морали в отношениях между супругами, а также ужесточение процедуры расторжения брака.

Но процесс христианизации древнерусского общества происходил очень медленно. Даже к середине XI века он охва-

тил только территорию Поднепровья, а население междуречья Оки и Волги и даже Новгорода в большинстве своем хранило верность языческим традициям. Наверное, поэтому митрополит Илларион называл свою паству «малым стадом» [1, с. 17]. Даже там, где христианство распространялось быстрее, оно затронуло только высшие слои общества: княжескую семью и бояр. Но и в этой среде принималась в первую очередь только внешняя, обрядовая сторона христианства.

Простой народ, как указывала А. Я. Ефименко, в большинстве случаев легко принимал близкую ему с языческих времен гражданскую сторону брака, признавая законность всех обязательств, вытекавших из брачного договора, заключенного во время гражданского обручения [2, с. 5, 7], но отношение к религиозно-обрядовой составляющей брака было иным. Чаще всего люди старались избегать выполнения над собою церковных обрядов и довольствовались признанием своего брака родом или общиной [3, с. 31], и это несмотря на то, что духовенство требовало обязательного венчания: «Без венчания жен не поимати никому же, ни богат, ни убог, ни нищ, ни работен» [4, с. 81].

Однако через столетие после принятия христианства митрополит Иоанн писал в своих канонических ответах, что «не бывает на простых людехъ благословенье и венчанье но бояромъ токмо и княземъ венчати; простымъ же людемъ, яко и меньшеце поимають жены своя...» [5, стб. 7–8]. А митрополит Георгий в своей «Заповеди ко исповедающимся сыном и дочерем», появившейся в начале 70-х гг. XI века, с осуждением пишет, что даже представители клира имели невенчальных жен: «Аще не венчался будетъ с женою диаак, недостойн поповства». Дальнейшее содержание этой статьи свидетельствует о широком распространении семьи, не освященной церковью, с чем митрополит не мог не считаться. Для того чтобы дьяк все таки стал священником, ему достаточно было «венчати, а те и дети будутъ» [4, с. 81].

Даже к XV веку ситуация с заключением церковных браков мало изменилась. Об этом свидетельствует послание митрополита Фотия в Новгород, в котором церковный иерарх наставляет местных приходских священников, как склонить паству к заключению христианских браков: «А которые живут не по закону съ женами, без благословения поповска понялися, тем опитемъ три лета, как блуднику, да пакы совокупити их, а учити их и приводити их к православию: со благословениемъ бы поималися с женами; а не со благословениемъ всхотять жити, ино их разлучати; а не послушаютъ, и вы, попы, не приимайте их ни приношения, ни дары не давайте им, ни Богородицина хлеба; а которые вас послушаютъ, тем давайте причастье; да да-

вали бы вам по себе поруки, что им и прочая лета целомудрено жити, а вас им слушати» [5, стб. 272–273].

Количество традиционных невенчальных браков среди населения было столь значительным, что церковь была вынуждена мириться с их существованием и признавать такие браки наравне с законными, о чем свидетельствует 18-я статья Пространной редакции Церковного Устава князя Ярослава, налагавшая штраф за незаконное расторжение как церковного, так и языческого брака, правда, разных размеров: «Аще муж распустится с женою по своей воли, а будет ли венчальная и дадять митрополиту 12 гривен, будет ли невенчальная, митрополиту 6 гривен» [6, с. 190].

Несмотря на протесты духовенства, длительное время заключение браков сопровождалось похищением невесты и проведением языческих свадебных обрядов у воды. Брак, заключаемый посредством умыкания невесты, практиковался не только среди простых людей, но и среди знати, о чем свидетельствует Церковный устав князя Ярослава: «Аще кто умчить девку или насилить, аще боярская дочи будеть, за сором ей 5 гривен злата, а митрополиту 5 гривен золота; аще будеть меньших бояр, гривна золота ей, а митрополиту гривна золота; а добрых людей будеть, за сором рубль, а митрополиту рубль; на умыцех по 60 митрополиту, а князь казнить» [6, с. 189]. Обращает на себя внимание тот факт, что закон не предусматривает наказание за умыкание девушек из «простых чад» или крестьян. Вероятно, справедливо мнение Н. И. Хлебникова о том, что связано это с большой распространенностью подобного преступления в силу приверженности крестьянского населения языческим традициям [7, с. 159].

С древнейших времен на Руси большое значение для заключения брака играла вода. Древляне, как указывал летописец, похищали себе невест именно у воды: «древляне живяху звериньскимъ образомъ... брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды девица...» [8, с. 15]. И после принятия христианства Церковный Устав князя Владимира и Новгородский устав великого князя Всеволода о церковных судах, людях и мерах торговых одним из самых распространенных преступлений против церкви называли моление «под овином, или рощеньи, или у воды» [6, с. 149, 251]. Поэтому свадебные обряды у воды еще долго заменяли церковное венчание. В XII веке митрополит Иоанн с горечью признавал, что простые люди «поимають жены своя с плясаньемъ и гуденьемъ и плесканьемъ» [5, стб. 18] (то есть с помощью плескания воды). Спустя столетие ситуация мало изменилась. В грамоте митрополита Кирилла, датируемой 1274 годом, говорится: «И се слышахомъ: в предлех новгородских

невесты водять к воде. И ныне не велим тому тако быти; аще ли, то проклинати повелеваем» [5, стб. 99].

Несмотря на активное противодействие со стороны церкви, неотъемлемой частью брачной церемонии, даже совершенной с соблюдением всех христианских обрядов, являлись сохранившиеся с языческих времен свадебные пиры, сопровождавшиеся обрядовыми песнями, плясками, причетами, приговорами, загадками, скоморошеством, также имевшими языческие корни. Говоря о княжеских свадьбах, летописец всегда прибавлял «бывшоу же веселью не малоу» [9, стб. 849], «и был брак со многим веселием» или «и учинил браки сии с великим торжеством и веселием» [10, с. 145, 399]. Свадебные пиры могли длиться больше недели. Особенно долго продолжались свадебные гуляния в семье владимирского князя Всеволода Юрьевича: семь дней праздновали свадьбу его сына Константина и восемь дней Юрия [10, с. 444, 481].

Священники также могли принимать участие в свадебных гуляниях. Митрополит Иоанн писал: «Иже сходяще к мирьскимъ [пиромъ] и пияють, иереиску чину повелевають святии отци благообразне и съ благословениемъ приимати подлежащая». Но если буйное веселье переходило границы христианского приличия и сопровождалось «играньем и плясаньем и гуденьем», Иоанн советовал священникам: «въстати симъ, да не осквернять чювьства видениемъ и слышаниемъ, по отечьску повелению; или отинудь отметатися техъ пировъ, или в то время отходить, аще будетъ сблазнь великъ и вражда несмирена пщеваньные мниться» [5, стб. 8–9], то есть демонстративно покинуть пир. Большого церковь в то время сделать не могла.

Со временем церкви все же удалось превратить венчальную обрядность в необходимую часть брачного ритуала. Однако, как отмечает Г. А. Носова, в народной крестьянской среде венчание без свадьбы все равно не считалось настоящим бракосочетанием [11, с. 84].

С серьезными трудностями столкнулось древнерусское духовенство и при внедрении в повседневную семейную жизнь христианской морали, основанной на единобрачии и взаимной верности супругов. Даже представители знати, принявшие новую религию намного раньше простого населения, часто воспринимали церковные заповеди весьма поверхностно, поэтому духовенству пришлось вести длительную борьбу с такими пережитками язычества, как многоженство, наложничество и многочисленные внебрачные связи.

Сразу после принятия христианства князь Владимир Святославич показал пример отказа от привычной язычнику поли-

гамии, обратившись к прежней своей жене Рогнеде со словами: «Я крещен теперь, принял веру и закон христианский, теперь мне следует иметь одну жену, которую и взял я в христианстве, ты же избери себе кого-либо из моих вельмож, и я тебя выдам за него» [12, с. 56]. Но лишь немногие представители древнерусского общества поторопились последовать примеру Владимира, о чем свидетельствует наличие в Церковном Уставе князя Ярослава статей, направленных на борьбу с многоженством [6, с. 190]. Смоленская уставная грамота среди дел, подлежащих юрисдикции церкви, также упоминает двоеженство: «Аже водить кто две жоне» [6, с. 214].

Необходимо отметить, что как в языческие, так и в христианские времена многоженство процветало только среди знати, низшие слои населения практически не знали его. По мнению Б. А. Романова, именно к князьям и боярам были направлены слова митрополита Иоанна, который велел наказывать отлучением от святого причастия тех, кто «безъ стыда и бес срама 2 жене имеют» [13, с. 192–193]. С. В. Бахрушин же считает, что в господствующих классах к XI в. моногамный брак получил окончательное признание [1, с. 20]. На наш взгляд, данный тезис является ошибочным, так как среди обычных общинников единобрачие, в силу экономических причин, утвердилось еще до принятия христианства, в то время как господствующие слои древнерусского общества, обладающие достаточными материальными средствами, могли позволить себе иметь нескольких наложниц и даже жен еще долгое время после крещения Руси. По мнению Н. Л. Пушкаревой, проблема искоренения многоженства не была ликвидирована даже к концу XVI столетия [14, с. 92].

Еще более распространенным отклонением от норм христианского брака на Руси являлось наложничество. Об этом свидетельствует один из вопросов диакона новгородского Антониева монастыря Кирика к новгородскому епископу Нифонту: «А оже, владыко, се друзии наложници водять яве и детя родять, яко съ своею, и друзии съ многими отаи робами: которое лоуче?» – на что, естественно, иерарх отвечал: «не добро... ни се, ни оно» [5, стб. 41–42]. Но борьба церкви с этим явлением усложнялась тем, что священник не всегда мог вмешаться и прервать подобные отношения, так как наложницей чаще всего была рабыня, находящаяся в собственности своего хозяина [7, с. 160]. Так, ст. 98 Пространной редакции Русской Правды рассматривала сожитительство господина со своей рабой как явление абсолютно обыденное и дозволенное, ограничивая лишь наследственные права незаконнорожденных детей, но предоставляя при

этом рабе и ее ребенку свободу: «Аже будутъ робѣи дети у мужа, то задницы им не имати, но свобода им с матерью» [15, с. 656].

Иногда отношения господина с наложницей заходили настолько далеко, что могли привести к разрушению законной семьи. Так, галицкий князь Ярослав Осмомысл настолько любил свою наложницу «Настаську», что готов был, ради женитьбы на ней, отправить в монастырь свою законную супругу Ольгу, дочь князя Юрия Долгорукого [10, с. 354–355]. Однако местные бояре, узнав об этом, подняли восстание, захватили и заперли князя, наложницу же его Настасью «накладъше огонь сожгоша... а сына ея в заточение послаша», с Ярослава же взяли клятву жить с женой по закону («яко ему имети княгиню въ правду») [9, стб. 564]. Как пишет В. Н. Татищев, «Ярослав стал с нею жить, как надлежит, но за страх наказания от народа, а не от любви искренней» [10, с. 355].

Помимо многоженства и наложничества, среди представителей древнерусской знати обоего пола процветала и осуждаемая церковью супружеская неверность. Например, киевский князь Мстислав Владимирович, оправдывая подозрительное общение своей супруги Кристины с тиуном Прохором Васильевичем, говорил своему слуге, донесшему об этом: «Раб дорогой, не помнишь ли, как княгиня Кристина весьма меня любила, и мы жили в совершенной любви? И хотя я тогда, как молодой человек, не скупю чужих жен посещал, но она, ведая то, нисколько не оскорбляясь, и тех жен любовно принимала, показывая им, якобы ничего не знала, и тем наиболее меня к ее любви и почтению обязывала. Ныне же я состарился, и многие труды попечения о государстве уже мне о том думать не позволяют, а княгиня, как человек молодой, хочет веселиться и может учинить что и непристойное. Мне устеречь уже неудобно, но довольно того, когда о том никто не ведает и не говорят, потому и тебе лучше молчать, если не хочешь безумным быть» [10, с. 167].

Не соответствовала требованиям христианской морали и личная жизнь князя Юрия Долгорукого, который «хотя имел княгиню любви достойную и ее любил, но при том многих жен подданных часто навещал и с ними более, нежели с княгинею, веселился, ночи напролет на скомонях (музыка) поигрывая и пия, препровождал, чем многие вельможи его оскорблялись, а младае, последуя более своему уму, нежели благочестному старейших наставлению, в том ему советом и делом служили» [10, с. 206]. Попытка боярина Кучки запереть свою супругу, с целью прекратить ее любовную связь с князем, закончилась трагически: «Юрий, уздав о том, что Кучко жену посадил в заточение, оставив войско без всякого определения, сам с великою яростию наскоро ехал с малым числом людей на реку Москву, где

Кучко жил. И, придя, не допрашивая ни о чем, Кучко тотчас убил, а дочь его выдал за сына своего Андрея» [10, с. 206].

Христианским представлениям о брачной верности противоречило и сохранение в среде простого населения всевозможных языческих обрядов, сопровождавших длительное время праздники, в том числе и христианские. В конце XIII в. митрополит Кирилл писал в своей грамоте, что «и се слышахом: в субботу вечер сбираются в купь мужи и жены, и играют и пляшут и бестудно, и скверну деют в ночь святого въскресения, яко Дионусов праздник празднують, вкупе мужи и жены, яко и кони вискают и ржут и скверну деют. И ныне да останутся того; аще ли, то в преже реченый суд впадут» [5, стб. 100]. Подобное положение вещей сохранялось и в XVI в. В послании игумена Елизарова монастыря Памфила к псковскому наместнику князю Ростовскому (1505 г.) говорилось: «При наступлении праздника Рождества Предтечева почти весь город приходит в смятение, – раздается музыка, начинаются игры, сопровождаемые пляской и пением. В это время мужчинам и отрокам бывает великое прельщение, замужним женщинам беззаконное осквернение и девам растление» [16, с. 6]. Подобные явления, как утверждалось в «Стоглаве», происходили не только в Иванов день, но и на ночных игрищах накануне Рождества Христова и Богоявления [16, с. 6].

Много усилий прикладывало духовенство и для сохранения брачных союзов. С введением христианства поводы для развода были четко регламентированы. Основания для разрыва семейного союза, признаваемые древнерусским законодательством христианского периода, можно поделить на две группы: «по вине» супругов (прелюбодеяние, покушение на жизнь или имущество супруга и т. п.) и без таковой (физическая неспособность к браку, принятие монашеского сана и т. п.).

Но в Древней Руси длительное время по-прежнему сохранялась языческая практика самовольного расторжения брака. О популярности подобных разводов в христианский период свидетельствует целый ряд источников. Именно о самовольном расторжении брака, по мнению А. В. Арциховского, идет речь в датированной XI веком новгородской берестяной грамоте № 9. Это письмо от женщины Гостяты к родственнику Василию, в котором говорится: «А ныне вода новую жену... пустил же мя, а иную поял» [17, с. 41–42]. В этот же период митрополит Иоанн в своих канонических ответах с возмущением писал о том, что «жены отметаються, и свое жены пуцають и прилепляються инемъ» [5, стб. 7]. По мнению А. Загоровского, именно самовольные разводы больше всего соответствовали представлени-

ям людей того времени о браке как о договоре, который в случае необходимости можно разорвать [18, с. 192].

Довольно часто причиной самочинных разводов на Руси являлись несогласия, возникающие между мужем и родными жены. Например, волынский князь Ярослав Святополкович из-за конфликтов с Владимиром Мономахом хотел развестись со своей женой, внучкой Владимира. Силой оружия Мономаху удалось взять с Ярослава обещание жить с женой по закону, но через некоторое время Ярослав все же забыл о своей клятве и «жену свою от себя отослал» [10, с. 151–152]. Волынский князь Роман Мстиславич в пылу борьбы за Киев «не могши ничем другим тестю своему Рюрику [Ростиславичу] досадить, его дочь, а свою жену, обвинив, развод учинил» [10, с. 450].

Иногда инициатором развода в подобных конфликтных ситуациях мог быть и тесть. Так, борьба князя Мстислава Мстиславовича Удалого со своим зятем новгородским князем Ярославом Всеволодичем закончилась тем, что победивший Мстислав, «поя дочь свою, а княгиню Ярославлю». И, несмотря на то, что «князь же Ярославъ многажды сосылая молбою къ князю Мстиславу, прося княгини своя къ собе», Мстислав Удалой «не пусти дочери своя къ нему» [19, с. 215].

Существование практики самочинных разводов в древнерусском обществе вынуждало церковь мириться с ними, но только в том случае, если инициатором выступил муж. Наказывая виновников самовольного расторжения брака суровыми штрафами, духовенство все же не отрицало их законности, что доказывает статья 4 Пространной редакции Церковного Устава князя Ярослава, регламентирующая размеры штрафа за самовольный развод («ропущу») и компенсации, оставленной жене со стороны покинувшего ее мужа: «Аще же пустить боярин жену великих бояр, за сором еи 300 гривен, а митрополиту 5 гривен золота, а меньших бояр гривна золота, а митрополиту гривна золота; а нарочитых людий 2 рубля; простои чади 12 гривен, а митрополиту 12 гривен, а князь казнить» [6, с. 190]. Чтобы уменьшить число незаконных разводов, епископ Нифонт попытался легализовать хотя бы их часть и в своих канонических ответах предоставил священникам право разводить супругов, если их брачная жизнь становилась несносной: «Велми зло боудеть, яко не мочи моужю държати жены, или жена моужа...» [5, стб. 48].

Если же с инициативой развода выступала жена, то церковь не признавала законности подобного самочинного разрыва супружества и сурово наказывала женщину пожизненным заключением в «церковном доме», ее же новый муж ограничивался лишь выплатой штрафа: «Аже поидеть жена от своего

мужа за иныи муж или иметь блясти от мужа, ту жену поятии в дом церковный, а новоженя в продажи митрополиту» [6, с. 190].

Таким образом, в течение длительного времени после крещения Руси, несмотря на все старания и усилия духовенства, в древнерусской семье представителей всех слоев общества сохранялись языческие пережитки, проявлявшиеся при заключении и расторжении брака, а также в сохранении таких явлений, как многоженство, наложничество, супружеские измены.

Библиографический список

1. Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси // Религия и церковь в истории России / под ред. А. М. Сахарова. – М.: Мысль, 1975. – С. 16–36.
2. Ефименко А. Исследования народной жизни. – М.: Русская типолитография, 1884. – Вып. 1: Обычное право. – 382 с.
3. Дубакин Д. Влияние христианства на семейный быт русского общества в период до времени появления «Домостроя». – СПб.: Типография Ф. Г. Елионского, 1880. – 188 с.
4. Пихоя Р. Г. Возникновение памятников покаянной дисциплины Древней Руси в XI в. // Античная древность и средние века: проблемы идеологии и культуры: сб. науч. тр. – Свердловск: Уральский ун-т, 1987. – С. 73–86.
5. Русская историческая библиотека. Памятники древнерусского канонического права. – СПб.: Типография императорской академии наук, 1880. – Ч. 1 : памятники XI–XV вв. – Т. 6. – 930 стб.
6. Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. / отв. ред. В. Л. Янин. – М.: Юридическая литература, 1984. – Т. 1: Законодательство древней Руси. – 430 с.
7. Хлебников Н. Общество и государство в до-монгольский период русской истории. – СПб.: Типография А.М. Котомина, 1872. – 512 с.
8. Повесть временных лет. По Лаврентьевскому списку / под. ред. В. П. Адриановой-Перетц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1. – 404 с.
9. Полное собрание русских летописей / под. ред. Е. Ф. Карского. – М.: Изд-во восточной литературы, 1962. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – 938 стб.
10. Татищев, В. История Российская: в 3 т. / В. Татищев. – М.: Изд-во АСТ, 2003. – Т. 2. – 732 с.
11. Носова Г. А. Язычество в православии. – М.: Наука, 1975. – 150 с.
12. Добряков А. Русская женщина в до-монгольский период. – СПб.: Типография В. Безобразова и комп., 1864. – 128 с.
13. Романов Б. А. Люди и нравы древней Руси. Историко-бытовые очерки. – М.; Л.: Наука, 1966. – 239 с.
14. Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
15. Правда Русская / под ред. Б. Грекова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – Т. 2. Комментарии – 862 с.
16. Якушкин Е. И. Обычное право. – Ярославль: В типографии губернского правления, 1873. – Вып. 1: Материалы для библиографии обычного права. – 46, 249 с.
17. Арциховский А. В., Тихомиров М. Н. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – 65 с.
18. Загоровский А. О разводе по русскому праву. – Харьков: Типография М. Ф. Зильберберга, 1884. – 490 с.

19. Полное собрание русских летописей. Изданное по высочайшему повелению Археографической комиссии. – СПб.: В типографии Э. Праца, 1846. – Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летопись. – 267 с.

ПРОЯВЛЕНИЕ ДВОЕВЕРИЯ В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

А. И. Данилова

Новороссийский филиал

Пятигорского государственного лингвистического
университета, г. Новороссийск, Россия

Summary. The article is devoted to the problem of the display of dual faith in the Russian folklore. The author compares various points of view on the given problem. Based on the example of Mother-the Crude earth image the perception process of Christian features by a pagan image is shown.

Key words: paganism; Christianity; dual faith; Russian folklore.

Языческое мировоззрение еще в дохристианскую эпоху нашло свое художественное выражение в народном творчестве. В период традиционного двоеверия языческая культура, гонимая в сфере официальной идеологии и искусства, нашла прибежище именно в фольклоре. В специфической, но и наиболее естественной форме фольклор выражает мировосприятие народа. В фольклоре в концентрированном виде представлены основные морально-этические ценности народа, то, что принято называть его «корнями» или «душой». Фольклор является не только «стержнем народной культуры, сосредоточением всего самого ценного и лучшего, что в ней есть, ее представительным типом» [1, с. 602], но и зеркальным отражением жизни общества в ходе его исторической эволюции.

Что касается двоеверия, то оно обусловлено аналогиями, которые обнаруживаются в фольклоре и на архаической стадии (в эпоху «славянских древностей»), и в текстах, относящихся к христианскому времени.

Так как одни исследователи признают наличие двоеверия в русской культуре, другие – отрицают это явление, то и на проблему двоеверия в фольклоре тоже нет единого взгляда. По мнению Л. П. Карсавина, вся христианская образованность III–V вв. н. э. «полна языческих реминисценций. Даже представители церкви тщетно ломают свою природу, стараясь забыть Цицерона. Церковь не в силах преобразить в христианскую идею языческую культуру и, нуждаясь в ней, принуждена принимать ее целиком» [2, с. 15].

Н. И. Толстой, отрицающий явление двоеверия, признает, что «христианство лишь частично уничтожило довольно сво-

бодную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей» [3, с. 146]. В народном фольклорном представлении небо отдано божественным силам, подземный мир, болота, овраги – «нечистой силе», а земля, человек и его душа – место борьбы этих двух начал.

Похожей позиции придерживается М. Элиаде. Вводя понятие «народная теология», он утверждает: «когда будет написана история этой “народной теологии”, как она проявляет себя в календарных праздниках и религиозном фольклоре, станет ясно, что “космическое христианство” не является ни новой формой язычества, ни синкретизмом язычества с христианством» [4, с. 172, 173].

Н. И. Толстой, делая попытку не только примирить язычество и христианство, но и подтвердить свою теорию «троеверия», приходит к выводу, что «язычество и его элементы не следует воспринимать как нечто совершенно чуждое христианству, как его антипод во всех отношениях и компонентах. Язычество... в течение веков, еще в дохристианскую пору эволюционировало и во многом сохраняло наслоения разных периодов» [5, с. 160].

Одной из причин такого состояния является проблема достоверности источников. Так, например, источником представлений о низшей мифологии славян периода до XII века «является реконструкция, основанная на данных народной культуры позднего времени – верованиях, обрядах, быличках, песнях и пр., фиксировавшихся этнографами и фольклористами с конца XVIII в. до наших дней. Безусловно, за столь длительный период многие элементы славянской мифологической системы претерпели определенные изменения, в том числе и под влиянием соседних неславянских мифологий, или вовсе исчезли из народной традиции» [6, с. 176].

Еще А. Н. Веселовский, развивая мысль Ф. И. Буслаева о многослойном составе русского эпоса, отмечал, что при близости исходных условий «мифический процесс может независимо повториться на двух совершенно различных почвах» [7, с. 9] и проявиться в одинаковых формах. Так, в средние века были созданы христианские мифы, в которых «могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия», и христианские заговоры зачастую «столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве» [7, с. 11].

И все-таки принятие христианства на Руси в очень малой степени изменило религиозный быт древнерусского общества. Как справедливо заметил В. В. Мильков, «вследствие присущего средневековой консерватизма <...> статистические элементы культуры едва ли не преобладали над новообразованиями. Воспринятые через внешние влияния или выработанные собственными автохтонными усилиями, культурные достижения удерживались веками» [8, с. 4].

Интересно суждение, высказанное в работах В. Н. Демина, о том, что русский фольклор, располагая богатейшей образной системой и своеобразной символикой, в закодированном виде представляет способ первобытного познания природы, являясь отражением стойких мифологических воззрений наших далеких предков-язычников. Наша задача – научиться расшифровывать этот код [9]. По меткому замечанию Ю. М. Лотмана, «в некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию» [10, с. 535], следовательно, расшифровка мифологических кодов равносильна воскрешению, приведению в действие родовой памяти.

Однако фольклор не сводится только к мифологии. Как считал А. Н. Веселовский, многое в фольклорных произведениях объясняется «единственно тою силою фантазии, которая творит ради самого творчества, без всякого отношения к развитию затаенной внутри мифической основы. Чем более теряется сознание этой основы, чем чаще меняется мифологическая почва, например, при смене одной религиозной системы другою, тем более открывается простора самостоятельному действию этой пластической силы, не связываемой более внутреннею потребностью точно выразить содержание поблекшего мифа» [11, с. 9–10].

Тем не менее основные жанры устного народного творчества связаны именно с языческим прошлым русского народа. Заговоры, заклинания, пословицы и поговорки, загадки, обрядовые песни, сказки – все эти жанры в своей образной системе хранят черты древнего мифологического сознания, приобретая в эпоху двоеверия христианскую окраску. По мнению В. В. Иванова, «при двоеверии возникают такие фрагменты (или хотя бы элементы) религиозной системы, которые при сходном наборе характеризующих их атрибутов по-разному обозначаются, в частности, называются разными именами, в каждой из двух взаимодействующих систем» [12, с. 396].

Рассмотрим, например, как меняется один из основных образов русского фольклора – образ Матери-Сырой земли, сопоставимый с основным женским божеством древневосточно-славянского пантеона – Мокошью. По значимости и частотно-

сти употребления в фольклорных текстах этот образ не имеет себе равных.

В. В. Евсюков отмечает: «Главное свойство земли, имевшее в глазах древнего человека первостепенное значение, – это плодородие... Параллельно с обожествлением плодоносящей почвы формировался и культ животных, считавшихся ее воплощением и символом... Люди наделяли их (лягушек, черепах, змей) волей, разумом, душой, чувствами, ставили выше себя, приписывали им особое могущество и сверхъестественные свойства» [13, с. 58].

По наблюдению М. М. Маковского, «значение „земноводные“ (змея, лягушка) лежит в основе значения „отец“ (метафорическое обозначение Неба, Сверх-Эго, Божества, Солнца, Творческого начала) и „мать“ (метафорическое обозначение Богини, Матери-Земли, женского производящего начала)» [14, с. 59]. На это указывает и сказочный сюжет о царевне-лягушке, сбрасывающей кожу: сбрасывание кожи символизировало бессмертие, вечность. Можно утверждать, что в основе образа Матери-Сырой земли лежит архетип Матери, который соединяет языческий образ с образом христианским.

Связанная с женским началом и человеком, земля проходит все стадии жизни женщины. Весеннее пробуждение земли отождествлялось с рождением. Но главное назначение ее – рождение дитя – урожая. Русский земледельческий год открывался святками.

В. И. Чичеров писал: «Повсеместное распространение свадебных игр в русском новогоднем обряде свидетельствует об исконности темы брака на святочном игрище и может быть понято как позднее видоизменение обычных в период зимнего солнцеворота эротических игр и половых общений» [15, с. 193].

Обрядовый эротизм был свойственен и масленичным обрядам. Во время масленичных гуляний молодожены целовались и в обнимку катались по земле, передавая, по поверьям, ей свою жизненную и любовную энергию.

Верования, соотносящиеся с зачатием и сохранением плода, связаны с Вербной неделей. Время с Троицы по Иванов день – время расцвета сил Матери-Сырой земли. В этот срок созревали злаки и наливались травы. Заметим, что счет неделям – христианский, но верования и обряды – языческие.

Процесс рождения «детей» – выращенного урожая – происходил во время жатвы. По окончании ее происходит обряд обматывания серпа последней горстью яровых. Женщины катались на своей полосе. По поверьям, силы, отданные земле, возвращаются к людям, а потерявшая силы во время «родов» земля увядала, а на время зимы умирала.

Итак, весь жизненный круг – от рождения до смерти – пройден, но функции матери этим не ограничиваются: она любит, оберегает, защищает, лечит. Этот мотив сохранен в былинах «Святогор и Илья Муромец», когда калики предупреждают Илью:

Не бейся и с родом Микуловым:
Его любит матушка-сыра земля [16, с. 37].

Большое количество заговоров либо начиналось с обращения к Матери-Сырой земле, либо она была участницей заговорного события. Культ Матери-Сырой земли просматривается в суеверных средствах лечения; родная земля служила оберегом, являлась символом нравственной правды – ею клялись, к ней припадали.

С принятием христианства образ языческой Матери-Сырой земли сблизился с культом Богородицы, а сама Мать-Сыра земля получает новое имя – «святая», «святорусская», что особенно ярко отразилось в пословицах: «Русь святая, православная, богатырская, мать святорусская земля», «Земля русская вся под Богом» [17, с. 288–289].

Как верно заметила А. А. Иванова, в развитии фольклорного образа Матери-Сырой земли существовало две линии, связанные «с разными этапами формирования религиозного сознания, с принципиально различными задачами, которые ставило перед человеком язычество и христианство (на основе первого создавалась “договорная” (обменная) модель отношений людей с божеством, на основе второго – модель “вручение себя во власть Богу” без обязательного “отдаривания” с его стороны)» [18, с. 6].

Таким образом, русский фольклор является, с одной стороны, основным хранителем языческой культуры, а с другой – отражая социокультурные изменения в обществе, воспринимает христианские мотивы, что приводит к трансформации традиционных фольклорных образов.

Библиографический список

1. Кравченко А. И. Культурология: словарь. – М.: Академический проект, 2001.
2. Карсавин Л. П. Культура средних веков. – Киев: Символ, 1995.
3. Толстой Н. И. Религиозные верования древних славян // Очерки истории культуры славян. – М.: Правда, 1996. – С. 145–195.
4. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2001.
5. Толстой Н. И. Указ. соч.
6. Левкиевская Е. Е. Низшая славянская мифология // Очерки славянской культуры. – М.: Индрик, 1996. – Вып. 1. – С. 175–195.

7. Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса: по поводу итальянских сказок // Веселовский А. Н. Собрание сочинений. – М.; Л.: АН СССР, 1938. – Т. 16. – С. 1–82.
8. Древняя Русь: пересечение традиций / руководитель авторского коллектива В. В. Мильков. – М., 1997.
9. Демин В. Н. Заветными тропами славянских племен. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 400с.: ил.
10. Лотман Ю. М. Миф – имя – культура (совместно с Б. А. Успенским) // Семиосфера. – СПб.: Искусство – СПб, 2000. – 704 с. – С. 525–542.
11. Веселовский А. Н. Указ. соч.
12. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. В 6 т. Т. 4. Знаковые системы культуры, искусства и науки. – М.: Языки славянских культур, 2007. – С. 395–405.
13. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988.
14. Маковский М. М. Семиотика языческих культов // Вопросы языкознания. – 2002. – № 6. – С. 55–81.
15. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований.) // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – Т. XL. – (Новая серия).
16. Былины / сост., автор предисл. и вводн. текст. В. И. Калутин. – М.: Современник, 1986.
17. Пословицы русского народа: сб. В. Даля. В 2 т. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1989.
18. Иванова А. А. Мать-сыра земля // Русская словесность. – 1997. – № 2. – С. 2–6.

КОСМОГЕНИЧЕСКИЕ, АНТРОПОГЕНИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ МИФЫ РУССКОГО НАРОДА ИЗ РУССКИХ «ПОТЕШНЫХ» СКАЗОК

Н. В. Юрченко

**Московский авиационный институт (национальный
исследовательский университет), Межвузовский центр
по историческому образованию в технических вузах
РФ, г. Москва, Россия**

Summary. The article presents the reconstruction of the Slavic cosmogonic myth based on an analysis of Russian folk tales. Author explores the myths of Slavic origin of the universe, first humans and culture. In Russian, Ukrainian and Belarusian amusing fairytales a mythological characters: Golden Egg, Gingerbread Man, Grandpa and Grandma. These characters remain the heritage of the ancient myth of the creation of the world from Russian Gentiles.

Key words: Slavic mythology; paganism; cosmogony; creation; cultural myth; Slavs; Russian folk tales.

Проблема изучения славянской мифологии до сих пор была и остается одной из самых сложных проблем в истории, культурологии и религиоведении. Специалисты разных

направлений (историки, филологи, этнографы, лингвисты, психологи, социологи и философы) бьются над ней уже более двухсот лет. Существует множество различных точек зрения на методы изучения русской и шире – славянской мифологии. Однако можно выделить три основных направления исследовательских подходов к этой проблеме.

Первое направление. Славянская мифология, являясь частью индоевропейской мифологии, зародилась в палеолите, активно развивалась и к концу I тыс. н. э. была законченной религиозной системой, отражавшей реалии того общества, в котором существовала. После принятия христианства эта система практически была уничтожена. Но в процессе борьбы между двумя религиозными системами христианство было вынуждено сохранить некоторые языческие праздники и признать основных языческих богов в качестве христианских святых. Поэтому в текстах христианского периода можно найти только отголоски языческих культов [3; 4; 9; 10; 11; 12; 13].

Второе направление. Славянское язычество, хотя и имеет древние индоевропейские корни, в момент встречи с христианством еще не оформилось как самостоятельная религиозная система. Формирование ее происходило параллельно с принятием христианства. По этой причине христианство впитало в себя много языческого, а язычество адаптировало христианскую мифологию. Таким образом, мифы русского народа представляют собой синтез языческих и христианских представлений о мироздании. Все русские мифы христианского периода можно рассматривать и как христианские, и как языческие [5].

Третье направление. В целом включает в себя положения первого направления о развитой системе славянского язычества на момент его встречи с христианством. Но с принятием христианства язычество не исчезает, а оттесняется в народную среду, где продолжает развиваться самостоятельно и время от времени взаимодействует с христианством. Отсюда языческие мифы русского народа можно восстановить по народным песням, сказкам, праздникам [6; 7; 8].

Автор настоящего исследования придерживается следующей концепции. Славянская (русская) мифология отделилась от индоевропейской во II тыс. до н. э., таким образом, она содержит в себе все древние слои, присущие всем индоевропейским мифам. Далее она развивалась самостоятельно до Великого переселения народов, после которого носители славянской мифологии оказались в разных этнокультурных котлах, и разные ветви славянской мифологии начинают приобретать свои специфические черты. С этого момента на южнорусской равнине начинает формироваться собственно русская мифология. По-

скольку в науке до сих пор нет единого мнения о происхождении этнонима «Русь», под русской мифологией мы будем подразумевать ту ветвь славянской мифологии, которая сформировалась на территории будущего Русского государства.

С возникновением государства русская мифология не создала пантеона богов, необходимого для объяснения изменения формы власти. В этом автор видит уникальность славянского язычества, которое до сегодняшнего дня сохранилось в форме, соответствующей периоду военной демократии. С принятием христианства и установлением новой формы княжеской власти русское язычество приняло все эти изменения как явления природы. Существование этих явлений неизбежно, но изменяемо. Отсюда автор считает возможной реконструкцию русских мифов по источникам, зафиксированным в различные периоды, в том числе и после принятия христианства.

Объектом исследования являются русские «потешные» сказки. *Предметом* исследования – космогонические, антропогонические и культурные мифы русского народа.

Цель настоящего исследования – реконструкция космогонических, антропогонических и культурных мифов русского народа на материалах русских «потешных» сказок.

Задачи:

- реконструкция космогонического мифа;
- реконструкция антропогонического мифа;
- реконструкция культурного мифа.

Источники. Русские народные сказки, собранные Афанасьевым [1]: Курочка, Колобок, Петух и жерновки, Солнце, Месяц и Ворон Воронович.

В отличие от волшебных сказок, восходящих к обрядам инициации и заканчивающихся свадьбой [8], в «потешных» сказках для нас важен характер недостачи и целеполагание главных героев. Недостача никогда не определяется в начале сказки, а именно этой недостачей сказка обычно заканчивается. В сказке «Курочка Ряба» волшебное яйцо разбивается, Колобок съеден лисой, Петух и жерновки и чудесные свойства небесных зятьев не действуют на Земле. Все это нам говорит о том, что события в данных сказках связаны с каким-то переломным моментом в жизни человечества, после которого становится невозможным то, что было возможно раньше – своеобразное славянское «изгнание из рая» [2; 7].

Во всех этих сказках действует классическая для русских сказок пара дед и баба, что также адресует нас к началу времен [11]. Наименование героев Дед и Баба указывает на их древность, обозначает предков (дед – это чаще предок, чем отец отца или матери). Отсутствие у них имен говорит о том, что слу-

шатели и так понимают, о ком идет речь. Это не обычная пожилая чета, каких много, а единственная первая, и имена им не нужны. Заметим, что дед и баба представляют собой не столько первочеловеков, сколько творцов мира и самого человечества, они же, как это будет показано ниже, для обычных людей являются культурными героями [6].

Космогонический миф славян и его отражение в русской народной сказке о Курочке Рябе

Сюжет сказки про Курочку Рябу, наверное, известен всем. Курочка снесла Золотое Яйцо, которое невозможно было разбить. Дед и баба, хозяева Курочки, испытывают Яйцо на прочность, а не пытаются его съесть, как это представлено в пересказе сказки для детей. В детской интерпретации Мышка, разбившая Яйцо, – герой положительный, который помогает деду и бабе добраться до содержимого яйца. Если же мы посмотрим на сказку в записи Афанасьева, то разбитое яйцо приводит всех в ужас, начиная от деда и бабы. Все, кто узнает об этом несчастье, прекращают свои обычные дела, ломают рабочие инструменты и впадают в депрессию, даже обычные бытовые вещи прекращают работать, ворота скрипят – плачут вместе с людьми и т. п. Нарушается связь между земным и небесным, поп сжигает церковь, разрываются священные книги, распадается связь времен, и информация (культурная традиция) утрачивает ценность.

Рассмотрим этот сюжет на примере двух вариантов этой сказки, приведенных у Афанасьева. Всего же русских вариантов сказки о курочке существует 11, украинских – 11 и белорусских – 4. В варианте, где дед и баба испытывают яйцо на прочность, начало сказки в сноске у Афанасьева выглядит следующим образом: «Жил себе дед да баба, у них была курочка ряба; снесла под полом яичко. Дед бил – не разбил, баба била – не разбила, а мышка прибегла да хвостиком раздавила. Дед плачет, баба плачет, курочка кокудачет, ворота скрипят, с двора щепки летят! (Записано в Бобровском уезде Воронежской губернии)». Заключительные формулы сказки также могут отличаться: «Дьячок побежал на колокольню и перебил все колокола... а поп побежал, все книги изорвал», или «...тесто месила – все тесто разметала! Поп стал книгу рвать – всю по полю разметал». Последние варианты являются традиционными только для восточнославянских сказок о разбитом яичке, наряду с формулой «Поп сжигает церковь», отсутствующей в вариантах Афанасьева.

Курочка № 70 [1]

Жил-был старик со старушкою, у них была курочка-татарушка, снесла яичко в куте под окошком: пестро, востро, костяно, мудрено! Положила на полочку; мышка шла, хвостиком трянула, полочка упала, яичко разбилось. Старик

плачет, старуха возрыдает, в печи пылает, верх на избе шатается, девочка-внучка с горя удавилась. Идет просвирня, спрашивает: что они так плачут? Старики начали пересказывать: «Как нам не плакать? Есть у нас курочка-татарушка, снесла яичко в куте под окошком: пестро, востро, костяно, мудрено! Положила на полочку; мышка шла, хвостиком трянула, полочка упала, яичко и разбилось! Я, старик, плачу, старуха возрыдает, в печи пылает, верх на избе шатается, девочка-внучка с горя удавилась». Просвирня как услышала – все просвиры изломала и побросала. Подходит дьячок и спрашивает у просвирни: зачем она просвиры побросала?

Она пересказала ему все горе; дьячок побежал на колокольню и перебил все колокола. Идет поп, спрашивает у дьячка: зачем колокола перебил? Дьячок пересказал все горе попу, а поп побежал, все книги изорвал.

Похожая апокалипсическая картина разворачивается и в следующем варианте этой же сказки. Здесь также разбитое яичко становится причиной деструкции, разрушения, наступающего хаоса, который захватывает земное и божественное, материальное и духовное.

Курочка № 71 [1]

Как у нашей бабушки в за-
дворенке
Была курочка-рябушечка;
Посадила курочка яичуш-
ко,
С полки на полку,
В осиновое дупёлко,
В кут под лавку.
Мышка бежала,
Хвостом вернула –
Яичко приломала!
Об этом яичке строй стал
плакать,
Баба рыдать, верей хохотать,
Курицы летать, ворота скрипеть;
Сор под порогом за-
курился,
Двери побутусились, тын рассыпался;
Поповы дочери шли с водою,
Ушат приломали,

Мышка бежала,
Хвостом вернула –
Яичко приломала!
Об этом яичке строй стал
плакать,
Баба рыдать, верей хохотать.
Курицы летать, ворота скрипеть,
Сор под порогом за-
курился,
Двери побутусились, тын рассыпался;
Мы шли с водою – ушат приломали!»
Попадья квашню месила –
Все тесто по полу разметала;
Пошла в церковь, попу сказала:
«Ничего ты не знаешь...
Ведь у бабушки в задворенке
(Снова повторяется тот

*Попадье сказали:
«Ничего ты не знаешь,
матушка!
Ведь у бабушки в задво-
ренке
Была курочка-рябушечка;
Посадила курочка яичуш-
ко,
С полки на полку,
В осиновое дупёлко,
В кут под лавку.*

*же рассказ.)
..... тын рассыпался;
Наши дочери шли с водой –
Ушат приломали, мне ска-
зали;
Я тесто месила –
Все тесто разметала!»
Поп стал книгу рвать –
Всю по полу разметал!*

Отсюда видно, что если Золотое Яйцо не сам мир, то, во всяком случае, важная его составляющая, без которой невозможно дальнейшее существование. Очень любопытно сравнить русскую народную сказку и этнографические материалы по наблюдениям так называемых «примитивных культур» некоторых племен австралийских аборигенов. Коренные австралийцы в наибольшей степени сохранили культуру первобытного человека, и ее сопоставление с материалами русских народных сказок позволяет нам вычленировать из анализа последних древнейший первобытный протославянский культурный компонент мифологической архаики. Аналогичное по сюжету русской сказке о курочке Рябе депрессивное состояние описывает Элиаде у одного из австралийских племен, когда у них сломался переносной столб – «Мировое дерево»: «По традициям ахилпа, одного из племен, населявших пустыню Арунта, божественное существо Нумбакула (Numbakula) „космизировало” в мифические времена их будущую территорию, создало их Предка и основало их общественные институты. Из ствола эвкалипта Нумбакула вырубил священный столб (kauwa-auwa) и, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. Этот столб представляет собой некую космическую ось, так как именно вокруг него начинается обживание территории, которая преобразуется, в „мир”. Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба. Это позволяло им непрерывно перемещаться, оставаясь при этом в „их мире”, и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула. Если же столб сломается – это настоящая катастрофа, что-то вроде „конца Света”, возврат к Хаосу. Спенсер и Джайлен свидетельствовали, что согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали. (B. Spencer et F. J. Gillen, The Arunta (Londres, 1926), 1,

р. 388) (сноска Элиаде. – Н. Ю.). Этот пример наглядно показывает не только космогоническую функцию ритуального столба, но и его сотериологическое значение как избавителя: с одной стороны, kauwa-auwa воспроизводит столб, использовавшийся Нумбакулой для космизации мира, а с другой, благодаря ему ахилпы могли, по их мнению, сообщаться с небесной сферой. А ведь человеческое существование возможно лишь благодаря этому постоянному общению с небом. „Мир” для ахилпов становится реально их миром лишь тогда, когда он воспроизводит Космос, организованный и освященный Нумбакулой. Невозможно жить без этих „врат” к всевышнему, иначе говоря, невозможно жить в „Хаосе”. Утрата связи с всевышним делает невозможным дальнейшее существование в этом мире, и ахилпы обрекают себя на смерть» [14, с. 29].

Таким образом, из цикла русских потешных сказок о Курочке Рябе мы получаем следующее представление о славянской космогонии. Создателем мира является некая птица – Курочка Ряба, Мир – Золотое (чудесное) Яйцо необычайной прочности, и если Золотое Яйцо не сам мир, то, во всяком случае, важная его составляющая, без которой невозможно дальнейшее существование. Возможно, оно дает представление о настоящем устройстве Вселенной [12]. Дед и Баба – хранители мира и мирового порядка. Мышь – разрушитель мира, творец хаоса. Мышь – частый герой русских сказок, но, кроме Курочки Рябы, всегда выступает помощником главного героя. Это косвенно также может указывать на то, что в сказке «Курочка Ряба» описаны события утерянного периода – правремени «славянского рая».

Антропогония славян в русской народной сказке «Колобок»

На первый взгляд сказка о Колобке не имеет никакого отношения к антропогонии. Сюжет сказки также известен всем. Уже знакомые нам Дед и Баба поскребли по сусекам и испекли Колобок, поставили его погреться на солнышке (или, наоборот, остыть). Колобок укатился, по дороге он встречает зайца, волка, медведя и, наконец, лису, которая его съела. Однако в этом незатейливом сюжете можно увидеть отражение архаического мифа о сотворении совершенного (шар) первочеловека и его «грехопадении», то есть, в данном случае о «скатывании» с небес в несовершенный земной мир смертных существ, где ему самому теперь уготована смертная участь.

Рассмотрим этот сюжет на примере одной из сказок о Колобке. Эта сказка широко представлена не только в фольклоре славян – русских, сербов, хорватов, словенцев, а также среди балтских, скандинавских и германских народов. Ее варианты имеются и в других национальных фольклорных материалах,

например узбекском, татарском. Собственно русских вариантов сказки о Колобке известно 16, украинских – 8, белорусских – 5. В западноевропейских сборниках встречаются варианты, существенно отличающиеся от восточнославянских.

Колобок № 36 [1]

Жил-был старик со старухой. Просит старик: «Испеки, старуха, колобок». – «Из чего печь-то? Муки нету». – «Э-эх, старуха! По коробу поскреби, по сусеку помети; авось муки и наберется».

Взяла старуха крылышко, по коробу поскребла, по сусеку помела, и набралось муки пригоршни с две. Замесила на сметане, изжарила в масле и положила на окошечко постудить.

Колобок лежал-лежал, да вдруг и покатился – с окна на лавку, с лавки на пол, по полу да к дверям, перепрыгнул через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор, со двора за ворота, дальше и дальше...

(Колобок встречает зайца, волка и медведя, которые хотят его съесть.)

...Катится, катится колобок, а навстречу ему лиса: «Здравствуй, колобок! Какой ты хорошенький». А колобок запел:

*Я по коробу скребен,
По сусеку метен,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон,
На окошке стужон;*

*Я у дедушки ушел,
Я у бабушки ушел,
Я у зайца ушел,
Я у волка ушел,
У медведя ушел,
У тебя, лиса, и подавно уйду!*

«Какая славная песенка! – сказала лиса. – Но ведь я, колобок, стара стала, плохо слышу; сядь-ка на мою мордочку да пропой еще разок погромче». Колобок вскочил лисе на мордочку и запел ту же песню. «Спасибо, колобок! Славная песенка, еще бы послушала! Сядь-ка на мой язычок да пропой в последний разок», – сказала лиса и высунула свой язык; колобок сдурю прыг ей на язык, а лиса – ам его! и скушала.

Анализируя эту сказку, мы должны учесть два обстоятельства. Во-первых, творение детей из теста бездетными родителями нам известно по волшебным сказкам «Лутонюшка», «Поскребышек», «Бычок – смоляной бочек». Во-вторых, в русском фольклоре существуют сказки, непосредственно связанные с появлением людей. В них творцами людей выступают (под влиянием христианства) Бог или перволюди (апостолы) [5, с. 98–100].

Например, в одной из украинских народных сказок Бог лепит людей из глины, но для поляка глины не хватает. Его ле-

пят из куска теста, как колобка, и оставляют сушиться на солнце. Поляк был съеден собакой. Бог поймал собаку, схватил за задние лапы и ударил об дерево, из под собачьего хвоста стали выскакивать поляки. Аналогичным образом появились и украинцы, только их лепил не Бог, а его апостолы. В этом контексте мы вправе считать сказку о колобке одним из наиболее архаичных вариантов антропогонического мифа славян.

Таким образом, из анализа сказок о колобке мы делаем следующий вывод. В русской мифологии творцы человечества – Дед и Баба. В дальнейшей судьбе своих творений они не участвуют. Чтобы люди стали людьми им необходимо Солнце. Лиса, как и Мышь в предыдущей сказке, выступает в роли вредителя. Съев колобок, она портит изначально прекрасных людей. Не случайно, съеденные Лисой (собакой) люди – это представители соседнего, хоть и родственного этноса. Порча людей также говорит нам о том, что мы находимся на переломном этапе создания мира, где он из идеального превращается в обычный, известный всем слушателям. Лиса – также частый герой русских сказок в традиционном для себя качестве плутовки. Речь идет уже о появлении Людей, поэтому возможно, что эта Лиса уже из нашего мира.

Культурные мифы славян в интерпретации русских потешных сказок «Петух и жерновки» и «Солнце, Месяц и Ворон Воронович»

В качестве культурных героев обычно выступают люди или боги, которые воруют для людей у богов ценные вещи, необходимые для проживания на земле. В потешных сказках «Петух и жерновки» и «Солнце, Месяц и Ворон Воронович» в качестве культурного героя выступает Дед, как мы уже выяснили, – промежуточное звено между Богами и людьми. Сходные с восточнославянскими сюжеты есть в некоторых сборниках сказок тюркоязычных народов СССР, например, башкир (Башк. творч., I, № 37). Исследования: Boggs R. S. A comparative survey of the folktales of ten peoples (FFC, N 93). Helsinki, 1930; его же: The Nalfchick Tale in Spain and France (FFC, N 111). Helsinki, 1933.

Вначале рассмотрим сказку «Петух и жерновки». Это пространственный сюжет, представленный в различных вариантах у славянских народов. Русских вариантов известно 33, украинских – 8, белорусских – 8.

Петух и жерновки № 188 [1]

Жил да был себе старик со старухой, бедные-бедные! Хлеба-то у них не было; вот они поехали в лес, набрали желудей, привезли домой и начали есть. Долго ли, коротко ли они ели, только старуха уронила один желудь в подполье. Пустил желудь росток и в небольшое время дорос до полу. Старуха

заприметила и говорит: «Старик! Надобно пол-то прорубить; пускай дуб растет выше; как вырастет, не станем в лес за желудями ездить, станем в избе рвать». Старик прорубил пол; деревцо росло, росло и выросло до потолка. Старик разобрал и потолок, а после и крышу снял; дерево все растет да растет и доросло до самого неба. Не стало у старика со старухой желудей, взял он мешок и полез на дуб. Лез-лез и взобрался на небо.

После слов «Лез-лез и взобрался на небо» Афанасьевым в сноске дан вариант начала сказки: «Жил себе дед да баба. Раз ели они горох и уронили под пол одну горошину. Стала она расти, росла, росла и выросла до самого потолка. Дед разобрал крышу и потолок; а горошина взяла расти до самого неба. Полез дед на небо...»

Ходил, ходил по небу, увидал: сидит кочеток золотой гребенек, масляна головка, и стоят жерновцы. Вот старик-от долго не думал, захватил с собою и кочетка и жерновцы и спустился в избу. Спустился и говорит: «Как нам, старуха, быть, что нам есть?» – «Постой, – молвила старуха, – я попробую жерновцы». Взяла жерновцы и стала молоть; ан блин да пирог, блин да пирог! Что ни повернет – все блин да пирог!.. И накормила старика.

Ехал мимо какой-то барин и заехал к старику со старушкой в хату. «Нет ли, – спрашивает, – чего-нибудь поесть?» Старуха говорит: «Чего тебе, родимый, дать поесть, разве блинков?» Взяла жерновцы и намолочила: напали блин-ки да пирожки. Приезжий поел и говорит: «Продай мне, бабушка, твои жерновцы». – «Нет, – говорит старушка, – продать нельзя». Он взял да и украл у ней жерновцы. Как уведали старик со старушкою, что украдены жерновцы, стали горе горевать. «Постой, – говорит кочеток золотой гребенек, – я полечу, догоню!» Прилетел он к боярским хоромам, сел на ворота и кричит: «Кукуреку! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые!» Как услышал барин, сейчас приказывает: «Эй, мальй!

Возьми, брось его в воду». Поймали кочетка, бросили в колодезь; он и стал приговаривать: «Носик, носик, пей воду! Ротик, ротик, пей воду!» – и выпил всю воду. Выпил всю воду и полетел к боярским хоромам; уселся на балкон и опять кричит: «Кукуреку! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые!» Барин велел повару бросить его в горячую печь. Поймали кочетка, бросили в горячую печь – прямо в огонь; он и стал приговаривать: «Носик, носик, лей воду! Ро-

тик, ротик, лей воду!» – и залил весь жар в печи. Вспорхнул, влетел в боярскую горницу и опять кричит: «Кукуреку! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые! Боярин, боярин, отдай наши жерновцы золотые, голубые!» Гости услышали это и побегли из дому, а хозяин побег догонять их; кочеток золотой гребенек схватил жерновцы и улетел с ними к старику и старухе.

Из этой сказки мы видим, что образ Мирового дерева в русских мифах представлен в виде дуба, а также гороха, что говорит об определенной сакральности этих растений [10]. Культурные приобретения делаются на Небе, а не в горах, не в пещере и не в озере. Дед лезет на небо и находит там Волшебные жерновки, которые выдают то блин, то пирог. Затем жерновки у деда отбирает богач. Это поздний вариант сказки, когда появляется социальное неравенство, но потеря жерновков должна была быть и в изначальном варианте сказки по законам сюжета культурных мифов.

Здесь мы, вероятно, сталкиваемся с представлением о некоем междумирье, где живут Дед и Баба. Ведь культурный герой должен похитить необходимые ценности [6], а Дед забирает их с Неба просто так, да еще и вместе с Петушком – священной птицей, которая эти жерновки охраняет. Кражей жерновков занимается боярин, и он же их утрачивает. Т. е. он узнает об устройстве жерновков, их практическом применении, но теряет волшебные небесные жерновки, которые кормят без труда.

Таким образом, Дед и Баба в русской мифологии представляют собой такое же промежуточное звено, как и полубоги в Древней Греции. Они свободно ходят на Небо и общаются с простыми смертными.

Сказка «Петух и жерновки» имеет и некоторые общие представления о мироустройстве с Курочкой Рябой. Священная птица, связанная с мироустройством, Петух-Курица. Яйцо-Мир и зародыш мирового дерева появляются в подполье в большинстве вариантов этих сказок. И еще одна особенность, на которую стоит обратить внимание, это половое деление. Все, что связано с Небом, – дело мужчин (на дерево лезет Дед, приносит с Неба Петуха). Женская обитель – это Земля (приспосабливает жерновцы к делу Баба, Яйцо-Мир снесла Курица).

Следующая сказка про Солнце, Месяц и Ветер также показывает нам картину обретения культурных ценностей на небесах, но на этот раз не путем кражи, а при помощи установления родственных отношений через выдачу замуж земных дочерей за небесных (божественных) существ. Здесь можно усмотреть любопытную аналогию с известным библейским сюжетом об ангелах, «входивших к дочерям человеческим» в допотопные времена.

Солнце, Месяц и Ворон Воронович № 92 [1]

Жил-был старик да старуха, у них было три дочери. Старик пошел в амбар крупку брать; взял крупку, понес домой, а на мешке-то была дырка; крупа-то в нее сыплется да сыплется. Пришел домой. Старуха спрашивает: «Где крупка?» – а крупка вся высыпалась. Пошел старик собирать и говорит: «Кабы Солнышко обогрело, кабы Месяц осветил, кабы Ворон Воронович пособил мне крупку собрать: за Солнышко бы отдал старшую дочь, за Месяца – среднюю, а за Ворона Вороновича – младшую!» Стал старик собирать – Солнце обогрело, Месяц осветил, а Ворон Воронович пособил крупку собрать. Пришел старик домой, сказал старшей дочери: «Оденься хорошенько да выйди на крылечко». Она оделась, вышла на крылечко; Солнце и утащило ее. Средней дочери также велел одеться хорошенько и выйти на крылечко. Она оделась и вышла; Месяц схватил и утащил вторую дочь. И меньшей дочери сказал: «Оденься хорошенько да выйди на крылечко». Она оделась и вышла на крылечко; Ворон Воронович схватил ее и унес.

Старик и говорит: «Идти разве в гости к зятю». Пошел к Солнышку; вот и пришел. Солнышко говорит: «Чем тебя потчевать?» – «Я ничего не хочу». Солнышко сказала жене, чтоб настряпала оладьев. Вот жена настряпала. Солнышко уселось среди полу, жена поставила на него сковороду – и оладьи сжарились. Накормили старика. Пришел старик домой, приказал старухе состряпать оладьев; сам сел на пол и велит ставить на себя сковороду с оладьями. «Чего на тебе испекутся!» – говорит старуха. «Ничего, – говорит, – ставь, испекутся». Она и поставила; сколько оладьи ни стояли, ничего не испеклись, только прокисли. Нечего делать, поставила старуха сковородку в печь, испеклись оладьи, наелся старик.

На другой день старик пошел в гости к другому зятю, к Месяцу. Пришел. Месяц говорит: «Чем тебя потчевать?» – «Я, – отвечает старик, – ничего не хочу». Месяц затопил про него баню. Старик говорит: «Тёмно, быва́т, в бане-то будет!» А Месяц ему: «Нет, светло; ступай». Пошел старик в баню, а Месяц запихал перстик свой в дырочку и оттого в бане светло-светло стало. Выпарился старик, пришел домой и велит старухе топить баню ночью. Старуха истопила; он и посылает ее туда париться. Старуха говорит: «Тёмно париться-то!» – «Ступай, светло будет!» Пошла старуха, а старик видел-то, как светил ему Месяц, и сам туда ж – взял прорубил дыру в бане и запихал в нее свой перст. А в бане свету нисколько нет! Старуха знай кричит ему: «Тёмно!» Делать нечего, пошла она, принесла лучины с огнем и выпарилась.

На третий день старик пошел к Ворону Вороновичу. Пришел. «Чем тебя потчевать-то?» – спрашивает Ворон Воронович. «Я, – говорит старик, – ничего не хочу». – «Ну, пойдем хоть спать на седала». Ворон поставил лестницу и полез со стариком. Ворон Воронович посадил его под крыло. Как старик заснул, они оба упали и убились.

В других вариантах вместо Ворона Вороновича выступает Ветер.

«В Петровки поехал мужик сено косить. «Эх, жарко, – говорит он, – кабы Ветер пахнул холодком, меньшую бы дочь за него выдал». Ветер и подул. Выдал мужик за него дочку и поехал к ним в гости. То да сё, говорит Ветер жене: «Жарко, жена, в избе, пойдем на воду сидеть». – «Что ты? Утонем». – «Небось не утонем; бери знай шубу». Пришли к реке, кинул Ветер шубу в воду: «Прыгай!» – говорит жене. Прыгнули оба разом. Ветер подул, и поплыла шуба, что твоя лодка. Мужик воротился домой, и сам задумал так же покататься. Кинул на воду шубу, прыг на нее вместе со старухой – и прямо на дно угодил».

Сказки этой группы завершают «изгнание из рая» людей в русской мифологии. В то же время они дополняют картину мира, формирующуюся у нас на материале других сказок. Главными действующими лицами остаются опять же Дед и Баба. Они вступают в родственные отношения с Богами, небесными жителями. На Небе проживают женихи, а на Земле невесты, что еще раз возвращает нас половому делению мировых сфер: Небо для мужчин, Земля для женщин. Единственный мужчина, который связывает эти две сферы, – это Дед. Но в этих сказках ему дают понять, насколько уже далека земная жизнь от небесной, вплоть до гибели единственного земного мужчины.

Все волшебные свойства, которые еще недавно Дед мог легко доставить на землю, теперь становятся для него недоступны. Так Дед утрачивает и функции культурного героя.

Примечательно и то, от чего гибнет Дед. Две противостоящие друг другу сферы Землю и Небо связывает по одной версии птица – Ворон Воронович, по другой – Ветер. Именно Ветер выступает в качестве защитника Деда в сказке **Мороз, Солнце и Ветер № 93 [1]**, как способный справиться и с Солнцем, и с Морозом. Теперь подражание Ветру приводит Деда к гибели. Как и Мышь в «Курочке Рябе», Ветер меняет свои функции на противоположные.

Итак, на основе изученных сказок мы можем представить следующую картину мира русского народа. Мир представляет собой три ступени, связанные между собой мировым деревом

(дубом, горохом). Первая ступень – это Небо, несущее в себе мужское начало, культурные ценности, вторая ступень – Земля, женское начало. Связующая Небо и Землю третья ступень представлена в виде Ветра и Ворона Вороновича и в виде первопредков всего человечества Деда и Бабы, которые постепенно спускаются с Небес на Землю. В ходе конкурентной борьбы между Дедом и его зятьями победителями выходят Ветер и Ворон.

В представленных нами сказках мир претерпевает принципиальное изменение – «изгнание из рая». В сказке о Курочке Рябе первопредки предстают перед нами как хранители этого мира, но они его не уберегли. Затем они создают обычных людей, которые ниже их по статусу, сделаны из теста, испорчены лисой (собакой). Эти люди обворовывают первопредков, похищая культурные ценности, принесенные с Неба. И в конце концов первопредки утрачивают свои магические способности, а творение современного мира завершается. Таким образом, мы можем видеть, что мифогенетический анализ русских потешных сказок позволяет вычлениить древнейшие протославянские культурные пласты и реконструировать дохристианские языческие представления славян, их видение картины Мира и Чело- века, их происхождения в начале времен.

Библиографический список

1. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Т. 1–3. – М., 1957. и др. изд.
2. Баркова А. Л. Отличительные черты архаических героев в эпических традициях разных народов. – URL: <<http://venec.com/alb.>>
3. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974.
4. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. – М., 2000.
5. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель, АСТ, 2000.
6. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. – М., 1963.
7. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.
8. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1955.
9. Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованием в области мифологии // Труды по знаковым системам. VI. – Тарту, 1973.
10. Топоров В. Н. О космогонических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. VI. – Тарту, 1973.
11. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам. V. – 1971.
12. Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. III. – 1967.
13. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 1981.
14. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.

ФЕНОМЕН ДВОЕВЕРИЯ: ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕМИННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Н. А. Лысова

Челябинская государственная академия культуры
и искусств, г. Челябинск, Россия

Summary. Christianity considers conceptions of “masculine” and “feminine” in accordance with the oppositional categories “soul” and “body”, this corresponding in Russian medieval culture with argumentation of views of principled hierarchy-conditioned difference between masculine and feminine essences. Analysis of two paradigms of the domestic spiritual culture – paganism and Christianity – allows to define correlation of feminine gender with axiological scale of spiritual culture and to commit the dynamics of feminine gender in the text of holiday.

Key words: paganism; Christianity; gender; festive occasion.

Дефиниция «духовная культура» подразумевает те феномены человеческой культуры, которые соотносятся с интеллектуальными, эмоционально-психическими актами общественно-го и индивидуального сознания (нравами, обычаями, воззрениями, верованиями, знаниями, сферой творчества и искусства и пр.) и рассматриваются как имплицативная и имманентная предметно-физическому миру составляющая культурной системы. «Сфера и сущность духовного связывается с объективной, надындивидуальной реальностью,... что позволяет дифференцировать его не только на фоне материальных, но и на фоне социальных аспектов культуры, признавая вместе с тем, что материальное и социальное выступают как бы внешним выражением и воплощением духовного» [1, с. 346].

Происходящая в различные периоды истории смена духовных ценностей и смыслов накладывает отпечаток на все бытие культуры и модели ментальности человеческого сообщества и формирует особый тип сознания «на грани». Такое существование в едином социокультурном пространстве прошлого/старого, сформировавшего определенную парадигму мышления, стереотипных норм и правил, и настоящего/нового способно порождать особые мировоззренческие установки, имеющие интенцию либо к своеобразному синтезу (как правило, характеризующемуся состоянием дисбаланса при непременном условии доминирования какой-либо культурной парадигмы), либо к открытому противостоянию, при этом образуя некое полиморфное поле культуры. В этом тигле смены ценностных смыслов и мировоззренческих основ переосмысливается само человеческое суще-

ствование, а вместе с ним и вопросы, затрагивающие суть человеческого бытия, его природу, его духовный мир.

Гендерная культура (как институтированная система, ценностно-осознанная совокупность норм и правил взаимодействия индивидов в соответствии с их половой стратифицированностью в контексте определенных социокультурных реалий) воплощается и закрепляется в принципах и традициях общественных практик: устойчивых социально значимых системах, способных рефлексировать накопленный опыт на основании ценностных приоритетов, стереотипизировать его и воплощать в культурных практиках в настоящем [2, с. 106]. Бесконечное обращение человека на всем протяжении его истории к вопросу о смысле женского, вечные попытки разгадать его суть и природу указывают на фундаментальную значимость женского начала для человечества в целом, для его культуры, его истории, его духовности, смысла его существования.

Религия в целом является одним из важнейших источников обоснования гендерного режима, поскольку сами гендерные конструкции, присущие культуре, выражаются и сохраняются благодаря культовым мифам и ритуальным практикам: космогонический миф неизбежно архетипизирует гендерные нормы как изначально данные, детерминируя роль гендера с позиции предписанного свыше предназначения, фиксируя специфику морально-нравственного поведения и общественного сознания.

Отечественная народная культура фундирована религиозным сознанием, обусловившим все мироощущение в целом и весь комплекс нравственных категорий и критериев. Феномен «двоеверия», или «бытового православия», как синтез двух противоречиво связанных мировоззренческих основ в их синкретической целостности (язычества и христианства), представленных в отечественной культуре, определил дальнейшее духовное и социальное существование этноса, сформировав уникальные мировоззренческие установки как способы постижения нравственных, этических, философских, религиозных, бытовых, праздничных и пр. аспектов жизни, трансформировав культурно-этические идеалы и модели, сконструировав иную гендерную картину мира, по-своему интерпретируя религиозно-философские и бытовые представления о маскулинности и феминности.

Характерное для языческих верований представление о необходимой причастности женского/феминного начала ко всем актам и процессам мироустройства через сакрализацию женских образов и архетипов в мифе и воплощение их в культовой, ритуально-обрядовой и праздничной практиках естественным образом утверждало, манифестировало и актуализировало

онтологическую значимость и ценность феминного (природного, телесного/материального), уравнивало его в функциональном (демиургическом) плане с маскулинным в их взаимообусловленности и взаимосвязанности.

Такое восприятие феминности претерпевает качественные изменения в процессе становления и укрепления христианства, являющегося по своей сути глубоко патриархатным, андроцентристским феноменом культуры. И тут уже архаическая феминная триада Мать-сыра земля – Лада – Леля в восточнославянском варианте, определяющая смысл сакрализации женского начала и указывающая на имплицитное феминное доминирование в языческом мировоззренческом комплексе архаической триады Праматерь – Женщина/Мать – Дочь/Дева, заменена на ветхозаветную маскулинную Отец – Сын – Святой Дух.

В процессе анализа христианского вероучения как духовного ядра жизни в понятиях гендерной теории, то есть в понятиях социокультурной асимметрии, мы сталкиваемся с противоречивыми интенциями, с амбивалентной трактовкой феминного, его сути и ценностного потенциала.

Так, христианский догмат, составляющий основу библейской антропологии, провозглашает не зависящую от пола и гендерной страты ценность человеческой личности, обусловленную сотворенностью человека по образу и подобию божьему (Быт. 1: 27). Кроме того, «... древнееврейское слово “цела”, которое в русской Библии переведено как “ребро”, означает не только “ребро”, но и “часть”, “грань”» [3, с. 34]: соответственно, «часть» или «грань» от целого. Воссоздать эту целостность в догматической трактовке христианства призвано таинство брака (Быт. 2: 23–24), что демонстрирует сложный, в высшей степени ритуализированный комплекс свадебных обрядов христианской традиции. Мотив равной ценности человеческой личности во всех аспектах ее понимания продолжают тексты Нового Завета (Гал. 3: 28). Вообще библейские тексты не следуют по пути жесткой дискриминации феминности, имевшей место в реальных культурно-исторических условиях отечественной средневековой традиции вплоть до конца XIX – начала XX веков. Но при этом ценностная равнозначность маскулинного и феминного в христианстве уже не означает их функциональной равнозначности.

Обоснованием формированию этических норм и легитимации гендерных ролей явились библейские тексты, указывающие на гендерную асимметричность и антитетичность, или толкования гендерно нейтральных текстов с позиций ценностно выраженной гендерной иерархии, присущих социокультурному устройству общества. Идея иерархической поляризации устройства мира Творцом – сакрализированным мужским началом (са-

кральность в новой трактовке изначально и априори недоступна женскому) и особая роль Евы в истории грехопадения и утраты человеком бессмертия превращаются в краеугольный камень христианского мировоззрения. «Смысл идеи первородного греха в том, что телесность (природное) победила дух (собственно человеческое). ...тленное тело решает судьбу бессмертной души» [4].

Так архаическая антитеза «мужское = духовное/культурное; женское = природное/хаотическое» предстает в ином ценностно-смысловом ключе. Женское естество, провозглашенное «нечистым», «опасным» (например, гротескный образ вавилонской блудницы – воплощение порока и греха, Откр.; Апок., стих 17–18), выводится за границы культурной позитивности.

Однако, несмотря на то, что позитивная значимость феминности снижена в космогоническом и теогоническом пространстве, в осмыслении образа православной Богородицы как персонификации материнской ипостаси феминного архетипа почти снимается оппозиционное противоречие между божественным (в значении «идеальным») и земным, материальным. И глубоко феминный по своей сути образ православной Богородицы, замкнутый на вполне земной, понятной и близкой ипостаси матери, а не ирреальной в некоторой степени ипостаси Девы (как бы находящейся еще «за пределами» своего пола, все равно что в состоянии постоянной незавершенной трансгрессии), явился опосредованной возможностью причастности земного/феминного (как неустранимой потенции, что эксплицируется в феномене женских святых) духовному и трансцендентному маскулинному.

Этот аспект оценки женского начала в православии является определяющим, ибо он объясняет факт существования в русской традиции, казалось бы, парадоксального по содержанию культа феминности, характеризующегося в народном коллективном сознании синкретизмом и синонимичной соотносительностью с различными женскими архетипами: Богородицы православной культурной традиции и архаических берегинь, дев-богинь и Макоши.

Характерная для коллективного сознания устойчивая, неразрывная связь глубоко языческих по своей природе образов земли, православной церкви и Богородицы как ипостаси идеальной феминности, являясь духовной основой культуры, обусловила многие аспекты как повседневных, так и праздничных практик. Специфика национального самобытного осмысления феминного начала и отношение к нему, укоренившиеся в православии и генетически сопоставимые с языческими верованиями славян, выражены через понятия материнства. «Русский, в

отличие от эллина, не мог сказать: “Я – сын Земли и звездного Неба”, он был безотцовским сыном Великой матери» [5, с. 11]. Мать – аллегория Руси, России и православной церкви. К примеру, в сознании этноса образ земли предстает в различных понятиях: Русская Земля, Родина, Отчизна, осмысленная в терминологии гендера – как невеста правителя, символизирующего собой маскулинное государство, в чем можно усмотреть «реминисценцию» («смутный отзвук») языческих иерогамных союзов (кстати, и феномен женского монашества, и сама православная Церковь по отношению к Христу мыслятся в терминах священного брака); земля как мифологема, определяющая специфику русского космоса [6]; или земля как утилитарный объект. Материнский феминный культ, сконцентрированный в образе Богоматери, обеспечивается функцией покровительства, как в целом в масштабе государства, так и личного.

Подтверждением служит ритуально-обрядовая сторона как повседневной культуры (от моления Богородице во все переломные и жизненно важные периоды жизни общества до женских магических комплексов охранительных заговоров, наговоров, обрядовых причетов и пр., в тексте которых идет прямое обращение к «Матушке Богородице» или используется косвенное упоминание о ней; различные невербальные формы женской, как правило, имитативной репродуктивной магии, направленной на взаимное воздействие сил плодородия земли и самой женщины, и пр.), так и праздничной аграрной традиции весеннее-летнего цикла, «завязанного» на богородичном образе: именно в этот период наблюдается особо частое обращение к чудотворным иконам Божьей Матери: Боголюбской (18 июня), Владимирской (23 июня), Тихвинской (26 июня), Казанской (8 июля), Смоленской (28 июля) и пр. Моления Богородице совмещаются с магической праздничной ритуально-обрядовой практикой.

Этот синкретизм двух архетипов феминности (языческого и христианского) в рамках одной культуры в наиболее органичной форме, объемно и ярко проявился в ее особом поле – в празднике, во всем его обширном комплексе игровых, обрядовых, языковых и прочих традиций. Эта органичность полнее могла выразиться в празднике еще и по причине того, что сам праздник, его природа и есть постоянный, символически воплощенный переход (из одного состояния в другое, от старого к новому), фиксированный в рамках времени и пространства. Этим объясняется факт непосредственного участия женщин и первостепенная значимость именно женского гендера в так называемых праздниках «перехода», как в семейных праздниках переходного цикла, отводивших женскому гендеру ведущую

роль действенного и вербально-семантического характера (например, в ритуально-обрядовых родильных, похоронных традициях, в сложном свадебном празднично-обрядовом комплексе), так и в календарной праздничной обрядности, в которой мотивы «перехода», непосредственно обусловленные магической причастностью женского гендера, воплощены тем ярче, чем отчетливей прослеживается в ней отзвук архаических элементов. Та значимость воздействия, которая предписывается феминным обрядово-ритуальным традициям, генетически близким архаическим моделям, явствует из весьма частых их рудиментарных проявлений в основной структуре праздничных циклов: в святочно-рождественском, масленичном, троичко-семицком, купальском, а также в праздничных циклах Петрова дня и кузьминок. Сценарно-действенная основа этих праздничных ритуалов и их атрибутивное наполнение, утрачивающие постепенно свой первоначальный магический смысл, генетически восходят к мистериальным праздникам архаической древности, воспевающим творящий и воскрешающий потенциал женского начала.

Мы склонны утверждать, что особенности восприятия феминности, транслированные из языческого мифа как «природность и склонность к трансгрессии» [7], закрепили в коллективном сознании двойственное отношение к ней: предубежденность относительно природы женского начала вообще (что запечатлено в инвективах на бытовом уровне) основана на утверждении об ее большей предрасположенности к ереси и колдовству; и в то же время, действуя в рамках мировоззренческой системы, сформировавшейся под влиянием архаических архетипических образов, эти особенности восприятия феминности укрепили и сохранили в арсенале культуры весь тот комплекс ритуально-обрядовых манипуляций, несущий в себе магический аспект, который остался в наследство от языческих повседневно-бытовых традиций и культовой обрядности, существующий в своеобразном общественном подсознании и актуализирующийся именно в празднике.

Народные праздничные традиции явились воплощением синкретического комплекса двух противоречивых мировоззренческих систем с их уникальными трактовками феминности: сущностно архаического архетипического женского начала, символизирующего исток, концентрацию жизненного опыта и творящих сил, «психологическое и витальное *sine gua non* («непременное условие», лат.)» [8] бытия всего сущего, оспариваемое андроархической христианской космогонией – с одной стороны; и с другой – христианского догматического понимания «идеальной» феминности как персонифицированной идеи

высочайшей миссии, исходящей от женщины, потенциальной матери Спасителя.

Праздник адаптирует относительно женского гендера чрезмерно «маскулинизированную» реальность посредством символической демонстрации ценностной значимости феминного начала, создает возможности легитимации культуры «другого» и диалога мужского и женского гендера, становится уникальным способом манифестации женского гендера как публичного утверждения ценности и значимости своего существования.

Библиографический список

1. Культурология. XX век: энциклопедия. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1998. – 427 с.
2. Чистов К. В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С.105–109.
3. Легойда В. Р. Женщина и мужчина: отношения сквозь века // Фома. – 2002. – №1(13) – С. 32–42.
4. Рябов О. В. Русская философия женственности. – Иваново: Юнона, 1999. – С. 359.
5. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 томах. Т. 10. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. – М.: Мартис, 2001. – С. 400.
6. Рябов В. О. Указ. раб.
7. Рябов О. В. Указ. раб.
8. Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы [Электронный ресурс]. – URL: <http://giacgender.narod.ru/n2t1.htm> (дата обращения: 05.08.2009).

ИСКУССТВО ПИСАНКАРСТВА КАК ОБЩЕСЛАВЯНСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

О. Д. Форостюк, И. В. Форостюк

**Луганский национальный университет
им. Т. Шевченко, г. Луганск, Украина
Восточноукраинский национальный университет
им. В. Даля, г. Луганск, Украина**

Summary. The paper is devoted to the problem of saving the common Slavic tradition of Easter eggs decorating. A suggestion of inclusion this tradition to UNESCO Intangible Cultural Heritage is made.

Key words: Slavic art; eggs decorating; cultural heritage.

В глобализированном мире происходят закономерные процессы постепенного поглощения и вытеснения одних культур другими. Исчезают традиции, забываются древние обряды. Но в то же время приходит понимание необходимости сохранения тех

редких этнокультурных явлений («анклавов»), которые еще не успела полностью стереть с лица Земли современная цивилизация. Именно к таким явлениям можно отнести искусство писанкарства, которое развито у всех восточноевропейских народов.

Целью статьи является обоснование целесообразности включения традиции писанкарства в список нематериального культурного наследия человечества, составляемый в рамках ЮНЕСКО.

Феномен писанкарства и традиции, связанные с ними, это обычай, выраженный в форме декорирования яиц, уходящий корнями в дохристианское прошлое славянских народов. В этой сфере накоплены значительные знания и навыки, передающиеся из поколения в поколение, причем каждый народ имеет свои особенности, которые он смог сберечь и донести до наших дней, это касается и использования различных инструментов для создания работ.

Традиция писанкарства распространена на территории тех государств, где издавна проживали славянские народы или происходили близкие контакты с ними. Это искусство тесно вплетено как в систему народных традиций, верований и знаний о природе и вселенной, так и в религиозный календарь.

Писанкарство для славянских народов, наравне с другими традиционными видами народного искусства, является одним из факторов, который помогает сохранить национальную идентичность. Например, лужицкие сербы, проживающие на территории Германии, самими немцами называются «народом писанкарей» [1]. Это традиционное искусство помогает во многом ассимилированному этносу выразить чувство самобытности и преемственности поколений. Постепенно растворяясь в немецком окружении, лужицкие сербы пытаются отстоять свое культурное пространство, и именно пасхальные традиции дают толчок постоянному возобновлению интереса к собственному наследию. Таким образом, традиционное народное искусство, яркое и самобытное, является важным элементом в сохранении национального самосознания небольшого славянского этноса и считается его «визитной карточкой».

У других славянских народов постоянно принимаются меры, направленные на сохранение данной традиции. Украинцы, поляки, чехи в местах их расселения регулярно проводят писанкарские фестивали и мастер-классы, собирают коллекции декорированных яиц.

В то же время коммерциализация народного искусства приводит к исчезновению традиций и десакрализации обрядов. Писанка находится под угрозой потери своих особенностей, символического значения и уникальных региональных черт. Во

многим это естественный процесс: писанка – продукт аграрного общества, который вытесняет более агрессивная урбанистическая культура.

Перспектива дальнейшего существования данного вида искусства, по нашему мнению, может идти в двух направлениях: первое – сохранение местных традиционных особенностей, второе – создание авторских работ, в которых в небольшой степени учитывается традиционная символика. Особенного внимания требует первое направление, поскольку традиция, не являясь коммерческим проектом, может быть утрачена и заменена сувенирными изделиями, созданными в угоду туристическому бизнесу. Именно для сохранения традиции писанкарства на территории славянских государств, ее региональных особенностей, еще сохранившихся в некоторых странах (Беларусь, Болгария, Германия (Лужица), Польша, Россия, Словакия, Словения, Украина, Хорватия, Чехия), мы видим необходимость включения искусства писанкарства в список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО [2].

Библиографический список

1. Jěva-Marja Čornakec Kleine sorbische Ostereier fibel. – Leipzig, 2007.
2. Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия. – Париж, 2003.

КУЛЬТУРА РУКОДЕЛИЯ РУССКОЙ ЖЕНЩИНЫ КАК ЧАСТЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Б. Л. Шапиро

**Российский государственный социальный
университет, г. Москва, Россия**

Summary. The article deals with the historical aspect of women's non-professional needlework, as part of the everyday culture of the Russian family. It is noted that needlework was an important part of family values and part of the spiritual and moral education. Analyze the participation of women in creating their own costumes.

Key words: spiritual and moral values; family values; everyday life; history of costume; needlework.

Исследование участия русской женщины в промышленно-эстетическом формировании национального костюма является актуальным, так как заполняет существующую лакуну в российской женской истории. Одной из форм участия женщины в создании костюма было любительское рукоделие, которое, явля-

ясь одним из значимых элементов материальной культуры, кроме того, отражает и творческую роль женщины, ее положение в семье и социуме в определенные исторические периоды. Русская культура создавалась в течение тысячелетий, в это время происходила трансформация семейных отношений, формирующих мир русской женщины. В этом мире женщина выступала не только как жена и мать, но и как важный участник духовного и материального благополучия семьи.

Несмотря на постоянный научный интерес к истории костюма, эта область малоисследована. Историографическая неразработанность проблемы связана с рядом обстоятельств. Имеется некоторое количество научной литературы об отдельных видах женского ручного труда; при этом работы отечественных ученых в основном посвящены крестьянским ремеслам – народной вышивке, кружевоплетению, которые исследуются, как правило, в рамках искусствоведческих наук. В этих условиях практически неизученными оказались женские ремесла и портновское искусство городской, в основном мещанской, среды, как факты истории Отечества.

История появления любительского рукоделия на Руси, или, по древнему выражению, «ручного ремесла» [1], как сугубо женского занятия, относится к далекому прошлому. Так, известно, что Феврония Муромская (ум. 1228 г.), в бытие ее крестьянкой «сядеше бо единая девица и ткаше красна, пред нею же заец скача», «а ставши княгиней, а потом и монахиней, однажды в храме Пречистые соборные церква своими руками шила воздух, покров на св. сосуды, на нем же бе лики святых» [2]. Княгиня Анна Всеволодовна, жена Рюрика Ростиславича (ум. 1214 г.), «должность материнскую хранящи, научила чад своих словесам и закону Божию, также милости и благодарию. Сама прилежала трудам и рукоделиям, швениям златом и серебром, как для себя и своих детей, паче же для монастыря Выдубицкого» [3]. Пряденье, тканье и шитье и тогда было сугубо женским занятием, по пословице: «жена пряди рубашки, а муж вей гуж» [4], а рукоделие как повседневное занятие было самым распространенным видом досуга женщин, обреченных русским обычаем на замкнутую жизнь: «когда муж на царской службе, она без сна в молбах и в рукоделии, в прядиве и в пяличном деле» [5].

Оно было необходимым занятием женщин разных социальных слоев и разного возраста: «в бедности, в которой человек, какое бы он не имел состояние, находиться может; или даже как удовольствие, ибо случается работать для любезных нам людей, в знак памятования о них, и для себя, в дом (свой труд всегда приятнее иметь на глазах, нежели чужой), или еще когда находишься в таком состоянии здоровья, что не можешь ни чи-

тать, ни рассуждать, – сие часто бывает с людьми слабого здоровья, – тогда, чтобы не быть в праздности, занимаешь себя каким-либо рукоделием и время проходит не так скорбно» [6].

Характер женских занятий и их практическое значение определялись материальными возможностями семьи: беднейшие занимались женскими промыслами от нехватки денег; девушки из семей среднего достатка сами готовили себе приданое и обеспечивали одеждой себя и своих близких; для богатых вышивка и вязание были больше занятием не для прибыли, а для личного развлечения, от праздности. В обеспеченных семьях были в ходу рукоделия по последней моде: вышивание кисетов, кошельков, домашних туфель, подушек, то есть изготовление подарков для своих близких. Девушки из небогатых семей учились кройке и шитью, что помогало им зарабатывать на жизнь. «Шить я умела, – этому научила меня мать, я и белье, и платье сама шила для себя», – вспоминала мемуаристка А. Успенская. Хорошо известно, как в эмиграции владение «женскими ремеслами» служило единственным средством существования и спасало от голодной смерти [7]. Изготовление одежды для своих близких считалось приемлемым даже для верхушки общества: «царица была сама рукодельницею... Она нередко по обещанию сама вышивала шелками, золотом и серебром и низала жемчугом и камнями какую либо утварь в домовые свои церкви, в соборы или в монастыри к особо чтимым угодникам. Точно также она сама работала и некоторые предметы из платья государю, и детям, например, ожерелья или воротники к сорочкам и кафтанам, как и самые сорочки, обыкновенно вышиваемые шелками и золотом, также ширинки или платки, полотенца и т. п. Детям у царицы в хоромах шились даже куклы, для чего отпускались туда нередко лоскутки и остатки разных дорогих и легких шелковых и золотных тканей. Мы не упоминаем о детском белье, которое большею частью тоже по всему вероятно изготовлялось в комнатах царицы, особенно для маленьких детей» [8]. Искусными мастерицами были супруга и дочь последнего русского царя, которые вышивали, шили рубашки, вязали, как и тысячи других женщин, в соответствии с традиционной философией семейной роли, уготованной женщинам России.

В отечественном патриархальном обществе женское рукоделие приобрело такое нравственное и практическое значение, что считалось важнейшим пунктом воспитания и образования девочек. Бездеятельность, праздность сурово осуждались, следовательно, уроки женских видов ручного труда для девочек в российской системе образования были включены в обязательную программу. Девочки обучались женским ремеслам с трех лет, сначала в форме игры; затем, лет с семи-восьми, начиная с

простых уроков, к шестнадцати годам достигали вершин мастерства: «в обычае, дабы девки 16-ти летние одевались сами, не требуя от отца» [9]. Занятия не бросали, как правило, до самой глубокой старости.

Первой учительницей ремесла была мать, затем обучение продолжали в различных школах. Девушки «среднего сословия» в большинстве своем обучались в частных мастерских. Примером могут служить воспоминания Л. А. Скузы-Ярцевой, которая в 1905 г. брала уроки в пошивочной мастерской верхнего платья: «я должна была воротнички из тонкой материи, выстроченные, густо брызгать водой, намыливать мылом и водить горячими утюгами до тех пор, пока они не становились колкими. Я освоила гладильное дело, стала заниматься им полдня, а остальное время мастер учил меня овладевать наперстком без донышка. Это была мудреная работа» [10].

Девушки из дворянских семей обучались в институтах и других закрытых заведениях, в которых учебный план включал, наряду с Законом Божьим, арифметикой, чтением и правописанием и некоторыми другими предметами, обучение шитью и вязанию.

Таким образом, ручной труд представлялся немаловажным пунктом женского образования, но для высшего сословия акцент делался на работу с иглой, для среднего – на изготовление одежды. В крестьянском быту обучение женским ремеслам (в которые входили в том числе портновское мастерство, умение вязать, вышивать, плести кружева) заменяло собой школу, в которую дети крестьян обычно не ходили.

В соответствии с вышесказанным рукоделие для женщины получило смысл особой приметы, по которой оценивались ее хозяйственные способности. «При выходах в церковь или к гостям и вообще в парадных случаях царицы и царевны, как и все женщины и девицы, в руках всегда носили ширинку, носовой платок роскошно вышитый золотом, серебром и шелками, а иногда и низанный жемчугом и пакищенный по каймам золотыми кистями... Особенная ценность ширинки заключалась в шитье, где со всею роскошью выказывалось женское рукодельное искусство, не только в чистоте и тонкости работы, но и в женском замыслении по отношению к сочинению узора и всяких украшений. Ширинка, таким образом, всегда служила хвастовским предметом домашнего рукоделья и указывала значение и высоту рукодельных достоинств всякой доброй и порядливой домоводницы из женщин, и трудолюбивой и, следовательно, добронравной невесты из девиц. В самом наряде это была наиболее заметная статья в этом отношении, и женщина и девица, неся в руках ширинку, тем самым как бы доказывала,

если не всегда собственные рукодельные таланты, то всегда ... свои хозяйские таланты. Оттого ширинки, вместе с убрусами, волосниками, сорочками, как исключительные предметы домашнего рукоделья занимают очень видное место и в свадебных дарах, где такими дарами всегда старались представить с самой выгодной и похвальной стороны рукодельное прилежание и художество невесты и ее семьи» [11].

Богатство приданого определялось числом собственно ручно изготовленных невестой «накрючников», т. е. полотенец, часть которых составляла убранство горницы при играньи свадьбы, другая часть раздавалась гостям при обряде венчания. Кроме «накрючников», в приданое входили и «ручники», заменявшие салфетки за свадебным столом, «обтяжные настолы», т. е. салфетки для столов и комодов, и простыни [12]; все приданое отделялось строчевым шитьем и кружевом. В числе других простыней главной по значению среди приданого была простыня свадебная, отделанная широким бордюром из тончайшего собственноручно изготовленного кружева. Изготовление только ее одной требовало от молодой девушки до двух лет кропотливого труда. Все приданое расшивалось «по перевити», «атласником», «по вырезкам»; его выставляли в доказательство умения, трудолюбия и усердия молодой.

Часто, вследствие женской сверхзанятости, рукодельничать приходилось за счет часов сна и отдыха. Это было особенно выражено в самых беднейших семьях, где русские женщины «весьма пекутся о чистоте в доме, прядут на самопрялках и на пряслице, ткнут холстину и сермяжные сукна на станках... белят, валяют, красят, вяжут кружева... для утиральников и повязок, делают войлоки, стряпают кушанье, пекут хлебы, смотрят за домашнею живностию и вообще больше всех других европейских поселянок упражнены, можно сказать, до излишества, ибо сверх работ своих во весь почти год отправляют на дому и в поле те же работы, что и мущины, выключая немногих» [13].

Следовательно, рукоделие требовало определенных черт характера, которые в русском обществе ассоциировались с женственностью, скромностью, приверженностью к семейному образу жизни, семейному очагу. Женщина должна была обладать терпением и трудолюбием, чтобы заниматься такой монотонной и кропотливой работой, как вышивка, вязание, кружевоплетение, шитье; склонностью к замкнутому образу жизни, а значит, и добродетельностью; непринятием праздности. Таким образом, рукоделие приобрело роль внешнего выражения нравственных достоинств, присущих русской женщине, то есть рукоделие и добродетель стали синонимами.

Кроме приятного или полезного в материальном отношении времяпровождения, рукоделие в России имело еще один смысл, а именно являлось способом самопознания и самоопределения женщины. Этот момент удачно выражает стихотворение Евдокии Ростопчиной «Недоконченное шитье»:

...Затейливый развод, блестящие цветы,
В иное время мной вы были начаты...
И много сладостных, живых воспоминаний
Ваш вид наводит на меня,
И много дум, событий, упований,
С отделкой пестрой этой ткани
Во дни минувшие слила душа моя!..
Для женщины час скромных рукоделий
Есть час спокойствия, молчанья, дум святых,
Самопознания час вдали сует мирских;
То промежутки ей меж выездов, веселий.
То отдых от забот, от света, от людей.
Досуг, чтоб прозревать, читать в душе своей.
Когда над пальцами, за столиком богатым,
Она склоняется, работой занята,
...Жизнь душевную шитье проводит с ней,
И дорого и любо ей» [14].

Не случайно в программах профессионального образования в России 2-й половины XIX века, целью которых считалось улучшение условий жизни женщин из социальных низов, акцент делался именно на женский ручной труд. Шитье стало средством спасения падших девушек, а швейная машинка – символом искупления.

Женское рукоделие получило особенно обширное применение в женских монастырях в силу потребности Церкви в богатом убранстве и особой нравственной обстановки: «какое же рукоделие было соответственное монастырскому настроению мысли, как не то, которое прямо шло на украшение Божьего храма» [15]. Так, под 1365 г. в летописи отмечено: «Княгиня же Василиса... сама нача жити в монастыре у св. Зачатья, иже сама создала при князи своем; тружаяся рукодельем, постом, поклоны творя, молитвами и слезами, стоянием ношным и не сном; многаяжды и всю ночь без сна пребываше; овогда чрез день, овогда чрез два, иногда же и пять дней не ядаше; в мовью не хожаше, в срачице не хожаше, но власяницу на теле своем ношаше» [16].

Подавляющее большинство предметов женских рукоделий, в отличие от Европы (где рукоделие было поставлено на коммерческую основу), исполнялось не на продажу, а для благотворительности. Например, боярыня Морозова употребляла

свой досуг «на рукодельные труды также в пользу нищих и убогих. Иногда руки ее пряслице касались, садилась она за прялку, готовила нити и теми нитями шила рубахи, и ввечеру, с одною из стариц, домочадицею Анною Амосовною, одевшись сама в рубище, ходила по улицам и по стогнам града, по темницам и по богадельням, и оделяла рубахами нищих» [17]. Для помощи бедным последняя русская императрица основала Общество рукоделия, где каждая участница должна была сшить не менее трех вещей; в подобном духе были воспитаны и ее дочери. В ГАРФ хранится фотография, на которой изображена Великая княжна Анастасия в возрасте 6–7 лет за вязанием свитера большого размера или одеяла из темных грубых ниток, скорее всего, для госпиталя или лазарета [18].

Женский досуг в военное время имел особую специфику, так как нравственность не допускала траты времени на вышивание подушек и кошельков. Умелицы шили белье и гимнастерки, вязали крючком и на спицах теплые вещи для воинов – носки, шарфы, даже одеяла. Так, например, в одном из модных журналов непосредственно после начала Первой Мировой войны был опубликован призыв к подписчицам сшить одну-две солдатские гимнастерки; прилагается выкройка с подробным описанием процесса изготовления. Обращение к мастерицам звучало так: «в эти тяжелые дни, когда из каждой семьи ушли мужья, сыновья, братья защищать кровью своею достоинство, мощь, самую жизнь России, понятно, что русская женщина не может оставаться безучастной. Сильная духом, она захочет проявить свою горячую любовь к родине не жалкими слезами и вздохами, а горячей готовностью придти ей на помощь. Работы найдется достаточно для всех... не покидая своего очага, могут взять на себя заботу...о самих наших воинах, доставляя нужное им белье. Мы убеждены, что в эти дни все наши подписчицы не думают о нарядах и платьях, но все объаты одним желанием принести посильную пользу родине, и потому мы думаем, что угадали настроение наших подписчиц, приложив к этому номеру бесплатную выкройку солдатской форменной рубашки (гимнастерки). Мы обращаемся к вам с горячим призывом взяться за дело и сшить по этой выкройке хотя бы одну, две рубашки. Подумайте, что таким образом может набраться внушительное количество около 100 000 рубаш, которые пригодятся нашему воинству» [19].

В других выпусках женских журналов для домашнего изготовления предлагались белье и одежда для раненых по образцам Главного Склада Российского Общества Красного Креста, также с описанием и бесплатными выкройками [20], и предметы для снабжения санитарного отряда [21]; публикуется

обращение Митрополита Сербии с просьбой к русским женщинам оказать помощь плохо одетым раненым [22]. Мастерицы вязали для фронта на спицах и крючком шлемы, специальные перчатки с тремя пальцами для стрельбы, теплые носки, набрюшники и наколенники [23]. Собственноручно изготавливали теплые вещи для раненых и императрица Александра Федоровна и ее дочери.

Анализируя вышеприведенный материал, можно с уверенностью сказать, что с течением времени женское рукоделие приобретало новый смысл. Обращение к истории дает необходимую историческую информацию, помогающую осмыслить современное положение традиционных женских занятий.

Библиографический список

1. Аристов Н. Я. Промышленность древней Руси. – 2-е изд., испр. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – (Академия фундаментальных исследований: история). – С. 134.
2. Там же. С. 134.
3. Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 220.
4. Даль В. И. Пословицы русского народа. – М.: АСТ: Астрель, 2008. – С. 257.
5. Миленшина Н. А. Российское дворянство XVII – начала XX столетий в контексте трансформации внутрисемейных отношений // Вестник Челябинского Государственного университета. – 2010. – № 30 (211). – С. 6.
6. Игумения Евгения, основательница Борисо-Глебо-Аносина общежительного девичья монастыря. – М.: Путь, 1995. – С. 14.
7. Мир русской женщины: семья, профессия, домашний уклад. XVIII – начало XX века / В. В. Пономарева, Л. Б. Хорошилова. – М.: Новый хронограф, 2009. – С. 103.
8. Забелин И. Е. Указ. соч. С. 161.
9. Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. – М.: Росспэн, 1998. – С. 351.
10. Аравин О. Ф. Женское ремесленное образование досоветской Кубани. Исторический аспект // Федор Андреевич Щербина, казачество и народы Юга России: история и современность: сб. мат-лов VI междунар. науч.-практ. конф. – Краснодар, 2007. – С. 220.
11. Забелин И. Е. Указ. соч. С. 211.
12. Давыдова С. А. Очерк кружевной промышленности в России // Кустарная промышленность России: Женские промыслы: очерки С. А. Давыдовой, Е. Н. Половцовой, К. И. Беренс и Е. О. Свидерской. – Спб., 1913. – С. 67.
13. Милов Л. В. Указ. соч. С. 350.
14. Ростопчина Е. П. Стихотворения. Проза. Письма / сост., вступ. ст., подгот. текстов и примеч. Б. Романов; худож. В. В. Вагин. – М.: Сов. Россия, 1986. – С. 59.
15. Забелин И. Е. Указ. соч. С. 219.
16. Там же. С. 51.
17. Там же. С. 65.

18. ГАРФ. Романова Ольга Николаевна. Альбом фотоснимков. 1907–1908 гг. [электронный ресурс]. – URL: <http://statearchive.ru/435?page=2> (дата обращения: 28.10.2011).
19. Модный свет: илл. журн. для дам. – СПб.: Изд-во Г. Д. Гоппе. – 1914. – № 12. – С. 1.
20. М–курьер / изд.-ред. Н. П. Аловерт. – СПб. – 1914. – № 35. – С. 305.
21. Журнал для хозяек и женская жизнь / ред. А. В. Лобанов, изд. т/д А. В. Лобанов и К°. – М. – 1914. – № 16. – С. 31.
22. Женская жизнь / ред. А. В. Лобанов, изд. т/д А. В. Лобанов и К°. – М. – 1914. – № 2. – С. 8.
23. Модный курьер / изд.-ред. Н. П. Аловерт. – СПб. – 1915. – № 6. – С. 12; Там же. № 36. С. 69; Там же. № 42. С. 82; Вестник моды / изд.-ред. Н. П. Аловерт. – СПб. – 1915. – № 35–36. – С. 328; Модный свет: илл. журн. для дам. – СПб.: Изд-во Г. Д. Гоппе – 1915. – № 1. – С. 12; Там же. 1914. № 20. – С. 12.

КАМЕНЕЦКИЕ ПРЯЛКИ

Е. С. Бохан, А. М. Романюк

**Белорусская государственная академия искусств,
г. Минск, Беларусь**

Summary. The article of E. S. Bohan and A. M. Romaniuk «Kamenets distaffs» is develops the unique collection of spinning wheels, assembled a famous art historian and ethnographer M.F. Romanyuk. Analysis of the collection can be get an idea of decoration features spinning wheels, existed in the late XIX–early XX centuries in Kamenets district, Brest region. The article addresses the issues of manufacturing technology, composite construction and layouts of the ornament in the decoration of spinning wheels.

Key words: distaff; folk art; ornament.

Как и у многих славянских народов, у белорусов существовала традиция украшения прялок резными узорами.

Интерес к изучению особенностей прялок, их роли в обрядах, их значению в культурном контексте появился у этнографов уже в позапрошлом веке. Сложная структура декора прялок может объясняться тем, что эти традиционные изделия имели чрезвычайно высокий уровень семиотизации. Приспособление, с помощью которого кудель «окультуривалась» и становилась нитью, из которой впоследствии создавалась ткань, активно использовалось в обрядах и занимало прочное место в картине архаического мировоззрения белорусов. Поэтому, по мнению исследователей, знаковая составляющая этой бытовой вещи была выявлена даже более ярко, чем утилитарная. По своему статусу прялка была ближе к принадлежащим духовной сфере жизни человека вещам – культовым или художественным. Уникальность этих утилитарных вещей в том,

что они воплощают в себе одновременно и концепт, и формальное выражение [2, с. 10]. Можно предположить, что именно художественные формы актуализировались в создании прялок конца XIX – нач. XX века.

К тому же и сама форма прялок способствовала созданию содержательного и выразительного декора: их широкая и ровная плоскость была предназначена для резьбы [4, с. 49].

Особенной художественной выразительностью и совершенством декора отличаются так называемые каменецкие прялки (прялки из Каменецкого района Брестской области), которые неоднократно отмечались как выдающийся пример резного декора Западного Полесья [1, с. 188; 4, с. 51–52; 5, с. 411].



***Прялка из коллекции
М. Ф. Романюка. 1898 г.
д. Ганцевичи Каменецкого
р-на. Приобретена у Кунц
Дарьи Дмитриевны***



***Прялка из коллекции
М. Ф. Романюка. 1929 г. д.
Радасть Каменецкого р-на
Автор – Николай Рахаце-
вич, приобретена у Ни-
китюк Фёклы Яковлевны***

В обширных сборах традиционного искусства известного белорусского исследователя Михаила Федоровича Романюка (1944–1997) хранится уникальная коллекция, достаточно полно представляющая традицию изготовления каменецких прялок и позволяющая сформировать представление об особенностях их декорирования.

В коллекции более 70 прялок. Почти все артефакты имеют богатый орнаментальный декор и отличаются высокими художественными качествами. На некоторых изделиях с тыльной стороны есть пометки относительно места и времени создания, а также автора и владельца прялки.

Помимо артефактов, в личном архиве М. Романюка хранятся карточки с атрибуцией и описанием прялок, которые встречались исследователю во время экспедиций.

Согласно информации на артефактах, время создания некоторых прялок из коллекции можно обозначить как конец XIX – первая треть XX века. На этот период также указывают и форма, и особенности декора. Исследователи восточнославянских прялок полагают, что именно в это время украшение прялок определялось наиболее сложным характером [6].

Конструктивно почти все прялки коллекции отличаются устойчивой однородностью – это «пацюсы» (насадные прялки-лопасти на достаточно коротких ножках, которые предназначались для крепления на рычаге или кронштейне к коловороту).

По форме лопастей прялки можно разделить на несколько групп. В коллекции большое количество прялок, форма которых близка к прямоугольнику. В большинстве случаев лопасти прялок вписываются в пропорции приблизительно 2:1, однако отличаются разнообразными силуэтами. Во многих таких прялках в нижней части есть так называемые «завушнічкі» (рус. сережки), обращенные к ножке, верхний край часто имеет зубчики или волнообразные выступы.

Вторая, меньшая по численности, группа прялок имеет закругленный верх. Нижняя часть их лопастей также часто сложной конфигурации.

Небольшая группа прялок имеет более вытянутые по сравнению с предыдущими пропорции и характерные очертания – лопасть, расширяясь, будто вырастает из ножки.

Сложной конфигурацией определяются три прялки из коллекции, которые в верхней части украшены круглыми пропиленными элементами, на каждом из которых размещается орнаментальная розетка (атрибутирована только одна из таких прялок, она сделана в 1926 г. мастером Василём Лявосиком из д. Ражковка Каменецкого р-на). Количество круглых элементов во всех прялок разное – 2, 4 и 5.

Как часто бывает в произведениях народного искусства, имеющих утилитарное назначение, в прялках орнаментация подчеркивала членение на отдельные детали. Широкая лопасть контрастировала с ножкой, которую часто украшал диск – «яблоко» с многолучевой розеткой.

Достаточно большая группа прялок в коллекции М. Романюка (22 единицы) расписаны. В основном росписью подчеркивали определенные элементы резного декора. Одна из прялок не имеет резного орнамента, а только расписана с внешней стороны растительным узором. И только одна из прялок окрашена полностью и с внешней и с обратной стороны: на белом фоне скомпонованы желтые, зеленые, синие и красные розетки, которые по замыслу мастера стали цветами – к ним пририсованы стебли. (Прялка датирована 1936 годом. На одной из карточек архива есть фотография еще одной очень похожей по исполнению вещи, которая обозначена как произведение 1936 г. Павла Бокуна из д. Чамяры Каменецкого р-на.)

Резной декор большинства прялок выполнен различными приемами геометрической (трехгранно-выемчатой, скобчатой) и контурной резьбы. Как правило, приемы художественной обработки дерева сочетаются, так как во многих случаях структура орнаментальных композиций на лопастях прялок предусматривала различную пластическую трактовку элементов. Даже в одном орнаментальном мотиве могли сочетаться несколько приемов.

Треугольно-выемчатая резьба использовалась в основном для создания орнамента-сетки, бордюров, несложных розеток. Прием скобчатой резьбы хорошо подходил для создания розеток сложной конфигурации. Контурная резьба позволяла выполнять самый разнообразный рисунок. С помощью этого приема создавались и геометрические элементы, и растительные узоры, и сюжетные композиции.

Несомненно, что одним из самых интересных вопросов в изучении таких самобытных произведений народного искусства, как прялки, является смысловое насыщение декора.

Об архаической символике орнаментального декора прялок писали многие исследователи. Однако необходимо иметь в виду то, что материал, которым мы можем сегодня оперировать, был создан не ранее чем в позапрошлом веке. Было бы наивно думать, что мастера рубежа XIX–XX вв., создавая декор, старались проявить свое собственное понимание языческой картины мира. Устойчивые композиции и набор орнаментальных элементов в декоре прялок не менялись благодаря значимости этих вещей в традиционной культуре.

Как отметил известный исследователь Б. Рыбаков, с середины XIX века в пространство лопасти прялки, заполненной

древними символами, ворвались образы живых людей [3, с. 506]. Поэтому более корректно говорить о художественном переосмыслении архаических образов в произведениях народного искусства. Такому художественному переосмыслению, более того, привнесению индивидуального начала в создание украшения прялок способствовало то, что эти изделия служили традиционным подарком. Личность мастера часто играла значительную роль в решении декора, так как прялка предназначалась близким людям и демонстрировала эстетические взгляды дарителя и одариваемой. Результатом этого стало введение в устойчивые композиционные схемы оригинальных элементов, присутствие которых указывало на конкретные личности. Например, это могли быть закомпанованные среди орнамента монограмма или портрет на обратной стороне (как на прялке из д. Бородичи Каменецкого р-на, которую в 1929 году Алене Левчук подарил Андрей Левчук).

Если же говорить именно об архаических проявлениях, то в репертуаре символов, которые составляют декор каменецких прялок, можно выделить три наиболее часто используемые древние графемы: солярный мотив (самый распространенный, обычно – в виде розетки), ромб (в историографии традиционно считающийся символом продуцирования), мотив «дерево» (или растительные образы, которые могли стать результатом трансформации этого символа).

В декоре почти половины прялок в коллекции прослеживается устойчивая схема пространственной организации, которая обязательно предусматривает сочетание заполненного орнаментом-сеткой нижнего регистра с одной крупной медальонной композицией. В чистом виде это большая розетка, располагающаяся над орнаментом из ромбов, который занимает приблизительно одну треть поверхности прялки. Такое композиционное построение использовалось чаще всего на прялках, имеющих приближенную к прямоугольнику форму, реже – на прялках со скругленным верхом. Встречаются и различные вариации этой схемы. Вокруг большой розетки могут компоноваться маленькие. На четырех прялках орнамент-сетка присутствует и сверху и внизу. Широкая полоса сетчатого орнамента в двух прялках располагается над медальоном (интересно, что обе эти прялки происходят из д. Хамутины Каменецкого р-на). Еще в двух – розетка совмещается с сеткой (накладывается на нее). В этих случаях, даже если не углубляться в анализ древних графем, напрашивается очень традиционное для отечественного искусствоведения прочтение ромбовой сетки – как почвы и продуцирующих возможностей матери-земли, а многолучевых розеток – как солярных символов. Почему композиционная структу-

ра могла усложняться? Очевидно, что на устойчивые схемы не только накладывались все новые проекции смысла, для мастера конца XIX – начала XX века важно было и проявить свои эстетические взгляды, и продемонстрировать умения.

Анализируя пространственную организацию орнаментального декора прялок из коллекции М. Романюка, можно заметить и еще одну закономерность. Очень четкая композиция, в которой доминируют две крупные, приблизительно одинакового размера сложно разработанные розетки, расположенные одна над одной, встречается, за одним лишь исключением, на прялках, которые имеют полукруглое завершение. В некоторых случаях эти розетки разделены узкой орнаментальной полосой, образованной ромбами.

На двух прялках вышеупомянутой конфигурации (одна создана в 1937 г., место происхождения не указано, вторую, найденную в деревне Робенка, сделал в 1936 г. мастер Афанасий Ботик) можно наблюдать трансформацию традиционной схемы. Оба произведения чрезвычайно похожи в композиционном решении. Содержательные связи в разработке декора этих изделий сильно усложнены, геометрический орнамент перемежается с растительными, зооморфными и антропоморфными изображениями, а нижней розетке соответствует реалистичный образ пряжи с коловоротом. Обе прялки сверху, в полукруглом завершении, имеют изображение всадника на коне. Несомненно, что в этих случаях в окружении древних геометрических графем на поверхности прялок воплощена более понятная и близкая мастеру XX века сюжетно-образная концепция.

В декоре многих прялок в композицию, которая состоит из геометрических элементов, вводятся те или иные растительные мотивы. Это могут быть ветки, мелкие цветы и т. д. Около полутора десятков прялок в коллекции имеют в декоре особенно четкие вертикальные мотивы в виде соснового или лиственного дерева, иногда это крупное растение, которое поднимается из вазона.

Безусловно, что в мотиве «дерево» четко прочитывается символика, соответствующая архаичному пониманию мироздания. Показательно, что в каменецких прялках это билатеральные по вертикали композиции, которые имеют очевидное членение на ярусы, причем каждый из ярусов имеет свою символику. В этом плане очень яркий образец – прялка из д. Робенка Каменецкого р-на, созданная в 1925 году. Центральный образ дерева, выполненный контурной резьбой, обуславливает весь композиционный строй декора. Дерево словно вырастает между двух больших, сложно разработанных ромбов и тянется вершиной к двум солярным элементам.

На нескольких прялках встречается изображение креста. В одном случае это небольшой православный восьмиконечный крест, который будто добавлен в традиционную композицию, составленную из розеток и зоны сетчатого орнамента. (Прялка, созданная в 1898 году в д. Ганцевичи Каменецкого р-на, которая была приобретена у Дарьи Кунц.) Во втором – это композиция из крупного креста на своеобразном пьедестале и такого же крупного ромба, выполненная трехгранно-выемчатой резьбой. (Прялка нач. XX в. из д. Селяховичи Каменецкого р-на, приобретена у Татьяны Андросюк.) Кстати, еще об одной прялке с крестом, изготовленной в 1901 году в д. Селяховичи, свидетельствует фотография на одной из карточек. На ней крест со схематически обозначенным ограждением или постаментом является доминантой очень сложной по своей структуре композиции растительно-геометрического орнамента. Еще один интересный пример изображения креста есть на прялке, датированной 1931 годом. На ней очертания креста образуются необработанными элементами на сетчатом поле, выполненном трехгранно-выемчатой резьбой. Сам способ создания изображения свидетельствует о том, что мастер по своему разумению ввел этот элемент в устойчивую композиционную схему. Встречается и пример изображения восьмиконечного креста с тыльной стороны лопасти (прялка, изготовленная в 1929 г. мастером Николаем Рохацевичем из д. Радость).

О современной народной трактовке креста на прялках писал художник Денис Романюк, сын М. Романюка: «О семантике орнамента с изображениями крестов на прялках (пацюсах) из Каменецкого района довелось услышать от женщин – обладательниц этих жемчужин белорусской народной резьбы по дереву. На мой вопрос: почему на прялке часто изображался крест, – объяснили, что это не могильный крест, как иногда может показаться несведущему специалисту, а придорожный крест» [7].

Отдельные изображения креста, которые явно не имеют в композициях тесных содержательных связей с остальными архаичными символами, пожалуй, было бы целесообразно трактовать как достаточно поздние элементы украшения прялок, сознательную оценку принадлежности к христианской культуре.

Кроме христианских крестов, в архаичную структуру орнаментальной отделки прялок вводились и фигуративные изображения, которые также представляют интерес в плане изучения интерпретации архаичных сюжетов мастерами XIX–XX вв. Например, среди орнитоморфных образов, которые встречаются в композициях каменецких прялок, можно увидеть не только парные изображения голубей (образ, который имеет достаточно позднее происхождение и традиционно трактуется

как символ семейного счастья), но и собравшихся у сосуда с зерном курочек. (Прялка из д. Станьковичи Каменецкого р-на.) Трудно точно сказать, как можно трактовать редкие изображения лошадей и оленей в декоре некоторых прялок. В одном случае фигура оленя замещает большую розетку в устойчивой схеме декора, о которой говорилось выше. Во втором – парные фигуры оленей расположены по обе стороны фигуры коня. В третьем – это достаточно натуралистическое парное изображение лошадей. Образы и оленя, и лошади в белорусской мифологии активно использовались. Но все-таки именно введение фигуративных изображений в геометрический орнамент свидетельствует о переосмыслении архаического значения декора на традиционных изделиях. Поэтому в данном конкретном случае вряд ли стоит воспринимать зооморфные образы как свидетельство прочности языческих культов.

Тыльная сторона прялок также время от времени декорировалась, однако в большинстве случаев гораздо более скромно по сравнению с наружной стороной. Как правило, розеткой украшались дисковидные элементы ножки. Что касается оформления лопасти, то в некоторых случаях образец мог повторять элементы внешней отделки, в других – представлять собой автономную композицию. И именно на обратной стороне прялки в декоре могла концентрироваться «интимная» информация, которая касалась конкретных лиц. В таких случаях можно наблюдать не только уже упомянутые монограммы и портрет, а, например, изображение шикарного дворца или забавных щенка и котенка.

Таким образом, краткий обзор структуры декора, приемов оформления и распространенных мотивов в орнаменте каменецких прялок позволяет говорить о наличии устойчивых схем композиционного построения и выразительных художественных особенностях этих выдающихся произведений белорусского традиционного искусства.

Библиографический список

1. Беларусь. Т. 8. Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва / Я. М. Сахута; Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. – Беларуская навука, 2005. – 350 с.
2. Лашкина Ю. В. Семантика прялки в русской традиционной культуре: автореф. дис. ... канд. культурол.: 24.00.01. – СПб., 2009. – 23 с.
3. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1988. – 782 с.
4. Сахута Я. М. Народная резьба па дрэву. – Мінск: Вышэйшая школа, 1978. – 92 с.
5. Сахута Я. М. Прасніца // Этнаграфія Беларусі: энцыкл. / рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд) і інш. – Мінск: БелСЭ, 1989. – С. 411.
6. www.rostmuseum.ru/publication (дата обращения: 29.08.2011).
7. nashabelarus.iatp.by/Statii/awarawy.htm (дата обращения: 28.09.2011).

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

О. В. Клыпа

Северо-Восточный государственный университет,
г. Магадан, Россия

Summary. The first psychological views were put together at the earliest stages of the development of the Slavonic people. The notions of the inner world of a man were presented in the Folk Art, ecclesiastical works. Their comprehension has been necessary for the preservation and relaying of spiritual values and cultural succession.

Key words: ancient Slavs; first psychological views; soul; moral ideal; cultural succession.

Изучение зарождения и развития психологических воззрений в древнерусский период представляет научный интерес. Углубление в психологическое наследие предшествующих поколений убеждает в том, что вопросам осмысления человеческой психики и закономерностей ее развития уделялось серьезное внимание. Уже на ранних этапах развития славянских народов складываются представления о внешнем и внутреннем мирах, обнаруживаются попытки осмысления особенностей функционирования и роли души, ставшие основой развития других форм психологического познания. Для древних славян душа – это источник жизни, в основе которой лежит познавательная и волевая активность. К душе относились как к особой самостоятельной субстанции. Проблема человека, личности также имела многостороннее рассмотрение.

Духовная культура славян постепенно наращивала психологические знания. Чувственный опыт переводился в понятия и накапливался в различных сферах общественного сознания: мифах, обычаях, фольклоре, правилах и моделях поведения, религии, искусстве, функционально взаимосвязанных и взаимозависимых. Именно в них в обобщенном виде раскрывается то, что волнует человека, является предметом его размышлений, то, как он воспринимает и оценивает разные стороны действительности, что признает ценным и значимым в себе и других людях, что отвергает.

В произведениях народного творчества славяне реализовывали свои представления о внутреннем мире человека, пытались раскрыть понимание таких психологических категорий, как личность, характер, способности, факторы развития и т. п. Герои произведений (сказок, былин) разные по темпераменту, способностям, по типу, по социальному происхождению; каждый герой обладает особым выражением своих чувств, привы-

чек, которые и определяют его уникальность. Характеристики героев даются не просто через перечисление свойственных им качеств, а через описание их поведения как объяснительного принципа внутреннего мира человека. Характеры героев, как правило, проявляются не в психологических характеристиках, данных от третьего лица, а в поступках, в действиях.

Принятие христианства и появление письменности способствовали упрочению психологических представлений, сделав их священными откровениями. В богословских произведениях была представлена широкая палитра психологических проблем и идей, получивших свое развитие в древнерусский период. Уже в домонгольский период в сознание образованных слоев древнерусского общества вошло значительное количество обобщенных, наукообразных представлений, касающихся психической жизни человека. Понятие души в ее важнейших атрибутах и в ее отношении к телу, некоторые анатомо-физиологические данные, в той или иной степени связанные с психической деятельностью, вопрос о мыслительной способности и формах ее проявления у человека, понятия памяти и фантазии, потребностей и чувств, соотношение разума и страстей, индивидуальные психические различия и другие представления так или иначе получили отражение в памятниках письменности Древней Руси.

С принятием православия на Руси стали распространяться переведенные на славянский язык произведения философов античности и византийских богословов. Церковь являлась хранительницей психологических понятий, выработанных античной научной мыслью, с одной стороны, и, с другой стороны, независимо от влияния античных учений древнерусские писатели-богословы развивали собственные взгляды на сущность человеческой психики.

Одной из центральных проблем русского средневековья являлась проблема нравственного идеала. Именно переводная христианская литература оказывала определяющее влияние на формирование нравственного идеала в России вплоть до XVII в. Наиболее ярко черты нравственного идеала отразились в «Повучении» Владимира Мономаха (начало XII в.). С назиданиями Владимира Мономаха не делать никому зла и уважать в каждом человеческое достоинство созвучно «золотое правило» нравственности. Это не просто моральная сентенция. Его назидания имеют практическое значение, непосредственную связь с реальной русской действительностью. И русская пословица «чего в другом не любишь, того и сам не делай» органически совпала с евангельским «золотым правилом» нравственности. Высшее мерило в оценке человека и его поступков для Владимира Мономаха – верность родной земле, забота об ее устройстве. Цель

воспитания в «Поучении» определяется целью жизни, а цель земной жизни неразрывна с представлением о жизни вечной. Владимир Мономах обличает недостатки, среди которых самыми недостойными считает гордость, лживость, леность. «Леность ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а что не умеет, тому не научится. Добро же творя, не ленись ни на что хорошее, прежде всего к церкви: пусть не застанет вас солнце в постели», и далее: «страх Божий имейте выше всего» [3, с. 401]. В основании нравственного воспитания полагался страх Божий. Воспитание предписывалось вести путем кротости и доброго примера. Везде первым воспитательным средством является страх Божий, но этот страх основан на любви и чужд жестокости. «Поучение» Владимира Мономаха оказало серьезное влияние на формирование взгляда на человека в древнерусской мысли. Образ князя-книголюба стал нравственным примером как для современников, так и для последующих поколений.

Для уяснения сущности нравственного идеала, сформировавшегося в средневековой Руси, большое значение имеет «Домострой» (XVI в.) – свод правил духовной, мирской и семейной жизни. В нем отражено мироощущение и мировоззрение русского народа. На страницах этого памятника идеал, данный в общих чертах христианским учением, был конкретизирован. Основная идея – служение другим людям, ориентация на христианские заповеди. «Домострой» обращен к людям разных социальных условий, призывает их к долгу, гражданской и человеческой ответственности. В книге содержатся важные психологические мысли о воспитании детей, об отношениях супругов, о роли женщины в семье. В «Домострое» неоднократно подчеркивалось, что все люди, независимо от социального положения, перед Богом равны. Ценным для нас является то, что в данном произведении дается психологическое описание человека как духовного существа, носителя «самовластности» (воли), «разума», «словесности», «нрава» (характера), эмоциональной сферы, субъекта деятельности («деяний»).

Ряд психологических идей, сложившихся в русле христианского учения, имеют глубокий смысл и созвучны современным подходам. Осмысление исторического пути развития отечественной психологической мысли как сложного многопланового феномена необходимо для сохранения и трансляции духовных ценностей, культурной преемственности, определения нравственного идеала. Изучение подобного опыта становится чрезвычайно актуальным в связи с процессами, имеющими место в современном обществе, когда необходимость воспитания в людях нравственности, внутренней культуры все более и более возрастает. «И если учесть, что христианский путь к святости

есть прежде всего путь развития и формирования в человеке добродетелей, имеющих ярко выраженную социальную значимость (таких, как любовь к людям, милосердие, сострадание, взаимопомощь, терпение и т. д.), то становится очевидным, что для нашего времени такой опыт неопределим» [1, с. 191].

Библиографический список

1. Елисеев В. А. Православный путь к святости как процесс формирования положительных качеств личности // История отечественной и мировой психологической мысли: постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее: мат-лы междунар. конф. по истории психологии. – М., 2006.
2. Кольцова В. А. История психологии: проблема методологии. – М., 2008.
3. Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века / сост. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. – М., 1980.
4. Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII вв. – М., 1963.

СЛАВЯНСКАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ: РУССКАЯ МИЛИТАТНАЯ РЕФЛЕКСИЯ XVIII СТОЛЕТИЯ

Д. В. Иванов

**Иркутская государственная сельскохозяйственная
академия, г. Иркутск, Россия**

Summary. The paper considers the Slavic psychological thoughts of the XVIII century. The examples of the Russian militat reflection referred to the given period are presented. The analysis is developed based on the recognition of the value of human struggle and struggling man.

Key words: militat reflection; human struggle; struggling man; archetype of a fighter; «philosophy of Heart»; «formation of Heart».

Отечественное славяноведение включает исследования духовного мира русского народа. Сюда органично входит психологическая мысль как показатель зрелости сформированных представлений о человеке, его природе, отношений в обществе. Славянская психологическая мысль прошла в своем развитии несколько этапов становления. Важным периодом является «философский» XVIII в. – эпоха Просвещения. Составной частью славянской психологической мысли, по нашему убеждению, в XVIII столетии – «философском веке» явилась милитатная (от лат. militat – бороться) рефлексия, направленная на осознание, осмысление, описание человека борющегося, а также и самого феномена борьбы. Милитатная рефлексия, как анализи-

руемый нами поток идей, отвечает следующим критериям: содержит иерархию смыслов, включающих образы, символы, аллегории и метафоры борьбы – личностно-ценностной, общественно-полезной и армейско-военной; использует концепты телесной и духовной борьбы; ориентируется на литературные (песенные) и психологические (содержательные) формулы и функциональные проявления борьбы.

Российские просветители пытались решить проблему борьбы и человека, аргументировать значимость противоборства в жизни как отдельного индивида, так и общества в целом. Им удалось описать сущность (эссенциальность) человека в контексте нравственных пространств борьбы (борения). Их идеи, мысли, трактовки и принципы борьбы вошли составными частями в идеалы просвещения (и воспитания) человека.

Милитатный язык, используемый русскими просветителями, оказывается востребованным и описывает человека, его «естество». Такой язык свойственен философско-литературному творчеству, где аллегории и метафоры, используемые авторами символы и образы борьбы и борющегося человека, оправдываются запросами общества и служат его моральной поддержкой. При этом также отмечается целостность поставленных задач разными мыслителями, прибегающими к описанию борьбы, ее модусов и характеристик. Милитатный язык, пришедший из глубины отечественной истории и культуры, способствовал формированию милитатной рефлексии в славянской психологической мысли XVIII в.

Ретроспективная психологическая интерпретация и историко-психологическая реконструкция позволили обнаружить образ человека борющегося, который сохраняют славянские патристика и героика, имеющие отношение к архаичным древним символам и архетипу борьбы, оказавшие влияние на психологическую мысль эпохи Просвещения. Так, например, кардиогностическая философия – «философия Сердца» – одна из важных составляющих патристического наследия (наставления старцев – «огнемудрцев», Лествица, послания Никифора I и т. п.), нашла свое определенное отражение в «образовании Сердца» (Новиков), столь актуальной концепции становления и воспитания человека как XVIII, так и нашего столетия. Также, например, в героике (летописи, «воинские повести», «воинские песни», исторические песни, ранняя отечественная публицистика) психологема человека борющегося (воина-борца) – это проработанный в милитатных источниках способ отражения внутренней реальности человека, желающего бороться за свою общность («мы») и, умеющего ее защитить.

Милитатные источники (героика) представляют философски и духовно отрефлексированный идеал борющегося человека. Сосредоточие такого идеала – воинская этика, влияющая на созидание нравственного самосознания, добропобедности, доблести и героизма в борьбе. Аллегии и метафоры как проявления яркости востребованных образов, необходимых программ поведения борющегося человека с их сердцевиной – причинностью, способствовали формированию целого комплекса идей и представлений о борьбе, нашедших впоследствии воплощение в милитатной рефлексии отечественных мыслителей (Ломоносов, Радищев, Новиков, Сумароков, Херасков, Княжин, Пнин). Методологической позицией мыслителей, чьи идеи способствовали становлению отечественной психологической науки, явилась телеология, которая видела цель в моральной чистоте, духовном богатстве и телесном совершенстве человека.

В соответствии с нашей концепцией исследования представлений о человеке (человек борющийся – *Homo militans*) и его борьбе в славянской психологической мысли XVIII столетия, в творческом наследии русских просветителей можно выделить типичное: краугольный камень философско-психологической теории эпохи – понятие «добродетель», а также борьба за ее достижение – воспитание и самовоспитание; человек рассматривается в контексте необходимости рефлексии о самом себе; исходный импульс жизнедеятельности человека-борца, осуществляющего свою «должность» (разнообразную деятельность), должен служить для блага общества; индивид, гражданин как психологическая модель человека борющегося (архетип борца) – наделялся рядом качеств (жертвенность, бескорыстность, трудолюбие, беспристрастность и др.), которые могут быть соотнесены с образом реального человека, способного к достижению человеческого в себе; герой-единоборец, выразитель чаяний народа – нравственный идеал для потомков; борьба – архетипическая ситуация – определенный паттерн действия, актуализирующий потенциалы человека, способствующий проявлению его образа, направляющий его взаимодействие с миром; путь борьбы сложен и требует «мудролюбия», осознания сути добродетелей (благоразумие, щедрость, целомудрие, непорочность, чистосердечие, скромность) и принятия их человеком.

Апологеты борьбы рассматривают ее значение и ценность для человека в дихотомии: внутренне-внешнее (Кантемир, Ломоносов, Радищев, Новиков, Кандорский, Аничков, Козельский, Пнин, Сумароков, Княжин, Херасков); гармоничное (Кантемир, Новиков, Ломоносов, Радищев, Аничков, Пнин, Херасков) – дисгармоничное (Радищев, Захарьин, Херасков); контингентное (Кантемир, Новиков, Кандорский, Радищев, Аничков, Козель-

ский, Пнин, Херасков) – неонконтингентное (Кантемир, Ломоносов, Радищев, Новиков, Аничков, Козельский, Сумароков); имплицитное (Кантемир, Ломоносов, Радищев, Новиков, Аничков, Козельский, Захарьин, Пнин, Сумароков) – эксплицитное (Кантемир, Ломоносов, Радищев, Козельский, Княжин, Херасков); конструктивное (Кантемир, Ломоносов, Радищев, Новиков, Кандорский, Козельский, Пнин, Херасков) – деструктивное (Ломоносов, Козельский, Захарьин, Княжин, Херасков); ритуализированное (Новиков, Аничков, Козельский, Захарьин, Княжин) – неритуализированное (Козельский, Княжин); прогрессивное (Радищев, Пнин, Херасков) – регрессивное (Захарьин). В жизнедеятельности человека, по мнению русских просветителей, находится место для модусов борьбы, а именно для витальной, ситуационной, игровой ее сути.

Важным достижением этого периода в славянской психологической мысли было представление о нравственном развитии, где «прекрасным» качествам человека-борца предстояло найти прочную основу для формирования. Нравственные качества человека-борца были буквально выкристаллизованы из духовного богатства русского народа. Базовыми ценностями нравственного совершенствования явились: свобода, человек, добро. Человек-борец должен любить свое отечество, быть мудрым гуманистом, дружелюбным, трудолюбивым, милосердным, обладать неустрашимым духом и твердым характером, чувством собственного достоинства, выраженным чувством свободы.

Идеалом нравственного совершенствования и воспитания был добродетельный «гражданин» – «патриот» (Ломоносов), «истинный сын отечества» (Радищев), «споспешествующий взаимному благосостоянию» (Новиков) путем борьбы, труда и просвещения. Поэтому неудивительно, что проблемно-смысловым ориентиром отечественной психологической мысли XVIII столетия была милитарная рефлексия, которая метафорично, символически и аллегорично представлена в философемах, психологемах, научном знании о человеке и путях (средствах) его совершенствования. Философемы и психологемы помогали решать вопрос о конгруэнтности борьбы, человека и бытия на уровне содержательности этих понятий.

Философемы и психологемы борьбы и человека борющегося русских мыслителей носят морально-этический характер и способствуют пониманию духовных, социальных и материальных ценностей борьбы. В славянской психологической мысли XVIII в. борьба осмысливается как многофункциональное явление, которое способствует формированию индивидуального и общественного сознания, выделению понятия «личностное», «относящееся» к конкретному ответственному «лицу» (социа-

лизирующая функция); помогает человеку поддерживать свой социально-личностный статус (социоэмоциональная функция); иерархирует факторы, составляющие взаимодействия людей друг с другом (атрибутивно-кратическая функция). Воззрения русских просветителей сыграли существенную роль в становлении славянской психологической мысли XVIII в. и продолжают влиять на развитие историко-психологических аспектов славяноведения и человековедения в XXI столетии.

ВЕЛИКИЕ ПЕДАГОГИ – ПРЕДСТАВИТЕЛИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Н. М. Глухенькая
Уральский федеральный университет,
г. Екатеринбург, Россия

Summary. The representatives of Slavdnik culture are Kamenskiy Jan Amos, Lomonosov M. V., Radishev A. N., Ushinskiy K. D., Pirogov N. I., Tolstoi L. N. and others made a great contribution to education, development and upbringing of the past, the present and the future generation of people. They had a good and great influence on literature and art. They promoted to unite Slavonic people and their spiritual culture.

Key words: teacher; upbringing; education; culture.

Педагогика – наука о воспитании, она возникла и развивалась как наука о воспитании детей. Долгий период педагогика развивалась в недрах философии, окончательное выделение педагогики в самостоятельную науку завершилось с выходом трудов выдающегося чешского мыслителя-гуманиста, педагога и писателя Яна Амоса Коменского (1592–1670), прежде всего, его основополагающего труда «Великая дидактика», изданного в 1657 году. В этой книге были сформулированы основные направления теории и практики обучения детей. Я. А. Коменский внес в развитие педагогики величайший вклад:

- впервые обосновал идею всеобщего обучения;
- создал систему ступеней обучения;
- теоретически обосновал и внедрил классно-урочную систему обучения;
- разработал основные принципы обучения;
- изложил основные требования к учебнику;
- сформулировал основные требования к учителю [1].

Он выдвинул идеи единой школы и всеобщего обучения, глубоко верил в силу воспитания, считал, что нет таких детей, которых нельзя было бы воспитать. Коменский учил, что воспитание и обучение во всем должны исходить из природы и соот-

ветствовать возрастным периодам в жизни ребенка, он давал советы по трудовому и нравственному воспитанию детей, он был борцом против феодальной школы. Классно-урочная форма организации обучения до сих пор является главной в организации учебной деятельности как в школе, так и в вузе.

Большой вклад в развитие педагогики внесли российские ученые. Педагогические идеи высказывались русскими деятелями культуры еще в период существования древнерусского государства. В XVIII в. значимую роль в становлении русской педагогики сыграл М. В. Ломоносов (1711–1765), видевший ее основную цель в воспитании патриотов, готовых служить Родине и своему народу. Высокие требования предъявлял он к учителю, к его знаниям и красноречию. Ломоносов написал ряд учебников для университетов и школ. Зачинателем демократической педагогики стал А. Н. Радищев (1749–1802). Его идеи о воспитании человека-гражданина и патриота, о доступности образования для всех слоев населения, о распространении грамотности среди простого народа были развиты великими русскими демократами В. Г. Белинским, А. Н. Герценом, Н. Г. Чернышевским, Н. А. Добролюбовым. Они боролись с крепостничеством на Руси, отстаивали всестороннее воспитание и образование. Современником демократов был и великий русский педагог, основоположник русской педагогики и народной школы «учитель русских учителей» К. Д. Ушинский (1824–1870). Он написал замечательные книги и учебники: «Человек как предмет воспитания», «Руководство к родному слову», «Детский мир» и др. Ушинский отстаивал самобытность русской педагогики, уделяя большое внимание трудовому воспитанию детей, считал труд целью воспитания и основой счастья человека. Он разработал принципы, методы и формы обучения. Им была впервые разработана система подготовки учителей в России. Особую роль в общественно-педагогическом движении сыграл Н. И. Пирогов (1810–1881) – выдающийся врач, педагог, просветитель-демократ. Большой практический вклад в развитие русской педагогики внес великий писатель и выдающийся педагог Л. Н. Толстой. Толстой резко критиковал муштру, зубрежку, формализм и деспотизм в обучении и воспитании детей, призывал уважать личность ребенка, развивать в нем самостоятельность и творческие силы. Он выдвинул теорию «свободного воспитания» и практически претворял ее в жизнь в Яснополянской школе. Отечественный педагог В. А. Сухомлинский (1918–1970) в своей книге «О воспитании» подчеркивал: «...воспитывает каждая минута жизни и каждый уголок земли, каждый человек, с которым формирующаяся личность соприкасается подчас как бы случайно, мимолетно» [2].

В процессе истории воспитание складывалось на Руси как «воспитание миром». Именно в России для воспитательного воздействия на человека часто использовали общественное мнение. Теория воспитания человека в коллективе и через коллектив, созданная А. С. Макаренко, подводила некоторый итог существующей традиции.

Для каждой социально-экономической формации и культурно-исторического этапа развития общества и государства характерна своя система образования, а для народов – система воспитания [3].

Однако в международных педагогических системах существуют общие понятия и подходы, именно они закладывают основы для процесса интеграции в мировое образовательное пространство.

Подводя итог, необходимо отметить, что представители славянской культуры внесли в становление мировой педагогической науки неизмеримый вклад.

Библиографический список

1. Столяренко А. М. Психология и педагогика. – М.: ЮНИТИ, 2008. – 526 с.
2. Луковцева А. К. Психология и педагогика: курс лекций. – М.: Мир и Образование, 2008. – 117 с.
3. Пономарева О. Я. Психология и педагогика. – Екатеринбург: УГТУ-УПИ, 2008. – 257 с.

ПОНЯТИЕ «НАЦИЯ» В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

И. С. Лысенко
Сибирский государственный аэрокосмический
университет им. академика М. Ф. Решетнёва,
г. Красноярск, Россия

Summary. Nation concepts in Russian philosophy of XIX – the beginning of XX centuries according to metaphysical and dialectic philosophical methodologies are considered.

Key words: nation; international relations; Russian philosophy.

Нашей задачей является анализ различных концепций понятия нации, которые разрабатывались отечественными философами в XIX – начале XX веков.

В настоящее время существует множество концепций понятия нации. По нашему мнению, представления о нации могут формироваться в соответствии с основными философскими методологиями, когда актуализируются либо принцип дуализма и антропоцентризма, либо принцип всеобщей связи явлений и принцип единства мира. Соответственно, специфика понятия нации раскрывается в рамках метафизической методологии и теории познания как теории репрезентации или диалектической методологии и теории познания как теории отражения.

Согласно номиналистской метафизической традиции в соответствии с принципом дуализма и принципом антропоцентризма нация выступает в качестве репрезентации – как одного из понятий языка описания действительности. В соответствии с номиналистской традицией теория нации могла разворачиваться как теория о гражданской общности, в необходимой мере защищенной институтами государства, руководствующимися тем или иным комплексом норм права.

Впервые понятие нации в значении гражданской общности было четко сформулировано в годы Великой французской революции. Деятель французской революции Аббат Сийес в памфлете «Что такое третье сословие?», отвечая на вопрос, вынесенный в заголовок его сочинения, пишет: «Третье сословие – это нация». В 1789 г. после того, как во Франции Генеральные штаты и депутаты третьего сословия объявили себя Национальным собранием, под нацией стали понимать гражданскую общность, жителей Франции. С этого времени во Франции нация понимается в качестве ассоциации свободных людей, единство которых

зависит не от этнической принадлежности, языка, культуры, а определяется политически.

Одними из первых отечественных исследователей явления нации в XIX веке были В. Г. Белинский, Д. И. Писарев, К. С. Аксаков, Н. Г. Чернышевский и др. Будучи под впечатлением от Великой французской революции, В. Г. Белинский пишет: «Хороша была бы французская нация, если бы о ней стали судить по развратному дворянству времен Людовика XV-го?» [1, с. 266] Уже в данном положении явление нации Белинский связывает с принятыми социальными нормами. Н. Г. Чернышевский утверждает: «Теоретическая ложь непременно ведет к практическому вреду; те случаи, в которых отдельная нация попирает для своей свободы общечеловеческие интересы или отдельное сословие – интересы целой нации, всегда оказываются в результате вредными не только для страны, интересы которой были нарушены, но и той страны, которая думала доставить себе выгоду их нарушением: всегда оказывается, что нация губит сама себя, поработая человечество» [2, с. 220].

Обращаются к анализу нации и такие отечественные мыслители, как С. Н. Булгаков, Б. П. Вышеславцев, П. И. Новгородцев, Н. С. Трубецкой и др. С. Н. Булгаков пишет: «Нации не существуют без исторического покрова, или облегающей их скорлупы. Эта скорлупа есть государство. Конечно, есть нации, не имеющие своего государства: нация в этом смысле первичнее государства. Именно она родит государство как необходимую для себя оболочку. Национальный дух ищет своего воплощения в государстве» [3, с. 446]. Согласно Булгакову, нация подлежит правовому оформлению. При этом исполнение норм права гарантируется институтами государства. Что же касается некоторых наций, которые не имеют своего государства, то Б. П. Вышеславцев доказывает, что подобная нация «создается юридическим актом и предшествует народу» [4, с. 32]. Но имеют место иные случаи, по поводу которых П. И. Новгородцев, в частности, пишет: «Не только государство наше разрушилось, но и нация распалась. Революционный вихрь разметал и рассеял в стороны весь народ, рассек его на враждебные и обособленные части» [5, с. 433]. Новгородцев показывает, что разрушение государства влечет за собой разрушение нации и в этой мере нация выбывает из числа субъектов международного права, то есть становится незащищенным все общество.

Таким образом, поскольку нация раскрывается в значении гражданской общности, постольку межнациональные отношения могут пониматься как отношения между гражданскими общностями, в которых существенное значение приобретают нормы права. Соблюдение норм права обеспечивается государ-

ственными институтами, к которым относятся законодательная, судебная, исполнительная власти, армия, система исполнения наказания, структуры внутренней и внешней государственной безопасности, прокуратура и др. Следовательно, межнациональные отношения регулируются такими социальными нормами, как нормы права. Вместе с тем невозможно все социальные нормы прописать законом.

В то же время в соответствии с номиналистской методологической традицией понятие «нация» и все производные от данного понятия, в частности понятие «межнациональные отношения», могут выступать как своеобразные этикетки того, что защищено нормами права; это понятия, включенные в состав определенного языка правового описания того, что подлежит защите со стороны государства. И по номиналистской методологической традиции правовые описания выступают как репрезентации, а то, что подлежит правовому описанию, выступает как репрезентанты.

Следовательно, в понятия «нация» и «межнациональные отношения» вкладывается произвольный смысл в зависимости от того, как свободный субъект находит для себя предпочтительнее формулировать нормы права и тем самым составлять правовые описания того, что подлежит защите со стороны институтов государства, что именуется гражданами, гражданскими общностями, гражданскими обществами и т. д., поскольку гражданами становятся люди, отвечающие требованиям произвольно принятых цензов (оседлости, имущественный, образовательный и тому подобные цензы). Все остальные, то есть не отвечающие требованиям принятых цензов, могут пребывать в стране, но не могут находиться под защитой государства, быть членами нации и быть предметами межнациональных отношений.

Обратимся к раскрытию специфики содержания нации в соответствии с диалектической методологией и теорией познания как теорией отражения. Руководствуясь диалектической методологией и теорией познания как теорией отражения, содержание понятия нации следует раскрывать в связи с принципом единства мира и принципом всеобщей связи явлений, в соответствии с которыми нации и межнациональные отношения предполагают определенные системности, упорядоченности, организованности, сложности и т. д., то есть определенные общественные оформления совершенства.

В отечественной философской мысли Н. А. Бердяев один из первых обратился к раскрытию содержания понятия нации с точки зрения совершенства общественных отношений. Представляя мировой путь бытия как иерархию, он понимает нацию как одну из иерархических ступеней бытия. «Иерархия нации

врастает в иерархию человечества, человечество в космос, космос в Бога», – пишет Н. А. Бердяев [6, с. 86]. По его мнению, установление всечеловеческого братства будет не исчезновением, а утверждением национальностей. В свою очередь, само человечество есть соборная личность, а не абстракция, не механическая сумма. Творческое утверждение национальности и есть утверждение человечества. Раскрытие Бердяевым бытия как сложного взаимодействия разных ступеней мировой иерархии, врастания одной иерархии в другую, личности в нацию, нации в человечество, человечества в космос, космоса в Бога актуализирует такие диалектические принципы, как принцип единства мира и принцип всеобщих связей.

Таким образом, содержание понятия нации зависит от характера методологии, в соответствии с которой изучается понятие. В соответствии с метафизической методологией межнациональные отношения могут раскрываться как отношения между нациями в значении гражданских общностей, которые регулируются нормами права. Реализация принципа единства мира и принципа всеобщей связи явлений в содержании нации обуславливает положительный вклад в антиэнтропийный процесс.

Библиографический список

1. Белинский В. Г. Избранные эстетические сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Искусство, 1986. – 563 с.
2. Чернышевский Н. Г. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1987. – С. 219–220.
3. Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1993. – 752 с.
4. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 347 с.
5. Новгородцев П. И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины: сб. – М.: Правда, 1991. – 289 с.
6. Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Мысль, 1990. – 206 с.

ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ УЧЕНЫХ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ НА ГЛАВНЫЕ ЧЕРТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА И НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Ю. Н. Денисенко

Харьковская государственная академия культуры,
г. Харьков, Украина

Summary. Domestic diaspora as representation of Ukrainian culture and spirituality is analyzed. We reconstruct the image of Ukraine and of Ukrainian culture in the little-known works of Ukrainian diaspora.

Key words: The Ukrainian culture; the Ukrainian diaspora; the image of Ukraine.

Большинство исторического времени украинский народ был разделен между разными империями и не имел собственной государственности. В мире об Украине почти не было известно. И именно украинская диаспора функционирует как духовный мост между Украиной и окружающим миром. Является важным исследование научной деятельности украинской диаспоры как репрезентанта культурного достояния украинского народа [6].

Исследование особенностей украинского характера и главных этнопсихологических основ, на которые опирается украинская культура, показало, что среди украинских ученых имеется определенная наследственность и эволюционность взглядов. Наследственность в исследованиях соответствующего направления представляется следующей цепочкой: Н. Гоголь (1809–1852) [2] – Н. Костомаров (1817–1885) [5] – М. Грушевский (1866–1934) [4] – И. Огиенко (1882–1972) – С. Томашевский (1875–1930) – С. Рудницкий (1977–1937) – Д. Чижевский (1894–1977) [7] – С. Шелухин (1864–1938) – И. Крипякевич (1886–1967) – Ю. Липа (1900–1944) – Д. Антонович (1877–1945) – И. Мирчук (1891–1961) [9] – Е. Маланюк (1897–1968) – М. Шлемкевич (1894–1966) – Б. Крупницкий (1894–1956) – И. Лысяк-Рудницкий (1919–1984) [6] – Б. Цимбалистый (1919–1991) – В. Янов (1908–1991) – А. Домбровский (1914–2006) – О. Прицак (1919–2006).

Анализ *взглядов первых деятелей в эмиграции* (В. Винниченко, И. Огиенко, Д. Чижевский, И. Мирчук, Д. Дорошенко, М. Шлемкевич, В. Янов, Ю. Липа, Л. Белецкий, М. Ливицкий, И. Лысяк-Рудницкий, Н. Полонская-Василенко [10], О. Прицак, Р. Смальстоцкий, В. Старосельский, В. Кубийович, С. Томашевский, С. Шелухин, И. Крипякевич, М. Шаповал, С. Рудницкий, Д. Антонович, В. Маркус, В. Маруняк и др.) показывает, что: во-первых, эти деятели активно занимались вопросами Украи-

ны, украинского народа и украинской культуры; во-вторых, почти каждый исследователь из этого поколения диаспоры счел нужным доказать с помощью научного дискурса отдельность украинской культуры и российской, в-третьих, во взглядах ученых украинской диаспоры прослеживается определенная наследственность во взглядах относительно украинского характера и украинской культуры [1].

Представители первого поколения украинской диаспоры (Б. Бойчук, Б. Рубчак, Ю. Тарнавский, Ж. Васильковский, В. Вовк, Е. Андиевская, М. Царинник, А. Коверко, Ю. Коломиец, С. Краеугольный, И. Кныш, Б. Цимбалистый, Б. Крупницкий и др.) уже меньше занимаются проблемами именно украинской культуры, и если есть такие наработки, то они малочисленны. Среди вышеуказанных ученых и писателей этой группы исследованиями именно украинской культуры и особенностей украинского характера занимались Б. Цимбалистый и Б. Крупницкий [3].

К деятелям украинской диаспоры с «двойной идентичностью» (А. Мельничук, Д. Рига, В. Лысенко, И. Забитко, Л. Шпорлюк, О. Субтельный и др.), занимающимся исследованиями на высоком научном уровне, принадлежит канадец Орест Субтельный (1941–...) [8]. Он написал многочисленные работы по истории Украины. О деятельности в целом ученых этой группы необходимо сказать, что они уже не уверены в определении своей идентичности (украинской или иноэтничной), они количественно немногочисленны, и доминирующее число из них являются писателями – они не занимаются основополагающими вопросами проблем украинской культуры. Уже является определенным достижением, что в их литературных произведениях хоть как-то изредка обозначается образ прежней прародины.

При сравнительном анализе фундаментальных черт украинского народа, предложенных как исследователями украинской культуры на Украине, так и представителями украинской диаспоры, были определены доминирующие черты (дифференциальный фактор – количественный): аграрный (степной) характер украинской культуры (7); духовность и эмоциональность украинского народа (6); индивидуализм и «пограничность» украинской культуры (5); женский характер и западная ориентация украинской культуры (3); многие черты, которые указываются только один или два раза в исследованиях, учитывать не объективно. Ведущими и определяющими чертами украинского характера являются: аграрный (сельский) характер, духовность, религиозность, эмоциональность, индивидуализм, «пограничность», западная ориентация и женский (мягкий) характер.

Библиографический список

1. Віднянський С. Український вільний університет. Наукова і культурно-освітня діяльність УВУ // Неопалима Купина. – 1995. – № 3–4. – С. 107–115.
2. Гоголь Н. В. Взгляд на составление Малороссии // Собр. соч. В 9 т. – М.: Рус. книга, 1994. – Т. 7: Юношеские опыты. – 1994. – 400 с.
3. Горський В. С., Кислюк К. В. Історія української філософії: підручник. – К.: Либідь, 2004. – 480 с.
4. Грушевський М. На порозі Нової України. – К.: Наукова думка, 1991. – 128 с.
5. Костомаров Н. Две русские народности. – Киев: Новый путь, 1861. – 80 с.
6. Лисяк-Рудницький І. Між історією й політикою. [Статті до історії та критики української суспільно-політичної думки]. – Мюнхен, Сучасність, 1973. – 300 с.
7. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен: Український вільний університет, 1930. – 167 с.
8. Doroschenko D. Die Ukraine und Deutschland Neun Jahrhunderte Deutsch-Ukrainischer Beziehungen. – München: Ukrainische Freie Universität München, 1994. – S. 217–287.
9. Mirtschuk I. Geschichte der ukrainischen Kultur. – München: Ukrainisches Technisch-Wirtschaftliches Institut, 1994. – S. 55–83.
10. Polonska-Wasylenko N. Zwei Konzeptionen der Geschichte der Ukraine und Russlands. – München: Ukrainische Freie Universität München, 1970. – S. 7–53.

К ВОПРОСУ РОССИЙСКОГО МЕНТАЛИТЕТА И ТЕОРИИ МОТИВАЦИИ А. МАСЛОУ

В. С. Симаков

**Филиал Сибирского государственного
аэрокосмического университета им. академика
М. Ф. Решетнева, г. Железногорск, Россия**

Summary. This article tells about inadequacy of A. Maslow's theory to Russian mentality, therefore, wrongfulness of indiscriminate usage its propositions in practical managing activity. Also the article shows purely incorrect teaching of Maslow's theory, from the scientists' point of view, at Russians' higher schools.

Key words: Russian mentality; A. Maslow's theory.

Мысль о том, что слепое заимствование чужого опыта не может привести к положительным результатам, на первый взгляд кажется настолько банальной, что не следовало бы и повторять ее. Однако вспомнить это высказывание автора побудило бесчисленное количество как примеров прямого цитирования, так и отсылок и упоминаний отечественными авторами в

своих работах теории потребностей (теории мотивации, пирамиды потребностей, модели мотивации) американского исследователя Абрахама Гарольда Маслоу. Задача данной статьи – показать несоответствие теории А. Маслоу российской ментальности и, следовательно, неправомерность огульного применения ее положений не только в практической управленческой деятельности, но и в преподавании в российских учебных заведениях.

Обязательное изучение этой теории возложено не только на студентов вузов всех уровней профессионального образования, обучающихся по специальности «Менеджмент организации» и всем ее специализациям (см., напр., [12]), но и включено в государственные образовательные стандарты многих других специальностей.

Теория А. Маслоу более или менее подробно раскрывается не только в учебниках и учебных пособиях по менеджменту, управлению персоналом (см., напр., [4], [16], [17]), психологии управления (см., напр., [13]), но и в вузовских учебниках и других источниках по психологии личности, социальной психологии, социологии. Дело дошло до того, что эту теорию уже изучают в обычной средней школе, не говоря о средних специальных образовательных учреждениях – техникумах и колледжах.

Только перечисление авторов, как зарубежных, так и отечественных, и их работ, посвященных теории потребностей А. Маслоу, вероятно, потребовало бы объема не статьи, а большой монографии.

Но если цитирование этой теории зарубежными, точнее западными, авторами более или менее понятно, возникает вопрос: что же заставляет наших соотечественников не только цитировать теорию А. Маслоу в своих работах, но и, к сожалению, очень часто выдавать ее за истину в последней инстанции?

Проблема мотивации труда не нова, она стояла перед работодателями во все времена, при всех социально-экономических системах. И то, что при смене в нашей стране не только политической, но социально-экономической системы ранее применявшиеся рычаги мотивации трудовой деятельности во многом перестали действовать и нужно было искать новые, вероятнее всего, и привело ученых, а вслед за ними и практиков к изучению существующих на Западе теорий мотивации труда.

Бесспорно, изучение чужого опыта и теоретического наследия не только необходимо, но и очень часто полезно. Но, к сожалению, не все изучающие чужой опыт, понимают, что относиться к чужим теориям и практическому их внедрению нужно критически и, тем более, переносить на родную почву с величайшей осторожностью. Чего, например, стоила гайдаровская шоковая терапия начала 90-х годов, сегодня с ужасом

вспоминает бо́льшая часть населения страны: шок-то был, а вот терапии не было. Нечто похожее на применение шоковой терапии происходит и с внедрением в головы наших соотечественников модели мотивации А. Маслоу.

Есть еще один вопрос: почему, упоминая в своих работах и другие теории мотивации, например теорию Ф. Херцберга, теорию Д. МакГрегора, теорию Д. МакКлелланда и Д. Аткинсона, теории других зарубежных авторов, российские исследователи, авторы учебников и учебных пособий, за редчайшими исключениями, не обращаются к трудам соотечественников, к примеру, известного психолога А. Н. Леонтьева [6], а с упорством, достойным иного применения, навязывают нам теорию А. Маслоу?

Ответ, как нам кажется, мы найдем в недавней нашей истории, когда в результате августовского путча 1991 года в России произошла вторая буржуазная (демократическая?) революция. Пришедшие к власти демократы первой волны с истинно большевистским задором решили создать новое демократическое (оно же – гражданское) общество «новых» людей, которое пришло бы на смену «единой общности „советский народ”», или, как иногда они презрительно именовали своих соплеменников, «*Homo soveticus*», или просто «совкам».

Люди, жившие в бывшем Советском Союзе, прекрасно помнят пословицы и поговорки того времени: «Инициатива – наказуема», «От работы кони дохнут», «Если работа мешает веселью, то брось эту работу» и т. п.

И хотя во многом лень и безынициативность, приписываемые русскому человеку, являются мифическим стереотипом, тем не менее стоит вспомнить русские народные сказки, когда за сказочных героев дела и подвиги совершали Серый волк, Сивка-бурка или Щука из проруби, а сами герои только пользовались плодами трудов своих помощников, сидя на печке.

С приходом капитализма экономике страны потребовались совершенно другие люди, как раз инициативные, способные самостоятельно принимать решения, ставить цели и добиваться их реализации, т. е. личности, способные к самоактуализации.

И вот здесь исследования проблем самоактуализации личности А. Маслоу пригодились как нельзя кстати. Как пишет Д. А. Леонтьев, «разрабатывая идею самоактуализации на протяжении трех десятилетий, Маслоу сделал ее краеугольным камнем не только теории личности, но и, пожалуй, целой философско-мировоззренческой системы, что и явилось причиной сотысячных тиражей его книг» [7].

Напомним, что исходным пунктом теории мотивации А. Г. Маслоу (*Maslow A. H.*) выступает пересмотр понятия инстинкта. Маслоу заменяет понятие инстинкта понятием базовых

потребностей. А. Маслоу выделяет пять групп базовых потребностей: 1) физиологические; 2) потребности в безопасности; 3) потребности в общении; 4) потребности в признании, оценке, уважении (в том числе самоуважении) и 5) потребность в самовыражении (самореализации, самоактуализации). Эти группы потребностей А. Маслоу выстраивает в жесткой иерархической последовательности. Низшие потребности являются одновременно и более жизненно необходимыми. Если они не удовлетворены, вся активность направляется на их удовлетворение, остальные же потребности просто не существуют для субъекта деятельности в данный момент. Когда субъект удовлетворил потребности физиологического уровня, они перестают детерминировать его поведение; наступает очередь потребностей в безопасности и т. д. Вообще потребности более высокого уровня могут мотивировать поведение лишь при условии удовлетворения потребностей более низких уровней.

По мнению Д. А. Леонтьева [7], иерархическая модель системы базовых потребностей позволяет Маслоу объяснить, почему самоактуализация, выражающая сущность человека, далеко не всегда выступает как реальный мотив. Дело в том, что у подавляющего большинства людей оказываются не удовлетворены потребности низших уровней, более насущные, чем самоактуализация, и потому активность человека на протяжении всей жизни направляется на удовлетворение именно этих потребностей. По Маслоу, *«абсолютно здоровый, нормальный, счастливый человек не имеет сексуальных потребностей или потребностей в пище, или в безопасности, или в любви, или в престиже, или в самоуважении, за исключением редких эпизодов быстро проходящей опасности»* (цит. по [7]). Их место у такого человека полностью занимает стремление к самоактуализации, *«определяемой как непрерывная актуализация потенций, способностей и талантов, как осуществление миссии (или призвания, судьбы, предназначения, предназначения), как более полное знание и принятие собственной сокровенной сущности, как непрестанное стремление к единству, интеграции или синергии личности»* (цит. по [7]).

В дальнейшем, как это нередко бывает, идея (теория, гипотеза) начинает свою собственную, независимую от автора жизнь. Д. В. Хлебников пишет по этому поводу: *«Несмотря на очевидную красоту и логичность теории иерархии потребностей, сам А. Маслоу в своих письмах отмечал, что теория, сделавшая его знаменитым, применима к пониманию потребностей человечества в целом, как философское обобщение, но никоим образом не может использоваться в отношении конкретного индивидуума»* [18] (выделено мной –

В. С.). Заметьте, Д. В. Хлебников пишет это в статье под названием «Применение пирамиды иерархии потребностей Маслоу при проектировании системы мотивации» (!!! – В. С.), считая, что *«основной задачей системы мотивации должно стать превращение „треугольника” перевернутой пирамиды Маслоу в прямоугольник, – т. е. придание равных стимулирующих весов всем факторам, влияющим на мотивацию человека в организации»* [18]. Справедливости ради, отметим, что и сам Д. В. Хлебников видит недостаток предлагаемого им подхода к мотивации, которым *«является учет такого важного фактора поведения работника, как свобода выбора»* [18].

Если Д. В. Хлебников «кладет» пирамиду потребностей А. Маслоу набок, то некоторые авторы занимаются ее «достройкой», как, к примеру, М. В. Хлюнева, А. А. Звезденков и В. Н. Верхоглазенко. Не умаляя заслуг знаменитого западного психолога, при этом они считают необходимым *«критически отнестись к его пирамиде и внести необходимые поправки»* [20] и добавляют к пирамиде А. Маслоу еще два «этажа». Названные авторы считают, *«что построить добротное здание можно только на прочном фундаменте. А ведь именно в функции **фундамента** мотивационной политики организации выступает пирамида потребностей»* [20]. При этом ни Д. В. Хлебников, ни М. В. Хлюнева с коллегами не вспоминают о том, что жесткая иерархия потребностей А. Маслоу, графически представляемая в виде пирамиды, давным-давно подвергается критике.

Кстати, стоит отметить, что в некоторых работах (см., напр., [3]), даже не указывая напрямую на пирамиду А. Маслоу, авторы дают рекомендации менеджерам по мотивации сотрудников, строго следуя его иерархии потребностей.

Суть критики теории А. Маслоу сводится к тому, что **не все люди** при удовлетворении их потребностей следуют предписываемой Маслоу последовательности. Поэтому уже в своей статье о мотивации развития, впервые опубликованной в 1955 г. (см. [7]), Маслоу отказывается от своих утверждений о фиксированной последовательности удовлетворения потребностей в соответствии с их положением в иерархии. Определяя развитие через разнообразные процессы, в конечном счете ведущие личность к самоактуализации, он обосновывает новую точку зрения, а именно что эти процессы имеют место на протяжении всей жизни человека и обусловлены специфической «мотивацией развития», возможности проявления которой уже не стоят в прямой зависимости от степени удовлетворения базовых нужд. Связывая самоактуализацию, рассматриваемую как процесс, с мотивацией развития, Маслоу утверждает: *«Самоактуализация является в какой-то степени свершившимся фактом*

лишь у немногих людей. Тем не менее, у большинства она присутствует в виде надежды, стремления, влечения, чего-то смутно желаемого, но еще не достигнутого... Ценности самоактуализации существуют в виде реальных, даже еще не будучи актуализированными. Человек является одновременно тем, что он есть, и тем, чем он стремится быть» [Maslow A. H. Toward a psychology of Being. – 2-nd ed. – N. Y.: Van Nostrand, 1968. – P. 160 (цит. по [7])].

Однако большинство отечественных авторов учебников, других публикаций, популяризуя теорию А. Маслоу, так и не вспоминают о ее критике, что уже само по себе является нарушением исследовательской этики, если даже и не усматривать здесь некой преднамеренности, осознанного стремления выдать желаемое за действительное.

Но если в своих публикациях некоторые авторы и указывают на неприменимость иерархии потребностей буквально ко всем людям, очень трудно найти в работах отечественных исследователей указание на то, что признавал сам А. Маслоу. Он отмечал, что *«мотивационное содержание индивидуального сознания в рамках любой конкретной культуры, как правило, резко отличается от аналогичного содержания сознания индивидов, представляющих другую культуру»* [Maslow, A. (1943) A Theory of Human Motivation Psychological Review 50, p. 389 (цит. по [21])].

Дж. Шелдрейк в своей работе «Абрахам Маслоу и иерархия потребностей» утверждает, что претензия теории А. Маслоу на универсализм представляется более чем спорной: *«Маслоу пишет прежде всего о поведенческих паттернах, шаблонах, которые были присущи представителям американского (выделено мной. – В. С.) среднего класса в середине двадцатого столетия»* [21]. Но ведь активные попытки внедрить теоретические разработки американского исследователя А. Маслоу на российскую почву приходятся на конец XX – начало XXI века без какого-либо учета российского менталитета.

В. А. Бончарук с некоторой иронией пишет: *«Российский менталитет приобрел статус универсальной оправдательной причины неудач внедрения «правильных» теорий. Ему действительно нельзя отказать в праве считаться важнейшим фактором бизнеса. Однако это не такой изменчивый фактор, как, например, потребительский рынок или налогооблагаемая база. Менталитет формируется годами, ошибиться в его учете возможно, но для этого его надо просто игнорировать»* [1].

Исследуя философские аспекты оценки производственных кадров и кадровых процессов, автор в свое время, опираясь на

труды А. А. Ивина [5], Н. М. Чуринова [19] и других исследователей, показал, что существуют **коллективистская** и **индивидуалистическая** формы социальной детерминации, в основе которых находятся коллективистский и индивидуалистический способы производства общественной жизни и коллективистский и индивидуалистический типы общества (см. [15]).

Автор руководствуется представлением о том, что в ходе длительного развития представлений о способах производства постепенно раскрывалась зависимость способа производства от климатических, географических, геополитических и других условий, то есть зависимость, определившая типы общества, типы социальной детерминации.

Коллективистский и индивидуалистический способы производства общественной жизни детерминируют принципиально отличные хозяйственные системы кадров. Организационной основой хозяйственной системы кадров, функционирующей в условиях коллективистского способа производства общественной жизни, является коллективизм, характеризующий общество с точки зрения действующей совокупности социальных норм жизни общества.

Для хозяйственной же системы кадров, функционирующей в условиях индивидуалистического способа производства общественной жизни, организационной основой хозяйственной системы кадров является индивидуализм, раскрывающий единство общества с точки зрения формально определенного комплекса социальных норм.

И как бы ни аргументировалось Б. Бутросом-Гали, возглавлявшим в свое время ООН, стремление достичь «*золотой середины*» [2], существующие коллективистская и индивидуалистическая формы социальной детерминации не позволят в обозримом будущем воспитать кадры, пропорционально сочетающие в себе коллективистские и индивидуалистические черты.

Напомним, что А. Г. Маслоу (1908–1970) родился, жил и работал в США. Американское общество, частью которого был и А. Маслоу, является ярчайшим представителем индивидуалистических обществ стран Запада с присущим их членам индивидуализмом, в отличие, к примеру, от японского общества, являющегося ярчайшим представителем коллективистских обществ стран Востока с присущим их членам коллективизмом.

Спор между западниками и славянофилами о принадлежности России к Западу или Востоку длится уже не одно столетие. Но таково уж географическое положение нашей страны, что, вероятно, этот спор закончится не скоро. И как бы ни доказывали некоторые сегодняшние политики, а вслед за ними некоторые ученые и экономисты необходимость вхождения России в «ци-

вилизованный» западный мир, вряд ли это возможно, так как изменение социальной детерминации если и будет происходить, то процесс этот будет очень медленным и очень длительным.

Климатические, географические, исторические, геополитические условия России, а также господствующая в нашей стране религия повлияли, по мнению Н. М. Чуринова (см., напр., [19] и др. его работы), на формирование своеобразного варианта коллективистского общества или же на формирование, по мнению Д. В. Ольшанского, национально-этнической психологии русских (загадочной «русской души»).

Д. В. Ольшанский отмечает: *«Данные современных социологических и социально-психологических исследований подтверждают: особенности русской национальной психологии связаны с ее положением на перепутье между индивидуалистическим Западом и тотально деиндивидуализированным Востоком. Не повторяя крайностей восточных деспотий, Россия дала примеры собственного тоталитаризма, породившего особый тип деиндивидуализированного человека. ...Общинность, массовость, эмоциональность, вера (причем безотносительно к религии) до сих пор доминируют в национальной психологии, уже который раз в истории оказываясь психологическим тормозом для социально-политических попыток модернизации и индивидуализации сознания и деятельности россиян»* [10].

В своем историко-психологическом анализе Д. В. Ольшанский делает акцент на такие исторически выработавшиеся черты, как великорусский «авось» (надежда на случай и удачу, а не на расчет), неспособность к размеренному «плановому» труду и, напротив, готовность к мобилизационным моделям жизни с краткосрочным напряжением всех сил и эмоциональным надрывом; крепость «задним умом» (склонность к ретроспективной рефлексии с самообвинениями) в ущерб навыкам рационального планирования и прогнозирования жизни. История показывает, что между свободой и равенством великороссы всегда выбирали равенство. Это объясняется тем, что свобода означает индивидуальную ответственность за лично принимаемые решения, тогда как равенство деиндивидуализирует, уравнивает людей, лишая их индивидуальной свободы ради предлагаемой взамен массовой безответственности.

Литературно-художественное рассмотрение, веками заменявшее в русской культуре собственно научное, психологическое или даже философское мировоззрение, приводит Д. В. Ольшанского к близким выводам. В творчестве наиболее известного певца «русской души» Ф. М. Достоевского демонстрируется, как именно алогичная, «двоемыслящая», сверх-

сложная, глубоко верующая и потому религиозно-нравственная «личность по-русски» противостоит всему «плохому», которое выражается, прежде всего, в индивидуалистических, предельно рациональных, в первую очередь частных целях и ценностях, свойственных «западному миру». Такое противостояние становится успешным за счет преобладания общинности, массовости и антииндивидуалистичности в «русской душе».

К схожим выводам приходят, анализируя особенности российского менталитета, связанные с мотивацией труда, А. В. Павловская [11], А. В. Сергеева [14], некоторые другие авторы. Л. Мясникова, например, отмечает: *«На Западе христианские ценности подверглись Реформации. Протестантство подразумевает равенство на старте, равенство гражданское (перед законом), но не исключает последующей имущественной, экономической дифференциации, то есть оно органично соответствует рыночным отношениям. Труд ради личного обогащения считается путем спасения души, а преуспевание – знаком Божьего одобрения. Общество положительно относится к частной предпринимательской деятельности, что позволяет вырасти значительной прослойке (примерно 5 % взрослого населения) активных предпринимателей, из которых формируется элита страны. Начиная со времен мануфактурного производства только протестантские страны выступают пионерами в развитии форм частной собственности и экономики западного типа в целом. ...Модель социализма по К. Марксу также является логическим продолжением протестантской этики. ...Православие предполагает равенство на финише, то есть находится в полном противоречии с духом рыночных отношений и капитализма. Поэтому мотивы состязательности в российском народе выражены очень слабо»* [9].

Но Л. Мясникова же замечает, что *«особенностями менталитета объясняется и всегда существовавший в России комплекс неполноценности перед западной цивилизацией. Этот комплекс рождал два чувства – неприятие и тогда возникал железный занавес, или подобострастие – и слепое копирование»* [9].

А. В. Сергеева пишет: *«Только четверть населения России полагает, что в стране может развиваться экономика западного типа. Большинство русских плохо принимают такие реалии, как конкуренция, индивидуализм и невмешательство государства в экономику. **Молодежь приближается к принятию западных стандартов, на нее и стоит в этом опираться**»* [14] (выделено мной. – В. С.).

Так не в этом ли кроется разгадка вопроса о навязчивом включении в вузовские и даже школьные программы теории американского исследователя Абрахама Маслоу? Ведь не секрет, что в свое время ЦРУ, проанализировав, что невозможно разрушить СССР усилиями извне, сделало ставку на изменение менталитета советской молодежи, принятие ею западных ценностей, западного образа жизни.

Что происходит с нынешним молодым поколением, анализирует В. А. Бондарчук: *«Его сознательная жизнь пришла на эпоху переосмысления ценностей и ломки старых поведенческих алгоритмов. С одной стороны, основные императивы уже заданы родителями, с другой – ситуация открывает массу возможностей, для которых нет аппарата оценки. В поисках новых ориентиров происходит обращение к западной культуре, благо, Голливуд всегда рад предоставить «наглядные пособия». Как всегда в таких случаях, первой усваивается атрибутика, а не суть. Легко принимается, что быть богатым – хорошо, но остается за кадром, что для этого надо работать. Формируется стереотип, как должен выглядеть и вести себя богатый человек, но упускается из виду, что демонстративное поведение характерно как раз для стремящихся к богатству, а не достигших его. Тот факт, что 75 % американских миллионеров заработали состояние ценой 20–30 лет труда по 12 часов в сутки без выходных, по меньшей мере, не вдохновляет, а потому игнорируется.*

В результате мы имеем молодежь, ориентированную на быстрый успех, который измеряется в затратах на предметы роскоши. Если это владельцы предприятий, то первые свободные суммы они инвестируют не в развитие бизнеса, а в обстановку кабинета, если это наемные работники, то первое, что они делают, вступая в бизнес, – оценивают перспективу стремительного карьерного роста в фирме» [1].

Но все-таки вряд ли стоит подозревать всех авторов учебников и других популяризаторов теории А. Маслоу в осознанной «подрывной деятельности», скорее, и здесь сказывается наш российский менталитет, т. е. слепое копирование, безоговорочное доверие к теориям западных научных авторитетов.

Подведем итоги.

1. Отдавая должное вкладу в мировую науку А. Г. Маслоу, тем не менее следует согласиться с Д. А. Леонтьевым, считающим, что он совершил *«фундаментальную методологическую ошибку, которая толкнула Маслоу, стремившегося к материалистическому объяснению духовной жизни человека, от одной крайности к другой. Сущность человека Маслоу сводит к его биологической природе. Поскольку самоактуализирую-*

щиеся личности, которых он изучал, были самодостаточными и не склонными поддаваться влиянию культурного окружения, для Маслоу осталось незамеченным, что именно пространство общественных отношений выступает как средоточие сущностных характеристик человека, которые следует искать вне комплекса свойств, характеризующих его биологическую природу» [7].

«Пространство общественных отношений» А. Маслоу было ограничено рамками индивидуалистической формы социальной детерминации, в основе которой находится индивидуалистический способ производства общественной жизни индивидуалистического общества Америки.

Перенос положений теории А. Маслоу в Россию, страну, граждане которой исторически составляют коллективистское общество, также является методологической ошибкой.

2. Применение пирамиды потребностей А. Маслоу в прояснении проблем мотивационного плана на предприятии в «чистом» ли виде, положенной ли «набок», «достроенной» ли, на наш взгляд, является вряд ли оправданным. Ведь, по мнению самого А. Маслоу, теория, сделавшая его знаменитым, применима к пониманию потребностей человечества в целом, как философское обобщение, но никоим образом не может использоваться в отношении конкретного индивидуума.

3. Идея самоактуализации личности, заложенная А. Маслоу в его теорию, не вполне воплощается и в индивидуалистической Америке. Например, О. И. Мотков цитирует американского исследователя Эверета Шострома, утверждающего, что «губительная ориентация нашего общества на рынок чрезвычайно затрудняет актуализирование». О. И. Мотков делает вывод: «Для американского менталитета достаточно характерна ориентация самоактуализации на очень высокие успехи в конкурентной социальной среде, на победный характер, на инициативу, способность достойно принимать вызовы среды... Российский менталитет ориентирует развитие в первую очередь на требования остающегося во многом тоталитарным государства, на усредненность проявлений и, с другой стороны, на справедливость и совесть (последнее, к сожалению – только в идеале). Ни тот, ни другой менталитеты и социумы не способствуют процессу гармоничной самоактуализации» [8].

4. Авторам учебников, вузовским и школьным преподавателям гуманитарных дисциплин, другим популяризаторам мы бы рекомендовали более строгий научный подход к освещению в своих трудах теории А. Маслоу. Раскрывая основные ее положения, не стоит забывать и о ее недостатках, особенно в аспекте

применения положений этой теории на практике и, главное, учета нашего российского менталитета.

5. Работодателям при организации трудовой деятельности и формировании системы мотивации труда следует учитывать российский менталитет. Например, чувственное восприятие жизни у русского человека выражается в том, что он нуждается в близких человеческих контактах, эмоционально зависит от окружения. Самое тяжелое для него – повседневная рутина, мелочность, повторяемость, монотонность. То, от чего «нормальный» европеец ощущает покой и стабильность, русского может привести в уныние. Необходимо помнить об этом, не критиковать это качество, но использовать себе на благо.

Решение о том, что правильно, а что неправильно, по мнению многих россиян, определяется не законом, а чувствами и эмоциями большинства в коллективе. Сознание коллектива или группы людей базируется на идее справедливости, которая для них более важна и весома, чем закон. Особенно это относится к выстраиванию системы поощрений и наказаний. Например, пришедшая к нам с Запада традиция выдачи поощрительных премий в конвертах, якобы для сохранения конфиденциальности, напрямую вступает в противоречие с идеей справедливости и может привести к напряженности в коллективе. Уж если есть за что поощрить ваших работников, так сделайте это гласно («шила в мешке не утаишь»), лучше в торжественной обстановке, конечно же, не скрывая в каком объеме и за что конкретно вы их награждаете.

С учетом российского менталитета в идеале организация труда должна подчиняться принципу соборности. Это значит, что отдельные организации (предприятия) могут хозяйствовать самостоятельно, но не только ради самих себя и своих корыстных целей: в конечном итоге они должны работать на благо «общего дела», на пользу окружающим.

Библиографический список

1. Бончарук В. А. Менталитет и стратегии российского бизнеса. – URL: http://www.elitarium.ru/2003/12/14/print:page,1,mentalitet_i_strategii_rossijskogo_biznesa.html (дата обращения: 14.12.2003).
2. Бутрос-Гали Б. О Всемирной встрече на высшем уровне в интересах социального развития // Международная экономика и международные отношения. – № 11. – 1993. – С. 6.
3. Василенко, Е. И. Желание работать и мотивы // Василенко Е. И. Управление персоналом: курс лекций. – URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/2331>
4. Егоршин А. П. Управление персоналом: учеб. для вузов. – 2-е изд. – Н. Новгород: НИМБ, 1999. – С. 382–383.

5. Ивин А. А. Введение в философию истории: учеб. пособие. – М.: ВЛАДОС, 1997. – С. 3.
6. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения. В 2 т. – М.: Педагогика, 1983. – Т. 2.
7. Леонтьев Д. А. Развитие идеи самоактуализации в работах А. Маслоу. – URL: <http://www.voppsy.ru/issues/1987/873/873150.htm>
8. Мотков О. И. О парадоксах процесса самоактуализации личности // Магистр. – 1995. – № 6. – С. 84–95. – URL: <http://hpsy.ru/public/x3157.htm>
9. Мясникова Л. Российский менталитет и управление // Вопросы экономики. – 2000. – № 8. – С. 38–44. – URL: <http://soclib.fatal.ru/lib.php>
10. Ольшанский Д. В. Психология масс. – СПб.: Питер, 2001. – С. 137–138.
11. Павловская А. В. Как иметь дело с русскими // Павловская А. В. Путеводитель по России для деловых людей. – М.: МГУ, 2003. – URL: <http://soclib.fatal.ru/lib.php>
12. Программа итогового междисциплинарного экзамена по специальности 080507.65 – «Менеджмент организации». Специализация «Стратегический менеджмент» (третий уровень высшего профессионального образования). – М.: Гос. ун-т – Высш. шк. экономики. Фак-т менеджмента, 2007. – URL: http://vorona.hse.ru/sites/infospace/podrazd/facul/facul_men/DocLib3/gek/gek_osm.doc
13. Розанова В. А. Психология управления: учеб. пособие. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: ЗАО «Бизнес-школа «Интел-Синтез», 2000. – 384 с.
14. Сергеева А. В. Русские: стереотипы поведения, традиции и ментальность. – М., 2004. – URL: <http://soclib.fatal.ru/lib.php>
15. Симаков В. С. Онтологические и гносеологические аспекты оценки производственных кадров и кадровых процессов: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01: защищена 25.10.2000: утв. 18.05.2001. – Красноярск: САА, 2000. – 172 с. – Библиогр.: с. 164–172.
16. Травин В. В., Дятлов В. А. Основы кадрового менеджмента. – М.: Дело, 2001. – 336 с.
17. Управление персоналом: учеб. для вузов / под ред. Т. Ю. Базарова, Б. Л. Еремина. – 2-е изд., перераб. и доп. – М: ЮНИТИ, 2002. – 560 с.
18. Хлебников Д. В. Применение пирамиды иерархии потребностей Маслоу при проектировании системы мотивации. – URL: <http://www.cfin.ru/management/people/maslow.shtml> (Дата обращения: 13.02.2002).
19. Чуринов Н. М. Политическая теория и политическая история // Россия – СССР – Россия: мат-лы обществ. науч. конф. – Красноярск: КВКУРЭ ПВО, 1998. – С. 55.
20. Хлюнева М. В., Звезденков А. А., Верхоглазенко В. Н. Пирамида Маслоу плюс, или Когда бесспорное стало сомнительным // Менеджмент в России и за рубежом. – 1998. – № 5. – URL: <http://www.dis.ru/manag/arhiv/1998/5/4.html>
21. Шелдрейк Дж. Абрахам Маслоу и иерархия потребностей // Шелдрейк Дж. Теория менеджмента: от тейлоризма до японизации. – СПб.: Питер, 2001. – 352 с. – URL: <http://marketing.spb.ru/lib-around/maslow.htm>.

ПОЛИФОНИЧНОСТЬ И АНТИНОМИЧНОСТЬ РУССКОГО ДУХА В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ

Т. И. Чупахина

Омский государственный университет
им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Россия

Summary. Article considers is musical-philosophical views of Russian composer-mystic A.N. Skryabin, as brightest representative of the Silver age. In it complexity of creative shape reveals, eccentricity of the world outlook ideals caused by features of socio-historical conditions of time in which lived and the composer-mystic created. Thus, it is possible to draw a conclusion that Skryabin has opened not only laws of complication of musical language as aggravations of its expressiveness, but also display in it of synthesis of simplicity with a new expression.

Key words: musical philosophy; a silver age; mysticism; creativity; musical culture.

В России в XIX веке в философской культуре одновременно уживались духовные контрасты. В свое время Н. А. Бердяев очень тонко заметил: «Россия непостижима для ума и неизмерима никакими аршинами доктрин и учений. Подойти к разгадке тайны, скрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Тогда русское самосознание освобождается от лживых и фальшивых идеализаций, от характерного космополитического отрицания и иноземного рабства... Творчество русского духа так же двойится, как и русское историческое бытие» [1, с. 147]. Полифоничность прослеживается, прежде всего, в разнонаправленности взглядов художников на творческий процесс.

Нигилистические черты, существовавшие в традициях отечественной философии и характере мысли русского человека, характеризуется наличием бюрократизма и анархизма, покорности и терпимости в сочетании с бахвальством.

Следуя духовным канонам, нигилизм вырос в России на почве православия. Отсюда, по мнению Н. А. Бердяева, возникает некая «неглубина» в философской рефлексии русской интеллигенции в России, пренебрежительное отношение к другим духовным ценностям, малокультурность и некритическое отношение к народной дури, хамству, особое поклонение народу, за что, кстати, русская интеллигенция и поплатилась в итоге [2, с. 115].

Рассуждая о нигилизме, можно сказать о том, что русские люди действуют, как правило, согласно повелению религиозно-догматического порыва души. «...Народ, утративший или выродивший свой подлинный, чистый религиозный опыт, – пишет И. А. Ильин, – будет жить, вместо религии, пустыми суевериями

или мертвыми обрядами; слабый в молве, немощный в богоиспытании, он будет мертвенно бесплоден в богопознании: его философия будет иметь скудный сверхчувственный опыт о Боге, а его философия религии будет нагромождать пустые и мертвые выдумки» [3, с. 79].

Нигилизм, как предупреждали С. Л. Франк и Н. А. Бердяев, в соединении с социалистической религией, порождает безликую, уродливую культуру, и задача русских мыслителей, интеллигенции второй половины XIX – начала XX вв. была, прежде всего, в борьбе за право личности на творческий акт.

«Что обозначает нигилизм? – по мнению Ф. Ницше, – то, что высшие ценности теряют свою значимость. Можно верить в мораль и осуждать бытие. Нет цели, и нет ответа на вопрос «зачем?» [4, с. 27]. Нигилизм, по мнению того же Ницше, может выступать в качестве идеала ума или избытка жизни, подчас разрушительной, иногда ироничной.

Русский нигилизм Н. А. Бердяев называет извращенной русской апокалипсичностью. Размышляя о Ф. М. Достоевском, Н. А. Бердяев пишет: «В своем творчестве он раскрывает человеческую природу не в статике, а в динамике (динамике онтологической), не в стандартных формах поведения, а в состоянии аффекта, в безумии страстей, где выступает, как правило, дионисийское начало, рождающее трагедию и гибель» [5, с. 344]. В его экзистенциальном методе художественный образ выстраивается от философской идеи, по заранее задуманной конструкции, где происходит порой отрицание истинного бытия.

Подобный психореализм свойственен музыкальным портретам М. П. Мусоргского, который взял своим предметом человека мыслящего, страдающего, борющегося, верящего, оскорбленного, разочарованного в своих надеждах. Этот психореализм сродни художественным образам Ф. М. Достоевского. Удивительное сходство творческих методов обоих художников заключается в причастности к общественно-этическому лозунгу сочувствия страданиям русского народа. Оба обладали подвижной ассоциативностью мышления и оба, с темпераментом художников-борцов, любознательной и пытливой мыслью, стремились постичь жизнь в социальной, исторической и бытовой конкретности.

В 1909 году в статье, посвященной опере «Саламбо», известный музыкальный публицист и критик В. Г. Каратыгин таким образом высказал свое отношение к музыке М. П. Мусоргского: «По мере создания исторической перспективы нас как-то все меньше шокируют (...) внешние технические недочеты в творчестве Мусоргского (...) Кем был он для современных ему «меломанов»? Каким-то музыкальным вырождением, злостным

чудаком, диким анархистом, нарушавшим все музыкальные традиции доброго старого времени, в корне подрывавшим все основы искусства. А ныне? Ныне этот крайний «нигилист» от музыки, этот «грубый натуралист» с музыкальным воображением, столь пламенным и необузданным, что современники не могли открыть в нем ничего, кроме хаотического, «дионисийского разброда» творческих сил, ныне этот нигилист кажется композитором, вполне умеренным по направлению [6, с. 218.].

Сравнивая композиторское письмо представителей русского музыкального искусства, отдавая им должное уважение, до и после М. П. Мусоргского мы не встретим жанровых сцен, подобных «Кромам» в «Борисе» и «Стрелецкой слободе», а также в «Хованщине», поражающих своим стихийным дионисийским размахом и интенсивностью симфонического материала. Из антиномий соткан духовный мир Мусоргского, следовательно, музыка его вызывает подчас противоречивые чувства у того, кто соприкасается с ней. С величайшей откровенностью в его оперных драмах выступает Русь и сам народ в смутную эпоху «разброда и шатаний». Весьма примечательно, что в народной драме «Хованщина» нельзя выделить какого-то положительно-го героя, поскольку в ней выступают в качестве равноправных героев и народ, и личность. Но композитору удалось все ж таки показать народ как великую личность, одушевленную великой идеей равно как в исторических ситуациях, так и в житейских. Обладая глубокой философской рефлексией, Мусоргский смог воплотить жизнь многогранной и противоречивой, с тягостно трагическими и радостными сторонами. Его ум, сердце, сознание волнуют не проза жизни, а великие трансцендентные вопросы. Эти открытые вопросы о смысле бытия отдельного индивида, неисповедимых судьбах родного, многострадального Отечества, за которые художник переживает как за свою собственную. Это придает его музыкальной философии особый напряженный тонус, эмоциональный накал, национальную принадлежность и глубокую историософскую наполненность. Достаточно велики дары его духа.

Создавая подлинные народные драмы, поющие и говорящие на языке народа, автор раскрывает пралогические идеи национального духа. Трагедийное и трагикомическое начала в музыке композитора образуют целостный аспект эстетического восприятия мира, являясь органичным сплавом, служащим средством для раскрытия драматизма взаимоотношений общества и личности и для анализа внутриличностного конфликта.

Слова Н. А. Бердяева о Ф. М. Достоевском в полной мере относятся и к философско-художественным изысканиям М. П. Мусоргского. «У Достоевского, – отмечает Н. А. Бердяев, – была

очень высокая идея о человеке, он представлял за человека, за человеческую личность, он перед Богом будет защищать человека. Его антропология есть новое слово в христианстве. Он самый страстный и крайний защитник свободы человека, которого только знает история человеческой мысли» [7, с. 103].

Художнику принадлежала особая миссия – служение от Бога Отечеству, русскому народу. Философия М. П. Мусоргского – это философия страдания, откровения, беззаветного и жертвенного служения истине. Оттого эта многоликая философия достаточно сложна в постижении умом и чувствами. Ибо она сумела вобрать в себя различного рода интенции: религиозную (сакральную) и безбожную, анархическую и либеральную, традиционалистскую и новационную, почвенническую и западническую, разрушительную и объединяющую – в единое целое.

Роль Мусоргского как художника была в русском искусстве одновременно и реформаторской, и революционной. Действительно, если при жизни современники художника оценивали его художественно-философский язык как производивший впечатление полного бреда и беспорядочного хаоса, то спустя время русская эстетическая мысль все бережнее и внимательнее стала вслушиваться и всматриваться в особую, неповторимую архитектонику и логику музыки Мусоргского, находя при этом в ней «аполлонические черты».

Другой пример музыкальной рефлексии, шаткости мировоззрения современников, чувства утраты фундаментальных оснований мы наблюдаем в связи с поэтической философией А. Н. Скрябина (Первая симфония – «Библейская»). В скрябинских произведениях 90-х гг. XIX века с большой силой проявляется протест против косности, духовного застоя, порабощения человеческой личности. Веря в созидательную миссию человека, он жаждал преобразования современного общества и был убежден, что это обновление произойдет благодаря творческой силе, развиваемой искусством, которому Скрябин посвятил всю свою жизнь. Радость творчества переполняла композитора и была обращена к людям. В одной из своих тетрадей он оставил примечательную запись: «Люби людей, как жизнь, как твою жизнь, как твое создание» [8, с. 157].

Облик композитора как художника своего времени раскрывается в высказываниях двух его современников – Г. В. Плеханова и А. В. Луначарского. По словам первого, музыка композитора «представляет собой отражение нашей революционной эпохи в темпераменте и мирозерцании «мистика-идеалиста» [9, с. 75]. Луначарский отмечал в своей статье «Значение Скрябина для нашего времени»: «...Скрябин великолепно понимал неустойчивость общества, в котором он живет. Гото-

вившиеся бури ему были известны. Он был тоже буревестником, то есть одним из тех художников, которые чувствуют надвигающуюся грозу, накопление электричества в атмосфере и реагируют на эти тревожные симптомы» [10, с. 396].

Так, в симфоническом творчестве А. Н. Скрябина мы находим подобные антиномии, взять хотя бы, к примеру, «Поэму экстаза» и «Поэму огня». Художник мистического направления в своей музыкальной философии утверждает дионисийское состояние, подчеркивая, что в творчестве есть выхождение из времени и погружение в «безвременное». Именно такие «безвременные» пространства искал мистик в своем музыкальном пространстве, испытывая восторг вечного возрождения, омраченный первым отчаянием и неверием в Дионисово чудо, которое упраздняет старое и новое и все в каждое мгновение творит извечным и первоявленным вместе [11, с. 37].

Философия А. Н. Скрябина – это философия Диониса, она мистична по своей сути, и в своем дневнике композитор манифестирует: «Иду сказать им, что они сильны и могучи, что горевать не о чем, что утраты нет! Чтобы они не боялись отчаяния, которое одно может породить настоящее торжество. Силен и могуч тот, кто испытал отчаяние и победил его» [12, с. 112]. Здесь мы видим обожествление человека через внутреннее раскрытие и прозрение истинной правды бытия. Дионисийское иступление, – по словам Вяч. Иванова, – есть уже человекообожествление, и одержимый Богом – уже сверхчеловек [11, с. 35]. Антиномичность, дионисийское начало скрябинского творчества восторженно преподносится и поэтично описано, но полностью раскрывается только лишь в ощущениях того, кто с сопереживанием прикоснется к его музыкальным страницам.

Скрябин – это воплощение глубочайшего пласта русской культуры. Речь идет о праздничном, дионисийском мироощущении композитора. В его дневнике мы читаем: «Жизнь – это... великий дар, она может и должна быть праздником!» [12, с. 41] И действительно, скрябинская мысль – идеализирующая мысль, она обладает платоновскими чертами, ставя под вопрос этическое значение смиренного, будничного, без колебаний отвергая этос скорби. Следует также отметить, что его дионисийство не варварское, а эллинское. Необычно для русской музыки, для всего русского искусства звучит произведение «Трагическая поэма», светящаяся ярким светом и напряженным мажором. При всей своей нервной напряженности и экстатичности – музыка А. Н. Скрябина полна светлых чар и светлых помыслов. В его записях встречаются патетические моменты, экстатические призывы к врагам, жажда отрицания ради того, чтобы ополчить против себя мир: «...народы, расцветайте, творите, от-

рицайте меня, восставайте на меня. Восстаньте на меня стихии!... Всё и все ищите уничтожить меня, и когда все подымется на меня, тогда я начну свою игру. Я любя буду побеждать вас. Я буду отдаваться и брать... Я всех и все укреплю в борьбе, всем и всему подарю полный рассвет. Тогда я познаю вас, познаю себя, тогда я буду создавать вас, создавать себя, ибо я – ничто, я только то, что я создаю. И будет наша игра радостной, свободной, божественной игрой. Вы будете во мне свободны и божественны, я буду вашим Богом...» [12, с. 112].

Русская философская мысль, вышедшая за пределы академических рамок, обратила свой взор на путь экзистенциального видения мира, соединив религиозные начала с экзистенциально-персоналистическими акцентами, – как это было у Ф. М. Достоевского, Г. Г. Шпета, Н. А. Бердяева или же М. П. Мусоргского, П. И. Чайковского, С. В. Рахманинова, А. Н. Скрябина. Ибо их философские устремления были обращены к человеку и нацелены на разгадку тайны человека, его души. Композиторов волновала антиномичность русского духа, но его полярность заключается в соединении русского нигилизма с религиозной обращенностью к предельному и конечному.

Не менее показательна антиномия антииндивидуалистичности – соборность в творчестве русских композиторов – как философская универсалия, проявленная в музыкальном наследии С. В. Рахманинова, Н. А. Римского-Корсакова, П. И. Чайковского, А. П. Бородина, А. Д. Кастальского, А. Т. Гречанинова, С. И. Танеева. Черты соборности мы находим, прежде всего, в крупных хоровых и ораториальных произведениях, связанных в большинстве своем с истоками древнерусских распевов, многоголосным хоровым стилем, со свободным движением голосов, вырастающих из основного напева и варьирования отдельных его попевок («Всенощное бдение», «Литургия св. Иоанна Златоуста», симфоническая поэма «Колокола» С. В. Рахманинова; «Всенощная» П. И. Чайковского; «По прочтению псалма», «Иоанн Дамаскин» С. И. Танеева; «Херувимская» А. Д. Кастальского; «Ангельский собор» П. Г. Чеснокова; «Страстная седмица», «Хвалите Бога» А. Т. Гречанинова), где антиномичность виртуозно создает полифонию.

Эта антиномичность мужественная и жертвенная, раскрывающая потаенные стороны русской души. В ней нет узости и ограниченности, которую мы встречаем в западной музыкальной культуре. В своих философско-художественных замыслах жанра хоровой музыки русские композиторы опирались на синтезирующую основу церковных и народных песнопений, так как хоровое звучание в их трактовке и есть своего рода проявление соборности, религиозного коллективизма. К тому же они счита-

ли хор инструментом души. Именно благодаря этому инструменту у русских происходит рождение соборной души в процессе музицирования.

Соборное единство, – по мнению Н. П. Мониной, – предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей, но при этом сохраняются неповторимые черты каждого человека [14, с. 123]. Соборность как чисто русское явление есть солидарность, единство многообразия души, духовных помыслов, чаяний и действий. Основопологающим принципом соборности является, как мы уже отмечали, органическое сочетание частного и всеобщего, единого и разнообразного. Аксиологические характеристики соборности, имеющие своими истоками христианское вероучение, совпадают с высшими ценностями христианского верования.

Возьмем другой пример из творческого наследия П. И. Чайковского. Камерные жанры, особенно песня-романс, вбирающие у него черты драматических монологов («Слеза дрожит», «Не верь, мой друг», «Ни слова, о друг мой», «На нивы желтые», «Ночь», «Снова, как прежде, один», «Средь мрачных дней»), дневниковой «записи-высказывания» («Благодарю вас, леса», «Отчего», «Я ли в поле, да не травушкой была», «Средь шумного бала», «Примиренье»), правдиво обнажают чувства лирического героя, без прикрас, с богатой гаммой душевных переживаний. Эта музыка близка и понятна с первого знакомства, поскольку в ней присутствует избыточность чувств, заключены не только правдивость и глубина, но и достаточно демократичный музыкальный язык, вбирающий в себя народные истоки. Подобная новаторская направленность ярко отражена в знаменитом высказывании самого художника: «Я ищу интимной, но сильной драмы, основанной на конфликте положений, мною испытанных или виденных, могущих задеть меня за живое» [15, с. 440]. Как следует из слов художника, основной темой творчества является борьба. Борьба с внешним злом, которое противостоит человеку во внешнем мире, и внутренним, порождающим вечный душевный конфликт с самим собой, подчас отрицание самого себя. Субъективное и объективное, личное и внеличное неотрывны в творчестве великого мастера. Лирика Чайковского являлась особой формой постижения мира. Испытывая «тоску по вечному идеалу», художник обращался то к философии, то к религии, то к искусству. Так, философия А. Шопенгауэра, достаточно модного в интеллигентских кругах 80-х – 90-х годов XIX века, вызывала в Чайковском полное отрицание и осуждение. Как отмечает Ю. В. Келдыш: «Художник, характеризовавший себя сам как «человек страстно любящий жизнь» и столь же страстно нена-

видящий смерть, не мог принять и разделить философское учение, утверждавшее, что только переход к небытию, самоуничтожение служит избавлением от мира зла» [16, с. 95].

Самобытную системность русской философии необходимо просматривать не в контексте сугубо научного опыта, а на фоне иных форм общественного сознания и человеческой деятельности, а именно веры и искусства [17, с. 15]. На протяжении не одного десятилетия русская мысль достаточно смело критиковала рационалистические концепции Запада с их сциентистскими тенденциями Нового времени, будучи сама преимущественно иррациональной.

По сути, русская философия предвосхитила рождение антисциентистских и антирационалистических движений в музыкальном искусстве и литературе в конце XIX – начале XX столетий. Творить музыку нового бытия для каждого из русских композиторов было, прежде всего, нравственным долгом и гражданским подвигом, а дарованный им талант развивался согласно уникальным законам их творческого действия.

Библиографический список

1. Ключевский В. О. Психология великоросса // Русский индивидуализм: сборник работ русских философов XIX – XX веков / сост. О. В. Селин. – М.: Алгоритм, 2007. – 288 с.
2. Бердяев Н. А. Вехи. – М.: Искусство, 1991. – 325 с.
3. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. – М.: АСТ, 2007. – 285 с.
4. Ницше Ф. Воля к власти. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 440 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека // Собр. соч. – Париж, 1985. – Т. 2. – 451 с.
6. Каратыгин В. Г. Хованщина и ее авторы // Музыкальный современник, 1917. – С. 218. – 365 с.
7. Бердяев Н. А. Русская идея. – М.: АСТ, 2007. – 387 с.
8. Записи А. Н. Скрябина. // Русские пропилеи: мат-лы по истории мысли и литературы. Т. 6. / ред. М. О. Гершензон. – М., 1916. – 462 с.
9. Плеханов Г. А. Н. Скрябин. 1915–1940. К 25-летию со дня смерти. – М. – Л., 1940. – С. 45. – 66 с.
10. Луначарский А. В. В мире музыки. Статьи и речи. – М.: Советский композитор, 1971. – 611 с.
11. Иванов Вяч. По звездам борозды межи. – М.: Астрель, 2006. – 1136 с.
12. Скрябин А. Н. Письма А. Н. Лядову // Орфей. – Пг., 1922. – Кн. 1. – 185 с.
13. Асафьев Б. В. О музыке XX века. – Л.: Музыка, 1982. – 182 с.
14. Монина Н. П. Аксиологические идеи соборности // Формирование единого образовательного пространства в регионе большого Алтая: проблемы и перспективы: мат-лы междунар. науч. конф. – Рубцовск, 2005. – С. 123.
15. Чайковский П. И. Письмо от 25 сентября 1885 г. // Полн. собр. соч. В 18 т. Т. 7. Лит. произведения и переписка. – М.: Советский композитор, 1962. – С. 440. – 561 с.

16. История русской музыки. В 10 т. – М.: Музыка, 1994. – Т. 9. Конец XIX – начало XX века / Ю. В. Келдыш, М. П. Рахмонова, Л. З. Корабельникова, А. М. Соколова. – 450 с.
17. Чернушенко В. А. Придите, поклонимся... // Музыкальная жизнь. – № 7. – 1985. – С. 21–22. – 78 с.

БОЛГАРСКАЯ КУЛЬТУРА XX ВЕКА ПЕРЕД ПРОБЛЕМОЙ «СВОЕ – ЧУЖОЕ»: ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Н. Ц. Христова

Новый болгарский университет, г. София, Болгария

Summary. The real modernisation of Bulgarian culture commences and realises in fast terms during the 20th century. The article follows one of the major problems that the intellectuals face in their artistic development – the searching and the founding of the balance between “ours” and “else's” named “Bulgarian” and “European/West-European” (until mid-century); “Bulgarian” and “Soviet/Socialistic” (until the end of the Cold war) and “Bulgarian” – “Western” (end of the 20th and beginning of the 21st century).

Key words: culture; identification; intellectuals; Bulgarian; West-European; Soviet.

Оппозиции «болгаро-европейское» (понимать как западно-европейское) и «болгаро-советское» в большой степени идентичны оппозициям «национально-универсальное» и «свое-чужое» [1], которые характерны для драматической раздвоенности приобретающей современное звучание болгарской культуры XX века. Они формируются на основе трех признаков, трех характеристик и трех идентификаций, использование которых различается в разные периоды нашей социокультурной модернизации.

Налицо географические, ценностные и временные признаки, а характеристики и идентификации по сути их следствие. После Второй мировой войны ведущим становится геополитический признак.

В конце XIX века доминирующим в культуре как тенденция и использование выступает определение болгарское. Это результат ощущения недоизжитого Возрождения и потребности утверждения и даже увековечивания «болгарского». Первое десятилетие после восстановления болгарской державности – это время формирования традиций, время, когда так называемая европеизация/уестернизация ощущается как естественная часть процесса культурно-национальной, географической и ценностной идентификации.

В самом начале XX в., когда формации индивидуализма и символизма приводят к ведущим мотивам эстетизации культу-

ры и «пересадке, – как сказал д-р Кр. Крыстев, – на родную почву общечеловеческих гуманитарных идеалов» [2] в противовес доминирующей социальности и национальной детерминированности предыдущих лет, начинается использование болгарского как синонима отсталого, и европейского (западного) – как характеристики прогрессивного, современного, которое «болгарское» должно достичь. Из-за временного расхождения на этапе перехода в современность «болгарское» разграничивается как от интеллектуалов, так и от интерпретаторов «европейского» не только в ценностном, но и в географическом измерении. Именно в этот момент положено начало инерции, сохранившейся до сих пор, в терминологическом и сущностном отделении «болгарского» и «европейского» (ощущаемого и воспринимаемого и географически отстраненно) .

После Балканских войн и во время Первой мировой проявляются первые осязаемые сомнения в характеристике европейского как только хорошего. Это был результат не столько культурно-ценностных смещений, сколько разочарования, вызванного несправедливым приговором Запада (читай: Европы) по отношению к болгарской национальной идее. В 1913 и в 1915 г. один из редких бесспорных по духу и образованности интеллигентов – Боян Пенев – называет Европу «ужасным животным» и продолжает: «Вот ваша Европа. Те, что взяли в свои руки наши судьбы, давно утратили человеческий образ. Ими руководят самые грубые материальные интересы. Для них не существует задач общечеловеческой культуры. Цивилизация и справедливость для них – пустые слова...» [3]

20-е годы – время «Родного искусства», но и время задыхающегося стремления догнать западноевропейскую культурную современность. Процесс снова категорически назван европеизацией, хотя в программных текстах манифестов модернистов используется обобщенное слово другие. «Темпо», «presto!», «Crescendo» – вот преобладающие термины-призывы к задыхающейся модернизации/европеизации болгарской культуры в 20-е годы [4]. Это идентификация, одновременно включающая – но лишь ценностно – «европейское» в «болгарское» и, хотя и неосознанно, в очередной раз ограничивающая географически «болгарское» от «европейского».

В 30-е и в середине 40-х годов заметно успокаивается идентификация по линии болгарское – европейское. «Болгарское» все больше ощущается и воспринимается как естественная часть «европейского». Причиной этого явилась известная культурно-ценностная параллелизация обеих [5]. Немаловажная роль в этом принадлежит и политическим обстоятельствам – достигну-

то удовлетворение от временного осуществления национального идеала – так называемой Великой Болгарии (1941–1944 гг.).

После Второй мировой войны ведущим становится геополитический фактор, обладающий решающим воздействием на культурно-ценностные характеристики. Появившиеся понятия Восточная Европа [6] и производное определение восточноевропейская культура, к которой принадлежит и болгарская, – в большей степени географически включающие, хотя и регионально, а также ценностно ограничивающие «болгарское» от «европейского» (понимай: западноевропейское), чем используемая в предыдущие периоды оппозиция болгарско-европейское.

В различные десятилетия социализма различна и культурно-ценностная идентификация «болгарского» по отношению к «европейскому».

В 1944–1947 гг. все еще существует иллюзия и вера в «европейскую» (географическую, ценностную и временную) перспективу «болгарской» культуры, несмотря на естественное исключение культурного общения с побежденными странами – Германией и частично Италией.

Ультимативно-директивная перемена наступает в конце 40-х – начале 50-х годов, когда совершается ускоренная советизация болгарского общества, осуществленная в культуре силовым насаждением марксистско-ленинских социалистическо-реалистических идейных и художественных принципов. «Европейское» сужается политически и культурно и сводится к советскому культурному образцу, такому же – стран Восточной Европы и – вполне по идеологическому трафарету – к культуре «прогрессивных западных творцов» [7]. «Болгарское» неизбежно идентифицируется с «европейским социалистическим» и категорично отграничивается от современной западноевропейской культурной модели. Этот процесс и эта идентификация действительны в высоких управленческих кругах, в то время как цвет интеллигенции поставлен перед драматическим выбором: замолчать или сохранить в себе ощущение принадлежности к современной западной культуре, или постепенно начать приспосабливаться в своем творчестве и примириться с новой «европейской» (советско-идеологической) ценностной идентификацией.

Со второй половины 50-х до середины 80-х годов все яснее наблюдаются две тенденции, связанные с постепенным ретушированием политического и подъемом значения эстетического как доминирующего в болгарском культурном процессе, при этом не ослабляется взаимозависимость политики и культуры.

Эта перемена явилась результатом частичной либерализации политического режима в странах Восточной Европы после

XX съезда КПСС в феврале 1956 г. и последовавших аналогичных партийных съездов во всех остальных социалистических странах, а также результатом хрупкой открытости Восточного блока к взаимодействию с Западом. Несмотря на императивную декларацию Москвы о том, что в идеологической (включающей культурную) сфере нет и не может быть «мирного сосуществования», наступает осязаемое волнение в среде советских интеллигентов, размываются пласты идеологических догм и постепенно усиливается влияние инакомыслящих творцов, все больше появляется заявленных контрадаптивных интеллектуальных позиций [8]. Именно в этот момент советское культурное влияние на болгарский культурный процесс меняет свой вектор и из нормативно-воспроизводящей восточной (советской) идеологической модели становится как национально детерминированным, так и открытым современным западным культурным тенденциям и достижениям, опираясь на призыв «Последуем примеру советских творцов!».

В начале 60-х годов болгарское и европейское меняют свое содержание. В очередной раз актуализируется проблема нашей культурной идентификации, в очередной раз духовная энергия элиты направляется в два различных русла: ограничение «болгарской» специфики и – стремление к уравниванию и адекватному включению, осязаемому присутствию в общеевропейском культурном пространстве [9]. До конца 80-х годов культурная идентификация «социалистическая – восточноевропейская», т. е. идеологически разграничивавшая и географически ограничивавшая, сохранялась как ведущая, официальная, но уже носила, скорее, символический, нежели практический характер. В продолжение двух десятилетий европоцентристская тенденция доминирует в болгарской культуре, и это происходит не в противовес советской, а ей параллельно – главным образом благодаря активно присутствующим в ней контрадаптивным взглядам и концептуалистским эстетическим течениям. Свою роль сыграла и перемена в управлении культурой после того, как Людмила Живкова вступила в важнейшие государственные и партийные структуры – Комитет по искусству и культуре (1972 г. – зампред, 1975 г. – председатель) и Комиссия по науке, культуре и искусству при Политбюро (руководитель с 1979 г.) [10]. Болгарская культура открыта диалогу с западной и современной русской культурой благодаря презентации самой эффективной и качественной части нашего эстетического наследства, ориентированной главным образом на Запад, но и на Восток тоже (геополитически и географически), и экспонированию западного и русского духовного наследства у нас [11]. Глав-

ной задачей было выйти из восточноевропейской орбиты и ясно объявить свое присутствие в мировой культуре.

В годы советской перестройки (1985–1989) «болгарское» продолжает идентифицировать себя как «европейское», но по конъюнктурным причинам, как это было и в период, когда авангардный европейский стиль попадает в Болгарию из России, эта идентификация преподносится как желание следовать новым процессам в советской культуре – наблюдается обострение социально-критического тона, который до известной степени вытесняет главенствовавший до недавнего времени коррективно-заместительный модернистический эстетический импульс.

Тенденция становится доминирующей в финальные годы – 1987–1989. Болгарское «переустройство» выглядит довольно мимикрирующим в сравнении с перестройкой в СССР [12]. Конфликт между Живковым и Горбачевым улавливается почти интуитивно, но и заметен по ряду симптомов, свидетельствующих о тенденции выхода из последовательного и точного соблюдения в течение многих десятилетий советской социокультурной модели. Дефицит и контроль над газетами и журналами, популярными радио- и телепередачами образованной публикой воспринимаются как натиск власти на изменения в болгаро-советских отношениях в том направлении, которое большая часть болгарских интеллигентов отказывалась принять. Натиск разбудил силы сопротивления и активизировал поиски средств его компенсации для включения новых моментов советских дебатов в культуру Болгарии. Иллюзия, будто это могло произойти без разрешения и согласия правящих кругов, еще жива, но все-таки это иллюзия. Сразу значительно увеличилось количество перепечатанных из советской прессы материалов в наших печатных органах «Народна култура» и «Литературен фронт» [13].

В № 10 от 3 марта 1989 г. в газете «Народна култура» помещена статья Юрия Соломонова «Интеллигентность и перестройка» [14]. Вопросы, поднятые в этом материале, редакция газеты, несомненно, считала чрезвычайно важными и для болгарской культурной и общественной среды, но не сумела их сформулировать самостоятельно. Речь идет о примерах, констатации проявлений и формирующихся тревожных тенденциях, которые в ближайшем будущем станут главными и трудными для преодоления.

Первый из этих вопросов касался проявлений псевдоавангардизма в советской культуре, которые в отсутствии эстетического фильтра рискуют стать откровенной профанацией и полностью запутать восприятие публики.

«Недавно в Центральном Доме литератора, – рассказывает Юрий Соломонов, – на сцену вышел... голый человек и начал читать стихи. Уважаемая публика слушала его с каким-то особым вниманием. Привлекал специальный, новый способ преподнесения поэтического материала. А когда с помощью людей, не умеющих мыслить образами, авангардист был удален со сцены, большинство присутствовавших поняло, что это было элементарное хулиганство. Трудновато, – заключает автор, – во времена ежедневных и стремительных «новых моментов» отличить по-настоящему новое и интересное от пошлого и даже глупого. Парадокс в том, что когда все стало можно, каждый должен решить сам для себя – чего же все-таки делать нельзя. Демократизация проверяет нас... умеем ли мы оценивать и выбирать между позицией и позой, между гласностью и криками. Короче говоря, перестройка проверяет, являемся ли мы интеллигентами».

Второй важный вопрос, затронутый публицистом, это констатация замены эстетического на политический ценностный критерий в оценке современного культурного процесса. Все больше, по мнению Ю. Соломонова, проявлений бескритичности к творчеству «своих» и полное отрицание такового у «других». Эта практика сильно напоминает строгие сталинские десятилетия и в настоящее время является неприемлемой.

«Многие не могут поднять взгляд, потому что они полностью заняты поисками – ищут в биографиях своих оппонентов компрометирующий исторический материал. Они даже мечтают о новом пункте в анкете: „Что делали Вы и Ваши родственники до 1985 года?“»

Бесспорно, что своевременно уловленные тревожные симптомы превратились в тенденцию и в практические действия во всех странах Восточной Европы после падения Берлинской стены.

Было ярко выражено и смущение от полного расхождения между вербализованными демократическими принципами и их практической реализацией:

«Когда мы высказываемся перед читателями и зрителями, всегда хочется произнести что-то о вечности, о добре и зле. Но что касается того, кто не согласен с твоим мнением, то тут можешь отдохнуть от философии – и сочинить письмоцо в какую-нибудь высокую инстанцию с требованием действовать твердо, прижать оппонента, да просто дать ему топором по башке...»

После этих и ряда других примеров, некоторые из которых используются как контрапункт современных неадекватных действий (как спор между славянофилами и западниками), Ю. Соломонов входит в свою роль журналиста и совсем дидактически заявляет:

«Настоящий интеллигент умеет не только слушать других и уважать право каждого иметь собственные убеждения – он, прежде всего, имеет свои взгляды и принципы. И при этом важно не забывать, что мы здоровы именно в той степени, в которой человечны наши идеи.

Перестройке необходимы интеллигенты. Но еще больше ей нужна интеллигентность, непременное условие любой демократии...»

Этот диалог между болгарскими и советскими/российскими интеллигентами очень плодотворен, спора нет. Но он резко прекратился в 90-е годы XX века. Причины – абсолютно идеологические, а последствия, как правило, драматичны как для отдельных интеллигентов, так и для культурного процесса в целом.

Социокультурный выбор, сделанный больше эмоционально, нежели рационально, перевернут с ног на голову. «Болгарское» снова начинает в быстром темпе двигаться к современному западному (европейскому и американскому) культурному развитию, одновременно с этим пытается компенсировать свою недопрожитую современность, но на этот раз с реальным риском утратить свою национальную культурную идентичность. Доминирует политическая селекция, а она ведет не только к путанице в эстетических критериях в оценке культуры второй половины XX века, но и к категорической дистанции и даже обрушению культуры советской и, увы, дореволюционной русской.

В начале XXI века, когда вступил в силу процесс институционального начала и присоединения к Европейскому Союзу, начинается проблематизация «болгарского» как ценностной принадлежности. С одной стороны, слышны мнения о необходимости временной самоизоляции с целью его ясной дефиниции и менее рискованного его включения как части в общеевропейское. С другой – о параллельности «болгарской» идентификации и постмодерной универсализации, с тем чтобы «болгарское» своевременно интегрировалось в создающуюся глобальную культурную среду. Процесс противоречив, и его результаты оцениваются довольно противоречиво.

Сегодня освобождение болгарской культуры от политической и эстетической доминанты западного или русского влияния все более осязаемо, что свидетельствует о преодолённой раздвоенности и сильном личностном участии болгарской интеллигенции в глобальном культурном диалоге.

Библиографический список и примечания

1. Христова Н. Българският духовен елит и култура пред проблема «наше-чуждо» през XX в. – История, 2004. – Кн. 1. – С. 59–64; Она же. Художествената култура в България след Втората световна война – от европеизация към съветизация // България в сферата на съветските интереси: българо-руски научни дискусии. – С.: Акад. изд. «Проф. Марин Дринов», 1998. – С. 208–215.
2. Аврамов Д. Диалог между две изкуства. – С.: Български писател, 1993. – С. 29.
3. Пенев Б. Дневник. – С., 1973. – С. 105 (цит. по: Аврамов Д. Цит. съч. С. 56).
4. Гълъбов К. Зовът на родината. – С., 1930. – С. 66.
5. Аврамов Д. Цит. съч. С. 230.
6. Об истории понятия «Восточная Европа» см. Баева И. Източна Европа през XX век. Идеи, конфликты, митове. – С.: Парадигма, 2010. – С. 11–27.
7. Христова Н. «Социалистический реализм» и драма болгарского творца (середина 40-х – середина 50-х годов). – ВНР, 1998. – 1–2, 152–179.
8. Христова Н. Власт и художествена интеллигенция в България 1956–1958. – Проблеми на изкуството, 2000. – Кн. 3. – С. 51–59.
9. ЦДА. Ф. 357Б. Оп. 1, а.е. 82, 84.
10. Калинова Е. История на българите. От Освобождението (1878) до края на Студената война (1989). – С., 2009. – С. 567–573.
11. Там же.
12. Калинова Е., И. Баева. Българските преходи 1939–2002. – С., Парадигма, 2002. – С. 226–233.
13. В основном перепечатки из «Литературной газеты», «Московских новостей» и «Огонька». Сильное впечатление произвело интервью Жанны Авышай с министром культуры СССР Василием Захаровым под заголовком «Демократия и гласность несовместимы с запретами» – «Народна култура», № 27, 3 июля 1987 г. И статьи и интервью Эми Барух о процессе перестройки в СССР, опубликованные в «Народна култура».
14. Перевод и перепечатка из «Советской культуры», № 12, 28 января 1989 г.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ТОТАЛИТАРНОГО ПРОШЛОГО В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ПРОЗЕ: ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ПОЭТИКА

Е. В. Хижняк

Национальный технический университет
«Харьковский политехнический институт»,
г. Харьков, Украина

Summary. The article deals with the problem of representing the events of the totalitarian past in modern Ukrainian literature. Epy art reception determines the specificity of style, motive, plot-composite, chronotopos features of the text. Each of the writers has created an outstanding literary world and demonstrated his perception of these events.

Key words: ideological discourse; totalitarianism; motive structure; chronotopos; plot features.

Сущностью идеологического дискурса в произведениях современных украинских писателей (П. Загребельного, М. Матиос, О. Забужко, Ю. Андруховича, Н. Сняданко) являются художественно-стилевые, мотивные, пространственно-временные и сюжетно-композиционные особенности выбранных текстов. Обращение к изображению тоталитарного влияния на бытие личности было вызвано как историко-политическими, так и социальными аспектами. Поскольку тоталитаризм стал явлением, которое имело огромное значение для формирования общехудожественного и культурного восприятия действительности, писатели разных поколений по-разному чувствовали его влияние и «присутствие» в создании собственного художественного мира.

Термин «тоталитаризм» редко рассматривается в контексте литературоведения, но, как правило, это понятие обычно связывается с псевдохудожественным литературным направлением – соцреализмом, необходимостью соблюдения установившихся норм изложения, а также влиянием правящего режима на все сферы культурной жизни.

В отличие от писателей, творивших во времена тоталитаризма, современные украинские художники получили возможность свободно высказывать свои позиции в произведениях, что и было отмечено критиками. Тема тоталитарного прошлого, которая является объектом внимания авторов, в их текстах стала не просто статическим изображением исторических событий, но и особой рецепцией, личностным отношением, иногда даже с примесью автобиографизма.

Относительно идеологического дискурса в повести П. Загребельного «Голая душа» исследователи утверждают, что

описанный писателем образ партийной функционерки является собирательным, характеризующим общий настрой государственного руководства относительно культурного достояния [1; 2]. Чертой, отличающей изображенную тоталитарную действительность в повести от произведений других писателей, является то, что такая действительность подается сквозь призму внутреннего восприятия персонажа, который сам является частью государственной машины, а не только ее жертвой.

Одни из самых ярких образов, которые показывают влияние тоталитаризма на жизнь обычного человека, создает М. Матиос в своих произведениях. Критики сходятся во мнении, что, используя противостояние УПА – МГБ, писательница выписывает острые и показательные коллизии, которые удачно характеризуют изображенный ею исторический период [3]. Автор объединяет жанр семейной саги с историческим романом и успешно применяет общественно-политические события для изображения катастрофизма и трагичности судьбы своих персонажей.

В произведениях О. Забужко исследователи видят комбинацию изображения событий тоталитарного прошлого с выписыванием деталей психологического развития персонажей [3]. В большинстве произведений писательницы такое изображение является не основным, беглым, служит лишь фоном для презентации центральной сюжетной линии. Но в романе «Музей покинутых секретов» изображение тоталитарного прошлого играет значительную роль, поскольку именно так можно наблюдать за тем, как тоталитаризм влиял на становление личности во времена своего существования, и за тем, как люди продолжают испытывать это влияние в эпоху независимости.

Ю. Андрухович, по мнению исследователей, имеет совершенно иной подход к изображению событий тоталитарного прошлого и их влияния на становление личности [4]. Наделяя своих персонажей постмодернистским сознанием, он одновременно акцентирует внимание на их тоталитарном восприятии, то есть таким образом фактически смешивает два несовместимых понятия. Некоторые литературоведы считают, что идеологический дискурс в прозе Ю. Андруховича проявляется в создании специфического жанра – «антипрошлого», а также в обрисовке образов персонажей, объединяющих блуждания пространством собственного сознания с попыткой избавиться от негативного опыта.

Похожие тенденции изображения тоталитарного вмешательства в развитие личности критики усматривают и в текстах Н. Сняданко [5]. Они отмечают, что благодаря мелким, будничным деталям повседневной действительности писательница создает комплексный образ прошлого, что имеет огромное влияние на личностное развитие персонажей. Однако, в отличие от

Ю. Андруховича, писательница не подает повествование в стиле «потока сознания», а последовательно и реалистично изображает разнообразные характерные черты, присущие тоталитарному режиму, продолжающие иметь большое значение для психологии человека даже в посттоталитарный период.

Анализ мотивной структуры избранных произведений позволил утверждать, что наиболее характерными и показательными являются мотивы предательства, преданности/жертвенности и одиночества. Интересен тот факт, что именно эти мотивы олицетворяют сущность идеологического дискурса, раскрывают его сущность. Ведь произведения, в которых содержится изображение событий тоталитарного прошлого, имеющих особую смысловую нагрузку, и «обычные» мотивы, которые можно исследовать на материале большинства других произведений (мотивы любви, ненависти и т. д.), неразрывно связаны с основными, уже указанными, мотивами. Следует отметить, что эти мотивы присутствуют не во всех выбранных для исследования произведениях, ведь художественный мир, созданный художниками, не всегда предполагает изучение той или иной темы.

В повести П. Загребельного «Голая душа» мотив предательства раскрывается на основе конфликта главной героини с самой собой, а точнее, ее собственных интересов с потребностями национальной культуры. Персонаж постепенно деградирует, выбирая удовлетворение своих материальных требований, а взамен наносит ущерб общему благополучию. На примере Клеопатры Сичкарь, которая изменяет собственную сущность, писатель показал и исследовал фальшивость и ограниченность мира номенклатурной верхушки «изнутри» [6]. В отличие от произведений других писателей, содержащих изображения событий тоталитарного прошлого, в повести можно проследить влияние тоталитаризма на изменение мировосприятия персонажа, который сам формирует идеологический курс государства и сознание целого народа.

Мотив одиночества в повести раскрывается благодаря изображению процесса перерождения главной героини из «маленького» человека с амбициями в пассивную и бездеятельную партийную функционерку. Личность, которая имеет огромную власть и не пользуется ею, и, наоборот, любым способом пытается отклониться от ответственности, обречена на одиночество, потому что, не прибегая ни к каким действиям, ни положительным, ни отрицательным, в конце она остается просто нулем, ничем, без друзей, без врагов, без личностных связей. Писатель показывает, как тоталитаризм заставляет подчиняться его правилам, поощряет в людях худшие качества и в конце оставляет их с пустотой в душе. Одиночество для сильной личности может стать как средством

выживания, так и способом отгородиться, защитить себя. А для человека, посвятившего себя службе государственной машине, одиночество становится символом жизненной неудачи, краха всех ожиданий и стремлений, апокалипсисом созданного им мира. Так, после того, как Клеопатра потеряла власть, обида в ее сердце тесно переплелась с ожесточенностью, и, таким образом, тоталитаризм достиг своей цели: использовал человека и выбросил его, словно использованную вещь.

Мотивная структура прозы М. Матиос представляется более четкой, поскольку для писательницы характерен тонкий психологизм, детальное выписывание душевных изломов персонажей. Постоянно используя своеобразный художественный «код» – «социум-человек», она применяет его для достижения глубочайшего раскрытия сущности каждого образа и явления, каждый раз интерпретируя его по-разному. Персонажи произведений М. Матиос, как правило, являются носителями определенного сакрального знания, в котором имеется неразрывная связь всего сущего. Поэтому, нарушая такую связь, вмешиваясь в обычный ход вещей, тоталитаризм становится антиподом жизни и синонимом смерти. Тоталитарный режим воплощает не только отрицательные качества и влияния, но и нарушение природного баланса, нормального существования в общей системе отношений. Набирая обороты и усиливая свое давление на сознание персонажей, он превращает их в «полуживых» существ, которые не могут отказаться от собственной сущности, но не могут и принять ее до конца, ведь тоталитарная машина не позволяет им этого.

Самая большая трагедия персонажей М. Матиос в том, что, рожденные и привыкшие к физическому проявлению своих сил, они вынуждены испытывать постоянное ментальное влияние со стороны власти и таким образом становятся «псевдоинтеллектуалами» с надломленной психикой. Так, мотив предательства в прозе писательницы раскрывается путем противопоставления личностных, коренных стремлений героев и навязанных, чужеродных требований диктатуры. Социум часто выступает как инструмент тоталитарного режима, особенно в семейных сагах писательницы («Сладкая Даруся», «Почти никогда не наоборот», «Москалица», «Мама Марица – жена Христофора Колумба»), и служит органом контроля, даже если нет явного присутствия представителей власти. Персонажи вынуждены подчиняться, при этом изменяют себе и другим, разрываясь между собственной сущностью и необходимостью выполнять приказы. Наиболее показательным в смысле раскрытия мотива предательства является часто изображаемый конфликт «УПА – МГБ», ведь именно здесь, в «открытой» форме такого противостояния, персонажи действуют согласно ситуативным решениям, и эти действия имеют

прямые последствия, которые легко проследить. В целом, война как разновидность конфликта и его высшая степень часто используется и М. Матиос, и другими писателями (О. Забужко). Поэтому мотивная структура таких произведений («Просили папа-мама...», «Сладкая Даруся» и др.) представляется более структурированной [7; 8; 9; 10]. Поступки персонажей становятся явными, они предают ради собственной выгоды и спасения. Поэтому мотив одиночества становится следствием мотива измены, ведь, отказавшись от своих личностных связей и принципов, отрекшись от ценностей, герои произведений писательницы перерождаются и меняются, словно, «откупив» свою жизнь, они платят ее цену вечным одиночеством.

Интересен тот факт, что на основе тех же сюжетных линий можно исследовать различные мотивы. Так, мотив преданности/жертвенности тоже наиболее показательно проявляется в произведениях, где присутствует открытое противостояние тоталитаризму. Это объясняется тем, что в той или иной ситуации разные персонажи действуют по-разному, в зависимости от своих личностных качеств. Поэтому герои произведений всегда стоят перед дилеммой «предать или пожертвовать собой?». И вынуждены выбирать позицию, что навеки меняет их жизнь.

Проза О. Забужко нечасто открыто изображает тоталитарное прошлое, однако его влияние на изображенные события всегда ощутимо. Кажется, что ее персонажи получают определенный комплекс национальной неполноценности, приобретенный за время тоталитаризма, и отчаянно стремятся от него избавиться. Поэтому и мотивы большинства произведений писательницы имеют опосредованную связь с тоталитаризмом («Полевые исследования украинского секса», «Девочки», «Инопланетянка» и проч.), что выражается в преодолении внутреннего кризиса, соревновании с прошлым собственного народа. Зато в романе О. Забужко «Музей покинутых секретов» такая связь более явная, ведь, как и в текстах М. Матиос, одним из факторов, которые динамизируют действие, является война, то есть открытое противостояние, которое происходит во времена расцвета тоталитарного режима, а не после него [11].

Персонажи произведений писательницы в основном изменяют себе и своим убеждениям из-за вынужденных условий, которые создала власть. Однако иногда присутствует мотив предательства кого-то для того, чтобы защитить близкого человека, то есть два противоположных мотива (предательства и преданности) переkreщиваются на основе одной ситуации. Постоянно сталкиваясь с последствиями тоталитарного прошлого, герои произведений писательницы пытаются соединить себя прошлых и нынешних, оставляя много вопросов без ответов,

что фактически приводит к их одиночеству. Такая мотивная структура характерна для текстов, в которых развитие действия происходит в посттоталитарном мире.

Для романа «Музей покинутых секретов» и, в частности, для сюжетной линии, развивающейся во времена господства тоталитарного режима, свойственно более четкое разделение на отдельные мотивы. Так, мотив предательства является одним из ключевых, и с ним связана основная коллизия произведения. При изображении быта и уклада УПА писательница неоднократно акцентирует внимание на том, что часто те или иные поступки персонажей основывались не только на дисциплине, но и на личных отношениях. Различные действия определенных героев остро ощущались другими, ведь на войне является необходимостью полное доверие к ближнему, и когда его предают, теряется смысл борьбы и смысл самой жизни.

В романе жертвенность становится следствием предательства, ведь в конце повествования бойцы осуществляют коллективный суицид и одновременно убивают предателя. Относительно мотива одиночества, то он тоже связан с образом УПА, так как главный герой произведения описывается настоящим одиночкой, для которого одиночество – не только способ выжить, но и выбранный стиль жизни. Чтобы спасти себя, персонажам приходится сознательно идти на невозможность свободно выражать чувства, однако в обмен на это они получают свободу духа.

Произведения Ю. Андруховича не имеют такой структурированной системы мотивов, что частично связано с выбранным им стилем повествования – «поток сознания» («Рекреации», «Московиада», «Моя последняя территория») [12; 13; 14]. Персонажи его текстов – это всегда личности, которые формировались в период господства тоталитарного режима и теперь страдают из-за желания быстрого перехода в новую систему отношений, а тоталитаризм «тянет» их назад. Тот факт, что герои произведений писателя часто являются представителями творческих профессий (поэты, писатели и т. п.) с особым психологическим состоянием и тонким чувством малейших изменений в культурной жизни страны, добавляет событиям катастрофизма и усиливает эмоциональную насыщенность текста. Такие персонажи являются очень уязвимыми и, хотя и духовно богатыми, душевно неустойчивыми. Именно поэтому тоталитарное прошлое имеет особое значение для таких героев: они живут в новые времена, творят в новые времена, ненавидят любые проявления тоталитаризма (контроль, бюрократию, пропаганду и проч.), однако подсознательно всегда ищут их и часто оказываются в таких ситуациях, которые были бы обычными во времена тоталитарного режима. Тоталитаризм будто бы питается их сильными чувствами, расцветая даже от нена-

висти, а затем, «вобрав» в себя эти эмоции, он лишает их умения чувствовать, и для персонажей наступает своеобразный апогей деградации, когда навыки анализировать и делать выводы еще остались, а желание это делать исчезло.

Герои произведений Ю. Андруховича блуждают по стране в поиске смысла бытия и почти никогда его не находят, ведь в течение этого поиска они часто теряют чистоту мировосприятия и видят окружающий мир сквозь искаженное зрение «ослепленного» человека – когда бессмысленность и абсурдность происходящего уже не смущают и никакие тоталитарные влияния уже не волнуют. В этом мотив предательства заключается лишь частично, потому что такой мотив предполагает «двухуровневый» анализ: внешний и внутренний. Внешний уровень – это общее предательство государства, которое 70 лет обманывало своих граждан, заставляя верить в несуществующие истины и принимать фальшивые ценности. Из этого предательства логично следует и второе, не такое глобальное, но от того не менее болезненное – измена самому себе.

И снова, оставаясь один на один с реальностью, персонажи произведений Ю. Андруховича могут ее принять, но они пытаются отстраниться от нее, рвут все связи, и в конце становятся одинокими и равнодушными, как будто это отстранение отделяет душу от тела и превращает персонажей в обычных роботов-исполнителей.

Образы героев, созданные в произведениях Н. Сняданко, – это, как правило, относительно молодые люди, которые росли и формировались в эпоху тоталитаризма («Чабрец в молоке», «Насекомое тарзанка», «Коллекция страстей» и др.) [15; 16]. Полученная страной независимость кардинальным образом повлияла на их сознание, ведь до того они вполне верили в идеологический курс государства, в навязанные псевдоценности и полностью разделяли пропагандистские лозунги. А после распада Советского Союза неожиданная правда и огромное предательство государственного масштаба открылись им, и с того времени, подобно персонажам текстов Ю. Андруховича, герои произведений Н. Сняданко потеряли цель своего существования, связь с действительностью. Однако, в отличие от Ю. Андруховича, писательница изображает своих персонажей сильнее, самостоятельнее, даже лишившись на время четкого плана своей жизни, они не перестают работать и самосовершенствоваться, пытаются искоренить малейшие проявления тоталитаризма не только в окружающем их мире, но и в собственном сознании.

Тоталитарное прошлое влияет на развитие персонажей в виде ассоциативных рядов, неявных воспоминаний, детских впечатлений. Кажется, что, предчувствуя свою близкую гибель,

тоталитаризм смог закрепиться в сознании людей хотя бы таким образом. Герои произведений писательницы постоянно живут в пространстве, наполненном воспоминаниями, и стоит им только обратить внимание на определенное явление в современном мире, как это вызывает целый водоворот ассоциаций, таких как школьная столовая или одежда, которую присылали в качестве гуманитарной помощи. И вовсе не всегда чувства, связанные с этими воспоминаниями, являются негативными. Несмотря на неприятную коннотацию, как правило, персонажи с ностальгией вспоминают о тех событиях, ибо они были частью их детства.

Еще один способ защититься от остатков тоталитарного прошлого – стать одиноким, изолироваться в собственной самодостаточности. И персонажи Н. Сняданко довольно часто прибегают к такому способу защиты. Уединяясь и становясь более независимыми, они учатся самостоятельно принимать решения и оценивать риски.

Важным фактором, формирующим комплексное и целостное восприятие текстов с изображением тоталитарного прошлого, являются особенности сюжета. Каждый из писателей выбрал свой способ повествования, свой ход событий в произведении для наилучшего освещения темы.

Повесть П. Загребельного «Голая душа» имеет концентрический сюжет, или сюжет единого действия. Каждое событие связано с жизнью и карьерным ростом главной героини, и нет рецессий со стороны других персонажей. Сюжет похож на внутрипартийную карьеру: кажется, что происходит рост, а на самом деле персонаж деградирует.

Поскольку повествование подается от первого лица, это делает текст похожим на исповедь. Изливая свои тайные, даже интимные воспоминания, Клеопатра не переживает из-за собственного бездушия, ведь уверена в полном могуществе номенклатуры. Тоталитаризм настолько глубоко, долго и умело диктовал свои требования, что в конце они стали аксиомами, и в сознании людей сложилось впечатление, что, если партийная верхушка посягает на это, то она имеет такое право. Аналогичное впечатление сложилось и в сознании властимущих, делая их в собственном воображении чем-то вроде полубогов, неуязвимых сверхлюдей, для которых общий закон не имеет никакого значения. Рассказывая о распушенности нравов представителей власти, главная героиня часто утверждает, что для них идеология – это инструмент контроля народа, а вовсе не часть истинной веры.

Многолинейность прозы М. Матиос – это особое качество, присущее, как правило, ее семейным сагам и романам. Пытаясь

комплексно исследовать проблематику произведения, писательница объединила тонкий психологизм с изображением историко-политических событий и описала судьбу нескольких персонажей, связанных общими локацией и трагедией, но существующих отдельно друг от друга. Так, каждый герой имеет свою предысторию, свою личную драму. Но это неважно, пока все судьбы не скрещиваются в одну совместную катастрофу, то есть центральная коллизия – это то, что раскрывает причинно-следственные связи, которые были до того скрыты. После кульминации персонажи снова отделяются и продолжают жить своей жизнью, объединяясь с другими лишь в воспоминаниях или мечтах, словно для них есть два вида полноценного существования: физическое и мыслительное, и они не связаны между собой.

Автор избрала жанр саги и соединила его с приключенческим, от первого взяв масштабное общественно-политическое полотно, а от второго – расположение событий (завязка – нагнетание атмосферы – кульминация – развязка). Широко используя метод ретроспекции, писательница применяет его для подчеркивания роли влияния тоталитаризма на судьбу персонажей, т. е., возвращаясь в их прошлое, она исследует трагедии героев, а в настоящем показывает уже последствия этого и современное состояние персонажей.

Для повестей и новелл писательницы часто свойственны концентрические сюжеты, в которых рассказывается о судьбе небольшой группы персонажей и исследуется одна проблема. Такие сюжеты строятся, как правило, на одном устойчивом конфликтном состоянии, а локальные и переходные противоречия являются способом разъяснить причинно-следственные связи. Размещая эти локальные противоречия почти в начале произведения, М. Матиос заставляет своих персонажей решать их, причем результаты их действий не всегда такие, как можно было ожидать.

Роман О. Забужко «Музей покинутых секретов» имеет необычный сюжет, ведь из-за своей пространственно-временной отнесенности и устройства он поделен на несколько частей («залов»), которые, в свою очередь, представляют течение событий с позиций разных рассказчиков, и только двое из них принадлежат к одной эпохе. В основном сюжетные линии перекрещиваются эпизодически, что является характерным свойством многолинейных сюжетов. Однако в отличие от других подобных текстов, в романе развитие этих линий имеет принципиальное значение, ведь все они являются равноценными, не простыми дополнениями одной центральной.

Ю. Андрухович в своих прозаических произведениях часто использует хроникальные сюжеты, в которых представляется

невозможным исследовать причинно-следственные связи. Персонажи текстов писателя находятся в вечном поиске смысла бытия, и этим обусловлены композиция произведения и его сюжет. Кажется, что события, которые происходят с героями в течение этого блуждания, не имеют никакой смысловой нагрузки, ведь потом их уже не вспоминают, а просто отпускают в небытие. Нет четкой завязки или развязки, и создается впечатление, что повествование могло бы начаться с другой точки, и от этого ничего не изменилось бы.

В произведениях Н. Сняданко можно наблюдать схожие свойства представления повествования, ведь поскольку в них изображение тоталитарного прошлого ограничивается воспоминаниями и ассоциациями, то сам сюжет становится бесконфликтным, так как прямой коллизии нет. Существуют определенные локальные противоречия, но они переходные и непостоянные, что необычно для многолинейных сюжетов. Писательница делит текст на отдельные главы, и каждая из них изображает рецепцию одного из персонажей, которые могут быть знакомы между собой, однако не имеют общей проблемы.

Особенности хронотопа произведений, содержащих изображение тоталитарного прошлого, зависят от временной отнесенности сюжетной линии. Так, повесть П. Загребельного «Голая душа» рассказывает о жизни партийной функционерки в период расцвета тоталитарного режима. Рецепция этих событий подается благодаря аллюзиям на узнаваемых государственных руководителей, представителей творческой интеллигенции того времени, идеологического куска партии. Пространство текста представляется закрытым, потому персонажи и их истории существуют лишь внутри партии, что само по себе способствует созданию отдельного самостоятельного пространства.

Для прозы М. Матиос свойственно полное погружение в соответствующую историческую эпоху, и, используя своеобразные пространственно-временные маркеры, писательница позволяет почувствовать этот временной период, понять его. Пространственные характеристики текстов также зависят от выбранной ею исторической эпохи. Например, изображая быт в УПА, писательница описывает тайники и убежища, в которых бойцы проводили значительную часть своей жизни, и постоянное пребывание в таком закрытом пространстве не могло не сказаться на сознании персонажей. В семейных сагах М. Матиос также изображает достаточно локализованные пространственные рамки на примере сел, где проходит действие сюжета. Именно из-за камерности такого пространства общество, выступая инструментом тоталитаризма, и имеет такое большое значение, ведь персонажам некуда бежать от этого контроля.

Тексты О. Забужко в своем большинстве содержат изображение посттоталитарной действительности, и пространство этих произведений имеет чрезвычайно открытые, доступные рамки, персонажи путешествуют по миру, узнают что-то новое, уничтожают стереотипы, получают новые впечатления и т. д. Однако, в романе «Музей покинутых секретов» при наличии двух параллельных сюжетных линий существуют и две параллельные временные плоскости, которые пересекаются лишь в мире снов одного из персонажей, то есть в мире бессознательного, воображаемого, неуловимого. Поэтому пространственно-временные пределы зависят от того, к какому периоду относится та или иная часть произведения. Раздел, изображающий посттоталитарный мир, обладает теми же свойствами, которые присущи и другим подобным текстам писательницы (открытое пространство, современные реалии). А в части, где изображено противостояние УПА – МГБ, пространство является более закрытым, персонажи не могут свободно передвигаться по нему, потому что живут в постоянном страхе за свою жизнь.

Подобно произведениям М. Матиос, тексты О. Забужко содержат описания быта УПА с убежищами, подземными госпиталями и всем ограниченным набором удобств, на которые может рассчитывать человек. Параллельно развивая две сюжетные линии в двух временных плоскостях, писательница располагает кульминацию в прошлом и заставляет персонажей в настоящем найти причину этого центрального конфликта, еще раз перекрещивая два временных периода.

Время и пространство для прозы Ю. Андруховича не имеет большого значения, ведь персонажи словно консервируются в определенных пространственно-временных рамках и не замечают никаких изменений. Хотя пространство и кажется чрезвычайно открытым и свободным, это не так. Персонажи путешествуют по просторам или одной империи («Московиада»), или одного города («Рекреации»). Это пространство не пускает их от себя, поэтому в конце все превращается в апокалипсический карнавал, ибо дух персонажей пытается преодолеть указанные пределы.

Пространственные рамки текстов Н. Сняданко достаточно открыты. Она также часто изображает странствия персонажей и попытки их в течение этих путешествий избавиться от стереотипов, оставленных тоталитаризмом. Можно даже утверждать, что пространство не удерживает героев произведений писательницы. Они абсолютно свободны, а единственное, что их связывает, – это собственное сознание. Произведения писательницы переполнены специфическими временными маркерами, реалиями соответствующей эпохи, которые ее хорошо ха-

рактизують, поэтому тоталитарное сознание скорее имеет привязку ко времени, чем к пространству.

Библиографический список

1. Голобородько Я. Обереги патріарха (соціумне і особистісне в останніх творах Павла Загребельного) // Вісник Національної академії наук України. – 2009. – № 8. – С. 52–62.
2. Іванисенко В. Сарказм чи маразм, або Інфузорія під мікроскопом // Дніпро. – 1993. – № 1. – С. 137–139.
3. Харчук Р. Сучасна українська проза: постмодерний період. – К.: ВЦ «Академія», 2008. – 248 с.
4. Ребрик А. Орвеллівська концепція імперії в романі Ю. Андруховича «Московіада» // Екзиль. – 2007. – № 2. – С. 11–18.
5. Загребельний П. А. Брухт: роман; Гола душа: повість / худож.-оформлювач І. В. Осипов. – Харків: Фоліо, 2002. – 399 с.
6. Матіос М. Солодка Даруся. – Львів: ЛА «ПІРАМІДА», 2007. – 188 с.
7. Матіос М. Майже ніколи не навпаки. – Львів: ЛА «ПІРАМІДА», 2007. – 176 с.
8. Матіос М. Москалиця. – Львів: ЛА «ПІРАМІДА», 2008. – 176 с.
9. Матіос М. Мама Маріца – дружина Христофора Колумба. – Львів: ЛА «ПІРАМІДА», 2008. – 176 с.
10. Матіос М. Нація. – Львів: ЛА «ПІРАМІДА», 2007. – 256 с.
11. Забужко О. Музей покинутих секретів: роман. – Вид. 2-ге, доп. – К.: Факт, 2009. – 832 с.
12. Андрухович Ю. Дезорієнтація на місцевості. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2006. – 128 с.
13. Андрухович Ю. Московіада. Роман жахів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2000. – 152 с.
14. Андрухович Ю. Таємниця: замість роману. – Х.: Фоліо, 2007. – 478 с.
15. Сняданко Н. Колекція пристрастей, або Пригоди молодій українки. – Х.: Фоліо, 2006. – 287 с.
16. Сняданко Н. Чебрець в молоці. – Х.: Фоліо, 2007. – 218 с.

ЭМИР КУСТУРИЦА КАК МИФОТВОРЕЦ СОВРЕМЕННОЙ КИНОКУЛЬТУРЫ

Н. Е. Починина

Филиал Иркутского государственного университета,
г. Братск, Россия

Summary. In article sources are analyzed and components of a creative method of the well-known Serbian director of Emir Kusturitsy are considered. It is noticed, that at its products there is a reference both to classical, and to modern social mythology. The author of article proves, that E.Kusturitsy's creativity - creativity «visionary», the highest in K.G.Junga's classification.

Key words: myth, mythology, archetypes, film, visionary.

Если Кустурица будет снимать фильм о книжной полке, я согласен играть руку, стирающую с нее пыль.

Джонни Депп, актер

Творчество Эмира Кустурицы, по мнению и критиков, и поклонников, отличают независимое мировоззрение и личностный взгляд на человека и бытие. Однако некоторые критики, например Zizek Slavoy и другие, упрекали режиссера в ярко выраженной просербской политической подоплеке многих его произведений: «В лучшем случае Кустурица потворствует западному ориентализму и ностальгии по Югославии (Yugonostalgia), в худшем с помощью своей мощной энергии либидо способствует сербской этнической резне в Боснии» [1].

Среди экспертных мнений о Кустурице нам импонируют следующие: «Один из самых умелых творцов мифологического кинематографа» (О. Измайлов); «Творчество Кустурицы привычному рецензированию вообще не поддается» (В. Распопин), «Кустурица снимает Кино» (А. Экслер). Критики отмечают, что режиссер в своем творчестве прошел путь от реализма до так называемого «магического реализма», «волшебного реализма», а его творчество сформировалось под влиянием итальянского неореализма и чешской «Новой волны» [2, р. 40–41]. И, конечно же, он вырос из югославского кино, в частности сербского, бывшего самым значимым в социалистической Югославии (549 фильмов из 890 социалистических югославских были сербскими) [3]. G. Gosic отмечал, что «...сербское кино, как и сербскую культуру в целом, вероятно, возможно понять с помощью дихотомии „аполлоническое – дионисийское“» [4]. По его мнению, дионисийское в сербской культуре проявляется в неразвитости и дикости содержания, в простом языке и его «грязной» форме. Одновременно, «...именно в его грязи и необработанности и ле-

жит его живучесть и безудержная мощь» [5]. Есть еще один концепт, необходимый для понимания сербского кино, – G. Gosić назвал его «социальный ужас». Он писал, что термин «социальный ужас» был рожден на пересечении дионисийского с социальной, политической сатирой и театром жестокости. Квинтэссенция «социального ужаса» – сербская «Черная волна» (1960-е годы) [6]. Этому же автору принадлежит и еще один принципиальный термин, описывающий исключительное творчество Кустурицы, – «sevdah», что означает экстатическую меланхолию, связанную с определенным музыкальным жанром [7].

Сам же Кустурица о своем творческом пути говорит так: прошел долгий путь от гротеска к балладе. Особенности творческого метода и эстетики режиссера являются обращение его к непрофессиональным актерам, использование в фильмах местного диалекта (а не официального языка югославского кино – сербско-хорватского), а также увлеченность веселыми массовыми сценами: свадеб, празднеств: «...фонтанирование удовольствия в общественной сфере» [8]. С самых первых своих работ Эмир Кустурица известен как автор, оппозиционный официальной культуре, его идеологию часто определяли как подрывную и радикальную.

Практически во всех произведениях автора присутствует обращение к классической и современной социальной мифологии, работа с мифологемами и мифологизация как прием, который включает в себя апелляцию к бессознательному. При знакомстве с текстами (фильмами) автора ощущается мифическая сопричастность зрителя к происходящему на экране. Кустурица выступает в роли мифотворца и одновременно живущего в мифе, так органично он рассказывает свои простые (по мнению некоторых исследователей, слишком простые, на грани кича) истории, воспринимаемые аудиторией как Миф. Пользуясь термином С. Яровенко, мы можем назвать произведения Эмира Кустурицы произведениями «мифогенного действия» [9, с. 17].

Мифотворчество это воссоздание универсальных образов, способ освоения и описания окружающей действительности. Можно просто рассказать историю о продаже цыганских детей, а можно поведать зрителям извечный миф о борьбе добра и зла, что, собственно, и делает Эмир Кустурица. Творчество Эмира Кустурицы – ярчайший пример феномена мифопоэтики. Художественное воссоздание мифологических структур и универсальных образов присутствует в большинстве величайших произведений искусства. Не исключение и фильмы Кустурицы. Например, «Андеграунд» – это произведение, в котором автору удалось, как писали критики, острую ретроспективную политическую ситуацию преломить в зеркале мифа [10;18]. Но что это

за миф, они не указывали. На наш взгляд, основным, базовым мифом в «Андеграунде» является миф о Герое и псевдогерое (трикстере). Очевиден и мифологический мотив «кривого зеркала» и наличие дуальных оппозиций: верх и низ (там, наверху, и здесь, в укрытии), герой и антигерой (Черный и Марко), мир и война, люди и звери.

В «Поэтике мифа» Е. Мелетинский писал, что мифология – это инструмент художественной организации материала и средство выражения неких «вечных» психологических начал или хотя бы стойких национальных культурных моделей. Это высказывание очень точно отражает суть произведений Кустурицы: посредством мифопоэтики он решает задачу донесения до широкой зрительской аудитории декларируемых им общечеловеческих ценностей.

Обращение к мифологическим образам и сюжетам часто способствует созданию значительных произведений искусства, проникающих в глубины мироустройства, а использование архетипов подобно укладыванию своеобразных «кирпичиков» для фундамента, на котором создается культура.

Мифопоэтический анализ творчества Эмира Кустурицы подтверждает правоту следующего высказывания: «В нашем случае стоит предпринять демистификацию наоборот, то есть «демистифицировать», по-видимому, профанный (обмирщенный) язык и мир литературы, живописи, кино и показать, что в них содержится «сакрального», того «сакрального», что неузнаваемо, спрятано, снижено» [11, с. 159].

В одном из своих многочисленных интервью Эмир Кустурица сказал: «Граждане Сербии распяты между архетипами прошлого и агрессивными материальными ценностями нового времени. Что нам делать с нашими обещаниями? Обещаниями нашему общему прошлому? Приходится искать компромиссы. Возможности нашего мозга огромны. Там есть целые склады и хранилища, куда можно сложить наши иллюзии и обещания. И жить с ними в мире. Я рассматриваю свое кино как вклад в общую терапию, в которой так нуждаются сегодня люди. Знаете, один психотерапевт рассказал мне о методе лечения больных эпилепсией. Это сеансы прослушивания музыки Моцарта. Результаты фантастические: у 70 % состояние улучшается. Вот и я работаю в том же направлении, пусть не как Моцарт. Скорее, как Мусоргский. Художнику трудно изменить время. Надо постараться превратить это время, каким бы оно не было, в источник вдохновения» [12].

Обратимся к высказыванию Ролана Барта о том, носителем мифического слова способно служить все: не только письменный дискурс, но и фотография, кино, репортаж, спорт, спектакли, ре-

клама. Фильмы Кустурицы, следуя выражению Барта, можно определить как семиологические комплексы. Каждый фильм – есть мифическое высказывание. Барт пишет, что читатель (добавим – зритель) может «...усваивать миф в простоте души, потому что усматривает в нем не семиологическую, а индуктивную систему; там, где имеет место всего лишь эквивалентность, ему видится каузальная обусловленность» [13, с. 257]. Применительно к анализу творчества Эмира Кустурицы мы, действительно, можем говорить об усвоении аудиторией его фильмов «по простоте души», и это, на наш взгляд, наиболее сильный творческий ход автора: актуализируя мифическое и придавая своим произведениям форму мифа, наполняя их мифическими героями и смыслами, Кустурица добивается восприятия зрителями заложенных им идей и декларируемых ценностей на бессознательном уровне. Подкрепим данное высказывание утверждением К. Г. Юнга: «Сознание можно обмануть, а подсознание – нельзя» [14, с. 13].

Сам Эмир Кустурица считает, что только сказка (уточним: миф) может подсказать человеку выход из положения. Автор не декларирует ценности, не призывает зрителя стать добрее и чище, он поступает гораздо тоньше и действеннее: с помощью архетипов коллективного бессознательного и единых для всего человечества символов непротиворечиво доносит свои идеи до широкой аудитории. Отметим, что лишь малое число зрителей может воспринять произведения Кустурицы как манифестацию базовых мифов, расшифровать и проанализировать их, широкая же аудитория воспринимает фильмы как «прикольное кино», «классные фильмы», «улетные фантазии чувака», «примитивные сказки», (данные высказывания взяты нами с форумов и сайтов, посвященных творчеству Эмира Кустурицы). На наш взгляд, все приведенные высказывания есть не что иное, как иллюстрация к тезису А. Ульяновского о «незнании о незнании о мифе» самих «живущих в мифе». «Материалы, из которых создается мифическое высказывание – (собственно язык, фотография, живопись, плакат, обряд, вещь и т. д.) могут быть исходно разнородными, но, попадая во владение мифа, они сводятся к голой знаковой функции; для мифа все они лишь сырье, все они едины в том, что приведено к чисто языковому состоянию» [15, с. 239], по нашему мнению, это высказывание Барта можно смело экстраполировать на все творчество режиссера.

Эмир Кустурица считает своим любимым жанром комедию, говоря, что именно комедия и есть та форма, которая наиболее действенна и значима для творца [16]. А Дж. Кэмпбелл писал, что «Трагедия – это разрушение формы и нашей привязанности к формам; комедия – дикая и беззаботная, неистощимая радость непобедимой жизни. Трагедия и комедия яв-

ляются выражением единой мифологической темы и опыта, который включает и то, и другое, будучи скреплены ими: это нисхождение и восхождение, которые вместе составляют общее откровение жизни и которые индивид должен знать и любить, чтобы пройти очищение от заразы греха и смерти» [17, с. 36].

Кустурица облакает свои произведения в одежды комедии сознательно. Ведь темы, поднимаемые в них автором, глобальные и непреходящие, и именно поэтому для усиления воздействия на зрительскую аудиторию требуется такая подача материала, которая затрагивает бессознательное и, соответственно, более действенна. Как отмечал Дж. Кэмпбелл, в древнем мире к комедии относились как к несущей более глубокую истину, более сложной для понимания, имеющей более здравую структуру и несущей более полное откровение. «Я хотел выразить свое восхищение перед всем естественным. Я избавился от трагедий. В этом моем фильме даже мертвые оживают» [18], – говорит режиссер об одном из своих произведений.

Описывая процесс рождения и создания фильма, Кустурица утверждает, что в каждый его фильм вложено столько энтузиазма, что, даже не будучи органичной частью современного кинематографа, он может передать людям ту детскую радость, с которой режиссер снимает кино. Когда он пишет сценарий, то начинает с образа, который внезапно возникает в голове режиссера. Образ этот всегда абстрактен, но по мере развития сюжета и персонажей к режиссеру приходит понимание, где и как будут развиваться события. И главное, ему необходим конфликт: «...будь вы самый великий волшебник в области кинематографа, без достойного конфликта зрители не выдержат и часа с копейками. И тогда вы никак не защитите свой фильм. Если эпизоды не будут нанизаны на живую нить, не будут логично следовать один за другим, публика не сможет получить эмоциональную отдачу от просмотра. Ну а как только вы поймете, что конфликт вам нравится, защищайте его! Лично я всегда пытаюсь решить две серьезнейшие проблемы. Первая – как оживить образ, заставить его прийти в движение. Вторая – что делать с диалогами. Часто уже во время съемок я выкидываю одни диалоги, добавляю другие; иногда целые страницы. Два основных элемента, время и пространство, практически позабыты в кинематографе сегодняшнего дня, а я пытаюсь передать их зрителю. Эти элементы – мои личные, они резонируют с биением моего сердца» [19].

Таким образом, каждый фильм для режиссера – огромное облегчение и освобождение от образов. Однако большое количество материала он «выбрасывает» в корзину. Но Кустурица может себе это позволить, ведь тот кинематограф, который делает он, по его собственному утверждению, не существует боль-

ше нигде в мире. Доказательством этого факта служит то, что достаточное число людей готово поддерживать кино этого оригинального и самобытного режиссера. Сам Кустурица считает свой успех свидетельством того, что кино может быть одновременно и искусством, и коммерцией.

К. Г. Юнгом была разработана теория художественного творчества. Мифология, по его мнению, в художественном творчестве присутствует в трех вариантах. Первый: художник пользуется мифологическим материалом; второй: художник, для того, что бы выразить собственное переживание, включает в повествование мифологические сюжеты и персонажи; третий: художник своим творчеством выражает самое глубинное и антропологическое. Через бессознательное до всего человечества доносятся законы Вселенной и единые принципы бытия.

Творчество Эмира Кустурицы, на наш взгляд, проявление третьего, визионерского, типа творчества, наивысшего в классификации Юнга. Согласно концепции Юнга, художник-визионер выражает и воплощает «коллективное бессознательное».

Библиографический список

1. Homer S. Retrieving Kusturica's Underground as a Critique of Ethnic Nationalism // *Jump Cut: A Review of Contemporary Media* Jump Cut. – 2009. – № 51.
2. Iordanova D. Emir Kusturica. – London: BFI Publishing, 2002. – 240 p.
3. Vida T. Johnson. From Yugoslav to Serbian Cinema. – URL: <http://www.kinokultura.com/specials/8/johnson.shtml>
4. Gocic G. Notes from the Underground: The Cinema of Emir Kusturica. – London: Wallflower Press, 2001. – 194 p.
5. Gocic G. Указ. соч.
6. Gocic G. Указ. соч.
7. Homer S. Указ. соч.
8. Homer S. Указ. соч.
9. Яровенко С. А. Миф как контекст духовной культуры // Проблемы логики социокультурной эволюции и философия Западной Сибири: материалы междунар. науч. конф./ под ред. А. М. Беспалова. – Бийск: БГПУ, 2007. – С. 576–579.
10. Bjelic D. I. Global aesthetics and the Serbian Cinema of the 1990's // *East European Cinemas*. – London: Routledge, 2005. – P. 103–119.
11. Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
12. Малюкова Л. Городничий Кустурицы // *Новая газета*. – 2007. – № 46.
13. Барт Р. Мифологии. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. – 320 с.
14. Юнг К. Алхимия снов. – М.: Тимошка, 1997. – 352 с.
15. Барт Р. Указ. соч.
16. Brian B. K. Capturing Kusturica: On Cocic's. The Cinema of Emir Kusturica // *Film-Philosophy*. – April 2004. – Vol. 8. – №. 12. – URL: <http://www.film-philosophy.com/vol8-2004/n12karl>

17. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М.: REFL-book, 1997. – 382 с.
18. Рождественская К. Эмир Кустурица. – URL: <http://purga.narod.ru/produser/E.Kust.html>
19. Долин А. «Я превратил кино в свою персональную религию». – URL: <http://www.gzt.ru/rub.gzt?rubric=reviu&id=64050000000016766>

СЛАВЯНСКИЕ НАРОДЫ В ИНТЕРНЕТЕ: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ

С. С. Дикарева, А. А. Громова, С. Н. Черкавская
Таврический национальный университет
им. В. И. Вернадского, г. Симферополь, Украина

Summary. Paper is devoted to illustrate the linguistic representation of language in sociosphere Internet, a digital array of texts, the so-called corpus.

Key words: sociosphere; Internet; linguistic corpus.

В Таврическом национальном университете им. В. И. Вернадского, в рамках центра когнитивной и прикладной лингвистики, проводятся исследования функционирования славянских языков в различных актуальных и виртуальных социосферах [1; 4].

Статья посвящена иллюстрации лингвистической репрезентации языка в социосфере Интернета.

В настоящее время в мире существует довольно много средств, форм и способов общения и получения необходимой информации, и немалая часть из них так или иначе связана с современными техническими возможностями, которые, в частности, представлены использованием глобальной компьютерной сети – Интернет.

Быстро растет количество изданий, посвященных Сети, что предвещает широкое ее распространение даже в далеких от техники областях. Одним словом, Интернет превращается из большой игрушки для отдельных интеллектуалов в полноценный источник всевозможной полезной информации для всех, а также становится основной формой виртуального общения.

В Сети представлено огромное количество информационных ресурсов для людей, занимающихся различными видами деятельности. Лингвистические материалы не являются исключением. На данный момент существует огромное количество web-ресурсов, в которых представлены лингвистические материалы: словари, справочники, энциклопедии, грамматики. Но наибольший интерес вызывают лингвистические корпуса.

В учебном пособии В. П. Захарова «Корпусная лингвистика» под **лингвистическим, или языковым, корпусом текстов** понимается большой, представленный в электрон-

ном виде, унифицированный, структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач. В понятие «корпус текстов» входит также система управления текстовыми и лингвистическими данными, которую в последнее время чаще всего называют *корпусным менеджером* (или корпус-менеджером) (англ. corpus manager). Это специализированная поисковая система, включающая программные средства для поиска данных в корпусе, получения статистической информации и предоставления результатов пользователю в удобной форме [5, с.15–28].

Наличие большого количества текстов в электронной форме существенно облегчило задачу создания больших представительных корпусов размером в десятки и сотни миллионов слов, но не ликвидировало проблем: сбор тысяч текстов, снятие проблем с авторскими правами, приведение всех текстов в единую форму, балансировка корпуса по темам и жанрам отнимают много времени [6, с. 45].

Как показывают проведенные исследования (ноябрь 2011 г.), на данный момент существуют корпуса практически всех славянских языков: чешского, русского, украинского, белорусского, польского, словацкого, верхнелужицкого, нижнелужицкого, хорватского, словенского, боснийского, болгарского, македонского.

Наиболее развитыми являются корпуса русского и чешского языков. Количество текстов русского корпуса составляет на сегодняшний день более 300 миллионов.

Подробнее рассмотрим структуру русского национального корпуса, который включает в себя:

- Упсальский корпус;
- Тюбингенский корпус;
- Машинный фонд русского языка;
- Хельсинкский аннотированный корпус русских текстов ХАНКО;
- Компьютерный корпус текстов русских газет конца XX века (МГУ);
- Корпус русского литературного языка (С.-Петербург);
- Регенсбургский диахронический корпус русского языка (древнерусские тексты);
- Рукописные памятники Древней Руси: берестяные грамоты, летописи, рукописная книга;
- Параллельный корпус переводов «Слова о полку Игореве»;
- Корпус русских публицистических текстов второй половины XIX века.

Применение корпусных технологий способствует развитию журналистского мастерства на основе активного исследования реального употребления медиаязыка в речи, определения диапазона контекстной вариативности словоупотреблений, верификации (уточнения и дополнения) значения словарных дефиниций, сопоставления графического образа и значений кросскультурной лексики, представленной в национальных корпусах разных языков мира. Таким образом, корпусная грамотность выступает как необходимая составляющая медиаграмотности и медиаобразования [3, с.8–9].

Библиографический список

1. Громова А. А. Прагматика Интернет-коммуникации в социальной группе фотографов // Дни науки ТНУ им. В. И. Вернадского. – Симферополь, 2011. – (Секция молодых ученых).
2. Дикарева С. С. Технологии иноязычного образования в эпоху электронных корпусов текстов // Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. – 2011. – Т. 24 (63). – № 1. – (Часть 1. Филология. Социальные коммуникации).
3. Дикарева С. С. Медиаобразование в ландшафтах Лингвистических корпусов // Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. – 2011. – Т. 24 (63). – № 1. – (Часть 1. Филология. Социальные коммуникации).
4. Черкавская С. Н. Сюжеты коммуникации в случайных социумах (к созданию корпуса диалогов в маршрутных такси Крыма) // Дни науки ТНУ им. В. И. Вернадского. – Симферополь 2011. – (Секция молодых ученых).
5. Захаров В. П. Корпусная лингвистика: учеб.-метод. пособие. – СПб., 2005.
6. Плунгян В. Зачем мы делаем национальный корпус русского языка? // веб-журнал «Отечественные записки». – URL: <http://www.strana-oz.ru>
7. Филатова О. Г. Интернет как масс-медиа // Актуальные проблемы теории коммуникации: сб. науч. тр. – СПб. – Изд-во СПбГПУ, 2004.

**План международных конференций, проводимых
вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии,
Казахстана, Ирана, Польши, Украины и Чехии
на базе НИЦ «Социосфера» в 2012 гг.**

15–16 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Информатизация общества: социально-экономические, социокультурные и международные аспекты»** (К-1-1-12).

20–21 января 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Социальная психология детства: ребенок в семье, институтах образования и группах сверстников»** (К-2-1-12).

25–26 января 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Региональные социогуманитарные исследования. История и современность»** (К-3-1-12).

1–2 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Предотвращение межэтнических и межконфессиональных столкновений как одна из важнейших задач современной цивилизации»** (К-4-2-12).

5–6 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Общество, культура, личность. Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания»** (К-5-2-12).

10–11 февраля 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Профессионализация личности в образовательных институтах и практической деятельности: теоретические и прикладные проблемы социологии и психологии труда и профессионального образования»** (К-6-2-12).

15–16 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Психология XXI века: теория, практика, перспектива»** (К-7-2-12).

20–21 февраля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Инновации и современные технологии в системе образования»** (К-8-2-12).

5–6 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях»** (К-9-3-12).

10–11 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы современных политико-психологических феноменов: теоретико-методологические и прикладные аспекты»** (К-10-3-12).

15–16 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое развитие и качество жизни: история и современность»** (К-11-3-12).

20–21 марта 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Гуманизация обучения и воспитания в системе образования: теория и практика»** (К-12-3-12).

25–26 марта 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики филологических исследований»** (К-13-3-12).

1–2 апреля 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Игра и игрушки в истории и культуре, развитии и образовании»** (К-14-4-12).

5–6 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия»** (К-15-4-12).

10–11 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития образования в XXI веке: профессиональное становление личности (философские и психолого-педагогические аспекты)»** (К-16-4-12).

15–16 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Информационно-коммуникационное пространство и человек»** (К-17-4-12).

20–21 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социальные науки и общественное здоровье: теоретические подходы, эмпирические исследования, практические решения»** (К-18-4-12).

25–26 апреля 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Детство, отрочество и юность в контексте научного знания: материалы международной научно-практической конференции»** (К-19-4-12).

5–6 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция **«Теория и практика гендерных исследований в мировой науке»** (К-20-5-12).

10–11 мая 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Безопасность личности: состояние и возможности обеспечения»** (К-21-5-12).

15–16 мая 2012 г. III международная научно-практическая конференция **«Психолого-педагогические проблемы личности и социального взаимодействия»** (К-22-5-12).

25–26 мая 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-24-5-12).

1–2 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-25-6-12).

5–6 июня 2012 г. II международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-26-6-12).

10–11 сентября 2012 г. III Международная научно-практическая конференция **«Проблемы современного образования»** (К-27-9-12)

15–16 сентября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Новые подходы в экономике и управлении»** (К-28-9-12)

20–21 сентября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы»** (К-29-9-12)

1–2 октября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-31-10-12)

5–6 октября 2012 г. III Международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-32-10-12)

10–11 октября 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Современная психология на перекрестке естественных и социальных наук: проблемы междисциплинарного синтеза»** (К-33-10-12)

15–16 октября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-34-10-12)

25–26 октября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-36-10-12)

1–2 ноября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия»** (К-37-11-12)

5–6 ноября 2012 г. III Международная научно-практическая конференция **«Современные тенденции развития мировой социологии»** (К-38-11-12)

10–11 ноября 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Дошкольное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы»** (К-39-11-12)

20–21 ноября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования»** (К-41-11-12)

25–26 ноября 2012 г. II Международная научно-практическая конференция **«История и культура славян»**

ских народов: достижения, уроки, перспективы» (К-42-11-12)

1–2 декабря 2012 г. III Международная научно-практическая конференция **«Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях» (К-43-12-12)**

5–6 декабря 2012 г. Международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии» (К-44-12-12)**

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛЕ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям. Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера». Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (Париж), ему присвоен номер ISSN 2078-7081; а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals, что обеспечит нашим авторам возможность повысить свой индекс цитирования. **Индекс цитирования** – принятая в научном мире мера «значимости» трудов какого-либо ученого. Величина индекса определяется количеством ссылок на этот труд (или фамилию) в других источниках. В мировой практике индекс цитирования является не только желательным, но и необходимым критерием оценки профессионального уровня профессорско-преподавательского состава.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука
- В помощь учителю
- В помощь преподавателю
- В помощь соискателю

Объем журнала – 80–100 страниц.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Главный редактор – Борис Анатольевич Дорошин, кандидат исторических наук, доцент

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, доцент, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Н., доктор экономики, доцент (София, Болгария), Большакова А. Ю., доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва,

Россия), Берберян А. С., доктор психологических наук, профессор (Ереван, Армения), Волков С. Н., доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия), Голандам А. К., заведующий кафедрой русского языка Гилянского государственного университета (Решт, Иран), Кашпарова Е., доктор философии (Прага, Чехия), Сапик М., доктор философии, доцент (Колин, Чехия), Хрусталькова Н. А., доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия).

Требования к оформлению материалов

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphera@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/; www.jscc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210 x 297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,27; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 2–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации. Имя файла, отправляемого по e-mail соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word 2003, тщательно выверены и отредактированы. Допускается их архивация стандартным архиватором RAR или ZIP.

Выпуски журнала располагаются на сайте НИЦ «Социосфера» по адресу <http://sociosphera.ucoz.ru> в PDF-формате.

УДК 94(470)"17/18"

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ
Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XVIII–XIX ВВ.
В ОСВЕЩЕНИИ МЕСТНОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ**

И. И. Иванов

**Семиреченский институт экономики и права,
г. Семиреченск, Республика Хакасия, Россия**

**MATTERS OF SOCIAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT
OF SEMIRECHENSKAY IN XVIII–XIX C.
IN VIEW OF LOCAL PERIODICAL PRESS**

I. I. Ivanov

**Semirechensky Institute of Economics and Law,
Semirechensk, Republic of Khakassia, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Key words: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранив-

шихся в них публикаций по данной проблематике. Некоторую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. – 1911. – № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. – М.: Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. – URL: <http://semirechensk-history.ru/ocherki>. – Дата обращения: 20.04.2011.
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / Гл. ред. Т. П. Петров – СПб.: Новая энциклопедия, 1991. – Т. 3. – С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. – New York.: H-Studies, 2001. – 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

Оплата публикации

Стоимость публикации составляет **150 рублей за 1 страницу**. Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 150 руб. за один экземпляр. **Оплата производится только после получения подтверждения о принятии статьи к публикации.**

Расчетный счет для перечисления денег

Получатель: ООО Научно – издательский центр «Социосфера»

р/с № 40702810000000002313 в ФАКБ «Инвестторгбанк» (ОАО) «Пензенский» г. Пенза

ОГРН 1095837003239

ИНН 5837042277

КПП 583701001

БИК 045655722

к/с 30101810900000000722 в ГРКЦ г. Пензы ГУ Банка России по Пензенской области

Основание платежа: **ФИО автора**

Тел. (8412) 68-68-45, e-mail: sociosphaera@yandex.ru

Главный редактор – Дорошин Борис Анатольевич.

Генеральный директор НИЦ «Социосфера» Дорошина Илона Геннадьевна.

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА»

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Мы осуществляем следующие виды работ.

- Редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) – 50 рублей за 1 страницу *.
- Изготовление оригинал-макета – 30 рублей за 1 страницу.
- Дизайн обложки – 500 рублей.
- Печать тиража в типографии – по договоренности.

Данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «**Премиум**» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7580	12000	16150	20620	25580
100 экз.	9950	15400	20470	26120	32270
150 экз.	12950	20150	26590	34060	42460
200 экз.	15390	24270	31900	40870	50650

* **Формат страницы** А4 (210х297 мм). Поля: левое – 3 см остальные – 2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman.

Тираж включает 16 экземпляров, подлежащих обязательной отсылке в Российскую книжную палату.

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

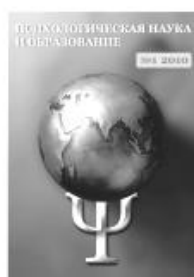
Срок выполнения заказа (включая полный цикл работ) – около 1 месяца.

С вопросами и заявками Вы можете обращаться по электронной почте sociosphera@yandex.ru.

PsyJournals.ru
портал психологических изданий



ЖУРНАЛЫ по психологии **online**



Психологическая наука и образование
Архив за 1996–2010 г.г.



Консультативная психология и психотерапия
Архив за 1992–2010 г.г.



Культурно-историческая психология
Архив за 2005–2010 г.г.



Экспериментальная психология
Архив за 2008–2010 г.г.

Все журналы
включены в Перечень ВАК

онлайн подписка это

- * Удобно
- * Выгодно
- * Современно

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЖУРНАЛЫ ДЛЯ ВУЗОВ И БИБЛИОТЕК:

- Годовая подписка на коллекции психологических журналов (архивы за 15 лет)
- Льготная подписка для постоянных печатных подписчиков
- Доступ к электронным архивам журналов со всех компьютеров организации
- Доступ к статистике обращений у журналам

Подробная информация

- Информация о подписке: (495) 608-16-27
- Заявка на тестовый доступ к журналам: test@psyjournals.ru
- Условия подписки: PsyJournals.ru/



**ИЗДАТЕЛЬСТВО
МГНПУ**

Научно-издательский центр «Социосфера»
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет управления Белостокского технического университета

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ: ДОСТИЖЕНИЯ, УРОКИ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Материалы международной научно-практической
конференции 25–26 ноября 2011 года

Редактор В. А. Дорошина
Корректор Ю. В. Анурова
Оригинал-макет И. Г. Балашовой
Дизайн обложки Ю. Н. Банниковой

Подписано в печать 22.12.2011. Формат 60х84/16.
Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 17,40 п. л.
Усл.-печ. л. 16,18 п. л.
Тираж 100 экз. Заказ № 53/11.

ООО Научно-издательский центр «Социосфера»:
440046, г. Пенза, ул. Мира, д. 74, к. 14. (8412) 68-68-45,
web site: <http://sociosphaera.ucoz.ru>,
e-mail: sociosphaera@yandex.ru

Типография ИП Попова М. Г.: 440000, г. Пенза,
ул. Московская, д. 74, оф. 211. (8412)56-25-09